Mehrle Tamás

# EGY AZ ISTEN



TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR II/3
Mehrle Tamás: Egy az Isten

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

*Szerkesztőbizottság:*

Alszeghy Zoltán (Róma) — Nagy Ferenc (Róma) — Szabó Ferenc (Róma) — Weissmahr Béla (München)

*Munkatársak:*

Alszeghy Zoltán (Róma) — András Imre (Bécs) — Babos István (New York) — Balás Dávid (Dallas) — Békés Gellért (Róma) — Békési István (Klagenfurt) — Csányi Apor Dániel (Dallas) — Farkasfalvy Dénes (Dallas) — Gajáry Aladár (Chur) — Gánóczy Sándor (Würzburg) — Hardy Gilbert (Dallas) — Henkey Károly (Montréal) — Horváth Tibor (Toronto) — Juhász László (Buffalo) — Kereszty Rókus (Dallas) — Mehrle Tamás (Fribourg) — Mihályi Gilbert (Chicago) — Nagy Ferenc (Róma) — Nemeshegyi Péter (Tokió) — Nemesszeghy Ervin (London) — Örsy László (Washington) — Óry Miklós (Klagenfurt) — Somfai Béla (Toronto) — Szabó Ferenc (Róma) — Vass György (London) — Veszelovszky Albin (Green Bay) — Weissmahr Béla (München).

MEHRLE TAMÁS

# *Egy az Isten*

RÓMA 1975

A Teológiai Kiskönyvtár munkatársai különböző teológiai irányokhoz tartoznak; mindegyik saját módszerét követi, és saját nézeteit fejti ki. A szerkesztőbizottság nem törekszik arra, hogy a közös hit egységével megférő többféleséget elsimítsa, hiszen éppen az eltérő hangok egymást kiegészítő harmóniája adja meg a mai katolikus hittudomány hű képét.

*Imprimatur.* † Giulio SALIMEI, Delegato, Roma, 25.2.1975.

---

Tipografia Dario Detti - Via G. Savonarola, 1 - 00195 Roma

# ELŐSZÓ

*Az Egyház legrégibb hitvallásaiban első helyen találjuk ezt a hitcikkelyt: « hiszek egy Istenben », vagy: « hiszek az egy igaz Istenben ». Ha a teológiában Isten létét és Isten mibenlétét külön-külön is tárgyaljuk, a hivő lelkében ez a két kérdés elválaszthatatlanul egybefonódik: aki hisz Isten létezésében, annak szükségképpen hinnie kell, hogy Istennek oly tulajdonságai vannak, melyek minden teremtménytől és hamis istenségtől elkülönítik, tehát szükségképpen azt is hiszi, hogy Istennek ilyen és nem amolyan természete van. A teológiában azért szokásos e két kérdést külön tárgyalni, mert más problémát vet fel Isten létezésének a megismerhetősége és mást Isten természetének, mibenlétének a leírása vagy spekulatív elmélyítése. Jelen tanulmányunk témaköre Isten mibenléte.*

*Hasonló okokból Isten mibenlétét is két különböző tanulmányban vázoljuk. Jelen kötetünk az Egy Isten problématikájára szorítkozik, a következő ismerteti a Szentháromság tanát*. Újabban ugyan sok teológus helyteleníti az Isten-tannak két részre való tagolását. Szerintük a teológiának inkább üdvtörténeti struktúrát kellene adnunk. Korunk egyik standardmunkája, a* Mysterium Salutis, *szintén egyben tárgyalja az Egy-Isten-tant és a Szentháromságot. Azonban e kísérlet nem sikerült kielégítő módon, hisz a második kötet, amelynek címe* Die Heilsgeschichte

---

* Lásd TKK II-3: Nemeshegyi Péter, *A Szentháromság*, 1974.

vor Christus, *tárgyalja a Szentháromság kinyilatkoztatását is! Aquinói Szent Tamás, aki főművében, a* Summa Theologicá*ban, az Isten-tant szintén két részre osztotta fel, a bevezetésben kifejti, mily módszertani meggondolások vezették. Tanításainak egy tudományos, logikusan felépített teológiai rendszert akart nyújtani. Ezért mindig azon volt, hogy a felesleges ismétléseket kerülje. Így érthető, hogy mindig először az általános szempontokat vizsgálta, és csak utána a részlegeseket. Ennek megfelelően aztán az Isten-tant is két részre tagolta: először tárgyalta az isteni természetet, mely mindhárom isteni személy számára azonos, és csak utána a személyek megkülönböztetését, a Szentháromság tanát. Természetesen nem szabad egy másfajta beosztás jogosultságát tagadnunk. El lehet képzelni, hogy egy pusztán leíró, biblikus jellegű és pasztorális irányzatú teológia másképpen osztja fel anyagát; bár a biblikus szempont is inkább a két részre való felosztásnak kedvez, hisz a Szentháromság tulajdonképpeni kinyilatkoztatása csak az Újszövetség lapjain történt. A Teológiai Kiskönyvtár szerkesztői megtartották a szenttamási felosztást, mert az anyagot nemcsak történelmi leírás, hanem eszmélődő, azaz spekulatív elmélyülés módján is akarják tárgyalni.*

*Isten ismeretére vonatkozóan meg kell különböztetnünk a* filozófiai *és a* teológiai szemléletet. *A filozófus a közvetlenül tapasztalható világot magyarázza. Talán annak végső okait is kutatja, és így a világ első és legfelsőbb okára is következtet, melyet Istennek nevezünk. A teológus számára viszont Isten egy hitbeli adottság. Még akkor is, amikor a természetes értelem erejével próbálja Isten létét igazolni vagy mibenlétét kutatni — a hit nem zárja ki az értelem használatát —, elsősorban a kinyilatkoztató és üdvözítő Isten érdekli.*

*Tanulmányunk felosztása szempontjából még egy másik megkülönböztetés is fontos. Isten tulajdonságait két szemszögből nézhetem: Istennek az üdvtörténelemben megnyilatkozó magatartását írhatom le, vagy bölcseletteológiai analízis alapján közelíthetem meg. Bölcseletteológiai analízist említettünk, mert a teológus feljogosítva érzi magát, hogy a hittitkok elemzésében bölcseleti fogalmakat használjon. Ezt az utóbbi módszert követte Sz. Tamás is Summájában. Az a meggondolás vezette, hogy a bölcseleti igazság nem mondhat ellen a kinyilatkoztatott igazságnak, mert a filozófia a természetet kutatja, a teológia a kinyilatkoztatott igazságokat vizsgálja, s mindkettőnek, a természetnek és a kinyilatkoztatásnak, a szerzője Isten (ST I, q. 1, a. 8). Bármennyire jogos is ez a bölcseletteológiai eljárás, Sz. Tamás utódai sokszor egyoldalúan alkalmazták, ami aztán a teológiának egy bizonyos elszegényedésére vezetett. A közepkori teológusok, mint Sz. Tamás, mielőtt a hittitkok bölcseletteológiai elemzéséhez fogtak volna, a szentírási könyveket tanulmányozták és magyarázták, és a teológiai tézisükbe csak egy pár fontosabb idézetet vettek fel. Idővel a szentírástudomány elvált a teológiától, és a teológusok sok esetben megelégedtek azzal a pár szöveggel, melyek a Summában fellelhetők. Természetesen Sz. Tamás teológiai fejtegetései — mindig feltételezve, hogy objektív igazságot fejeztek ki — ezáltal nem vesztették el érvényüket, azonban az üdvtörténeti dimenzió valamelyest feledésbe ment. A II. vatikáni zsinat ezért joggal kívánja, hogy a teológiában az üdvtörténeti szempont is érvényre jusson. Sajnos a zsinat utáni időben sok teológus az ellenkező végletbe esett, és már csak az üdvtörténeti vagy biblikus módszert használja, ami szintén a teológia elsekélyesedésére vezet, és azonkívül az Egyház dogmáinak a megér-*

*tését is megnehezíti, mert az Egyház évszázadok óta bölcseletteológiai kategóriák segítségével határozta meg hitét. Hogy egyik végletbe se essünk, jelen tanulmányunkat két részre osztjuk: az első rész Isten üdvtörténeti megnyilatkozását tartalmazza, a második rész Sz. Tamás nyomán Isten mibenlétének bölcseletteológiai elmélyítését nyújtja.*

RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

A szentírási könyvek könnyen érthető jelzésein kívül kötetünkben a következő rövidítések fordulnak elő:

*DB* H. Denzinger—Cl. Bannwart, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum.*

*DV* A II. vatikáni zsinat *Dei verbum* kezdetű hittani rendelkezése az isteni kinyilatkoztatásról.

*ST* S. Thomas Aquinas, *Summa theologiae.*

# ELSŐ RÉSZ

# ISTEN ÜDVTÖRTÉNETI MEGNYILATKOZÁSÁNAK LEÍRÁSA

Lássuk először, hogy Isten hogyan nyilatkozik meg a Szentírásban. Úgy is mondhatnánk: milyen Isten-képet nyerünk, ha a kinyilatkoztatott Szentírást olvassuk. E kérdésre választ adni nem könnyű. Először is azért, mert a Szentírás nem teológiai tankönyv; Istennek sajátosságait nem elvont fogalmakban írja le, hanem inkább konkrét cselekedeteit beszéli el. Mégis téves lenne azt hinni, hogy a Szentírás kizárólagosan csak történeteket tartalmaz. Nemegyszer, főképpen egyes hitvallásszerű szövegekben, figyelmét közvetlenül Istenre szögezi s tulajdonságaira utal. A nehézségeket fokozza az a tény, hogy a Szentírás nem egyetlen emberi szerzőtől származik; különböző korokban különböző mentalitású és műveltségű emberek írták, különböző célt tűztek ki maguknak könyvük szerkesztésében. Azonkívül a kinyilatkoztatott igazságok is bizonyos fejlődésen mentek át, sokszor többirányú fejlődés is tapasztalható, mely komplementáris jellegű igazságokat mutat fel. Így érthető, hogy a mai biblikus művek más és más szempont és sorrend szerint osztályozzák Istennek azon megnyilatkozásait, melyek szerintük a szentírási Isten-képet alkotják. Mi kisebb módosításoktól eltekintve a *Mysterium Salutis* második kötetében adott idevonatkozó vázlatot és beosztást követjük.

## I. AZ ÓSZÖVETSÉGI ISTEN-KÉP

Bennünket főképpen az ószövetségi Isten-kép érdekel, mert az egy-Isten-tanra kell szorítkoznunk. Istent három szempont szerint nézhetjük: egyetlenségében, transzcendenciájában és üdvtörténeti megnyilatkozásaiban.

### (1) *Isten egyetlensége*

Isten egyetlensége, a monoteizmus, a zsidók vallásának a legsajátosabb vonása, tekintve, hogy a körülöttük élő népek a politeizmusnak hódoltak. Természetesen még ez a hitmeggyőződés is bizonyos történelmi fejlődésnek volt alávetve.

A pátriárkák egy-Isten-hite alighanem inkább gyakorlati, mint elméleti monoteizmus volt, és abban merült ki, hogy egy Istent tiszteltek, de azért más istenek létezését kifejezetten nem tagadták. Ezt a magatartást találóan inkább monolatriának nevezhetjük. A zsidók azonban azáltal, hogy történelmük folyamán Isten gondviselését és hatalmát tapasztalták, egyre inkább egyedüliségének is a tudatára ébredtek. A mózesi szövetség megkötése már a fejlettebb monoteizmus jegyében történt. A szövetség alaptörvénye így hangzik: « Én vagyok Jahve, Istened, aki kihoztalak Egyiptom földjéről, a szolgaság házából. Ne legyenek idegen isteneid én előttem » (Kiv 20,2-3).

A zsidók monoteizmusa azonban főképpen a próféták idejében a baalizmussal folytatott küzdelemben erősödött meg. Ezt a küzdelmet szemléletesen írja le a Királyok első könyve. Illés felszólítására Akháb egybegyűjti Izraelt a Kármel hegyén, és a hamis istenek prófétáit is odarendeli. Amikor együtt vannak, Illés e szavakat intézi a néphez: « Meddig sántikáltok két-

felé? Ha az Úr az Isten, kövessétek őt, ha pedig Baal, kövessétek azt » (1Kir 18,21). Majd meghagyja, hogy az oltárra egy tulkot helyezzenek, darabokra vagdalják és hívják segítségül Baal nevét. Baal 450 prófétája csakugyan hangos könyörgéseket intéz Baalhoz, de semmi válasz nem történik. Illés gúnyolódva mondja nekik: « Kiáltsatok hangosabban, hiszen isten! Talán elmélkedik, vagy félrement, vagy úton van, vagy talán alszik és majd felserken » (1Kir 18,27). A próféták még hangosabban kiáltoznak, szokásuk szerint késekkel vagdalják magukat, de Baal részéről csak nem történik semmi. Mikor már estefelé jár az idő, Illés meghagyja szolgáinak, hogy a kőoltár körül árkot vonjanak; a fát rárakják az oltárra, arra a feldarabolt tulkot helyezik. Aztán négy veder vizet öntet az áldozatra és a fára, és ezt még kétszer megismételteti, úgyhogy az árok is megtelik vízzel. Amikor eljön az esti áldozat ideje, Illés hangos szóval így imádkozik: « Uram, Ábrahámnak, Izsáknak és Izraelnek Istene, hadd ismerjék meg a mai napon, hogy te vagy Isten Izraelben... Hallgass meg engem, Uram, hallgass meg engem, hogy tudja a nép, hogy te, az Úr vagy az Isten, és te fordítod vissza szívüket » (1Kir 18,36-37). Erre tüstént tűz száll le az égből, és megemészti az áldozattal együtt a köveket, a port és vizet. « S amikor ezt látta az egész sokaság, arcra borult és mondta: Az Úr az Isten, az Úr az Isten! » (1Kir 18,39).

Izaiás a hamis isteneket « elilim-nek », azaz semmiknek nevezi (Iz 2,8; 10,10), Jeremiás tehetleneknek, hiábavalóknak, hiúságoknak csúfolja őket (Jer 2,5; 2,11; 14,22; 16,19). Deutero-Izaiásnál a következő lapidáris kijelentést olvashatjuk: « Nincs több Isten kívülem, igazságos és üdvözítő Isten nincsen kívülem. Térjetek hozzám, a föld minden határai, mert én vagyok az Isten, és nincsen több » (Iz 45,21-22) A zsidó

jámborság legkedveltebb imája e szavakkal kezdődik: « Halljad Izrael: Jahve a mi Istenünk az egyedüli Jahve » (MTörv 6,4).

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a zsidók lelkében a monoteizmus fokozódó erővel tudatosult, és az izraelitáknak mintegy alapdogmájává fejlődött. Így történhetett, hogy a Bölcsesség könyve számára már nem Isten léte, hanem Isten tagadása jelent problémát (Bölcs 13). Maga az a tény is, hogy a zsidók sohasem ismertek teogóniákat, mutatja, hogy a monoteizmus mennyire mélyen gyökerezett hitükben. Bár nem rendelkeztek sok elvont fogalommal, mégis a monoteizmust nemcsak gyakorlatilag vallották, hanem elméleti igazságként is félreérthetlen módon ki tudták fejezni.

### (2) *Isten transzcendenciája*

A Szentírás Isten transzcendenciáját különböző részletszempontokban érzékelteti. Transzcendenciája főképpen teremtői mindenhatóságában nyilatkozik meg. A Szentírás a környező népek mitikus elképzeléseivel és teogóniáival szemben Istent mint az egész világ szuverén teremtőjét és urát mutatja be. Istennek nincsen szüksége, hogy a kozmikus erőket először legyőzze; ezek eleve alá vannak vetve neki, hisz ő alkotta őket. Mózes első könyvének első fejezete, mely a hat nap alkotói képében Isten teremtői tevékenységét elénk állítja, a napot, holdat és csillagokat, melyekeet a régi népek istenként tiszteltek, név szerint meg sem nevezi, csak lámpásoknak mondja őket; feladatukat abban látja, hogy elválasszák a világosságot a sötétségtől, és jelek legyenek, melyek alapján az emberek az ünnepeket, napokat és éveket számítani tudják. Míg a régebbi keletű második fejezet Isten teremtői tevékenységét antropomorf színekkel írja le, az

első fejezetben a teremtés Isten puszta szavával történik. Ezt a gondolatot, hogy Isten szavával, egyszerű parancsszóval teremtett, már az első fejezetnél korábbi szentírási könyvekben is megtaláljuk. Izaiás azt mondja: «Emeljétek fel a magasba szemeteket, és lássátok meg, ki teremtette azokat (ti. az égitesteket). Ő, aki felvonultatja seregüket szám szerint, mindnyájukat nevén szólítja» (Iz 40,26; lásd a 33. zsoltárt is). Isten a szavával nemcsak létbe hívja a teremtményeket, hanem állandóan fenntartja és irányítja őket: «Isten szavával csodálatosan mennydörög, és nagy dolgokat cselekszik, úgy hogy fel sem érjük. Mert azt mondja a hónak: essél a földre, és a záporoknak: szakadjatok!» (Jób 37,4-6; lásd a 147. zsoltárt is).

Isten azonban nemcsak a kozmikus világ alkotója és feltétlen ura; uralma a népekre és földi hatalmasságokra is kiterjed. «Íme a népek — mondja Izaiás — mint egy csepp a vödörben, mint egy porszem a mérleg serpenyőjében tekintetnek. Íme a szigeteket mint kis port emeli föl... Minden népek semmik őelőtte, a semmiségnél és üresség nél is hitványabbnak tartja őket... Ki ül a föld kereksége fölött, amelynek lakói mint sáskák előtte... Ki a fejedelmeket semmivé teszi, és a föld bíráit hiábavalókká változtatja. Még alig plántálták el őket, még alig vetették el, alig vert törzsük a földben gyökeret, ő csak rájuk fú, és kiszáradnak, és mint a pelyvát a forgószél elragadja» (Iz 40, 15kk). Ezért Isten szuverén hatalma az emberiség történelmére is kiterjed (Iz 43,13; 46,10). Még a kegyelmét is abszolút függetlenséggel osztja ki (Kiv 33,19).

Az isteni transzcendenciának egy másik megnyilatkozása Isten *mindenütt való jelenléte*, térfelettisége. A Szentírás szerint Istent a pogányok isteneivel szemben térbelileg semmi sem korlátozza: nincsen semmifajta törzshöz, néphez, birodalomhoz

kötve, szabadon cselekszik mindenütt. Hatékonyságát a földön épp úgy, mint az alvilágban és az égben kifejtheti, semmi sem akadályozhatja erejét. Salamon a jeruzsálemi templom építésekor így imádkozik: « Vajon gondolható-e, hogy Isten a földön lakozzék? Íme az ég és az egek egei sem fogadhatnak be Tégedet, mennyivel kevésbé a ház, amelyet én építettem! » (1Kir 8,27). Ugyanazt a gondolatot fejezi ki a 139. zsoltár: « Hová meneküljek lelked elől, és orcád elől hová fussak? Ha a mennyekbe hágok fel, ott vagy! Ha az alvilágban vetem meg ágyamat, ott is jelen vagy. Ha a hajnal szárnyaira kelnék, és a tenger túlsó szélére szállnék, ott is a te kezed vezérelne engem, és jobb kezed fogna » (Zsolt 139,7-10; lásd Ám 9,2-5).

Míg a pogány népek, amelyek a zsidókat körülvették, többé-kevésbé az isteneket a mulandóság tükrében látták, a zsidók azt vallották, hogy az ő Istenük az idő törvényének nincsen alávetve, azaz örökkévaló léttel rendelkezik. Így Habakuk ezt mondja: « Nemde Te vagy, Uram, ősidőktől fogva az én Istenem, Szentem, aki nem halsz meg » (Hab 1,12). Tekintve, hogy a zsidóknak nem volt sok elvont fogalmuk, az örökkévalóságot nem tudták bölcseletileg elemezni, és megelégedtek azzal, hogy gyakorlatilag a kezdet és vég nélküli léttel azonosították. Ily értelemben nevezi Izaiás Istent elsőnek és utolsónak, azaz annak, aki minden kezdet előtt és minden vég után van (Iz 44,6; 48, 12). Ennek ellenére az isteni léttartalmat élesen szembe tudják helyezni a teremtményi idővel. A létrejövés, elmúlás, elöregedés, elgyöngülés gondolatát Istentől távoltartják. A 90. zsoltárban ezt olvassuk: « Te visszatéríted a halandót a porba,, és azt mondod: térjetek vissza, embernek fiai! Mert ezer esztendő annyi előtted, mint a tegnapi nap, amely elmúlt, és mint egy őrjárási idő éjjel » (Zsolt 90, 3-4; lásd Iz 26,4; Tób 13,1).

A Szentírás gyakran Isten teremtői erejével és királyi hatalmával hozza kapcsolatba az örökkévalóságot (Jer 10,10; Zsolt 93,1-2; Sir 18,1).

Azt szokták mondani, hogy a zsidók nem ismerték a változatlanság isteni tulajdonságát. Ez annyiban igaz, hogy ez a gondolat nincsen előtérben. Azonban a lét változatlanságának a fogalma benne rejlik az örökkévalóság fogalmában, és néha kifejezésre is jut. Isten egyrészt erkölcsileg változatlan: « Nem ember az Isten, hogy hazudjék, és nem embernek fia, hogy megváltozzék » (Szám 23,19. Lásd Mal 3,6). Másrészt azonban létbelileg is változatlan. A 102. zsoltárban egy hivő izraelita így fohászkodik Istenhez: « Én Istenem, ne vigy el engem napjaimnak felén, a te esztendeid nemzedékről nemzedékig tartanak. Régente alapítottad meg a földet, és az egek is a te kezed munkája. Azok elvesznek, de te megmaradsz; mindazok elavulnak, mint a ruha; mint az öltözet, melyet változtatunk, úgy megváltoztatod őket, de te ugyanaz vagy, és a te esztendeid el nem fogynak » (Zsolt 102, 25-28).

Nagyon nehéz lenne megmondani, hogy miben is látták a zsidók Isten örökkévalóságának legbensőbb alapját. Tekintve, hogy metafizikai létfogalommal nem rendelkeztek, az örökkévalóságot inkább egy valamivel konkrétabb, számukra hozzáférhetőbb gondolattal hozták kapcsolatba, Isten életével. Jellemző, hogy a zsidók Isten életére esküdtek (Bír 8,19, Jer 5,2), sőt Isten is önmaga életére esküszik (Szám 14,12.28, Iz 49,18). Imáikban is mindig visszatér az Isten életére való hivatkozás (Zsolt 18,47; 84,3). Isten életét azonban nem annyira önmagában tekintették, mint inkább dinamikus, életet adó megnyilvánulásában (Zsolt 36,8-10; 104,29-30; Józs 3,10, Ter 2,7, MTörv 32,39, Szám 16, 22, 1Sám 2,6). Idővel az Isten életére való hivatkozás egyértelművé válik az igaz Isten megvallásával (Jer 10,

10-16). Talán az élet isteni tökéletességében érezték a zsidók legjobban Isten transzcendenciáját és immanenciáját, és jutottak legközelebb ahhoz az igazsághoz, amelyet majd Sz. Tamás az « *actus purus* » és az « *esse subsistens* » fogalmával fejez ki: egyedül Isten van önmagától és önmagában úgy, hogy semmire sem szorul, semmi sem teheti gazdagabbá vagy szegényebbé, viszont ő mindennek, ami létezik, kiapadhatatlan forrása, minden csak általa és az ő erejében létezik.

Van még egy másik szó is, amely Isten mindenekfelettiségét kifejezi, a szentsége. A zsidók nagyon is tudatában voltak annak a nagy különbségnek, amely a szent, tehát Istennek fenntartott és a profán, tehát a mindennapi életre szánt dolgok közt fennáll. A csipkebokor jelenésében Isten e szavakat intézi Mózeshez: « Ne jöjj ide közel, oldd le sarudat lábadról, mert a hely, amelyen állsz, szent föld » (Kiv 3,5; lásd még 2 Sám 6,7). A szent dolgok szentségüket Istenhez való viszonylatuktól nyerik, Isten azonban önmagában szent. Ámosz könyvében Isten saját nevét szentnek nevezi (Ám 2,7), sőt tulajdon szentségére esküszik (Ám 4,2).

A szentség fogalmában két szempontot lehet megkülönböztetni: Isten szent létének transzcendenciája miatt (ontológiai szentség), és szent cselekedeteinek erkölcsi tökéletessége miatt (erkölcsi szentség). Jellemző e szempontból Izaiás azon látomása, melyben prófétai küldetését nyeri, mert a próféta egymással kapcsolatba hozza a szentségnek két említett szempontját (Iz 6). Isten szentsége különböző módon nyilatkozhat meg az emberek előtt. Külső megjelenülését általában vakító fényesség kíséri (Kiv 19,18, Mik 1,4, Zsolt 29,7), de Isten történelmet irányító tettei, igazságos ítéletei is szentségét tükrözik (Szám 20,12).

A prófétáknál már annak a nyomát is feltalálhatjuk, hogy Isten szentségét fogalmilag próbálják meghatá-

rozni. Ózeásnál Isten maga az emberekkel hasonlítja össze magát, hogy kifejezésre juttassa: összehasonlíthatatlan az emberekkel (Óz 11,9). Izaiás 40. fejezete arra szolgál, hogy Isten kérdésére: « Kihez hasonlíttok hát engem, hogy azonos volnék vele? », tagadólag kelljen válaszolni. A zsidók szemében Isten csodálatos tevékenysége, mellyel őket védelembe veszi, azt a célt szolgálja, hogy mindenki elismerje: mindez Izrael szentjének a kezeműve, és hogy így a pogányok szemében megszentelődjék (Ez 20,41; 28,22). Isten mindenekfelettisége a legmélyebb teológiai oka annak a tilalomnak, hogy nem szabad képekben ábrázolni (Iz 40,18).

Összegezve azt mondhatjuk, hogy az ószövetségi Szentírás Isten transzcendenciáját nem bölcseleti fogalmak segítségével, hanem mindenki által érthető összehasonlításokkal, ill. szembehelyezésekkel fejezi ki. Isten a világmindenség egyedüli teremtője, semmifajta térbeli korlát nem köti, mindenütt jelen van, semmifajta időbeli határ nem korlátozza, nincsen kezdete és vége, nem változik, ahogy a teremtmények változnak, élete kifogyhatatlan és egyben kiapadhatatlan forrása a teremtmények életének. Szentsége — vakító fényességű fensége és erkölcsi tökéletessége — vallásos félelemmel tölti el az embert, és arra ösztönzi, hogy kimondhatatlan transzcendenciája előtt meghajoljon.

### (3) *Az üdvösség Istene*

#### [1] Személyes Isten, aki az emberrel személyes kapcsolatot teremt

Az egyedüli igaz Isten, aki világfeletti fenségében teljesen hozzáférhetetlen számunkra, önmaga kinyilatkoztatta magát nekünk, mert igazi személyiséggel rendelkezik. Ha véges személy fogalmát nem is ruház-

hatjuk Istenre, analógiás értelemben mégis személynek kell mondanunk, mert mindazok a vonások, amelyek a személyt jellemzik, benne is feltalálhatók. A Szentírás Istent nem mint egy végtelen dolgot, nem mint egy személytelen abszolútumot állítja elénk, hanem mint valakit, aki beszél hozzánk, aki ismerettel, bölcsességgel, szabad elhatározással rendelkezik, és szabad önrendelkezése alapján az emberekkel kapcsolatba lép; Istennek anyagi szükségletei nincsenek: nem eszik, nem iszik, pihenésre nem szorul, s ha az emberektől meg is kívánja, hogy hódolatuk kifejezésére áldozatot mutassanak be, hódolatuk s áldozatuk nem teszi őt gazdagabbá vagy boldogabbá (Ter 6,6; Zsolt 50,12; 121,4; Iz 40,28).

Az isteni önkinyilatkoztatásnak jelentős eseménye az Isten nevének kinyilvánítása az égő csipkebokor jelenetében. Isten Mózest megszólítja és a Fáraóhoz küldi, hogy a zsidókat felszabadítsa. Mózes szabadkozik: « Ki vagyok én, hogy elmenjek a Fáraóhoz, és kihozzam Izrael fiait Egyiptomból? És felele: Én veled leszek... Mózes pedig mondta Istennek: Íme én elmegyek Izrael fiaihoz, és azt mondom nekik: A ti atyáitok Istene küldött engem hozzátok; ha majd mondják: Mi a neve, mit mondjak nekik? És mondta Isten Mózesnek: Én vagyok, aki vagyok. És mondta: Így szólj tehát Izrael fiaihoz: A « vagyok » küldött engem hozzátok. És mondta Isten Mózesnek: Igy szólj Izrael fiaihoz: Az Úr, atyáitok Istene, Ábrahám Istene, Izsák Istene, Jákob Istene küldött engem hozzátok » (Kiv 3,11-15).

E szövegből kiviláglik, hogy Isten az atyák Istene, tehát az üdvtörténelemben megnyilatkozó Isten. Ezen túl azonban Isten fel is fedi a nevét: Jahve, « aki vagyok ». Mi ennek a titokzatos névnek a jelentése? Az egyházatyák és a középkori teológusok túl könnyen a

görög filozófiai kategóriáknak megfelelő, önmagában nyugvó létet értettek rajta (*esse subsistens*). Manapság viszont sokan azt hiszik, hogy nem metafizikai fogalomról, hanem üdvtörténeti, dinamikus jelenlétről van szó. Jahve annyit jelentene: Aki számotokra mindig jelen van, mindig segíteni kész. Mi Ratzingerrel azt hisszük, hogy nem szabad e kérdést túlságosan leegyszerűsítenünk. Helytelen lenne az istennevet egyszerűen az önmagában nyugvó léttel fordítanunk; másrészt azonban a héber szótő több mindent jelenthet: jelentheti Isten segítő jelenlétét, de jelentheti az örökkévalóságát vagy akár az isteni létet is. Tény az, hogy a Szentírás görög fordítói a lét gondolatát vélték benne felismerni. Tehát a görög fogalmak bevezetése már akkor kezdődött, és talán épp azért is, mert a héber szavaknál alkalmasabbak voltak egy bizonyos létdimenzió kifejezésére. Azonkívül, ha igaz is, hogy a zsidók nyelve inkább konkrét jellegű volt, ezt a gyakorlati konkrétséget nem szabad a mai antiintellektualista vagy egzisztencialista filozófia felfogásával összetévesztenünk. Így például minden gyakorlatiasságuk ellenére, — amint láttuk — Istennek létbeli transzcendenciáját nagyon is ki tudták fejezni. Ha az isteni név csak azt jelentette volna, hogy « veletek vagyok », tekintve, hogy Isten ezt már előbb is megmondotta, nem igen lenne érthető, hogy ezt a nevet oly titokzatos tisztelettel vették körül, s hogy még kiejteni sem merték. Az egész jelenetben Isten részéről egy bizonyos tartózkodás is érzékelhető (vö. Bír 13,18): Isten nem akarja magát teljességében kinyilatkoztatni, viszont valamit mégis fel akar tárni titokzatosságából: « vagyok, aki vagyok »... Ebben az összefüggésben az a gondolat: « mindig veletek vagyok », elég banálisnak látszik.

Különben, bármi is volt az isteni név eredeti jelentése, tagadhatatlan, hogy a kinyilatkoztatás előrehalad-

távál a zsidók egyre inkább Isten világfelettiségének, létadó életének a tudatára ébredtek, és ebbe a perspektívába kell helyeznünk Isten nevét is. Izaiás Isten üdvözítő jelenlétét transzcendenciájával hozza kapcsolatba, ami érthető is, mert csak azért tud mint üdvöt hozó Isten mindig jelen lenni, mert önmagában minden teremtmény létadó forrása; ami rajta kívül van, az « olyan, mint a fű, mely elszárad, mint a virág, mely elhullik » (Iz 40,8), « Én vagyok az első és utolsó, és rajtam kívül nincsen Isten » (Iz 44,6; lásd még Iz 48,12k). Hasonló gondolatra bukkanunk a Jelenések könyvében: « Én vagyok az alfa és az ómega, az első és utolsó » (Jel 2,13); « Kegyelem nektek és békesség attól, aki van, aki volt és aki eljövendő » (Jel 1,4). Semmi kétség nincsen tehát arra vonatkozóan, hogy a kinyilatkoztatás előrehaladtával Isten nevét egyre inkább örökkévaló létével hozták kapcsolatba, és hogy ezáltal a mózesi név Isten mindenekfeletti létteljességének a jelölésére is szolgált.

### [2] Szövetséget kötő Isten

Egyes szentírás-magyarázók a szövetség gondolatában látják a kinyilatkoztatás egyik legalapvetőbb kategóriáját. A szövetség fogalma profán vonalon a zsidók és a többi környező népek előtt ismert volt. Egy hatalmasabb nép vezére vagy királya egy kisebb és gyengébb népcsoportnak védelmet és biztonságot ígért, és ennek fejében anyagi viszontszolgáltatást és hűséget várt el tőle. Az ilyenfajta szövetséget írásban is lerögzítették, és gyakran áldozati lakomával meg is ünnepelték. Valami hasonló történik a Sinai hegyen. Isten védelmet és boldogságot ígér a zsidóknak, és elvárja tőlük, hogy hűségesen ragaszkodjanak hozzá, s más istent ne tiszteljenek. A tízparancsolat a szövetség

alapokmánya rövid vázlatának tekinthető. Végül áldozati lakomával megpecsételik a kötött szövetséget (Kiv 19; 20; 24). Isten már azelőtt is szövetséget kötött az emberekkel, így pl. Noéval a vízözön után, és ígéreteit megerősítette Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak (Ter 9; 15; 17; 26; 28); de a mózesi szövetségnek páratlan jelentősége volt, mert Istennek előbb fel kellett szabadítania a rabszolgaságba jutott népét. Ezentúl Izrael Istennek nemcsak a teremtés, hanem a kiváltás címén is tulajdonává lesz. Így érthető, hogy a zsidók szemében a mózesi megváltás, amelyet minden évben húsvétkor ünnepeltek, mindenfajta megváltásnak és szövetségkötésnek a példaképe lesz. Idővel aztán a szövetség által megalapozott Isten-uralom a királyság gondolatában ölt testet, és eszkatológikus színezetet nyer, sőt a messiás személyével is egybekapcsolódik (Iz 9,6; 11,4; Zsolt 72, 9kk). Ugyanakkor az isteni szövetség és uralom univerzális, minden népre kiterjedő és kihatói jellege is fokozatosabban tudatosul (Ez 20,33; Iz 24,23; Jer 10,10; Mal 1,14).

### [3] Isten mint Atya

Az isteni transzcendencia fenségét nemcsak a szövetség gondolata, hanem Istennek atyai jellege is enyhíti. Az önkinyilatkoztatásnak ez a fázisa inkább későbbi keletű szentírási könyvekben található. Izrael mint Isten gyermeke szerepel (MTörv 32,6; Jer 31,9). A zsidók imáikban is hivatkoznak Isten atyaságára (Jer 3,4; Zsolt 89,27; Iz 63,16; Tób 13,4). Ez az atyaság, mégha a nemzés és születés képei segítségével nyer is kifejezést, alighanem Isten szabad kiválasztására vonatkozik. Így Mózes imájában olvassuk: « A kősziklát, amely szült tégedet, elfelejtetted; megfeledkeztél Istenről, aki nemzett téged » (MTörv 32,18) Azonban

gyakran Isten teremtői, életet adó tevékenységére is vonatkozik (MTörv 32,6, Iz 64,7). Ha nem is fogadjuk el egyes teológusok véleményét, amely szerint az Ószövetségben mindig az Atya-Isten beszél hozzánk, annyi bizonyos, hogy az atyaság fogalma (mint ahogy a bölcsesség megszemélyesített fogalma is) a további isteni önkinyilatkoztatás útját egyengette, és a Szentháromság misztériumában találta legmélyebb értelmét.

[4] Isten magatartásának erkölcsi tulajdonságai

Az ószövetségi Isten-képet a teljesség kedvéért még ki kellene egészítenünk Isten ún. erkölcsi tulajdonságainak felmutatásával. Isten mint kegyes, szerető, hűséges, irgalmas, igazságos, féltékenyen őrködő s mint haragvó Isten nyilatkozik meg. Tekintve, hogy tanulmányunk Isten *mibenlétének* kifejtésére szorítkozik, nem tartjuk szükségesnek, hogy mindezen tulajdonságait külön-külön tárgyaljuk. Csak kettőt emelünk ki: Isten szeretetét és haragját.

Isten szeretete cselekedeteinek mintegy a legbensőbb rúgóját képezi. Az Ószövetség Isten szeretetét különböző képek segítségével ábrázolja. Ózeás Istennek a zsidókkal kötött szövetségét hitvestársi szeretetként írja le (Óz 1-3). Ugyanennél a prófétánál Isten szeretete anyai vonásokat is mutat fel (Óz 11,1; 11,3k). Jeremiás szintén hitvestársi szeretetről beszél (Jer 2,2; 3,13; 31,3). Izaiás megrázó színekkel ecseteli Isten anyai jellegű szeretetét: « Elfeledkezhet az anya gyermekéről, hogy ne könyörüljön méhe fián? És ha az asszonyok el is feledkeznének, én terólad nem feledkezem meg » (Iz 49,15).

Ha Isten szeretete az emberekhez való közeledésének a legmélyebb indítója is, szükséges volt, hogy a zsidók haragját is érezzék, és transzcendens fen-

ségéről meg ne feledkezzenek. A Szentírás sokszor antropomorf kifejezésekkel írja le Isten büntető haragját. Tekintve, hogy a zsidók minden bajt közvetlenül a bűnnel akartak kapcsolatba hozni, szinte megoldhatatlan probléma előtt álltak, hisz Istent nem merték igazságtalansággal vádolni. Megilletődve szemlélték az isteni harag szörnyű kitöréseit, s bár nem tudták megérteni a haragvó Isten misztériumát, hitük mégis azt sugallta, hogy a harag Isten mindenekfeletti szentségének a megnyilatkozása, és hogy az utolsó szó nem a haragot, hanem Isten szeretetét illeti meg (Óz 11,9; Jer 3,12; Iz 54,8; MTörv 8,5). A Bölcsesség könyve Isten szeretetét már minden teremtményre kiterjeszti (Bölcs 11,24k). Ha a harag hozzá is tartozik az ószövetségi Isten-képhez, mégis csak alárendelt szerepet játszik. A leghitelesebb képet Isten maga adja önmagáról, amikor Mózes előtt felhőben elvonul, és e szavakkal mutatkozik be: « Jahve, Jahve, gyengéd és irgalmas Isten, késedelmes a haragra, gazdag kegyelemben és hűségben » (Kiv 34,6).

## II. AZ ÚJSZÖVETSÉGI ISTEN-KÉP

Amint várható, az újszövetségi Isten-kép folytonosságban van az ószövetségivel, sőt lényeges vonásaiban azonos is vele. Inkább abban különbözik az ószövetségitől, hogy ennek egyes vonásait jobban kidomborítja, és a Szentháromság kinyilatkoztatásával gazdagítja. Nem tartozik jelen tanulmányunkhoz a Szentháromság misztériumának a tárgyalása, inkább csak az egy-Isten-tanra vonatkozó kiegészítő és sajátosan újszövetségi tanítást szeretnénk röviden vázolni.

### (1) *Isten egyetlensége*

Ugyanaz az egy Isten szól hozzánk Jézus Krisztus által, aki az ószövetségben a próféták által megnyilatkozott. Az apostolok tudatában voltak ennek a ténynek: « Miután többféleképp és különböző módon szólt hajdan Isten a próféták útján az atyákhoz, e végső korszakban Fia által szólt hozzánk » — olvassuk a Zsidókhoz írt levélben (Zsid 1, 1k). Figyelemre méltó Sz. Péter templomi beszéde, melyben kifejezetten azonosítja a Krisztust küldő Istent a pátriárkák Istenével: « Ábrahám, Izsák, Jákob Istene, atyáink Istene megdicsőítette szolgáját, Jézust, akit ti kiszolgáltattatok és megtagadtatok Pilátus előtt » (Csel 3,13). Az Újszövetség ennek megfelelően nem helyezi hatályon kívül az Ószövetség alapdogmáját, a monoteizmust, hisz ugyanazt az Istent hirdeti. Bár a Szentháromság kinyilatkoztatása révén az újszövetségi Szentírás szerzőiben egyre inkább tudatosul az a meggyőződés, hogy Istenben három személy van (Mt 28,20), e hitüket nem tartják összeegyeztethetetlennek az egy-Isten alapdogmájával. Az Újszövetség bizonyos értelemben az egy-Isten-hitet jobban elmélyíti, amennyiben rávilágít annak gyakorlati következményeire: aki Istenben hisz, annak nemcsak a tulajdonképpeni hamis isteneket, tehát a szó szoros értelmében vett bálványokat nem szabad imádnia, hanem semmifajta teremtett értéket nem szabad Istennél többre tartania (Mt 6,24; Fil 3,18kk; Csel 4,19; 5,29). Ilyen értelemben mondhatjuk, hogy az Újszövetség monoteizmusa még radikálisabb, mint az Ószövetségé. Lapidáris tömörséggel mondja Sz. Pál: « Tudjuk, hogy nincs bálvány a világon, és hogy nincs isten, csak egy. Bár beszélnek istenekről az égen és a földön — tudniillik sok istenük és uruk van — nekünk azonban egy az Istenünk: az Atya, akitől minden származik, és mi érte vagyunk; egy az Urunk, Jézus Krisz-

tus, aki által minden van, és mi általa vagyunk » (1Kor 8,4-6).

(2) *Isten transzcendenciája és immanenciája*

Az Ószövetség elsősorban Isten transzcendenciáját domborította ki. Az Újszövetség semmiben sem csökkenti Isten mindenekfelettiségét. Sz. Pál többször utal Istennek titokzatos, emberi kategóriákkal fel nem mérhető fenségére. Azoknak, akik Istent felelősségre akarják vonni, azt a választ adja: « Ember, ki vagy te, hogy perbe szállj az Istennel? Mondhatja-e a mű mesterének: Miért alkottál ilyennek? » (Róm 9, 20-21). Következő szavai az isteni transzcendencia himnuszának tekinthetők: « Mily megfoghatatlanok szándékai, mily kifürkészhetetlenek útjai! Vajon ki látta az Úr gondolatait? Tanácsot ki adott neki? Ki kölcsönzött neki, hogy visszakövetelhessen tőle? Minden belőle, általa és érte van, dicsőség neki mindörökké. Ámen » (Róm 11,33-36; vö. ITim 6,15k). Azonkívül az Újszövetség még egy másik módon is kifejezésre juttatja Isten transzcendenciáját, ti. azáltal, hogy Isten nemcsak külső tiszteletet, nemcsak rituális tisztaságot, hanem teljes, fenntartás nélküli, minden áldozatra kész önátadást követel tőlünk. A szeretet főparancsa: « Szeresd Uradat, Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből » (Mt 22,37); ilyenformán egyrészt enyhíti, másrészt kiemeli Isten mindenekfelettiségét.

Azonban Isten félelmetes, titokzatos világfelettisége nem jelent számunkra távolságot, hisz benne élünk. Areopáguszi beszédében azt mondja Sz. Pál: « Nincs messze egyikünktől sem. Benne élünk, mozgunk és vagyunk » (Csel 17,27k). Az Újszövetség sajátos tanítását Isten immanenciájáról legfőképpen a szentháromsági tannal kapcsolatban kellene lemér-

nünk. Itt épp csak utalni szeretnénk rá. Az Újszövetség szerint Isten jelen van számunkra Krisztus által és a Szentlélek által. Jézus magáról mondhatta: « Íme, én veletek vagyok mindennap a világ végezetéig » (Mt 28, 20). Ugyanígy mondotta: « Kérni fogom az Atyát, és más Vigasztalót ad nektek: az igazság Lelkét, aki mindörökké veletek marad » (Jn 14,16). S idézzük emlékezetünkbe eme szavait is: « Aki szeret engem, megtartja tanításomat. Atyám is szeretni fogja őt, hozzá megyünk és benne fogunk lakni » (Jn 14,23, vö. Jn 17, 21; Kol 1,26k; Róm 8,9k; Gal 4,6). Istennek ez az immanenciája nem panteista jellegű egybeolvadást jelent az istenséggel, hisz Isten megmarad a maga érintetlen transzcendenciájában, hanem isteni erő segítségével történő életközösséget, amely a Szentháromság benső életében találja meg az utánzandó, de soha el nem érhető örök mintaképét.

### (3) *Isten szeretete és atyasága*

Az Újszövetség szerint Istennek legjellegzetesebb magatartása az emberek irányában a szeretete és atyai lelkülete. Nem mintha az Újszövetség Isten igazságos ítéletét és büntető szigorát szem elől tévesztené. Az ítélet gondolata minduntalan visszatér Jézus beszédeiben (Mt 10,28; 18,6; 18,35). A sírás és fogcsikorgatás említése sztereotip szabályszerűséggel tér vissza Jézus ajkán (Mt 8,12; 13,42; 13,50; 22,14; 25,30). Az a mai tendencia, amely, korunk emberének érzékenységét kímélni akarván, a büntetés és kárhozat tanítását tudatosan elhallgatja, sőt még a bűn tényét mint Isten megsértését is kérdésessé teszi, szöges ellentétben van a Szentírással, és az evangélium meghamisításának tekintendő (vö. Róm 2,5-8; Ef 5,5).

Másrészt azonban kétségtelen tény, hogy az újszö-

vetségi tanítás legsajátosabb vonása Isten végtelen szeretetének a tudatosítása. Az apostolok szemében Jézusnak a világra való küldése az emberiség megváltására az isteni szeretet legfőbb megnyilatkozása volt (Csel 10,37-38; Róm 5,8k; 8,32). Ugyanezt a gondolatot találjuk meg Jézus Nikodémushoz intézett beszédében: « Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda, hogy mindaz, aki hisz benne, el ne vesszen, hanem örökké éljen » (Jn 3,16; vö. Tit 3,4-6; 1Jn 4,9-10). Szent János addig megy, hogy Istent két ízben szeretetnek nevezi (1Jn 4,8.16). Nem metafizikai meghatározásról van itt szó, hanem arról, hogy ha Isten irántunk tanúsított magatartásának a legmélyebb gyökerét keressük, akkor azt Isten szeretetében kell látnunk.

Az isteni szeretetnek e megnyilatkozása jogosít fel bennünket arra is, hogy Istenben atyánkat lássuk: mint jó atya gondoskodik jókról és gonoszokról (Mt 5,45), engedi el irgalmasan a le nem fizett adósságot (Mt 18,23kk), gyermekeinek csak jót ad (Mt 7,11; Lk 11,10). S minthogy Isten szeretetét főképpen Jézusban tapasztaljuk, általa vagy — ahogy Sz. Pál mondja — Lelke által tudatosíthatjuk igazában, hogy Isten a mi Atyánk, és mi fiai vagyunk (Róm 8). Isten atyasága egyben alapja a felebaráti szeretetnek is. A felebaráti szeretet nem azonos a természetes embertársi szeretettel. Az evangélium nem szorítja le a felebaráti szeretetet az emberi szeretet dimenzióiba, a horizontalizmusnak semmi nyoma nincsen; a felebaráti szeretet abban a tudatban gyökerezik, hogy Isten közös Atyánk, és Krisztus mindnyájunk egyetlen megváltója (1Jn 3,16; Mt 5,45).

Krisztus azonban Istent nemcsak az emberek atyjának nevezi, hanem kinyilatkoztatja, hogy Isten egyben Atya-Isten. Azt akarja, hogy Istent atyaként tisz-

teljük: « Ti tehát így imádkozzatok: Mi Atyánk, ki vagy a mennyekben » (Mt 6,9). Jellemző, hogy e megszólítás rövid tömörségével Istennek transzcendenciáját és immanens közelségét juttatja kifejezésre. Jézus maga is atyjának nevezi Istent: « Áldalak téged, Atyám, mennynek és földnek Ura, mert elrejtetted ezeket a bölcsek és okosak elől, és a kisdedeknek jelentetted ki. Igen, Atyám, így tetszett neked » (Mt 11, 25k). Másrészt azonban sohasem mondja Istent az apostolokkal együtt « atyánknak », azaz a saját fiúságát megkülönbözteti a hívek fiúságától: « Menj most testvéreimhez — mondja Mária Magdolnának —, és vidd hírül nekik: Fölmegyek az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz, az én Istenemhez és a ti Istenetekhez » (Jn 20,17k). Jézus tehát különleges és sajátos címen tekinti Istent atyjának, és e sajátos vonatkozását Istenhez kinyilatkoztatja apostolainak (Mt 11,27; Jn 1,18). Szent Pál majd az emberek fiúságát fogadott fiúságnak nevezi (Róm 8,15). Ebben a fiúságban mindazok részesülnek, akik a megtestesült Igét, a Fiút hittel befogadják (Jn 1,12k).

### (4) *Isten szentsége*

Az újszövetségi Isten-képnek egy további, de az előzővel szoros kapcsolatban álló vonása Isten átalakító, embert tökéletesítő szentsége. Ha az Ószövetségben Isten szentsége az embert egy bizonyos távolság megtartására késztette, az Újszövetségben Isten szentsége elsősorban mint közlékeny, az embert a legbensőbb valójában megszentelő szentség jelenik meg. A Miatyánkban arra kérjük Istent, hogy a neve szenteltessék meg. A szentírás-magyarázók szerint e mondatnak: « szenteltessék meg a te neved », cselekvő alanya alighanem maga Isten. Arra kérjük Istent,

hogy nyilatkozzék meg Istennek, azaz szentnek, uralmának a megvalósítása által. Ez az átalakító, dinamikus jellegű szentség Jézus Krisztus és a Szentlélek által valósul meg. A hivő részéről a megszentelődés azáltal történik, hogy Krisztus testébe véteti fel magát (Ef 3,6); hogy engedi, hogy Jézus, akit a Zsidókhoz írt levél Megszentelőnek nevez, teljesen birtokába vegye (Zsid 2,11); hogy magára ölti Jézus Krisztust (Róm 13, 12-14). Szent Péter a szentségre való hivatottság súlyos kötelességeire hívja fel figyelmünket, és azt mintegy az istenfiúságra való hivatottsággal azonosítja (1Pét 1,14-17) Ugyanazt a gondolatot vetette fel az Úr Jézus a hegyi beszédben: « Szeressétek ellenségeiteket... így lesztek fiai mennyei Atyátoknak... Ti olyan tökéletesek legyetek tehát, mint a mennyei Atyátok » (Mt 5,44-48).

A Jelenések könyve, célkitűzésének és apokaliptikus jellegének megfelelően, Isten szentségét inkább ószövetségi színekkel ecseteli. Az isteni trónon ülőt szentnek nevezi (Jel 3,7), az isteni trónból villám és mennydörgő szózat tör elő, a huszonnégy vén leborul a trónon ülő előtt, leteszik koronájukat a trón elé, a négy apokaliptikus élőlény pedig éjjel-nappal azt kiáltja: « Szent, szent, szent az Úr, a mindenható Isten, aki volt és aki van és aki eljövendő » (Jel 4,8). Az újszövetségi kinyilatkoztatás tehát nem szünteti meg az ószövetségi tanítást e kérdésben sem, csak új perspektívákat nyit meg, és eddig nem sejtett mélységeket tár fel a hivő lélek előtt. A Jelenések könyvének leírása nem jelent visszaesést a kinyilatkoztatás előző stádiumába sem, hisz a mennyei Jeruzsálem leírása épp az üdvözültek Istennel való bensőséges egyesülését és fiúságát vetíti szemünk elé (Jel 21,3.7k; 22,3-5).

MÁSODIK RÉSZ

# ISTEN MIBENLÉTÉNEK BÖLCSELETTEOLÓGIAI KIFEJTÉSE

## III. A BÖLCSELETTEOLÓGIAI KIFEJTÉS SZÜKSÉGESSÉGE

Az első rész, melyben a Szentírás alapján Isten üdvtörténeti magatartását vázoltuk, meggyőzhetett bennünket arról, hogy a kinyilatkoztatás nemcsak Isten üdvtörténeti tetteit írja le, hanem nemegyszer benső tulajdonságaira is utal. Ennek ellenére nem elégedhetünk meg ezzel a bibliai Isten-képpel. Nem mintha lényegében többet vagy jobbat mondhatnánk Istenről, hanem oly értelemben, hogy a bibliai leírásokat bölcseletteológiai elemzéssel elmélyíthetjük, és elvont fogalmak segítségével rendszerbe is foglalhatjuk.

Mindenkinek jogában áll ugyan, hogy a bibliai leírásokkal beérje. Ám a hivő ember elidegeníthetetlen joga marad, hogy értelmével, amennyire lehet, a kinyilatkoztatott igazságokba hatoljon. Hitünk révén misztériumokat fogadunk el, és a misztériumokat sohasem bizonyíthatjuk, sem meg nem érthetjük maradék nélkül. De a misztérium mégis igazságot tartalmaz, az igazság pedig értelmünkhöz szól. Ezért a misztérium mindig egy bizonyos megértést tételez fel, és egy további elmélyülő ismeretet nem zár ki. Például ha nem tudnám, mit jelent emberi vonatkozásban atyának és fiúnak lenni, az Atyaisten és Fiúisten kinyilatkoztatása meg sem történhetett volna. Viszont, ha már a hit feltételezi és megkívánja, hogy az atya-fiú viszonyát analógiás értelemben Istenre vonatkoztassam, akkor nem lehet megtiltani nekünk, hogy, a hitet feltételezve és a

hit talaján maradva, ne igyekezzünk a hitigazság mélyebb megértésére szert tenni.

A hittudomány történelmi fejlődése szempontjából érdekes megállapítanunk, hogy már az első századokban kezdték a filozófiai fogalmakat a teológiában hasznosítani. Ez részben azzal is magyarázható, hogy a keresztény hitet nem egyszer bölcseleti elvek és rendszerek nevében támadták. Az apologétáknak s szentatyáknak szükségszerűen ismerniök kellett a filozófiai elméleteket, és csak filozófiai, tehát elvont fogalmak segítségével tudták a támadásokat kivédeni, és egyben kimutatni, hogy hitünk igazságai misztériumok ugyan, de nem tartalmaznak belső ellentmondást. A keresztények nem tették megukévá a Tertullianusnak tulajdonított elvet: « *credo, quia absurdum* » (hiszem, mert ellentmondásos). Az ember még a hit nevében sem tudja az abszurditást elfogadni.

Jegyezzük meg, hogy az Isten-tannak bölcseleti rendszerbe való foglalása aránylag könnyebb, mint a teológia többi tárgykörének esetében. Ennek az az oka, hogy Isten nemcsak természetfeletti igazságokat — tehát olyan igazságokat, amelyek felismerése a természetes emberi értelem számára lehetetlen —, hanem természetes igazságokat is nyilatkoztatott ki, hogy ezeket minden ember könnyen, biztonsággal és tévedés nélkül felismerhesse (*DV* 6). Egyes görög filozófusok csakugyan sok Istenre vonatkozó igazságot ismertek fel, de ismeretükbe számtalan tévedés vegyült. Mivel azonban a kinyilatkoztatás ezen igazságok ismeretét megkívánja, Isten a természetfeletti igazságokkal, melyeket misztériumoknak nevezünk, amazokat is közölte az emberiséggel. Ilyen természetes igazság Istennek, a világ létesítő okának és végső céljának a létezése, Isten mindenekfeletti transzcendenciája, végtelensége, változhatatlansága, jósága stb. Nos épp ezek

az igazságok tartoznak az Isten-tanhoz, és ezért bölcseleti megfogalmazásuk is könnyebb számunkra. Természetesen a kinyilatkoztatás ezen isteni tulajdonságok oly megnyilatkozását tárja fel előttünk, amelyre értelmünkkel nem következtethetnénk. Így például Isten jóságát emberi értelmünkkel is felismerhetjük, azt azonban, hogy Isten jóságában egyszülött Fiát adta oda értünk, csak a kinyilatkoztatásból tudhatjuk.

Manapság vannak olyanok, akik a teológiát a Szentírás tanulmányozására szeretnék redukálni. Sőt egyesek még egy bibliai Isten-képről sem mernek beszélni; szerintük legfeljebb a szentjánosi vagy szentpáli Istenképet vázolhatjuk. Ezt a biblikus pozitivizmust feltétlenül el kell kerülnünk. Hisz a szentírási könyvek főszerzője hitünk szerint Isten. Ő felhasználja ugyan az emberi szerzők eltérő sajátosságat, meglátásait, nézőpontját, de lényeges tanításában egységes képet akar adni nekünk, amely megfelel a valóságnak. Hitünk szempontjából nagyon is fontos, hogy Istenről és üdvünkről egy lényeges vonásaiban egységes « hit-tan »-t nyerjünk. Hitünk elsődleges tárgya tehát az, amire végeredményben irányul, nem Szent János vagy Szent Pál szövege, de még nem is az Egyház valamilyen dogmatikai meghatározása, hanem az az objektív igazság, amelyet a szentírási szöveg vagy a dogmatikai meghatározás kifejez (*ST* II-II, q. 1, a. 2, ad 2). Így például nem azt hiszem, hogy Szent Pál felfogása szerint Jézus az emberiség megváltója — ezt írásai alapján akár tudhatom is —, hanem hogy Krisztus valóban a megváltónk. Nem az érdekel elsősorban, hogy az apostoloknak az volt a meggyőződésük, hogy Jézus harmadnapra feltámadott, hanem hogy csakugyan feltámadott. Ezért számunkra az Istenbe vetett hit nem pusztán egy szövegelemzési vagy egy nyelvfilozófiai probléma, hanem elsősorban egy objektív igazságnak az elfogadása. Így

például hitünkkel mint egy objektiv, tőlünk függetlenül érvényes tényt fogadjuk el, hogy Isten önmagában létezik, hogy élete a Szentháromság misztériumában folyik le. Hitünknek tehát szükségképpen egy *lét*dimenziója van; enélkül a dimenzió nélkül alapját veszíti, és merően szubjektív véleménnyé zsugorodik. A keresztény vértanúk nem Sz. Pál vagy Sz. János Istenről és a megváltásról alkotott felfogásáért adták életüket, hanem azért, mert hitték, hogy Isten valóban létezik, és hogy megtestesült Fia által valóban megváltott bennünket.

Minthogy hitünknek szükségképpen egy létdimenziója van, jogosult az a törekvés, hogy hitünk tanítását létkategóriák segítségével elmélyítsük. Így például a Szentírás Krisztust mint embert írja le. Nem szükséges tehát, hogy Krisztus emberségét feltétlenül a zsidó nyelvhasználatnak megfelelő fogalmakkal jelöljük meg, hanem azt a realitást, ami Jézus embersége, elvontabb filozófiai fogalmak segítségével is meghatározhatjuk. Ezt az Egyház csakhamar fel is ismerte, és a dogmákat sokszor elvont létkategóriák segítségével határozta meg. Amit az Egyház ilyenkor definiál, az nem a fogalmi létkategória vagy a szó, hanem az általuk kifejezett és megjelölt valóság.

Mondanunk sem kell, hogy az Egy-Isten-tan spekulatív kifejtésében nem tudjuk mindazon adatokat felölelni, amelyeket az első részben leírtunk. Ez érthető, mert a Szentírás nem teológiai tankönyv, a dolgokat konkréten és nem szabatos fogalmi elhatárolás szerint írja le. Ha mindazt elméletileg is ki akarnánk fejteni, amit az első rész tartalmazott, akkor tulajdonképpen egy teljes dogmatikát kellene írnunk. Mi tehát e részben tudatosan Isten mibenlétére szűkítjük tanulmányunk tárgykörét. Isten létét feltételezve, a következő kérdésekre igyekszünk majd feleletet adni: milyen az Is-

ten? melyek enső, szükségszerű tulajdonságai? tudhatunk valamit Isten lényegéről? S bár e problematikát elméleti módon közelítjük meg, e kérdéseknek mégis életbevágó fontosságuk van. A hivő tudni akarja, hogy milyen az Isten. Ha Isten az abszolút ismeretlen lenne, akkor hitünk többi igazságai, amelyek az emberre vonatkoznak, nemcsak értelmüket, hanem gyakorlati fontosságukat is elvesztenék.

## IV. A BÖLCSELETTEOLÓGIAI KIFEJTÉS NEHÉZSÉGE

Amikor az Isten-tan bölcseletteológiai megfogalmazásának a nehézségéről beszélünk, akkor nem is annyira az analogiás ismerettel együttjáró benső problematikára, mint inkább a mai helyzetből fakadó, külső nehézségekre gondolunk. Ezt a külső helyzetet egyszóval talán az agnoszticizmus nevével jellemezhetnénk. A Kant utáni filozófia ugyanis javarészt agnosztikus irányban fejlődött, azaz kétségbe vonja értelmünknek azt a képességét, hogy a dolgokat, úgy ahogy önmagukban vannak, meg tudja ismerni. Ha már a külvilágra vonatkozóan kétségbe kellene vonnunk az objektív ismeret lehetőségét — objektív ismeretről akkor beszélünk, ha a dolgot, mely értelmünk tárgyát képezi, úgy ismerjük fel, ahogy valóban van —, akkor nyilvánvalóan Isten létéről, az emberi lélekről és egyéb tapasztalatunk körébe nem eső valóságokról semmifajta ismeretünk nem lehetne.

Manapság sok katolikus teológus is, arra hivatkozva, hogy a mai filozófiát kell a hitigazságok kifejtésében használnunk, többé-kevésbé erre az agnosztikus álláspontra helyezkedik. Ha a II. vatikáni zsinat előtti teológia még magáévá tette, legalább nagy vonásaiban, Sz. Tamás teológiai magatartását, a zsinat utáni

teológia egyre inkább eltávolodik tőle. Ennek a magatartásnak a bevallott vagy be nem vallott alapja Sz. Tamás realisztikus ismeretelmélete, amelyet egyesek naív realizmusnak csúfolnak. Ehelyett inkább fenomenológiai, egzisztencialista, antropológiai alapon pró bálják a hitigazságokat értelmezni. Az eredmény persze az, hogy Istenre vonatkozóan vajmi keveset tudnak kimondani, és ez érthető is, mert Istent metafizikai és ontológiai fogalmak nélkül nem lehet megközelíteni.

Nem ítélhetjük el ugyan a mai teológusoknak azt a törekvését, hogy a mai filozofiát is a hittudomány szolgálatába akarják állítani. Helytelen lenne azt hinni, hogy a teológia a XIII. században elérte a végkifejlődését, és hogy utána már nem fejlődött. Azonkívül még ott is, ahol egy filozófiai rendszer alapvetően téves, mint például az idealizmus esetében, lehetnek helyes meglátások, amelyek a teológiában értékesíthetők. Sok értékes intuíció található a mai egzisztencializmusban, és anélkül, hogy e rendszert elfogadnánk, a helyes meglátásokat a hitigazságok elemzésében joggal használhatjuk.

A hibát mindenesetre nem szabad abban látnunk, hogy a mai teológusok újkori bölcseleti elemeket is próbálnak hasznosítani, hanem abban, hogy az objektív igazság kérdését fel sem vetik, vagy agnoszticizmusuk miatt megoldhatatlannak tartják. A XIII. században az Egyház az újjászülető arisztotelizmussal szemben nagyon tartózkodó magatartást mutatott. Szent Tamás ennek ellenére Arisztotelész műveit tanulmányozta, és mivel úgy találta, hogy az arisztotelészi filozófia lényeges vonásaiban igaz, egész teológiai rendszerét erre építette fel. Az Egyház csakhamar magáévá tette Szent Tamás tanát. Szent Tamás azért tudta felépíteni zseniális szintézisét, mert meggondolásaiban mindig az a meggyőződés vezette,

hogy a kinyilatkoztatás igazságokat tár értelmünk elé, és ezért fel kell tételeznünk, hogy értelmünkkel objektív tényállásokat tudunk felismerni. Ezért csak egy olyan bölcseleti rendszer alkalmas hitünk értelmi kiértékelésére, amely ezt az objektív ismeretet lehetővé teszi. Ezért választotta az arisztotelizmust fejtegetései alapjául, és ha más bölcselők meglátásait számtalan esetben el is fogadta, azokat mindig az objektív megismerhetőség vagy — mondjuk — az igazság mérlegére tette.

A Kant utáni filozófia szakított az arisztotelizmussal, sőt részben nem is ismerte — Kant maga a kritikájában nem foglalkozik az arisztotelészi ismeretelmélettel! —; de egy rendszer, azáltal, hogy feledésbe megy, még nem veszíti el benső igazságértékét. Ezért helytelen lenne, ha a korszerűség nevében a szenttamási teológiát elvetnénk vagy túlhaladottnak ítélnénk. A korszerűség ellen semmi kifogásunk nem lehet, de a teológiának elsősorban igaznak kell lennie. Nem ítélhetjük el azt a teológust, aki egzisztencialista kategóriák segítségével próbálja az egyes hittitkokat, például az Eucharisztiát a hívekkel megismertetni, feltéve persze, hogy Jézus emberségének ontológiai jelenlétét nem tagadja, amelyet az egzisztencialista kategóriákkal nem lehet érvényre juttatni. Egy Rahnernek vagy egy Schillebeeckxnek a teológiai kísérletei elismerésre méltók, és új távlatokat nyitnak, de végleges kiértékelésük még hátra van. Az Egyháznak azonban addig is szüksége van b i z t o s t e o l ó g i á r a, már csak azért is, mert a mai pasztorális, pragmatikus és sokszor bizony kalandos és zsurnalisztikus teológiai eszmefuttatások megítélésében egy megbízható elméleti bázist nem nélkülözhet. A pluralizmust csak bizonyos határok közt fogadhatjuk el, mert a pluralizmusnak mindig csak relatív és ideiglenes szerepe lehet. Az em-

ber ugyanis beláthatja, hogy több szubjektív jellegű, egymásnak ellentmondó értelmezés létezik, de nem tudja feltételezni, hogy az objektív tényállás ne legyen egy. Márpedig minden pluralizmus ellenére — akár a természetes, akár a kinyilatkoztatott igazságok síkján — ennek az objektív tényállásnak ismeretére törekszünk. Azt sem lehet mondani, hogy a különböző rendszerek vagy felfogások az objektív igazságot csak többé-kevésbé megközelítik, és egymással össze nem mérhetők, mert ennek a többé-kevésbé való megközelítésnek csak akkor van számunkra értéke, ha fel is mérhetjük, és felmérni csak akkor tudjuk, ha a dolgokat az ismeret által nemcsak megközelítjük, hanem legalábbis az alapvető meglátásokban el is érjük, azaz felfogjuk. Hogy az agnoszticizmus mennyire hódít a mai teológiában, azt talán épp a pluralizmusnak eltúlzott hangoztatása mutatja.

## V. A BÖLCSELETTEOLÓGIAI KIFEJTÉS FELTÉTELE

Ha Istent mint a világ végső okát és célját fogjuk fel, aki a történelem folyamán ugyan fokozatosan kinyilatkoztatta magát, de létében mégis transzcendens, azaz egészen más, mint a teremtett világ, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy Istent csak annyiban tudjuk értelmileg valamiképpen megközelíteni, amennyiben egyetemes érvényű létkategóriákat használunk. Istent ugyanis nem láthatjuk önmagában, csak a teremtményekből kiindulva ismerhetjük, ami azáltal történik, hogy a teremtményekben fellelhető tökéletességeket a hasonlatosság elve alapján őreá ruházzuk. Ezt az eljárást nevezzük analógiás ismeretnek. Erre azért érezzük magunkat feljogosítva, mert Isten és a világ között, mint ok és okozat között, mégiscsak

valamilyen, legalább távoli hasonlatosságnak kell lennie. Ezért ha a teremtményekből nyert fogalmakat a hasonlatosság elve alapján Istenre vonatkoztatjuk, akkor mibenlétéről valamilyen fogalmat tudunk nyerni. Természetesen csak a legegyetemesebb fogalmak jöhetnek számításba, hisz ami nem egyetemes, az csak a teremtményekre vonatkozik, és Istenről nem állítható. Így például nem mondhatjuk Istenről, hogy teste van, pedig az anyagi világnak az alkotója. És nem nevezhetjük angyalnak sem, mert az angyalnak ugyan szellemi természete van, de létében mégis korlátozott. Viszont ha sikerül az absztrakció segítségével a teremtett lényekben egyetemes jellegű tulajdonságokat találnunk, amelyek szükségképpen minden lényre vonatkoznak, akkor semmi sem áll útjában annak, hogy Isten természetéről valamilyen analógiás fogalmat tudjunk alkotni magunknak.

Ily szempontból nézve a különböző filozófiai elméletek használhatóságának a köre máris nagyon leszűkül, mert eleve csak olyan filozófiát tehetünk meg teológiai vizsgálatunk alapjává, amely az objektív lét megismerhetőségét elfogadja, hisz a többi elméletek szükségképpen az agnoszticizmus zsákutcájába vezetnek. Ilyen létfilozófiát nyújt nekünk Sz. Tamás, és az Egyház elfogadta a *skolasztikus teológiát*, amely lényegében az arisztotelizmuson épül fel. Ennek a teológiának a kebelén belül voltak ugyan különböző iskolák, pl. a tomizmus és molinizmus; mindezek az iskolák azonban az ismeretelméleti realizmus talaján álltak.

Az újkorban a profán filozófusok sorában főképpen Heideggernek köszönhető, hogy a filozófusok figyelmét megint a metafizikára, azaz a létre irányította. Várható volt, hogy a teológusok majd kísérletet tesznek, hogy a heideggeri filozófiát hasznosítsák. A

mai kor egyik legnagyobb teológusa, Karl Rahner, erősen Heidegger hatása alatt áll, és anélkül, hogy a skolasztikus teológiával teljesen szakítana, új utakat keres a hitigazságok kiértékelésében. Érdemeit a jelenkori teológiában nem lehet tagadni, mert egyrészt új meglátásokkal gazdagította a teológiát, másrészt a skolasztikus teológia képviselőit arra kényszerítette, hogy állításaikat, amelyeket sokszor túl könnyen a régiektől csak átvettek, jobban megalapozzák.

### (1) *Istennek transzcendentál-teológiai megközelítése, ennek haszna és kritikája*

Mi itt részleteiben nem ismertethetjük Rahner elméletét. Csak transzcendentál-teológiájának két tárgykörünkbe vágó meglátására, ill. követelésére szeretnénk rámutatni.

Rahnernek egyik alapvető meglátása — úgy is mondhatnánk: axiómája — az emberi értelem transzcendentális nyíltsága, beirányultsága a végtelenre. Az egyes ismereténeyeink szerinte mindig egy véges dologra irányulnak, de ugyanakkor feltételezik, hogy értelmünk látóköre, horizontja az abszolútum, mert bármely dolog csak erre az abszolútumra vonatkoztatva, mintegy a tőle való eltérésében ismerhető fel. Mivel másrészt az ember véges lény, és ismerethorizontja mégis végtelen, az abszolútum lényegében misztérium. S mivel az ember önmagát mint a misztériumra betájolt lényt ismeri fel, azért az ember maga is misztérium. Az abszolútum, Isten önmagában misztérium; az ember viszont Istenre való beirányultsága következtében misztérium. Rahner ezen felfogásának megfelelően azt kívánja, hogy a misztériumot tekintsük minden isteni tökéletesség alaptulajdonságának, nemcsak oly

értelemben, hogy Istenben minden, ami van, végtelen, és azért számunkra misztérium, hanem azért is, mert Isten önmagában, lényegénél fogva misztérium. A skolasztika Isten felfoghatatlanságában csak a boldogító színelátás korlátozó mozzanatát látta, és azt tanította, hogy az üdvözültek Istent közvetlenül látják, anélkül, hogy kimerítően ismerhetnék, azaz úgy, ahogy Isten önmagát látja. Ezzel szemben Rahner azt akarja, hogy Isten az üdvözültek számára is misztérium maradjon, sőt még annak a gondolatnak a felvetését is megkockáztatja, hogy Isten önmaga számára, legalább eminens módon, misztérium. S mivel minden ismeretben az abszolútumot feltételezzük, s mivel másrészt Isten maga az abszolútum, Istent sohasem ismerhetjük meg tárgyként — hisz akkor értelmileg rendelkeznénk fölötte —, hanem csak igazolni tudjuk a létét, amennyiben ráeszmélünk arra, hogy az abszolútum, melyet minden ismeretünk feltételez, nem egyéb, mint Isten.

Rahnernek egy másik meglátása — vagy, mondjuk, az előző axiómából folyó követelése — az, hogy a teológiának antropológiai dimenziót adjon. Ezen azt érti, hogy a különböző hitigazságok tárgyalásában azokat az emberi előfeltételeket kell kiemelnünk, amelyek ezen igazságok kinyilatkoztatását egyáltalán lehetővé teszik. Tudjuk, hogy a század elején a modernizmus, amelyet az Egyház elítélt, a kinyilatkoztatott igazságokat az ember önismeretéből kívánta levezetni, s így a kinyilatkoztatást tulajdonképpen tagadta. Rahner nem esik ebbe a hibába; megkülönbözteti az a priori feltételeket és az a posteriori, történelmi jellegű tartalmat, és csak az a priori, szubjektív feltételekről állítja, hogy természetes értelmünkkel felismerhetők, a hitigazságok tartalmát a kinyilatkoztatásra vezeti vissza. A rahneri teológia tehát minden hitigazságnál ezeket az a priori feltételeket igyek-

szik feltárni, és így kimutatni, hogy a kinyilatkoztatás megfelel emberi értelmi ismeretünk transzcendentális jellegének, és hogy minden kinyilatkoztatott igazság az ember transzcendentális természetének a kiteljesülése. Ezért minden hitigazság, még az is, amely Istenre vonatkozik, egyben az emberről is kimond valamit.

Nem tartozik ránk, hogy Rahner transzcendentális teológiáját tüzetes k r i t i k a tárgyává tegyük. Annyi bizonyos, hogy az antropológiai dimenzió feltárása sok haszonnal járhat. Főképpen a mai, többé-kevésbé szubjektivizmusban szenvedő embernek segítségére lehet, hogy a szubjektivizmus gyűrűjét áttörje, és annak a tudatára ébredjen, hogy a kinyilatkoztatás nem jelent számunkra idegen elemet, hanem a végtelenre irányuló szellemi létünknek a kiteljesülését. Másrészt azonban ez a transzcendentális teológia bizonyos veszélyeket is rejt magában. Az a felfogás, hogy értelmünk horizontja maga Isten, az ontologizmust súrolja, bár Rahner védekezik ellene. Az abszolút misztérium fogalma is ellentmondásosnak látszik. Egy dolog ugyanis mindig csak egy értelemhez viszonyítva lehet misztérium. Ezért az, ami az egyik számára misztérium, a másik számára nem az. A misztériumot nem tehetem értelmem céljává, azaz nem láthatom benne értelmi természetem kiteljesülését. Az értelem ugyanis értésre, nem pedig nem értésre irányul. Ezért ha valamit nem értek, akkor az határt szab értésemnek, és e nem értésben nem láthatom tökéletességemet. Ha tehát a boldogultak Istent színről színre látják, akkor számukra Isten nem misztérium, hanem boldogító nyilvánvalóság. Természetesen az Isten-látás még nem jelenti, hogy a boldogultak abban az intenzitásban látják Istent, amellyel ő önmagát szemléli, és ezért Isten átfoghatatlan marad számukra (*ST* I, q. 12, a. 7). Az a priori feltételeknek eltúlzott kiemelése is azzal a veszéllyel

járhat, hogy az a posteriori tartalom csak elvben marad meg, és hogy a transzcendentális teológus gyakorlatilag az emberi dimenziók taglalásában akad meg, vagy a tartalmat túlságosan az emberi igényekhez szabja, és így épp a misztériumot, amelyet Rahner annyira hangoztat, elhanyagolja.

Nézetünk szerint Rahner elméletének a leggyengébb pontja, amelyben messze eltávolodik Arisztotelész realisztikus felfogásától, az absztrakció félreismerése. Kantra megy vissza az a téves nézet, hogy az ismeret által a tárgyat megmásítjuk, mintegy « gyártjuk », és hogy ezért sohasem ismerhetjük meg a realitást úgy, ahogy önmagában van. Ezért is mondja Rahner, hogy Isten sohasem lehet értelmünk közvetlen tárgya, mert akkor rendelkezhetnénk felette. Viszont ez a veszély nem áll fenn, ha Sz. Tamással elfogadjuk, hogy értelmünkkel a realitást úgy felismerhetjük, ahogy van — ami még nem jelent szükségképpen tökéletes ismeretet —; mert akkor az ismeret által nem mi rendelkezünk a realitás felett, hanem a realitás rendelkezik felettünk, hisz arra kényszerít, hogy olyannak ismerjük, amilyen a valóságban. Ha az ismeretnek részünkről vannak is feltételei — így főképpen absztrakciós eljárásunk —, e feltételek nem másítják meg a dolgokat lényegükben, hanem lehetővé teszik, hogy felismerjük őket. Természetesen értelmünknek ezt az absztrakciós eljárását nem szabad úgy felfognunk, mintha értelmünk pusztán csak egy regisztráló masina lenne, amely csak szenvedőlegesen felveszi magába és mintegy lefényképezi a dolgokat. A megértés és általában az ismeret aktív jellegű, mert egy olyan tevékenységet jelent, amely révén birtokoljuk a megismert dolgot. Az értelmi ismeret azonban még különleges címen is aktív jellegű. A külvilághoz tartozó materiális valóságok — amelyek Sz. Tamás szerint az

emberi értelem sajátos tárgyát képezik (*ST* 1, q. 85, a. 1 és a. 2) — önmagukban aktuálisan nem is érthetők, az értelemnek előbb a materialitásukból ki kell emelnie őket, hogy aktuálisan érthetővé váljanak. Sz. Tamás ezért különbözteti meg az ember értelmi ismeretében a szenvedőleges (*intellectus passivus*) és az aktív (*intellectus agens*) értelmet (*ST* 1, q. 79, a. 2 és a. 3). Az aktív értelem az absztrakció által kiemeli a konkrét, egyedi valóságból az érthető lényeget, és ezzel termékenyíti meg a passzív értelmet, hogy ez az értelmi ismeret aktusát megszülhesse, és abban ténylegesen a dolgok elvont lényegét megismerhesse. Az ismeret révén a dolgok most már nemcsak megismert tárgyként, hanem szellemi módon is léteznek az értelemben, és ezért bizonyos mértékben tökéletesebb módon vannak meg az értelemben, mint ahogy a dolgokban megvalósulnak. Ezt a magasabb rendű létmódot az ismeret tárgya az értelmi tevékenységnek köszönheti. De az, amit ilyenformán megértünk, objektíven azonos a megismert dolgokkal: azok a tárgyi vonások, amelyeket értelmünkkel kiemeltünk és megértünk, a dolgokban csakugyan megvannak. Ezért nevezi Sz. Tamás az értelmet passzív, azaz befogadó értelemnek. Nem mintha aktusa nem lenne — hisz a megértés nem egyéb, mint a megértett dolognak a tárgyi birtoklása —, hanem azért, mert azt, amit megismerünk, nem önmagunkból merítjük, hanem a külvilágtól nyerjük. Azért is mondjuk, hogy « felfogjuk » a dolgot, mert tudatában vagyunk annak, hogy amit megértünk, azaz a tárgyat, nem önmagunkból vettük, hanem kívülről kaptuk, befogadtuk, felfogtuk.

Sz. Tamás is elismeri, hogy értelmünknek egy bizonyos, végtelenre való beirányultsága van. Nem oly értelemben — ahogy Rahner feltételezi —, mintha egy pozitív, aktuális horizontra lenne szükségünk, amelyet

előzetesen vagy kísérően fel kellene ismernünk, hanem azért, mert értelmünk sajátos tárgya a lét. Ez megint nem annyit jelent, hogy először a létet mint olyat kell megismernünk, és ahhoz a többi dolgokat mérnünk, hanem hogy minden véges dologban először a létet ragadjuk meg, mert az egyedi vonásoktól elvonatkoztatunk, és a konkrét létező dolgokban elsősorban a közös és legáltalánosabb vonásokat ismerjük meg. S mivel a léten kívül nincsen semmi, értelmünk tárgya elvben minden létre kiterjedhet, és ennyiben végtelen. Ez a végtelen azonban, melyre értelmünk irányul, nem aktuális, hanem merően potenciális, azaz lehetőség szerinti végtelen. Ezért ha fel is ismerjük, hogy értelmünk tárgya a lehetőség szerint végtelen, ebből még semmiképp sem következik, hogy egy pozitív, aktuális végtelen lény, amelyet Istennek nevezünk, csakugyan létezik. Isten létét tehát nem lehet felmutatni azáltal, hogy transzcendentális nyíltságunkat tudatosítjuk, hanem kell, hogy a véges lényekből kiindulva, igazi metafizikai érvek által, bebizonyítsuk Isten létezését, ahogy azt például Sz. Tamás a híres öt útjában teszi. Rahner felfogása véleményünk szerint két egészen különböző lét- és végtelenfogalomnak összecserélésén alapul: más a lehetőség szerinti végtelen és az elvonás által felfogott analógiás közös lét (*ens commune*), és más az aktuális végtelen, az önmagában létező lét (*ens subsistens*). Vannak azonban teológusok, akik Rahner felfogását másképpen értelmezik, amennyiben a transzcendentális horizontot gyakorlatileg azonosítják a Sz. Tamás-féle nyíltsággal, amely a létre irányul.

Akárhogy is értelmezzük Rahner felfogását — bonyolult gondolatmenete és kifejezésmódja ezt nem is teszi mindig könnyűvé —, annyi bizonyos, hogy teológiája, amely metafizikai létfogalmat értékesít, és

ugyanakkor tekintettel van korunk szellemi áramlataira, a mai embernek értékes bevezetőül szolgálhat az Isten-tan mélyebb tanulmányozásához.

### (2) *A szenttamási Isten-ismeret módszertana*

Az agnoszticizmus még nem jelent szükségképpen istentagadást. Aki nem fogadja el Isten természetes felismerhetőségét, Isten létét még a hite alapján elfogadhatja. Ebben az agnosztikus hitben van azonban egy bizonyos következetlenség. Ha valaki hiten csak egy szubjektív meggyőződést ért, akkor csakugyan az agnoszticizmus nem zárja ki a hitet. Ha azonban az Egyházzal a hiten egy kívülről kinyilatkoztatott igazság elfogadását értjük, akkor a hit szükségképpen feltételezi értelmünknek azt a képességét, hogy az érzéki ismeretből kiindulva értelmi tevékenységünkkel a tanítás által közölt realitást, reális tényállást fel tudjuk ismerni. Lássuk most közelebbről Sz. Tamásnak, aki véleményünk szerint utolérhetetlen módon elemezte Isten tulajdonságait, az idevonatkozó módszertanát.

Sz. Tamás a szentatyákra való hivatkozással nem egyszer mondja, hogy Istenről inkább azt tudjuk, hogy mi nem, semmint azt, hogy mi is önmagában (*ST* I, q. 3 bevezetés). Ezáltal nem azt akarja mondani, hogy Istenről csak azt tudjuk, hogy létezik, és hogy lényéről abszolúte semmit sem tudunk. Hisz az « Isten » szó egy realitást jelent; amikor tehát azt mondjuk: « Isten van », akkor tudnunk kell, mit értünk e szón. Szent Tamás az előbb idézett kijelentésével csak azt akarja mondani, hogy fogalmaink nem fejezik ki az isteni tökéletességek legsajátosabb vonásait, hisz teremtményekből vett fogalmak; és ezért e tökéletességek sajátos isteni létmódját csak körülírással, a legtöbb esetben negatív mozzanattal fejezzük

ki. Például amikor azt mondjuk, hogy Isten végtelen, ez annyit jelent, hogy Isten nem véges. Vagy amikor azt mondjuk, hogy Isten mindenütt jelen van, ez annyit jelent, hogy Isten nincsen a térhez kötve. Ezzel szemben az embert nemcsak egy közös fogalommal tudjuk meghatározni — pl. azáltal, hogy azt mondjuk: « az ember élőlény », — hanem pozitíven rámutathatunk a leglényegesebb sajátosságára, amikor így határozzuk meg: « az ember eszes testi lény ». A régiek az Isten-ismeret hármas módját szokták emlegetni, és Sz. Tamás is értékesíti e hármas módszert: az okozat, a tagadás és a fokozás módját (*ST* I, q. 13, a. 1). Az okozat analízise nyújtja a teremtményekkel való közös vonást, a tagadás és a fokozás jelöli meg az isteni tökéletességek sajátos vonását; így pl. ha a teremtményekben feltalálható jóságot Istenre vonatkoztatom azzal a meggondolással, hogy Isten a teremtményi jóságot okozta, és ezért jónak kell lennie, akkor az isteni jóság sajátos vonását azáltal jelölöm meg, hogy tagadást vagy fokozást használok, és azt mondom: «Isten végtelenül jó, Isten az első jóság, Isten minden teremtmény felett jó »; stb.

Ha azonban a különböző teremtményi tökéletességeket vizsgáljuk, csakhamar meg kell állapítanunk, hogy vannak tökéletességek, amelyeket nehézség nélkül Istennek tulajdonítunk, és vannak olyanok, amelyek tulajdonképpeni értelemben nem mondhatók ki róla. Így például a hivő ember minden további nélkül Istent jónak, igazságosnak, mindenhatónak fogja mondani; de nem mondja majd, hogy Isten test, vagy hogy Isten növény, vagy hogy illata van. Ezért a teremtményi tulajdonságok sorában meg kell különböztetnünk az ún. vegyes tökéletességeket és a tiszta tökéletességeket. A vegyes tökéletesség tökéletesség ugyan, de fogalmában — itt

fogalmon értjük az objektív fogalmat, tehát azt, ami a realitásban a fogalomnak megfelel: a dolog tárgyi vonásait — valami véges mozzanatot tartalmaz. A tiszta tökéletesség fogalmában semmi határ, korlát, végesség nincsen, bár gyakorlatilag a teremtményekben mindig véges mértékben található. Embernek, növénynek lenni tökéletesség, de vegyes tökéletesség. Jónak, igaznak, szépnek lenni vagy értelmesnek lenni tiszta tökéletesség, bár a teremtmények gyakorlatilag mindig csak véges módon jók, igazak, szépek, értelmesek. A vegyes tökéletességek Istenről nem állíthatók tulajdonképpeni értelemben, hanem legfeljebb átvitt vagy metaforikus értelemben. Így ha Istent sziklának nevezem, nem gondolom, hogy valójában szikla, hanem hogy hozzánk való viszonylatában olyan szilárd, mint a szikla. Ezzel szemben Istent tulajdonképpeni értelemben nevezem igazságosnak, jónak, értelmesnak, igaznak stb.

Voltak teológusok, akik azt hitték, hogy amikor a tiszta tökéletességeket Istennek tulajdonítjuk, csak azt akarjuk mondani, hogy Isten ezeket a teremtményi tökéletességeket okozta. Sz. Tamás nem fogadja el ezt az értelmezést, hisz akkor ugyanazon jogon a vegyes tökéletességeket is Istenre vonatkoztathatnánk, mert ezeket is ő okozta. Ebből az következik, hogy a tiszta tökéletességeket tulajdonképpeni értelemben vonatkoztatjuk Istenre, bár a sajátos isteni módjukat nem pozitíven, hanem pusztán csak negatíven vagy fokozás által fejezhetjük ki. Amikor tehát Istent jónak mondom, nemcsak azt akarom mondani, hogy a teremtményi jóságot okozta, hanem hogy önmagában jó, és ezért okozhatta a teremtményi jóságot is. Szent Tamás a következő módon fejezi ki e gondolatot: « Isten nem azért jó (szó szerint: Istennek nem azért jár ki, hogy jó legyen), mert a jóságot okozza, hanem ellenkezőleg azért, mert jó, közli

jóságát a dolgoknak » (*ST* I, q. 13, a. 2). Sz. Tamás itt feltételezi azt az arisztotelészi elvet, hogy minden lény csak annyiban okozhat, amennyiben ténylegesen bírja azt, amit másokban okoz. Így is mondhatnánk: minden lény csak természetének megfelelően tud okozni; vagy póriasan: huncut az, aki azt adja, amije nincsen. Az okozás ugyanis metafizikai értelemben abban áll, hogy egy lény egy másikkal valamit sajátjából közöl. Így például a szülők a nemzés által gyermeküknek a saját természetüket adják, nem úgy persze, hogy egyéni természetüket közlik gyermeküknek, hanem úgy, hogy ugyanazt a faji természetet létesítik benne. Isten minden teremtményi adottságnak az okozója, de minden teremtményi tökéletesség nincsen meg benne tulajdonképpeni értelemben. A vegyes tökéletességek végességük miatt csak virtuálisan, azaz teremtői erejében vannak meg, a tiszta tökéletességek tulajdonképpeni értelemben is megvalósulnak benne. « Tulajdonképpeni értelem » itt nem jelent faji azonosságot, hanem tulajdonképpeni, de analógiás létmódot. A gyermekben az emberi természet fajilag ugyanaz, mint a szülőkben. A teremtmények és Isten között még a tiszta tökéletességekben is csak hasonlatosság és nem azonosság van: a teremtményi jóság mindig véges, az isteni jóság végtelen. De ennek ellenére a tiszta tökéletességek egy benső hasonló léttulajdonságot jelölnek meg. A teremtményi tiszta tökéletességnek a végtelenbe való fokozása nem robbantja szét e tökéletességek tulajdonképpeni értelmét, mert nem fajhoz vagy nemhez kötött egyértelmű, hanem benső hasonlatosságon alapuló analógiás fogalommal rendelkeznek. Minthogy ezek a tiszta tökéletességek nincsenek egy fajhoz vagy nemhez kötve, hanem minden fajt és nemet túlszárnyalnak, azért transzcendens tökéletességeknek is szokták őket nevezni. S minthogy mindig a lét fogalmával kapcsola-

tosak, s mindenütt fellelhetők, ahol létező van, azért egyszerűen léttulajdonságoknak is nevezhetjük őket.

Ezek után világos már, hogy a vegyes tökéletességek miért nem mondhatók ki Istenről. A vegyes tökéletességek mindig azonos értelmű (*univocae*) tökéletességek. Márpedig Isten és a teremtmény között nincsen azonos tökéletesség vagy tulajdonság. A tiszta tökéletességek csak benső hasonlatosságot tételeznek fel. Ha szépnek nevezek egy tájat, egy testet, a zenét, egy matematikai levezetést, akkor nem játszom ugyan a szavakkal, nem egészen mást akarok mondani ugyanavval a szóval, és mégis nem egyértelmű, hanem aránylagos, hasonlatosságon alapuló tökéletességet jelölök meg, hisz nyilvánvalóan más értelemben szép tájkép, egy test, egy zenedarab, egy matematikai levezetés. A különbség még nagyobb, ha egy tiszta tökéletességet Istenről és a teremtményről mondok ki: Isten jó, egy falat kenyér jó; Isten szép, egy test szép; Istennek van értelme, az embernek van értelme; stb. Az isteni tökéletesség és a teremtményi tökéletesség létmódja között végtelen különbség van, de azért mégis van közöttük egy bizonyos aránylagos hasonlatosság: Isten tökéletes oly módon, amely a létesítő ősok végtelen természetének megfelel, a teremtmény tökéletes oly módon, amely véges természetének megfelel (*ST* I, q. 13, a. 3).

Az isteni és teremtményi tökéletességek végtelen különbségének az is a következménye, hogy a tiszta tökéletességek a teremtményekben egymástól különböznek, Istenben viszont azonosulnak. Így ha egy emberről azt mondom, hogy bölcs, akkor ez a tökéletesség nem azonos az illető lényegével vagy jóságával. Viszont Istenben semmi felosztottság, elhatárolás nem létezik — csak a három isteni személy különbözik egymástól valóságosan — benne a tiszta tö-

kéletességek az isteni létmódnak vagy, mondjuk inkább, módfelettiségüknek megfelelően léteznek, és ehhez az is tartozik, hogy egymással azonosulnak. Minden tehát, ami a teremtményi bölcsességben tökéletes, az Istenben is feltalálható, de ami elhatároltságot jelent, az benne nincs meg, és azért nála a bölcsesség azonos jóságával, jósága létével stb. Ahogy Sz. Tamás mondja, Istenben a tökéletességek azonosságban és egységben, a teremtményekben szétbontva, megsokasítva, elhatárolva léteznek (*ST* I, q. 13, aa. 4-5). Minthogy azonban mi e tökéletességek isteni létmódját, ill. módfelettiségét nem ismerjük, hisz fogalmukat a teremtményi tökéletességektől nyerjük, azért kénytelenek vagyunk az egyes tökéletességeket egymástól megkülönböztetve Istennek tulajdonítani, és ugyanakkor arra következtetni, hogy benne nem szétbontva, nem megsokasítva, hanem végtelen létével azonosítva léteznek.

További fejtegetéseinkben az isteni tökéletességek ezen analógiás természetét sohasem szabad szem elől tévesztenünk.

## VI. ISTEN TERMÉSZETÉNEK BÖLCSETTEOLÓGIAI ANALÍZISE SZ. TAMAS ALAPJÁN

Az Egyház a IV. lateráni zsinaton az « Igaz Istennek » a következő tulajdonságait emelte ki: egyedüliség, örökkévalóság, mérhetetlenség, változatlanság, felfoghatatlanság, mindenhatóság, kimondhatatlanság, egyszerűség és — bár három személyben létezik — természet és állag (*substantia*) szerinti egység (*DB* 428). Az I. vatikáni zsinat pedig « az igaz és élő Istent » a következő tulajdonságok felsorolásával írja le: ég és föld teremtője, mindenható, örök, mérhetetlen, felfog-

hatatlan, változatlan Isten, aki értelemben és akaratban és minden egyéb tökéletességben végtelen, aki egyetlen egy teljesen egyszerű és változatlan szellemi állag, aki a világtól reálisan különbözik, önmagában és önmagától boldog, és aki minden dolognak, amelyet csak el lehet képzelni rajta kívül, kimondhatatlanul felette áll (*DB* 1782).

Sz. Tamás mindezeket az isteni tökéletességeket nemcsak hogy Istennek tulajdonítja, hanem azon van, hogy egymással szükségszerű kapcsolatba hozza, rendszerbe foglalja. Nem elégszik meg azzal, hogy a teremtményekben fellelhető tiszta tökéletességeket Istenre ruházza, hanem egy olyan isteni alaptulajdonságot keres, amelyből a többiek szükségképpen következnek. Ezt az isteni alaptulajdonságot az önmagában nyugvó létezésben (*esse subsistens*) véli felfedezni. Bármi is volt a mózesi istennévnek eredeti jelentése, Sz. Tamás metafizikailag értékeli ki: Isten az, *aki van*, azaz ő az önmagában nyugvó lét, a létteljesség.

Hogy analízisének mélységét és horderejét legalább valamelyest megérthessük, Sz. Tamás létfogalmát kell röviden ismertetnünk.

A létezés logikai szempontból nézve a dolgoknak a legegyetemesebb állítmányát képezi. Minden, ami bármiképp van, létezik. Ha egy dolog valóban, azaz elgondolásunktól függetlenül létezik, akkor valós létről van szó. Ha csak mint értelmünk tárgya létezik, akkor észlétről beszélünk. Valós lét (lény, létező) tehát az, amely valóban, azaz elgondolásunktól függetlenül is létezik. Az észlétek sorába tartoznak bizonyos értelmi, logikai kategóriáink, amelyek csak értelmünk tárgyaként vannak, így például alanynak lenni, állítmánynak lenni. A Duna vagy a Kárpátok valós létezők, mert akár gondol valaki rájuk, akár nem, léteznek. Viszont, hogy

e mondatban: « A Duna folyó », a Dunának alany jellege, a folyónak állítmány jellege van, ez merőben az észlétek sorában igaz, mert ha nem gondolkodnánk rajta, a Duna sem alany, sem állítmány nem lenne.

Ez a szó, hogy « létező » vagy « lény », mint minden konkrét szó, két elemre bontható: egy dolog, amely létezik, és a létezés ténye. A dolognak, amely létezik, alany jellege van, a létezés tényének forma jellege. A-hogy a fehér macska egy macskát jelent (alany), és a fehérség a macska sajátos létformáját, amely a macskát fehérré teszi, úgy a létezőt is mint egy dolgot fogom fel, amely a létezés tényénél fogva van. S az alany úgy viszonylik a létezés tényéhez, mint egy képességiség (*potentia*) a ténylegességhez (*actus*): a dolog önmagában nézve létezhet, a ténylegességnél fogva létezik. A létezés ténye nem engedi meg, hogy másképpen határozzam meg, mint a ténylegesség által: minden, ami tényleges, az van, létezik. Viszont a dolog, amely létezik, szükségképp egy létmódot fejez ki, szükségképpen valamilyen fajba és nembe tartozik, tehát vagy ember, vagy angyal, vagy állat, vagy növény. Arisztotelész szerint a dolgok lényegei önmagukban szükségszerűek, változatlanok és örök érvényűek, míg a létezés számukra nem szükséges. A dolgok lényege ugyanis nem egyéb, mint egy reális létmód. Így az ember természete egy reális létmód, s mindig az volt és az lesz, akkor is, amikor ember még nem létezett, és akkor is, amikor ember a földön már nem létezik; sőt ha Isten sohasem teremtett volna embert, akkor is reális létmód lett volna. A létezés ténye tehát mindig csak egy járulékos állítmány a dolgok számára, míg a lényeg szükségszerű érvénnyel bír. Ezzel szemben a fából való vaskarika vagy egy négyszög alakú kör olyan valamit jelent ami nem valós létmód, nem is igazi lényeg, hanem pusztán észbeli fikció, észlét, mert olyan vonó-

sokat foglal magában, amelyek egymásnak ellentmondanak, és azért egy valós létezőben nem létezhetnek.

Jegyezzük meg ezzel kapcsolatban, hogy a dolgok lényege, bár önmagában elvontkoztat a ténylegességtől, mégis reális létmódot és nem észlétet jelent, akkor is, amikor tényleg nem létezik, mert olyan lényeget képvisel, amely valóban, azaz elgondolásunktól függetlenül létezhet. Meg kell tehát különböztetnunk a ténylegesség valóságát és a lehetőség valóságát. Az emberi természet nem azért valóságos, mert mi annak gondoljuk, hanem azért gondoljuk annak, mert önmagában az. A lényeg tehát valódiságát nem az értelemnek és nem is a létezés ténylegességének köszönheti, hanem önmagában, objektíven tekintve valóságos.

Eddigi fejtegetéseink nyomán már felbukkantak a következő fogalmak: lehetőség, képességiség, ténylegesség. A lehetőség puszta objektív természetű adottság: a világ teremtése előtt a világ lehetséges volt; vagy: egy állatfaj, amely manapság már nem létezik, lehetséges lény, létezhetne. A képességiség vagy potencialitás többet mond: jelenti, hogy egy valóban létező létmozzanatnak egy másik létező létmozzanathoz viszonyítva képességiségjellege van, s annak a másik mozzanatnak aktusjellege van.

Sz. Tamás filozófiájában az aktus-potencia-tannak alapvető fontossága van; ezért röviden ismertetjük. Az aktus-potencia tanát Arisztotelész elsősorban *a dolgok dinamizmusának értelmezésére* állította fel; de utána analógiás értelemben magának a sztatikus létnek a jelölésére is szolgált.

Voltak régi görög bölcselők, akik a változást úgyannyira szem előtt tartották, hogy állandó jellegű lényegeket vagy létmozzanatokat tagadtak (Hérakleitosz). Ezzel szemben mások a lét állandóságát emelték ki, mégpedig annyira, hogy a változást nem tudták

megmagyarázni (Parmenidész). Arisztotelész oldotta meg ezt a problémát azáltal, hogy a változó létezőben két mozzanatot különböztetett meg: a potenciát és az aktust.

A reális változás ugyanis csak úgy magyarázható, hogy van egy alany — ezúttal nem logikai, hanem ontológiai értelemben vesszük az alanyt —, amely változik, és azáltal változik, hogy az egyik létmozzanatot (formát) elnyeri, s a másikat leveti. Így például amikor a hideg vizet felmelegítem 50 fokra, a víz jelenti az alanyt, amely a hőmérséklet szerint változik, az 50 fokos hő jelenti azt a létmozzanatot, amelyet a víz a felmelegítés révén fokozatosan elnyer. Minden változás tehát csak úgy magyarázható, ha a változóban e két reálisan különböző létmozzanatot különböztetem meg. Másrészt azonban kell, hogy az alany vagy a dolog, amely a változásnak lesz alávetve, képességiségben legyen ahhoz a létformához viszonyítva, amely szerint majd változik. Így például a vaspálcát telíthetem elektromossággal, az üvegpálcát nem; az egyik képességiségben van ehhez a létformához viszonyítva, a másik nem. Ezek szerint a változást passzíven így határozhatom meg: a változás egy képességiségnek ténylegesülése. S aktív értelemben így mondhatom: változtatni annyi, mint egy képességiségben lévő dolgot átvinni a ténylegességbe. Mivel pedig ténylegesíteni csak egy tényleges erővel rendelkező, ténylegesen ható lény tud, azért a változást előidéző lénynek mindig ténylegesnek kell lennie. Ami önmagában csak képességiségben van, az a maga erejéből, ahhoz a létformához viszonyítva, amelyhez képességiségben van, sohasem ténylegesítheti magát. Ezért minden, ami változik, egy különböző változtatónak köszönheti változását.

Ezen meggondoláson alapul Sz. Tamás első isten-

bizonyítéka vagy, ahogy ő mondja, « *első útja* »: a világon tapasztalható számtalan változás, amely mindig egy változtatótól függ, amely maga is változik, miközben változtat, és azért a változtatásban egy másik változtatótól függ, végeredményben egy olyan változtatóhoz vezetendő vissza, amely másokat változtatván önmaga nem változik, amelyben tehát semmi képességiség nincsen: ez a tiszta aktus, melyet Istennek nevezünk (*ST* I, q. 2, a. 3).

De az aktus-potencia fogalompár *a sztatikus rendben* is feltalálható. Ha egy létező lényeget tekintünk, akkor a lényeg, amint mondottuk, egy valós létmozzanatot jelent, a létezés ténye pedig ennek a valós ténylegességét. A lényeget megérthetem a létezéshez való viszonyában mint lehetőséget, anélkül, hogy tudnám, hogy valóban létezik-e. Így például azokat az állatfajtákat, melyek már nem léteznek, meghatározhatom, bár tudom, hogy nem léteznek. Az a létmozzanat tehát, amely a valós létmódot létezővé alakítja, mintegy a képességiségből átemeli a ténylegességbe, a létezés ténye. A lényeg objektív fogalmában ugyanis nincsen bennefoglalva a valóságos létezés objektív fogalma; tehát a valóságosan létező lényeg sem azonos a létezés aktusával — hisz a valóságosan létező lényeg objektív tartalmában azonos a pusztán lehetséges lényeggel —, s ezért a létezés egy másik létmozzanatot képvisel. A ténylegesen létező és a pusztán csak lehetséges lényeg közt csupán negatív különbség van (az egyik ténylegesen létezik, a másik nem); a ténylegesen létező lényeg és létezési aktusa közt pozitív különbség van (mindkettő ténylegesen létezik). A különbséget azonban nem szabad úgy értenünk, mintha egészen különálló dolgokról lenne szó, vagy mintha lényeg és létezés elválaszthatók lennének. A különbség csak annyit jelent, hogy objektív fogalmaik szerint — objektív fogalmon

értük itt a valóságot, amennyiben fogalmainkat megalapozza — más mozzanat a lényeg mint létmód, és más mozzanat a lényeget létezővé alakító létezési aktus. A kettő különben is egymástól függ: az ember lényege nem létezne, ha létezése nem alakítaná létezővé, és az emberi létezés nem lenne emberi létezés, ha nem egy emberi lényegnek a létezése lenne. A faji jelleg szerint a létezés függ a lényegtől, az aktualitás szempontjából a lényeg függ a létezéstől. Ezért is van, hogy a kettő elválaszthatatlan egymástól: nincsen emberi létezés emberi lényeg nélkül, és nincsen létező emberi lényeg létezés nélkül. A lényeg és létezés tehát ugyanannak a valóságnak két különböző mozzanatát vagy, ha úgy akarjuk, két arculatát képezik.

Ahogy a dinamikus rendben a ténylegesség tökéletesebb, mint az alany, amely képességiségben van, úgy a sztatikus rendben is, azaz a létezőkben, a tökéletesebb létmozzanatot mindig a létezés jelenti, melyhez a lényeg úgy viszonylik, mint potencia az aktushoz. Azáltal, hogy Arisztotelész a létaktusra helyezi a fősúlyt, az egész arisztotelészi filozófia — ha nem is modern értelemben « egzisztencialista », de — « egzisztenciális » filozófiának nevezhető.

Mindezt szem előtt kell tartanunk, ha Sz. Tamásnak az isteni lényegre vonatkozó analízisét meg akarjuk érteni. A létezés Sz. Tamás számára nemcsak a legegyetemesebb logikai fogalom — amennyiben mindenről, ami bármiképpen van, állítható —, hanem metafizikailag is a legalapvetőbb tökéletesség. A létezés tökéletessége mindennek, ami van, mert minden annyiban tökéletes, amennyiben létezik. A lényeg is tökéletesség, mert pozitív vonatkozásban van a létezéssel; de a létezés önmagánál fogva aktus, mégpedig minden tökéletességnek, minden létformának, minden létmódnak az aktusa (*ST* I, q. 4, a.

1, ad 3). A magyar közmondás azt mondja: « jobb ma egy veréb, mint holnap egy túzok ». A túzok lényegénél fogva talán tökéletesebbnek mondható, mint egy veréb, vagy legalább az ember számára hasznosabbnak; de a mai veréb aktuálisan megvan, a holnapi túzok csak lehetőség szerint. Egy gyermek képességiség szerint nagy tudósnak és híres művésznek mondható, de mindez csak akkor ér valamit, ha a gyermek el is érte. A létezés ténye tehát nem bármilyen aktualitás, hanem az a ténylegesség, melyhez viszonyítva minden egyéb forma vagy tökéletesség csak képességiség. Ebből az következik, hogy a létezés mint olyan tiszta tökéletesség, fogalmában nincsen semmi, ami szükségképpen tökéletlenséget jelentene. Kétségkívül az általunk ismert lények végesek, de azért végesek, mert lényegük véges, és lényegük a létezésüket egy meghatározott létmódra szűkíti. Ezért mondhatjuk, hogy minden létező annyiban tökéletes, amennyiben a létezésben — mintegy a lét természetében — részesedik. A növény tökéletes, mert növény módjára létezik, az ember tökéletesebb lény, mert ember módjára létezik, de azért minden létmódozat csak egy részesedést jelent a létezés tiszta fogalmához viszonyítva, mert ez csak aktualitást mond ki.

Ám minden, ami egy tiszta tökéletességben csak részesül, nem hordja önmagában e tökéletesség végső magyarázatát; kell, hogy végső magyarázatát egy olyan lényben találja, amely e tökéletességet nem részedés, hanem azonosság szerint bírja. Sz. Tamás ezt a gondolatmenetet használja híres « *negyedik útjában* » (*ST* I, q. 2, a. 3). A véges lények nem bírják önmagukban létük végső magyarázatát, a tiszta tökéletességben csak részesednek, csak « mód » szerint vannak. Kell tehát, hogy első okozójuk, Isten, ne részesedés szerint, ne « mód » szerint legyen, hanem teljes tisztaságában,

azonosság szerint birtokolja e tökéletességeket. Viszont Isten nem bírhatná a tökéletességeket, főképpen a létezést abszolút tisztaságban, ha benne is egy létet megszűkítő lényeg lenne. Kell, hogy benne a létezés teljes azonosság szerint maga a lényeg legyen. Isten tehát maga a tiszta ténylegesség (*actus purus*), létezése nem egy alanyban van, mint a mi létezésünk, hanem önmagában nyugszik: ő az önmagában nyugvó létezés, az « *esse subsistens* » (*ST* I, q. 3, a. 4).

Természetesen, ha Istenre gondolunk, mindig kénytelenek vagyunk lényegről és létezésről beszélni — hisz ezt még akkor is tesszük, amikor Isten lényegét mint önmagában nyugvó létezést fogjuk fel —; de ez azért van, mert a teremtményekben, amelyekből kiindulunk, a lényeg mindig különbözik a létezéstől. Ugyanakkor azonban arra kell következtetnünk, hogy Istenben teljes azonosság van lényeg és létezés között. Az isteni létmódot vagy inkább módfelettiséget nem tudjuk pozitíven megjelölni, hanem csak vagy negatíven, vagy fokozás által fejezzük ki: az önmagában nyugvó létezés a másban nyugvó létezőnek a tagadása, az « *actus purus* » az « *actus impurus* »-nak a tagadása, az első lét nem egyéb, mint az összes többi létezés fölé emelt, fokozás által kifejezett lét.

Mi Istent a szó szoros értelmében nem tudjuk meghatározni. A meghatározás ugyanis úgy történik, hogy egy dolognak a nemi és faji jellegét adjuk meg, például azt mondjuk, hogy az ember eszes testi lény. Isten nincsen a teremtményekkel sem közös nemben, sem közös fajban, tehát nem is határozható meg. Ha azonban mégis úgy akarjuk jellemezni, hogy minden egyéb dologtól, azaz minden teremtménytől elhatárolhassuk, ha legmélyebb tulajdonságára akarunk rámutatni, amelyből összes többi tökéletességei levezethetők, ak-

kor Istent mint önmagában nyugvó létezést kell felfognunk.

A következő két fejezetben ezen az alapon Isten nyugvó, azaz létsajátosságait és dinamikus, azaz tevőleges tulajdonságait fogjuk tanulmányozni.

## VII. ISTEN LÉTTULAJDONSÁGAI

Sz. Tamás külön-külön tárgyalja Isten nyugvó és tevőleges tulajdonságait. E megkülönböztetés nyugvó, azaz léttulajdonságok és tevőleges, azaz dinamikus tulajdonságok közt nem tételez fel megosztottságot Istenben, hisz benne az összes tökéletességek azonosulnak. Minthogy azonban Istenről csak a teremtményi tökéletességek alapján tudunk gondolkodni, kénytelenek vagyunk léttulajdonságokról és tevőleges tulajdonságokról beszélni, mert a teremtményekben más a dolog maradandó állaga, szubsztanciája, és más a cselekvés rendje, s az utóbbi az előbbinek aktusa, azaz járulékos vonalon történő kiteljesülése.

Sz. Tamás Summájában a következő nyugvó tulajdonságokat tanulmányozza: egyszerűség, tökéletesség, jóság, végtelenség, isteni jelenlét, változhatatlanság, örökkévalóság, egység. Az igazságról, amely elsősorban nem a létre, hanem az értelemre vonatkozik, Sz. Tamás csak az isteni értelemmel kapcsolatosan beszél. Mi ugyanebben a sorrendben vesszük majd az isteni léttulajdonságokat, azzal a különbséggel, hogy, Isten értelmét feltételezve, az igazságról is itt fogunk tárgyalni.

### (1) *Isten egyszerűsége*

Sz. Tamás az egyszerűséggel kapcsolatban jut arra a meglátásra, hogy Istenben a lényeg és létezés azonos

(*ST* I, q. 3, a. 4). Isten egyszerűsége azon kívül, hogy rámutat legbensőbb alaptulajdonságára, egyben szellemiségét is bizonyítja; ugyanakkor természetét minden teremtett valóságon felülemeli, és így mindenfajta panteisztikus értelmezésnek elejét veszi.

A bennünket körülvevő lények sokszorosan összetettek. Így az embernek vannak anyagmennyiségi részei, mert teste van. Az ember állagában is összetett, testből és lélekből áll (az arisztotelészi filozófia az állagnak azt a tényezőjét, amely az összes testi lényekkel közös, anyagnak, s azt a részét, amelynek kvalitatív, minőségi jellege van, s a lények faji különbségét magyarázza, szubsztanciális formának nevezi). Az embernek vannak a többi emberekkel közös faji tulajdonságai — teste és lelke van —, és vannak pusztán egyedi, személyes vonásai. A lét vonalán az ember összesze van téve lényegből és létezésből, a járulékos rendben állagból és járulékokból; logikailag nemből és fajalkotó különbségből áll, és azonkívül minden ember a világnak is egy része. Ám minden összetételnek az a sajátja, hogy a részek egymással és az egésszel az aktus-potencia elve alapján kapcsolódnak egybe.

Minthogy Istenben semmi potencialitásnak helye nincsen, benne s e m m i f a j t a ö s s z e t e t t s é g sem lehet. Nincsenek anyagmennyiségi részei, nincsen összetett állaga; állaga azonos egyediségével, sőt a három isteni személlyel, lényege azonos a létezéssel, járulékai nincsenek, logikailag nem bontható fel közös nemre és fajalkotó differenciára, — mindez korlátolt, potenciás lényeget tételezne fel. Hasonlóképpen a világgal nem alkot összetételt, mert a világ nem egy síkon van vele.

Lássuk közelebbről, hogyan juthatunk el Isten szellemiségének ismeretére, s miért kell eleve kizárnunk

Istennek mindenfajta panteisztikus elvegyülését a világgal.

Ami Isten szellemiségét illeti, Sz. Tamás abból a meggondolásból indul ki, hogy Istennek mint a világ létesítő okának a legnagyobb tökéletességgel kell rendelkeznie. Márpedig a test mint olyan nem lehet a legtökéletesebb lény, mert vannak élő és élettelen testek, és az előbbiek az utóbbiaktól abban különböznek, hogy életelvük van, amelyet léleknek nevezünk. Mivel az élőlény tökéletesebb, mint az élettelen lény, Istennek élőlénynek kell lennie. Másrészt az élő testi lények állagukban összetettek, és az állag részei aktus-potencia viszonyban vannak: az anyag képességiségben van az életelvhez. Isten tehát nem lehet összetett élőlény, mint a testi élőlények, nem lehet lélek sem, mert a lélek anyagnak a formája, és a potencia jellegű anyag a lelket megszűkíti a létében. Istent tehát szellemi lénynek kell felfognunk, mint ahogy az angyalok is szellemi lények. Azonban az angyalok is, véges lények lévén, lényegből és létezésből tevődnek össze. Isten tehát nemcsak egy szellemi lény, amely a többi szellemi lények sorában van, hanem az önmagában nyugvó szellemi aktus (*ST* I ,q. 3).

Ami Istennek a világtól való különbözőségét illeti, azt mondhatjuk, hogy természeténél fogva végtelenül különbözik a világtól, azaz semmi közös nevezőre nem hozható vele. A panteista filozófusok Istent mindig a világnak valamilyen benső mozzanatával azonosították, vagy a világ állagi formáját vagy anyagát vagy végső fejleményét látták benne. Ám ha Isten az önmagában nyugvó létezés, akkor a világtól nem úgy különbözik, mint ahogy — mondjuk — két ember vagy két teremtmény különbözik egymástól, hanem ahogy a végtelen lét a véges léttől, az abszolút tisztaságú lét a részesedett léttől különbözik. Két em-

ber vagy két teremtmény között mindig csak véges távolság van, mert mindig véges lényekről van szó. Isten viszont mint az abszolút lét önmagában végtelen, a világ lényei pedig külön-külön is, együttvéve is végesek; ezért Isten végtelenül más, mint a világ. Nem is lehet igazi különbségről beszélni, hanem inkább radikális « más-ság »-ról. Isten és a teremtmény között ontológiailag nézve nincsen közösség, nincsen egyértelmű azonosság még részleges szempont szerint sem, hanem csupán analógiás hasonlatosság. Az analógiás hasonlatosságot azért kell fenntartanunk, mert Isten a világnak oka; nem benső oka ugyan, ahogy a panteisták feltételezik, hanem külső oka három címen: a világ első létesítő oka, mert erejével teremtett mindent; a világ exempláris, azaz mintaoka, mert az ő végtelen létét utánozza a véges lét; végső céloka, mert minden teremtmény csak a hozzá való közeledésben, a rá való irányultságban érheti el saját tökéletességét (*ST* I, q. 3, a. 8; q. 44). Isten radikális és végtelen « más-ság »-ában és pusztán csak analógiás hasonlatosságában láthatjuk filozófiai megalapozását az isteni transzcendenciának, amelyet a Szentírás annyira kiemel.

### (2) *Isten tökéletessége és jósága*

E két tulajdonság szoros kapcsolatban van egymással.

Az isteni tökéletességről beszélhetünk többesszámban, és akkor a különböző tulajdonságait, pl. egyszerűségét, jóságát, végtelenségét stb. tökéletességeknek nevezzük. Egyesszámban beszélve, Isten tökéletességén értjük azt, hogy kiteljesülését, jobban mondva teljességét nem fokozatosan, nem fejlődésszerűen éri el, hanem önmagában bírja egyszerre és véglegesen (*ST* I, q. 4 a. 1, ad 1). Az ember, amikor megszü-

letik, már ember; de sok minden kell ahhoz, hogy akárcsak relatív értelemben is, tökéletes embernek mondhassuk. Isten viszont lényegénél fogva a teljes, végleges, érintetlen tökéletesség.

Ez az előbb mondottakból szükségszerűen következik. Minden fejlődés, növekedés, gyarapodás, gazdagodás csak úgy magyarázható, ha egy lény képességiségi állapotban van egy létformához, létmozzanathoz viszonyítva. Ám Istenben semminemű potencialitás nincsen, hisz ő a tiszta ténylegesség. Különben is, ha lenne benne valami potencialitás — ami abszurd feltevés —, e képességiségét soha semmi sem ténylegesíthetné: nem önmaga, mert semmi sem ténylegesítheti önmagát abból a szempontból, mely szerint képességiségben van; nem egy másik létesítő ok, mert nálánál tökéletesebb létesítő ok nincsen. Pozitíven is kimutatható, hogy Istennek tökéletesnek kell lennie, sőt hogy ő maga a tökéletesség. Ha ugyanis igaz, hogy a létezés a tökéletességek tökéletessége, amennyiben minden potenciának és minden előzetes aktusnak is a tökéletessége — (ugyanannak a létmozzanatnak lehet aktusjellege egy vonatkozásban és potenciajellege egy másik vonatkozásban, mint ahogy az emberi lélek aktus a testhez viszonyítva, de potencia a létezéshez viszonyítva, és ezért előzetes aktusnak nevezhető) —, akkor nyilvánvaló, hogy Isten, aki az önmagában nyugvó létezés, egyben minden elgondolható és lehetséges tökéletességnek az aktuális teljessége (*ST* I, q. 4, a. 2). A teremtmények hasonlóak hozzá, amennyiben valamit az ő végtelen tökéletességéből tartalmaznak, minthogy véges módon — (a végesség a lényeg potencialitásának köszönhető) — Istent lemintázzák, és így tökéletességében « részt vesznek », azaz részesülnek. Istenben viszont minden tökéletesség abszolút és végleges módon, ha szabad mondanunk, egészében van

meg; bár ez az « egész » fogalom Istenre nem igen alkalmazható, mert azonnal a részekből való összetettséget juttatja eszünkbe. Ezt az « egész »-jelleget legjobban talán úgy tudjuk kifejezni, ha nem mennyiségileg, hanem kizáróan minőségi intenzitás szerint értjük, vagy ha arra gondolunk, hogy Isten önmagában mindazokat a résztökéletességeket abszolút egységben bírja, amelyekre az ő tökéletessége a teremtett lét prizmájában szükségképpen szétbomlik.

A jóságot vehetjük ontológiai vagy erkölcsi értelemben. Az ontológiai vagy dologi jóság a létnek a jósága, az erkölcsi jóság az akarat jósága. A dologi jót általában az akarathoz vagy valamilyen törekvőképességhez való viszonylatában határozzuk meg. Sz. Tamás Arisztotelészt idézve szokta mondani, hogy jó az a dolog, amelyet mindenki megkíván (*ST* I, q. 5, a. 1). Nem arról van szó, hogy néha nem kívánhatnánk roszszat is, hanem hogy mindent, amit kívánunk, a jónak a színe alatt kívánjuk, azaz azért kívánjuk, mert számunkra jónak ítéljük. Az arisztotelészi optimizmus egyik vonása épp abban áll, hogy az akaratnak a jóra való alaprendeltetését felismeri, sőt azt tanítja, hogy minden lény sajátos céljára — (a cél a kérdéses lény számára a jóban való legfőbb kiteljesülést jelenti) — van beirányítva. Az igazi jó tehát szükségképpen csak olyan dolog lehet, amely egy adott lénynek a tökéletessége. Ám minden dolognak a tökéletessége a ténylegesség. Ennek következtében minden dolog annyiban jó, amennyiben tényleges, a rossz — mint még látni fogjuk — mindig egy ténylegesség hiányából származik. A képességiség csak annyiban nevezhető jónak, amennyiben létezik, és valamilyen ténylegességre irányul, de a ténylegesség önmagában jó.

Ezek után nyilvánvaló, hogy Isten nemcsak jó, hanem maga a jóság, hisz lényegénél fogva

maga a létezés (*ST* I, q. 6, a. 3). Sz. Tamás még tovább megy: Isten nemcsak a végtelen jóság önmagában, hanem minden teremtett lénynek is a jósága. Minden teremtett lénynek ugyanis az a rendeltetése, hogy azt a jót elérje, amely célját, azaz végső tökéletességét alkotja. Ám minden jó, amelyet a teremtmény célra irányuló cselekedete által elérhet, nem egyéb, mint egy nagyobb jóban való részesedés, és a jóban való részesedés mindig az isteni jóban való részesülést jelenti. Minden teremtmény tehát annyiban tökéletesedik, annyiban közeledik a saját céljához, amennyiben Istenhez hasonlóbbá válik. Ezért minden lény az isteni jóságra való áthasonulásra törekszik, tehát természeténél fogva Istenre van beirányítva, ami annyit jelent, hogy Isten minden teremtett lény célja. Egyedül a szellemi teremtmény keresheti szabad akaratánál fogva a jót ott, ahol gyakorlatilag nincsen: elfordulhat Istentől, de még akkor sem szabadul meg akaratának a jóra való alapbeirányultságától, mert bármit is kíván, még az Istentől való elfordulást is, csak a jónak a színe alatt teheti (*ST* I, q. 6, a. 1). Ebből következik aztán az is, hogy a teremtmény a bűn által önmagával is meghasonlik, mert természeténél fogva a jóra, sőt a legfőbb jóra van beirányítva, és gyakorlatilag elfordul a legfőbb jótól, és egy véges jóba helyezi a végső célját. A teremtett véges jó ugyan önmagában jó marad, de nem a végső jó, és azért, aki a véges jóban megreked, a végtelen jóra való betájoltságának ellene mond, a boldogságát ott keresi, ahol nincs.

Jegyezzük meg azt is, hogy minden teremtmény már létezésénél fogva egy kezdeti jósággal rendelkezik, de minthogy véges lény, egy további jó elérésére törekedhet. Ennélfogva a végső jó (cél) számára csak a járulékos rendben valósítható meg. Istennél nem így van: tekintve, hogy önmagában a végtelen jó, semmi

rajta kívül álló célra nem törekedhet, létének a tökéletessége egyben végső és végleges tökéletessége. Sőt amikor teremt — a teremtés által mindig egy véges jó keletkezik —, nem önmagát rendeli alá a teremtménynek, hanem a teremtményt irányítja be önmagára, hogy ő legyen minden lény létet sugárzó, tökéletességet adó forrása (*ST* I, q. 6, a. 3).

Az isteni ontológiai jóság egyben Isten erkölcsi jóságának is az alapja. A végtelen jóság cselekedeteiben is csak jó lehet. Az ember akarata elvben a jóra irányul, de szabad akarata révén olyan jót választhat magának, amely gyakorlatilag rossz számára, egy olyan jót tekinthet végső céljának, amely nem az. Az ember akarata ugyanis nincsen — legalább míg Isten színelátására nem jut — a végtelen jóban lerögzítve. Ezzel szemben Isten önmagát mint végtelen jóságot szükségképpen felismeri és szükségképpen szereti. Viszont minden véges jóra vonatkozóan abszolút módon szabad marad. Ebből az következik, hogy a teremtményt nem szükségképpen akarja, nem is szükségképpen teremti; de ha teremti, csak jót akarhat neki, mert akarata a végtelen jósággal elválaszthatatlanul egybe van kötve, sőt azonos vele.

Ha Sz. Tamás nem tárgyal is külön Isten szentségéről, nyilvánvaló, hogy amit Isten transzcendens tökéletességéről és akaratának jóságáról, abszolút bűntelenségéről mond, az a bibliai szentség fogalmának, legyen az ontológiai vagy erkölcsi értelemben, bölcseletteológiai magyarázatát nyújtja.

(3) *Isten végtelensége és mindenütt való jelenléte*

Amikor Isten végtelenségéről beszélünk, nem egy anyagi-kvantitatív végtelenségre, például a térben való végtelen kiterjedésre, hanem a létnek a

végtelenségére gondolunk. A létezés, amint már ismételten mondottuk, a végső tökéletesség, mert minden egyéb létmozzanathoz úgy viszonylik, mint aktus a potenciához. Ez annyit jelent, hogy a létezes mint olyan semmifajta potenciális, azaz korlátozó momentumot nem foglal magában. Ha tehát a létezés aktusa mégis véges — így például az ember létezése csak emberi létezés —, akkor ezt a korlátozottságát annak köszönheti, hogy egy tőle különböző mozzanatnak, egy potenciának az aktusa, és ez a mozzanat a lényeg. Ennek következtében a tiszta aktusnak, az önmagában nyugvó létezésnek semmi korlátozó mozzanata nincsen, Isten végtelen (*ST* I, q. 7, a. 1).

Isten végtelenségével kapcsolatos a mindenütt való jelenléte. Többféle módon mondhatjuk, hogy Isten mindenütt jelen van: jelen van, amennyiben tekintete előtt történik minden; jelen van azáltal is, hogy hatalma kiterjed mindenre. Azonban e két jelenléte nem követelné még meg, hogy Isten személyesen és közvetlenül legyen minden dologban. A háziasszony jelen van az egész házban, amennyiben semmi sem történik tudta nélkül, de azért nem tartózkodik személyesen a ház minden részében. Az uralkodó is jelen van hatalmával az egész országban, de azért nincsen személyesen mindenütt, hatalmát másokra is átruházhatja. Ha Isten tehát csak e két módon lenne jelen, még nem mondhatnánk, hogy tulajdonképpeni értelemben mindenütt van. Ezért Sz. Tamás egy másik jelenléti módot állapít meg, amely kizárólagosan Isten sajátja: Isten tulajdonképpeni értelemben, közvetlenül van jelen minden teremtményben. E jelenléte a következőképpen bizonyítható. A létezés mint olyan Istennek mint első létesítő oknak a legsajátosabb okozata. Márpedig Isten a teremtményt nemcsak a teremtés pillanatában okozza, hanem teremtményi létének

egész idejében létében fenntartja. Kell tehát, hogy ő legyen minden teremtmény létet adó oka. Másrészt Istennek nincsenek részei (a részek potencialitást tételeznek fel); ahol van, egészen van. Ezért az egész Isten, az egész Szentháromság van minden teremtett lényben, minden molekulában, minden atommagban, mindenben, ami bármiképp is létezik.

Az egész következtetés, amint láttuk, arra az elvre épül fel, hogy a dolgok létezése Isten legsajátosabb okozati hatása. Világítsuk meg kissé ezt az elvet is. Az okozás metafizikailag nézve nem egyéb, mint egy olyan létmozzanatnak, amelyet az ok tartalmaz, egy másikkal való közlése. Így például egy ember embert tud nemzeni. A gyermek szülei maguk is emberek, tehát természetüknek megfelelően közlik az emberi természetet az új emberi egyénnel. Ám az ember nemcsak ember, hanem egy mélyebb elvonatkoztatási szemszögből szemlélve, mintegy egy mélyebb ontológiai rétegében (ezen értjük az objektív valóságot, amelyet az elvonatkoztatás révén feltárunk), egy lény, egy létező. Ám a teremtett okok sorában a létezés sohasem azonos a lényeggel, hisz a véges lények mindig képességi vonatkozásban vannak a létezéssel. A teremtett lény számára a létezés mindig csak a lényeg aktusa, de sohasem maga a lényeg. Ezért egy ember sajátos oka lehet egy másik emberi egyénnek, de sohasem lehet sajátos oka egy embernek, amennyiben létező. A létezésnek mint olyannak a sajátos oka csak olyan lény lehet, amelynek a lényege maga a létezés, azaz amelyben lényeg és létezés azonos. Márpedig ez egyedül Isten. Isten tehát közvetlenül van jelen, amennyiben közvetlenül ad létet, és tartja fenn létében a teremtményt. Kissé másképpen megfogalmazva így is mondhatnánk: minél egyetemesebb valamilyen okozat, annál magasabban álló, azaz egyete-

mesebb okot kíván meg sajátos okaként. Márpedig a véges lények létezése a legegyetemesebb okozatot képviseli. Tehát csak a legfelsőbb oknak lehet sajátos okozata, annak az oknak, amely nemcsak létezik, hanem maga a létezés (*ST* I, q. 8, a. 1; a. 3).

A teológiában Istennek még egy másfajta jelenlétéről is beszélhetünk, ti. kegyelmi jelenlétéről. A kegyelmi jelenlét már feltételezi Istennek a lélekben való ontológiai jelenlétét. Abban áll, hogy Isten a lélekben megismert és szeretett személyként létezik. A Szentháromságnak ez a bennlakása természetesen csak azokban valósul meg, akik a kegyelem állapotában vannak. Ezért e sajátos jelenlét nem tévesztendő össze Istennek mindenütt való jelenlétével (*ST* I-II, q. 109, a. 1; a. 3).

A Szentírás Isten mindenek feletti t r a n s z c e n d e n c i á j á t és i m m a n e n c i á j á t emeli ki. A teológiában Isten transzcendenciáját természetének radikális «más-ság»-ával magyarázzuk: a teremtmény végtelenül különbözik Istentől, mert úgy különbözik tőle, mint a véges a végtelentől. Isten immanenciáját az isteni dinamizmuson alapuló jelenlétében látjuk: Isten a lehető legbensőségesebben van jelen teremtményeiben, amennyiben állandóan, közvetlenül, személyesen a létükben fenntartja őket. Ez az immanencia természetesen csak a kegyelmi rendben, a Szentháromság bennlakása révén válik teljesen tudatossá, sőt bizonyos mértékben szinte tapasztalati élménnyé.

### (4) *Isten változatlansága és örökkévalósága*

Minden valódi változás egy képességiséget tételez fel, amely aztán a változás révén ténylegesül. Tekintve, hogy Istenben semmifajta potenciának nincsen helye, Isten v á l t o z a t l a n. Minden teremtmény többé-

kevésbé változik: a testi lények még állagukban is változnak, új élőlények keletkeznek, aztán ismét elhalnak; a szellemi lények, mint az ember lelke és az angyalok, szubsztanciájukban ugyan nem változnak, a járulékos rendben ők is változásnak vannak alávetve. Egyedül Isten teljesen változatlan (*ST* I, q. 9, a. 1), és ez az abszolút változatlanság a sajátossága (*ST* I, q. 9, a. 2). Minden félreértés elkerülése végett jegyezzük meg, hogy van abszolút változás és merőben relatív változás. Abszolút értelemben változik az, ami önmagában, azaz valamilyen létmozzanatában változik, és ily értelemben kell Istennek teljesen változatlannak lennie. Viszonylagosan változik az, ami máshoz való kapcsolatában változik, és ez történhet — legalábbis az egyik részről — minden abszolút változás nélkül. Így például, ha egy oszlopot megkerülök, akkor az oszlop, amely azelőtt valóban balra volt, most jobbra lesz tőlem, anélkül, hogy az oszlopban bármily változás történt volna. Nos ily relatív értelemben Isten is változhat, amennyiben a teremtmény hozzá való viszonyulásában változik. Így a Szentírás Istent hol kegyelmes, hol büntető Istenként írja le, de a változás mindig a teremtmény részéről és a teremtett világon belül történik. Még a teremtés ténye, sőt Sz. Tamás szerint még a megtestesülés ténye sem változtatja meg bensőleg Istent (*ST* I, q. 9, a. 1, ad 3; q. 13, a. 7; III, q. 3, a. 1, ad 1).

Az örökkévalóság Isten változatlanságának a következménye. Ahogy ugyanis az idő a változással, úgy az örökkévalóság a változatlansággal jár együtt. Minthogy mi egészen az időben élünk, az örökkévalóságot csak az időből kiindulva, mintegy az idővel analógiás eljárással szembehelyezve, tudjuk megfogalmazni. Az idő alapja a változás, hisz azért tudjuk az idő folyását egységekkel mérni, mert vannak egymás után

következő részek a változandó lét tartamában. Ha egy lényben abszolút semmi változás nincsen, akkor abban nem is lehet a léttartam egymás után következő részeit számlálgatni, és egy másik szabályosan változó lény tartamának egységével mérni. Az időben létező dolgoknak egy másik sajátossága az, hogy kezdetük és végük van, mert ami változik, az szükségképpen valamiből valamivé változik. Az viszont, ami semmiféle változásnak nincsen alávetve, természeténél fogva nem kívánja meg, hogy kezdete vagy vége legyen, hanem van. Mivel tehát Istenben semmi változás nincsen, léttartamát nem is lehet időegységgel mérni. Nos a változatlan isteni lét sajátos tartamát nevezzük örökkévalóságnak. Az örökkévalóság tehát nem egyéb, mint az abszolút változatlan lénynek a sajátos tartammértéke, jobban mondva mértékfelettisége.

Egy további különbség az időnek alávetett és az időnek alá nem vetett lény közt abban áll, hogy az időnek alávetett lény léte tartamának mindig csak a jelen pillanatát — mely a múlt és jövő mezsgyéjén áll — élvezheti. Az örökkévaló lét, nem lévén változásnak alávetve, nem áll a múlt és jövő között, az örökkévaló jelenben bírja teljesen magát. Ezért határozta meg Boethius az örökkévalóságot mint a határt nem ismerő életnek egyszeri, teljes és tökéletes birtoklását. Tekintve, hogy az idő csak a változandó dolgokban lehetséges, a világ teremtése előtt nem volt idő — Isten tehát nem várt egy ideig, hogy a világot megteremtse —; az idő a teremtményi, tehát a változandó léttel kezdődött (*ST* I, q. 10, a. 2; a. 3; q. 46, a. 1, ad 6). Szépen mondja Sz. Ágoston: « Itt — tudniillik az örökkévalóságban — nincsen múlt, mintha valami már nem lenne, nincsen jövő, mintha még nem lenne. Nincs itt egyéb, mint csak « van ». Nincs itt: volt és lesz, mert ami volt, az már nincs, és ami lesz, az még nincs; nin-

csen semmi egyéb, mint van». És másutt: «Melyek azok az évek, amelyek el nem múlnak, hacsak nem azok az évek, amelyek állnak? Ha tehát ott az évek állnak, maguk az évek csak egy évet képeznek, és az egy év, mely áll, csak egyetlen egy napot alkot, hisz ennek az egyetlen napnak nincs kezdete, és nincs vége, ez a nap nem kezdődik a tegnaptól, és nem határolódik el a holnaptól, ez a nap maga mindig áll» (*Enarrat. in Ps.* 101, *sermo* 2,10 és *in Ps* 121, 6).

Az ember számára a jelen pillanat mindig csak részleges élményt jelent, értelmünkkel és képzeletünkkel ki kell egészítenünk azzal, ami már nincs, és azzal, ami még nincs. Az örökkévalóság pillanata végtelen gazdagságú élményt jelent: Isten önmagát egyszerre, teljesen, tökéletesen és tudatosan bírja. Mi majd az Isten-látás boldogságában közelítjük meg valamelyest az örökkévalóságot, mert akkor Istent változatlan intuitív tekintettel örökké szemléljük.

### (5) *Isten egysége*

Az egység általában a létezőnek egy transzcendentális tulajdonsága. Minden létező ugyanis annyiban egy, amennyiben fel nem osztott. Az aktuális osztatlanság azonban nem zár ki mindenfajta potenciális jellegű osztottságot. Így például az ember lényege egy természetet alkot, mert egy aktuális létezése van, azonban részei, az anyag és a lélek, elválhatnak egymástól, és a halál pillanatában el is válnak. De az aktuális létező mindig aktuálisan egy, aktuálisan fel nem osztott, mert ha vannak is részei, azok csak az egészben léteznek.

Isten maga a tiszta létezés, és ezért benne nemcsak aktuális, hanem potenciális megosztottság sincsen: önmagában abszolút módon egy. De más értelemben is

egy. Egy létező ember önmagában egy, de azért nem az egyetlen ember, mások is birtokolják az emberi természetet. Isten viszont nemcsak önmagában egy, hanem — ha szabad mondani — fajtájában is egy, azaz egyedüli Isten. Isten ugyanis a tiszta létezés. Márpedig tiszta létezés csak egy lehet, mert mindenfajta megosztottság és pluralitás a potencialitáson épül fel. Különben sem lehet két Istent elgondolni. Ha ugyanis két Isten lenne, akkor az egyik a másiktól szükségképpen valamilyen létmozzanatban különbözne, és ennek a létmozzanatnak a másik híjával lenne. De olyan Isten, aki valamilyen létmozzanat híjával van, nem igaz Isten. Ezért a három isteni személy nemcsak ugyanazt a közös isteni természetet birtokolja — mint ahogy három ember ugyanazzal az emberi természettel rendelkezik —, hanem azonosak is az egyedi természetben, a létezésben és minden isteni tulajdonságban, és pusztán csak eredetük vonatkozása szerint különböznek egymástól: az Atya, Fiú és Szentlélek csak egy Isten (*ST* I, q. 11, a. 3; 39, a. 2).

### (6) *Isten igazsága*

A jóság elsősorban a létnek a tulajdonsága, de másodlagosan az akaratot is jónak nevezzük, amennyiben a jóra irányul. Az igazság viszont elsősorban az ismeretben található meg, de másodlagosan a dolgot is igaznak mondjuk. A törekvőképesség ugyanis — az akarat nem egyéb, mint a szellemi lény törekvőképessége — egzisztenciális jellegű, mindig a létező valóságra irányul. Az ismeret viszont az ismerő lényben megy végbe, hisz az ismeret által a dolgokat egészen új módon magunkévá tesszük: az, ami a valóságban van, megismert tárgyként létezik értelmünkben. Ezért ahogy kétfajta jóságot különböztetünk meg — ontoló-

giai és erkölcsi jóságot —, úgy az igazságot is kétfajta értelemben használhatjuk: logikai igazság (ismeretigazság) és ontológiai igazság (dologi igazság). Az ismeret igazsága nem egyéb, mint az ismeret megegyezése a valósággal. A dologi igazság pedig a dolognak a megegyezése az értelemmel. A dologi igazságot transzcendens igazságnak is szokás nevezni, mert a létezőnek egyik tulajdonsága, hogy megegyezési viszonyba léphet az értelemmel.

Az ontológiai igazság kétfajta vonatkozásba léphet az értelemmel: azzal az értelemmel, amely tőle függ, és amelyben az ismeret által a logikai igazságot keletkezteti, és azzal az értelemmel, amelytől függ. Így a műalkotás igaz, amennyiben a művész koncepciójával megegyezik. Az emberi értelem viszont függ a dolgoktól, hisz annyiban igaz az ismeretünk, amennyiben megegyezik velük. Az emberi értelem normája tehát a tőle függetlenül létező valóság. A dolgokat viszont Isten teremtette saját létének az utánzására. A teremtmények véges módon — a végesség a potenciajellegű lényegtől származik — utánozzák Isten létezését. Minden dolog tehát úgy viszonylik Isten koncepciójához, mint az emberi műalkotás a művész elgondolásához. Ezért minden teremtmény ontológialag annyiban igaz, amennyiben megegyezik Isten teremtői elgondolásával.

Másrészt azonban Isten önmagát is ismeri, és olyannak ismeri, amilyen a valóságban. Isten értelmi igazsága tehát abban áll, hogy megegyezik a lényegével, sőt nemcsak megegyezik, hanem azonos vele. És Isten léte is megegyezik az isteni értelemmel, hisz azonos vele. Istenben tehát van értelmi igazság és ontológiai igazság. S minthogy minden dolog annyiban ismerhető, amennyiben tényleges — innét van, hogy egy képességiséget sohasem tudunk önmagában megis-

merni, hanem csak a ténylegességhez való viszonyában —, azért az isteni lét igazsága végtelen, hisz végtelen ténylegessége is. Az isteni értelmi igazság is végtelen, és ugyanakkor a teremtményi dologi igazságnak és annak közvetítésével az emberi értelmi igazságnak is a legfőbb mértéke, és azért az első és legfelsőbb igazság jellegével bír (*ST* I, q. 16, a. 1; a. 3; a. 5).

## VIII. ISTEN TEVŐLEGES TULAJDONSÁGAI

Sz. Tamás Isten tevőleges vagy dinamikus tulajdonságait az isteni értelemmel, akarattal és hatalommal kapcsolatban tárgyalja.

Már említettük, hogy Isten abszolút egyszerűségének egyik folyománya a szellemisége. Márpedig a szellemi lénynek mint olyannak csak két cselekvőképessége van: értelme és akarata. Amint majd látni fogjuk, Isten hatalmát is e kettőre kell visszavezetni.

Isten értelmét és akaratát alaptulajdonságából is levezethetjük, azaz létteljességéből. Az értelem ugyanis a lét megismerésére irányul; az akarat pedig az értelmi ismeretet követi, és épp azért mindenre kiterjedhet, aminek jóságjellege van, azaz minden létezőre. Az értelem és akarat objektív fogalmában nincsen tehát semmi korlátozó tényező, tiszta tökéletességek, és azért Istenben, akiben minden tökéletesség végtelenül megvan — ő az önmagában nyugvó létezés —, kell, hogy értelem és akarat is legyen. Hogy a Szentírás szintén Istent értelmes és akarattal rendelkező lényként írja le, azt már az első részben láttuk.

Ha bármely tiszta tökéletességet Istenre vonatkoztatunk, akkor ki kell belőle küszöbölnünk minden tökéletlenséget, amely gyakorlatilag a teremtményekben még a tiszta tökéletességekkel is együttjár. Ezt kell ten-

nünk az értelem és akarat esetében is. S mivel a tökéletlenség mindig egy potenciális mozzanatnak köszönhető, azért az isteni értelemből és akaratból mindenfajta potencialitást ki kell zárnunk. Ennek messzemenő következményei vannak. Az ember értelmi és akarati tényei sohasem azonosak az ember állagával, hisz e tények állandóan változnak, míg az ember szubsztanciája ugyanaz marad. Az értelem és akarat tényei tehát az emberi állagnak csak járulékos mozzanatai. S mivel az értelem és akarat képességei megfelelnek az értelem és akarat tényeinek, az emberi értelem és akarat maga is csak a járulékos rendhez tartozhat. Ezzel szemben Isten értelme és akarata azonosak az állagával, sőt nemcsak az értelmi és akarati képességek, hanem maguk a tények is azonosak Isten szubsztanciájával (*ST* I, q. 14, a. 4; q. 19, a. 1). Ez más szóval annyit jelent, hogy Istennek nincsen értelme és akarata úgy, mint nekünk, hanem ő maga az értelem és akarat. Sőt nincsenek gondolat- vagy akarattényei úgy, mint nekünk, hanem ő maga a tényleges értelmi és akaratbeli aktus. S mivel Isten szubsztanciája azonos létezésével, Isten értelme és akarata és értelmi és akarati tényei azonosak az önmagában nyugvó létezéssel.

Lássuk most közelebbről Isten értelmi és akarati tevékenységeit, már amennyire az a teremtményekből kiindulva analógiás értelmezéssel egyáltalán lehetséges.

### (1) *Isten értelmi tevékenységei*

Ismeretünknek az a sajátja, hogy általa más dolgok tökéletességeit, azaz létmódjait objektív módon, azaz mint tárgyat bírhatjuk. Amikor vala-

mit megismerek, akkor annak a dolognak a létformája az enyém lesz, nem ugyan materiális, fizikai, hanem objektív léte szerint. Míg azonban az érzéki ismeretünk által mindig csak egyedi dolgokat érzékelünk, például ezt a köralakú ablakot, ezt az embert, addig értelmünkkel mindig az egyetemes lényeget — esetleg csak nagyon is általános vonásaiban, például mint létezőt — fogjuk fel. Ezért meg tudjuk határozni a körnek mint olyannak vagy az embernek a lényegét. Az ismerő lénynek tehát az ismerettel nem rendelkező lénnyel szemben az a fölénye van, hogy kevésbé van rögzítve saját létformájához, más létformákat is befogadhat — igaz, csak objektív módon. És az értelemnek az a fölénye az érzéki ismerettel szemben, hogy a dolgok lényegét tudja az érzéki ismeret által felfogott tapasztalati anyagból kiemelni. Készakarva mondjuk: kiemelni, mert a létező köralakú ablakban valóban megvan a kör formája, az emberben valóban megvan az embernek a többi emberekkel közös emberi természete. Ezért mondották a régiek: *abstrahentium non est mendacium*, az absztrakció nem hazugság. Ha ugyanis az értelmünk azt gondolná, hogy a kör mint olyan vagy egy ember mint olyan a valóságban létezik, akkor tévedne. De amikor elvonatkoztatjuk a dolgok egyetemes lényegét, nagyon is jól tudjuk, hogy az elvonatkoztatott egység csak az értelmünkben van, de az elvonatkoztatott tárgyi vonások az egyedi dolgokban is fellelhetők.

Minthogy az ismerettel létező lény számára az ismeret egy tökéletesség, Sz. Tamás az ismeretet egy bizonyos immaterialitásra, azaz a matériától és a potenciától való függetlenségre vezeti vissza. Az ismerettel nem rendelkező lény csak a saját létformájára van korlátozva, az ismerettel rendelkező lény objektíven, azaz tárgyként, más létformákat is birtokol-

hat, sőt az értelem minden lényre kiterjedhet. Minél nagyobb tehát az anyaghoz és a potencialitáshoz való kötődés, annál tökéletlenebb a lét, és annál tökéletlenebb az ismeret is. Minthogy Isten nemcsak egy szellemi lény az angyalok módjára, hanem maga a tiszta, végtelen szellemiség, azért Istennek abszolút tökéletes ismerettel kell rendelkeznie (*ST* I, q. 14, a. 1).

Az emberi értelem nemcsak annyiban van képességiségben, hogy néha egyáltalán nincs értelmi aktusa, hanem a tárgyára nézve is képességiségben van. Bár tökéletességet jelent számára, hogy más dolgok létformáját objektíven birtokolhajta, ezzel a tökéletességgel az a tökéletlenség jár együtt, hogy a dolgokat valamiképp önmagába kell fogadnia, azaz nem önmagából, hanem a külvilágból meríti a megismerendő dolgok tárgyi vonásait, tehát képességiségben van hozzájuk viszonyítva. Ezért az emberi ismerethez egy előzetes közvetítő mozzanat, egy az értelmi képességbe felvett tárgyi képmás szükséges, amely az értelmet mintegy megtermékenyíti, azaz arra determinálja, hogy az értelmi aktusban objektív szinten bírhassa a megismert dolgot. Értelmünk ehhez az objektív-közvetítő mozzanathoz viszonyítva is képességiségben van.

Nos Istennél mindez lehetetlen: kell, hogy minden megismert dologhoz viszonyítva ténylegességben legyen, azaz mindent ténylegesen ismerjen, és kell, hogy a tőle különböző dolgok megismerését ne egy tőle különböző tárgyi közvetítőtől nyerje, hanem önnönmagából merítse (*ST* I, q. 14, a. 5). Ez azért lehetséges, mert Isten lényege azonos a végtelen léttel, és azért Isten önmagából tud megismerni mindent: önmagát, a végtelen létet és minden véges létet, hisz önmagát tökéletesen megismerve, megismeri az összes lehetséges véges lényeket, a teremtményeket, melyek nem

egyebek, mint végtelen létének véges utánzatai, lemintázásai. Ahogy tehát Isten szükségszerűen megismeri önmagát, úgy szükségszerűen ismeri meg az összes lehetséges teremtményeket. Természetesen ismeri nemcsak a lehetséges, hanem a ténylegesen létező teremtményeket, is, de ez már feltételezi akarata elhatározásának az ismeretét. Egy művésznek vannak különböző elképzelései az alakítható műről, de ahhoz, hogy ténylegesen valamit alkosson, akarata elhatározása szükséges. Isten saját magának utánzási lehetőségeit ismeri és szükségszerűen ismeri, de hogy ezekből a lehetőségekből mi valósul meg, akaratától függ. Ezért a létező teremtményeket saját elhatározásában ismeri. Ez az ismerete nem szükségszerű, azaz nem kell, hogy ezek a teremtmények legyenek, szabadon akarja őket; de feltéve, hogy szabadon akarja őket, szükséges, hogy ismerje is őket (*ST* I, q. 14, a. 8).

Mivel Isten ismerete azonos lényegével, mindent aktuálisan, mindent egyszerre, mindent egyszerű tekintettel ismer meg. A teremtményeket is, önmagát is kimerítően ismeri, ami nem annyit jelent, hogy kimeríti önmagát — ez végességet tételezne fel —, hanem hogy végtelen ismerete arányban van végtelen létével, hisz a kettő benne azonos (*ST* I, q. 14, a. 3). Ezért Istennél nincs felejtés, nincs tévedés, nincsen egyik gondolat a másik után, nincsen logikailag összetett vagy lekövetkeztetett ítélet; egyetlenegy tekintettel ismer meg mindent kimerítően és változatlanul (*ST* I, q. 14, a. 6; a. 7; a. 15; q. 16, a. 5). Isten ismeri végtelen létét, amely önmaga, ismeri a legszerényebb teremtményi létet, ismeri a jót és ismeri a rosszat, hisz a rossz mindig egy hiányos jó, és ismervén a teremtményi jót, mely létezik, ismeri e jónak minden hiányosságát is (*ST* I, q. 14, a. 10).

### (2) *Isten akarati tevékenységei*

Isten akaratából is ki kell küszöbölnünk minden potencialitást, azaz tökéletlenséget. Istenben nincsen az egyik akarati tény a másik után, akarata nem is változandó (*ST* I, q. 19, a. 2, ad 4; a. 7). Önmagát szükségképpen, a teremtményeket szabadon akarja (*ST* I, q. 19, a. 3). De ezt nem szabad úgy elképzelnünk, mintha önmagát öröktől fogva akarta volna, s a teremtményeket csak később, miután már elhatározta, hogy legyenek: a teremtményeket is öröktől fogva, bár szabadon akarja.

Az akarat ténye az akarás; de úgy is mondhatjuk: a szeretet. Az akarat sajátos tárgya ugyanis a jó, és az akaratnak a jóhoz való hajlása nem egyéb, mint a szeretet. Ezért az előbb tett megállapítást így is megfogalmazhatjuk: Isten önmagát öröktől fogva szükségszerűen szereti, hisz ő a legfőbb jó; bennünket, teremtményeket, szabad választás alapján, de szintén öröktől fogva szeret (*ST* I, q. 19, a. 3).

De Isten szeretetét is analógiás módon kell felfognunk. Ha mi valamit szeretünk, akkor a legtöbb esetben azért szeretjük, mert a kérdéses jónak a híjával vagyunk, és következésképp meg akarjuk szerezni önmagunknak. Tekintve, hogy Isten a végtelen jóság, nem azért szeret valamit vagy valakit, mert általa meg akar gazdagodni. Önmagát mint végtelen jót szükségszerűen bírja, a teremtményeket nem szükségszerűen szereti, de ha szereti őket, ez nem azért van, mert általuk vagy bennük gazdagodhatna vagy tökéletesülhetne. Isten abszolút nagylelkűségből és önzetlenségből szereti a teremtményeket; belőlük haszna nincsen, minden haszon részükre van. Még akkor is, amikor önnönmagának mint végső célnak alárendeli őket, és amikor megkívánja, hogy az eszes teremtmények tudatosan ismer-

jék el végső céljuknak — és így dicsőítsék —, ezt nem önzésből teszi, hanem azért, mert a teremtmény csak a neki való alárendeltségen gazdagodhat jóságban és tökéletességben. Ezért Isten szeretete végtelenül önzetlen és önzetlenségben felülmúlhatatlan.

De van még egy másik mély különbség Isten szeretete és a mi szeretetünk közt. Ha mi valamit vagy valakit szeretünk, szeretetünk a jóságot feltételezi a szeretett dologban vagy személyben. Nem egészen így van Istennél. Isten megjutalmazhatja ugyan a jókat érdemük szerint; azonban a jóság első eredetét vizsgálva — azét a jóságét is, amelyet érdemnek nevezünk — azt kell mondanunk, hogy Isten szeretete nem tételezi fel, hanem adja a jóságot, más szóval szeretete teremtői szeretet. Végeredményben tehát nem azért szereti az egyiket jobban, mint a másikat, mert az egyik jobb, mint a másik, hanem az egyik azért jobb, mint a másik, mert Isten jobban szereti; ami megint csak Isten szeretetének abszolút ingyenességét és önzetlenségét bizonyítja, amelyet nem lehet emberi kategóriákkal mérni (*ST* I, q. 20).

### (3) *Isten mindenhatósága*

Nálunk, embereknél mást jelent értelmesnek és jóakaratúnak lenni, és mást jelent egy bizonyos hatalommal rendelkezni. A megvalósítás rendje nálunk nemcsak az értelemtől és akarattól, hanem a végrehajtó erőtől is függ, amellyel rendelkezünk. Egy alkotó művésznek nemcsak művészi koncepcióval és azzal az akarattal kell rendelkeznie, hogy művészi koncepcióját megvalósítani akarja, hanem egy bizonyos erőre és kézügyességre is szüksége van, hogy valóra váltsa, amit felfogott és meg akar alkotni. Nyilvánvaló, hogy

Istennek ilyen megvalósító képességre nincsen szüksége; tiszta szellemi lény lévén, csak értelemmel és akarattal rendelkezik, és ahhoz, hogy valamit, ami lehetséges, megvalósítson, nem kell egyéb, mint az akarata, amely végtelen erővel rendelkezik, azaz mindenre kiterjed, ami megvalósítható. Így érthető, hogy a Szentírás szerint Isten az egész teremtést puszta szavával, azaz akaratelhatározásával hozta létre.

Az isteni mindenhatóságnak az alapja Isten létteljessége. Tekintve, hogy ő a végtelen aktus, hatalma mindenre kiterjed, ami véges módon az isteni létet utánozhatja, azaz ami a létben részesülhet (*ST* I, q. 25, a. 1). Már említettük, hogy a dolgok lényegei nem egyebek, mint létmódozatok, azaz módok, amelyek szerint a véges lét megvalósulhat. Márpedig a léten kívül nincs egyéb, mint a semmi. Isten hatalma tehát minden lehető létre kiterjed, és hatalma azért végtelen, mert a semmi, semmi lévén, nem is korlátozhatja létrehívó hatalmát. Hogy ennek ellenére nem tud egy köralakú négyszöget teremteni vagy olyan embert, amely nem lenne ember, s hogy ez semmiképp sem végesíti hatalmát, az onnét van, hogy mi emberek, értelmünk gyengeségénél fogva, egymáshoz illesztünk egymással össze nem egyeztethető tárgyi vonásokat, de ez csak értelmünk játéka, a valóságban ezen összetett fogalmaknak nem felel meg semmi sem. Isten tehát nem tud négyzetalakú kört csinálni, nem tudja a megtörtént meg nem történtté tenni, mert objektíven e fogalmaknak nem felel meg semmi sem. A dolgok lehetősége nem függ — ha szabad így mondani — Isten szeszélyétől, hatalmának gyökere a léte, és a léte szükségképpen lét; ezért hatalma minden lehetséges létezőre kiterjed: Isten mindenható. Ami számunkra lehetetlen, az ugyan Isten számára lehetséges lehet; de ami objektíven lehetetlen, az Isten számára is lehetetlen; külön-

ben Isten önmagával mint létteljességgel jutna ellentmondásba (*ST* I, q. 25, a. 3; a. 4).

Az isteni hatalomból is ki kell zárnunk minden potencialitást, ahogy ezt már az értelemmel és akarattal kapcsolatban tettük. Így a teremtményekben meg kell különböztetnünk a szó szoros értelmében vett hatalmi képességet annak a kifejtésétől, és az előbbi úgy viszonylik az utóbbihoz, mint a képességiség a ténylegességhez. Ezért Istenben a mindenhatóság nem egy képességet jelent, hanem legfőbb ténylegességet, azaz létének végtelen ténylegességét. A teremtmények azáltal, hogy hatalmukat kifejtik, maguk is módosulnak, változnak, tökéletesednek, hisz ténylegesülnek, ugyanakkor veszítenek is erejükből. Istenben nem lévén képességiség, Isten hatalma kifejtése által nem ténylegesül, nem változik, nem gazdagodik, erőben nem is csökken. Az isteni mindenhatóságnak az a sajátja, hogy nemcsak Isten hatalma örök, hanem örök hatalmának aktusa is, mert önnönmaga bárminemű változása nélkül végtelen akarataktusával tud létrehozni vagy létre nem hozni bármit. Az isteni hatalom sajátos módját, azaz módfelettiségét nem tudjuk pozitíven önmagában felfogni vagy megjelölni, csak negatív és fokozó fogalmak segítségével fejezhetjük ki.

### (4) *Isten gondviselése*

Istennek egy másik, szintén a dinamikus rendbe tartozó tökéletessége a gondviselés. A gondviselés általában olyan értelmi aktust jelent, amely feltételezi a cél akaratát, és az akaratot e cél elérésére irányítja. Ha valakiről gondoskodunk, akkor az azért van, mert valamilyen cél elérésére kívánjuk irányítani, s hogy gondoskodhassunk róla, szükséges, hogy tervbe vegyük a teendőket. Ez a terv irányt szab az utána követ-

kező cselekedeteinknek, amelyekkel tervünket megvalósítjuk. Mármost Isten nemcsak a dolgok első jóságát okozza — jó alapvetően minden, amennyiben van —, hanem a létezőket a jóságban való kiteljesülésre, azaz céljukra is vezeti (*ST* I, q. 22, a. 1). Ezenkívül Isten nemcsak egyes lények tökéletességét, hanem a különböző lények egymáshoz való viszonyából származó jót, a világmindenség javát is akarja és céljához kívánja vezetni (*ST* I, q. 47, a. 2). Hogy mindezt megtehesse és hatékonyan megvalósíthassa, kell, hogy a célra való irányításnak a terve, a koncepciója meglegyen benne. Nos Istennek ezt a tervét nevezzük g o n d v i s e l é s n e k; míg e tervnek az idők folyamán történő végrehajtását inkább világkormányzásnak szokás nevezni (I, q. 22, a. 3).

Minthogy Isten teremtői hatékonysága minden létre kiterjed, gondviselése is minden létezőre irányul (*ST* I, q. 47, a. 2). De bármi legyen is a teremtmények közvetlen célja, végső céljuk mindig Isten, mert egyedül Isten a lényeges jóság, amelyben minden létező részesülhet. Ezért Isten önmagát és teremtői tevékenységét sohasem rendelheti alá egy teremtett célnak — ez mintegy metafizikai perverzitás lenne —, hanem minden teremtményt önmagára mint végső célra irányít.

Isten minden lényt természetének megfelelően irányít végső céljára. Az értelmetlen lények egy bizonyos szükségszerűséggel törnek céljuk felé; a szabad akarattal rendelkező lények boldogságukat ugyan szükségszerűen akarják, de szabad akaratuktól függ, hogy végső céljukat Istenbe vagy egy teremtett jóba helyezik. S mivel Isten gondviselésével és kormányzatával nem rontja le a dolgok természetét, a szabad akaratot sem kényszeríti arra, hogy az igaz végső jót válassza; megengedi a rosszat, azaz a bűnt. Sz. Tamás

e gondolatot tömören így fejezi ki: « Isten sem azt nem akarja, hogy a rossz megtörténjék, sem azt, hogy a rossz ne történjék meg, hanem meg akarja engedni, hogy megtörténjék, és ez jó » (*ST* I, q. 19, a. 9, ad 3).

Jegyezzük meg ezzel kapcsolatban, hogy a r o s s z nem egy pozitív létmozzanat, hanem inkább egy pozitív létmozzanatnak a hiánya. Készakarva mondottuk, hogy a hiánya, és nem pusztán a nemléte. A nemlét ugyanis nem rossz, hanem semmi. A növény számára a nemlátás nem jelent rosszat, mert természete nem kívánja meg, hogy látóképességgel rendelkezzék. Az ember számára a nemlátás hiányt, azaz egy jótól való megfosztottságot jelent, mert az ember természetének kijár a látás (*ST* I, q. 48, a. 1). A rossz tehát nem egyéb, mint egy jónak a hiánya.

Különböztessük meg a fizikai és az erkölcsi rosszat. A f i z i k a i r o s s z valamilyen természetes adottságnak, létmozzanatnak a hiánya: a betegség, a halál, a vakság, a sántikálás, a szabadságtól való megfosztottság rossz az ember számára (*ST* I, q. 48, a. 5). Ami azonban az egyik lény számára rossz, az egy másik számára még jó lehet, és ezért a világrend fenntartására jót is jelent. Az egyes állatfajták egymásból élnek, és ez a világmindenség számára jó, mert jó, ha ezek a különböző állatfajták vannak, mert más-más módon utánozzák véges módon Isten végtelen tökéletességét (*ST* I, q. 49, a. 2). Az e r k ö l c s i r o s s z csak a szabad akarattal rendelkező lények rendjében fordulhat elő, és abban áll, hogy az értelmes lény szabadon nem úgy rendezi cselekedeteit, ahogy az erkölcsi szempontból szükséges lenne, azaz nem úgy rendezi, hogy végső célját, Istent elérhesse. Cselekedetében tehát egy erkölcsi hiány van, cselekedete fogyatékos. A bűnt főképpen az ember végső céljához viszonyítva mérjük. Az ember nem Istent választja

végső céljának, nem az ő akarátát teljesíti, amely az emberi cselekedetek végső normája, hanem valamilyen véges jót részesít előnyben; ahelyett, hogy Istenhez közeledne, tőle elfordul, vagy útjában megreked. A jó, amit a teremtmény Isten helyett választ, önmagában jó marad, de az erkölcsi cselekedet mégis fogyatékos, mert nem rendezett. Például ha valaki a másik feleségével él együtt, akkor a nemi aktus önmagában tekintve jó marad, azonban a cselekedet mégis rossz, mert hiányos, erkölcsileg nem rendezett. A rossz, hiányosság lévén, mindig csak egy létezőben és ennyiben egy jóban valósulhat meg (*ST* I, q. 48, a. 3; a. 4). Ezért abszolút rossz nincsen, mert a létező, amelyben a hiányosság van, még mindig valami jó (*ST* I, q. 49, a. 3).

A rossz természetéből következik, hogy a r o s s z a t közvetlenül nem is lehet o k o z n i, hanem c s a k k ö z v e t v e (*ST* I, q. 49, a. 1). A fizikai rosszat csak úgy lehet okozni, hogy valami létezőt, tehát valami jót okozunk, amellyel együtt jár egy másik jónak a hiánya. Így például, ha a szomszédom házát felégetem, akkor ez rossz, azonban a tűz magában mint oxidációs folyamat nem rossz, hanem jó. Ezért Isten a fizikai rosszat okozhatja, amikor például másodokok közvetítésével valamilyen kataklizmát idéz elő. Ő az élet és halál ura. De az erkölcsi rosszat Isten semmiképp sem okozhatja, mert a bűn teológiai értelemben Isten ellen irányul, és ő nem cselekedhet önmaga ellen. Ezért a bűn, amennyiben erkölcsi fogyatékosság, csak a fogyatékos, esendő teremtményre vezetendő vissza. Ami jó van az ember cselekedetében, az mindig Istenre mint első okra vezetendő vissza; ami erkölcsi fogyatékosság, az a szabad akaratú teremtménynek tudható be (*ST* I, q. 49, a. 2, ad 2).

Minthogy Isten a dolgokat természetüknek megfelelően irányítja, nem akadályozza meg, hogy az önmagában fogyatékos lény, amilyen minden teremtmény (mert ami a végső és legfőbb jóban nincsen lehorgonyozva, az fogyatékos), néha meg ne fogyatkozzék (*ST* I, q. 49, a. 2). S minthogy az esendő lény végső céljától is eleshet véglegesen, Isten megengedi, hogy egyes szabad akaratú teremtmények saját hibájukból el ne érjék végső céljukat, és így boldogságukat eltévesszék. Mindez mutatja, hogy az a motívum, amely miatt Isten a rosszat megengedi, mindig valamilyen jó. Sz. Tamás arra az ellenvetésre, hogy Isten, a legfőbb jó, nem létezhet, mert a rossz létezik, Sz. Ágostonnal azt válaszolja: « Isten, aki a legfőbb jó, semmiképp sem engedné meg, hogy műveiben rossz is legyen, ha nem lenne olyannyira jó és mindenható, hogy a rosszból is jót tudjon előhozni » (*ST* I, q. 2, a. 3, ad 1). S másutt erre az ellenvetésre így válaszol: « Az érvet vissza kell fordítani: minthogy van rossz, Isten létezik; szüntesd meg a jóság rendjét, s akkor rossz sem lesz többé, mert a rossz a jó hiánya. Márpedig a jóságnak az alapvető rendje Isten nélkül nem létezne » (*Contra Gentes,* III, cap. 71).

### (5) *Predestináció és reprobáció*

Az isteni gondviselést azok iránt, akik üdvözülnek, predestinációnak (eleve elrendelésnek), s azok iránt, akik elkárhoznak, reprobációnak (elvetésnek) szokás nevezni. Mindkettő az isteni gondviselés egy-egy részét, mégpedig az eszes teremtmények természetfeletti boldogságára vonatkozó részét képviseli. Minthogy a predestináció a jóra, a reprobáció a rosszra vonatkozik, nem szabad e kettőt ugyanazon a módon Istennek tulajdonítanunk. Ez volt Kálvin hibája. Azt

tanította, hogy Isten egyeseket eleve az üdvösségre, másokat eleve a kárhozatra szán. Az örök boldogság, amely az Isten-látásban áll, a legnagyobb kegyelmet jelenti, és ezért érthető, hogy senki sem juthat el e végső céljára, ha Isten nem irányítja oda. Ezt a végső természetfeletti célra való irányítást predestinációnak nevezzük (*ST* I, q. 23, a. 1). Az elvetés viszont feltételezi a teremtmény részéről a bűnt, Isten részéről pedig a bűnnek a megengedését, és abban áll, hogy Isten a bűnért való büntetésként megengedi, hogy a teremtmény a végső célja elérésétől elessék, azaz eltévessze örök boldogságát (*ST* I, q. 23, a. 3).

A 16. században heves vita robbant ki a dominikánusok (tomisták) és a jezsuita teológusok (molinisták) közt. A tomista-molinista vita tudományos síkon indult, de annyira elfajult, hogy a Szentszék 1607-ben megtiltotta mindkét félnek, hogy egymást kölcsönösen eretneknek nevezze (*DB* 1090). Alapjában mindkét iskola Sz. Tamást akarta követni, de tanát különbözőképpen értelmezte. Manapság e vita elcsendesült, nem mintha e kérdésekben teljes egyetértést sikerült volna elérni, hanem azért, mert közben egészen más problémák kerültek a teológiai problematika előterébe. De maga az a tény, hogy e vita szinte minden évszázadban valamilyen formában kiújul, bizonyítja, hogy az alapvető probléma továbbra is fennáll, és hogy teljesen kielégítő választ egyik iskolának sem sikerült adnia. Nem tartozik ránk, hogy e vitát részleteiben ismertessük; inkább csak, amennyire tárgykörünk megengedi, egy-két pontot szeretnénk kiemelni.

A tomista-molinista vita főképpen egy kérdésben élesedett ki: *hogyan ismeri meg Isten a teremtmények jövő szabad tetteit.* E kérdés megválaszolása aztán a predestináció és reprobáció értelmezésére is kihatással

van. A molinisták szerint Isten valamiképp a teremtményektől nyeri a teremtett szabad akarat jövő tetteire vonatkozó tudását: kikémleli a szabad akarat legrejtekebb természetét, és így tesz szert e tudásra. A tomisták szerint Isten még az ismeret objektív vonalán sem függhet a teremtménytől, nem lehet potencialitásban egy tárgy iránt sem, kell, hogy mindenfajta ismeretét önmagából merítse. Ezek szerint Isten azért ismeri meg, hogy a teremtmény mit fog tenni, mert maga öröktől fogva elhatározta, hogy mit tegyen. A molinista interpretáció metafizikai nehézségekbe ütközik, mert valamiképp Istent mégiscsak a teremtménytől függővé teszi az ismeret vonalán. A tomista értelmezés viszont nehezen tudja megmagyarázni, hogy a szabad akarat hogyan maradhat szabad, ha csalhatatlanul azt teszi, amit Isten öröktől fogva elhatározott. Mindkét iskola igyekszik az ellenvetéseket megoldani; válaszokban nincs is hiány, de teljesen megnyugtató választ egyikük sem tud adni. A tomista iskola minden súlyt a metafizikára, az arisztotelészi aktus-potencia tanra helyez: Isten abszolút transzcendenciája megköveteli, hogy minden, ami történik, őreá mint első okra legyen visszavezetendő, bizonyos mértékben még a bűn is, amennyiben a bűn nem történne, ha Isten nem akarná megengedni. A molinista nézet inkább pszichológiai síkon akar világosságot teremteni: az akarat szabadsága nyilvánvaló tény, először tehát ezt kell biztosítanunk. A tomisták számára a misztérium veleje abban rejlik, hogy az isteni indítás hatékonysága hogyan egyezik meg a teremtmény szabad akaratával. A molinisták számára a misztériumot inkább Isten ismeretében kell látnunk, abban, hogy hogyan egyeztethető össze Istennek a teremtményekről alkotott ismerete mindenekfeletti transzcendenciájával. A molinisták arra hivatkoznak, hogy Isten önmagában miszté-

rium, tehát semmi meglepő nincsen abban, ha nem tudjuk megmondani, hogy milyen tárgyi mozzanatban ismeri meg a jövő szabad cselekedeteket. A tomisták viszont azt mondhatják, hogy Isten abszolút transzcendenciája metafizikailag biztos, viszont az emberi szabadságnak és az isteni hatékonyságnak az együttműködése eleve ismeretlen előttünk, mert Isten teremtői ráhatása pszichológiailag tapasztalatunk körén kívül esik. A tomista iskola kétségtelenül következetesebben gondolja végig Sz. Tamás metafizikai elveit; azonban mégis elgondolkoztató az a tény, hogy Sz. Tamás a Summájában, ahol felveti a kérdést, hogy Isten ismeri-e a jövő szabad cselekedeteket, nem utal más tényre, mint arra, hogy nem az időben, hanem az örökkévalóságban ismer meg mindent, amennyiben minden, ami az időben egymás után történik, számára az örökkévalóságban már jelen van (*ST* I, q. 14, a. 13).

Talán nem is olyan helytelen az, amit egyszer egy teológus erre vonatkozóan karikatúrázva mondott: a molinista imájában úgy beszél Istennek, mintha tomista lenne, és a tomista a szószéken molinistává vedlik. Hitünk szempontjából az a fontos, hogy sem Isten abszolút transzcendenciáját, sem akaratunk szabadságát ne tagadjuk, és ezt egyik iskola képviselői se teszik. Ezért egyik iskola sem eretnek, de mindkettő egy emberileg felépített elméleti rendszert képvisel; arra az alázatos felismerésre vezetik a teológust, hogy Istenhez való viszonyunkban mindenképpen vannak fel nem deríthető igazságok.

### (6) *Isten igazságossága és irgalma*

Sz. Tamás az isteni tevőleges tökéletességekkel kapcsolatban azt a kérdést is felveti, hogy Istent igazsá-

gosnak és irgalmasnak kell-e mondanunk. A válasz igenlően hangzik, azonban mindazokkal a megszorításokkal értendő, amelyeket az analógiás ismeret követel.

Emberi viszonylatban az igazságosság abban áll, hogy készek vagyunk megadni kinek-kinek a magáét, vagyis azt, ami őt megilleti. Az emberi igazságosságnak több fajtája van: kölcsönös igazságosság, amely az adás-vevés dolgaiban jut érvényre, és ezért csereigazságnak is nevezhető; osztó igazság, amely abban áll, hogy az, aki a közösség gondját viseli, a közjavakat az egyesek teljesítményének és értékének megfelelően juttatja szétosztásra. Kölcsönös igazságosságnak Isten és az ember közt nincsen helye, mert ez a fajta igazságosság egyenlőséget tételez fel a két fél közt. Ezzel szemben osztó igazságosságról joggal beszélhetünk. Isten ugyanis mindenkit reális érdeme és értéke szerint kezel, mindenkinek megadja azt, ami neki valamiképp kijár. Így az egyik teremtmény a másikért van: az összes testi lények az emberért és minden teremtmény Istenért; minden teremtmény hivatva van arra, hogy Isten jóságát kifejezésre juttassa. Nos Isten megadja önmagának azt, ami őt megilleti, azaz mindent a saját dicsőségére rendel. És megadja a teremtményeknek is azt, ami természetük szerint nekik kijár, nevezetesen megadja az embernek mindazt, ami végső célja eléréséhez szükséges. Ezért Isten igazságos anélkül, hogy a teremtményeknek a szó szoros értelmében valamivel tartozna, hisz a teremtményeknek csak az jár ki, amit ő végtelen bölcsességében és jóságában kiszabott. Ezért inkább önmagának tartozik azzal, hogy a teremtményeknek meg is adja, amit jóságában és bölcsességében meghatározott (*ST* I, q. 21, a. 1).

Ami az irgalmat illeti, szintén Istennek tulajdonítandó. Az irgalmasság abban áll, hogy az ember

akaratával mintegy lehajlik a másik nyomorához, elesettségéhez, szenvedéséhez, nincstelenségéhez, és lehetőség szerint orvosolja ezt. Ha az irgalmasságon csak érzelmi együttszenvedést értenénk, akkor Istent nem nevezhetnénk irgalmasnak, mert ő nem szenvedhet; a nyomorulthoz és szenvedőhöz való lehajlás és az ennek megfelelő segítő készség azonban benne is megvan, ezért a Szentírás is irgalmasnak nevezi Istent (*ST* I, q. 21, a. 3).

Sz. Tamás annyira megy, hogy kijelenti, hogy az igazságosság és irgalom ugyan Isten minden cselekedetében megnyilatkozik, az irgalmasság azonban Istennek alapvetőbb magatartása, mint az igazságosság, mert az utóbbi feltételezi az előbbit, és benne gyökerezik. Az igazságosság ugyanis már valami meglévő jót tételez fel a teremtményekben — a jutalom az érdemet —, de az első jó kizárólagosan Istennek tulajdonítandó. Mindig Isten teszi meg az első lépést, és épp ebben nyilatkozik meg irgalmas jósága a teremtménnyel szemben. Tágabb értelemben még a teremtés művében is mindkét tulajdonság felragyog: Isten igazságossága, mert a dolgokat saját bölcsessége és jósága szerint hozza létre, és irgalma, mert a teremtményt mintegy átvezeti a nemlétből a létbe (*ST* I, q. 21, a. 4, ad 4).

Minthogy az irgalom alapvetőbb, mint az igazságosság, azért Isten kormányzatában is hatékonyabban működik és nyilatkozik meg, mint az igazságosság. Isten azt is, ami a teremtményeket megilleti, bőkezűen adja, és amikor büntet, mindig az érdemen alul büntet (*ST* I, q. 21, a. 4). Ha az Istenfia megtestesülésére és szenvedésére gondolunk, akkor valamelyest megsejthetjük Isten irgalmas szeretetének minden elképzelést felülmúló nagyságát és mélységét.

# ZÁRÓSZÓ

Tanulmányunk első részében a Szentírásnak az egy Istenre vonatkozó tanítását vázoltuk. A második részben az egy Istenről szóló tan bölcseleteológiai kifejtésének szükségét, nehézségeit, feltételeit írtuk le, majd Sz. Tamás alapján Isten lényegét, nyugvó és tevőleges tulajdonságait próbáltuk tanulmányozni.

Ha a két részt összehasonlítjuk, azt a megállapítást tehetjük, hogy a bölcseleteológiai analízis és szintézis nem arra van hivatva, hogy a Szentírás tanítását helyettesítse, hisz Istennek önmagáról adott tanítása és üdvtörténeti megnyilatkozása a teológus számára is csak a kinyilatkoztatás alapján hozzáférhető. Bölcseleti érveket használva talán felismerhetjük, hogy egy abszolútumnak léteznie kell, és hogy ennek az abszolútumnak személynek, azaz szellemi lénynek kell lennie. De Isten tényleges magatartására, tehát arra, amit üdvünkért tett, nem következtethetnénk. A teológus még akkor is, amikor bölcseleti érveket használ, a kinyilatkoztatás Istenét keresi, és amikor szükséges létbeli tökéletességekre utal, egyszersmind Isten szabad cselekedeteinek a végső gyökerére akar rámutatni. Nem fogadhatjuk el Pascal gondolatát, a filozófusok Istenének és Ábrahám, Izsák és Jákob Istenének szembeállítását, mert bár másképpen beszél Istenről a filozófus, másképpen a hivő, és másképpen a hivők sorában a teológus, mindig egy és ugyanazon Istenről van szó.

Lehet, hogy valaki majd úgy érzi, hogy Sz. Tamás bölcseleteológiai Isten-tana mégsem a Biblia Istenét állítja szemünk elé. Az « *actus purus* », az « *esse subsistens* » csak egy absztrakt, vértelen, élettelen Istent vetít elénk; Isten nem is egy transzcendens létező lényként, hanem inkább egy ijesztő metafizikai fantomként tűnik fel előttünk. A különböző teremtményi tökéletességeket Istenre ruházzuk ugyan, de előbb annyira kilúgozzuk őket, hogy már rájuk sem lehet ismerni. Ezért több újabb teológus az egész skolasztikus Istentant revideálni szeretné, nevezetesen Isten abszolút változatlanságával nem ért egyet, mert úgy érzi, hogy ezzel a fogalmazással Isten életét nem lehet kifejezésre juttatni.

Nem akarjuk itt mindazt megismételni, amit a bölcseleteológiai ismeret szükségéről mondottunk, csak az épp említett téves nézetet szeretnénk eloszlatni. A bölcseleteológiai szemlélet szükségképpen absztrakt fogalmak segítségével történik; de amit általuk megismerünk, az nem absztrakt, hanem a legkonrétabb valóság. Világítsuk meg ezt a gondolatot egy-két példával. Aki szemüveget használ, az a szemüvegen keresztül látja a dolgokat; az, amit lát, nem a szemüveg — külön ráfigyelésre van szükségünk, hogy a szemüveget észrevegyük —, hanem maguk a dolgok. Értelmünknek az a természete, hogy mindig elvonatkoztat a dolgok egyedi vonásaitól; de amit így felfog, az mégis a létező valóság; az absztrakciót csak külön reflexióval tudatosíthatjuk. Az orvostudomány, amely az ember anatómiáját vagy betegségeit vizsgálja, egyetemes fogalmakat használ; amit megállapít, nem csupán egy adott emberre vonatkozik; de azért általuk mégis a konkréten létező embereket ismerjük meg, hisz enélkül semmi haszna nem lenne. A röntgenkép csak az ember csontvázát tünteti fel — egyesek talán ijesztő-

nek is találják —; de azért mégis a konkréten létező ember tényleges csontvázát állítja elénk. Mint minden tudomány, a teológia is elvont fogalmakat használ, sőt a legelvontabb fogalmakat, mert csak az egyetemes léttulajdonságokból kiindulva lehet Istenről beszélni. Sőt még ezeket az egyetemes léttulajdonságokat sem ruházhatjuk egyszerűen Istenre, sajátos isteni módjukat nem pozitíven,csak negatíven és fokozás által fejezhetjük ki. Az analógiás ismeret Isten misztériumát nem tudja feloldani — gondoljunk csak az akarat és kegyelem együttműködésére! —; bár amit így megismerünk, valóban Istenben van: Isten valóban jó, igaz, igazságos, végtelen, ő valóban a szeretet.

Ha egyes mai teológusok Isten abszolút változatlanságát kétségbe vonják, akkor ez kétfajta félreértésből származhat. Vagy egyszerűen a létezők elsődleges mozzanatát nem a létben, hanem a fejlődésben, a létrejövésben, a mozgásban, egyszóval a változásban látják. Ez teljesen hamis, mert a változás mint olyan csak másodlagos mozzanat, és változatlan mozzanat nélkül érthetetlen. Vagy tévedésük abban áll, hogy bár akarják, az analógiát következetesen kezelni nem tudják, megrekednek a változandó lét fogalmában. Amikor tehát Isten abszolút változatlanságát kétségbe vonják vagy tagadják, tulajdonképpen visszaesnek egy pusztán antropomorf elképzelésbe. Ez főképpen az aktus fogalmának a félreértésén alapul. Mi mindig csak teremtményi aktust észlelünk, azaz egy olyan aktust, amely egy potenciával van korrelatív viszonylatban, és azért maga is mindig véges. Ezért számunkra az a változás, amely egy potenciából kiindul, tökéletesebb mozzanatot jelent, mint a kiindulópont, ahol a változó lény képességiségben van a változáshoz viszonyítva. Sőt amikor a változás által el is érte az aktust, amely felé a változás felfejlődött, megint csak ennek az ak-

tusnak véges jellege van. Ezért van az is, hogy ha képzeletünkre hallgatunk, a potenciális gazdagságot néha többre becsüljük, mint a ténylegesen elért értéket. A felnőtt ember tökéletesebb, mint a gyermek — hisz a gyermek természeténél fogva útban van, hogy felnőtté legyen —; a gyermekben azonban épp azt élvezzük, hogy még minden lehetőség felé nyitva áll. Tudjuk, hogy az összes képességeit úgysem fogja sohasem ténylegesíteni, és amit ténylegesít, az megint csak véges lesz. És, minden optikai csalódástól eltekintve, a valóságban is úgy van, hogy a véges lény mindig tökéletesebb, amikor még fejlődik, mint amikor fejlődésében megáll. Nos mindezt az *actus purus*nál ki kell zárnunk. Ha Isten változna — ami pusztán csak egy fiktív feltétel — akkor az csakis végtelen létgazdagságának a csökkenésére vezethetne. Ezért Istenből minden változást ki kell zárnunk, ténylegességét semmifajta képességiséggel sem szabad viszonylagosítanunk.

Ugyanezt kell mondanunk Isten életére vonatkozóan. A teremtményi élet mindig változással, gazdagodással jár. Isten élete változatlan, végtelen. Az élettelen lények nem tudnak önnönmaguk erejéből mozogni, fejlődni, az élőlények önnönmagukat mozgathatják, mert részeik, azaz szerveik vannak, egy rész mozgathatja a másikat. Ezért az élőlények önállóbbak létükben, nagyobb autonómiával rendelkeznek. De azért a teremtett élőlények nem örvendenek abszolút autonómiának, az első indítást az élettevékenységre kívülről, egy másik lénytől kapják. Még az ember szellemi életében sincsen teljes autonómia, mert a külvilág ráhatása nélkül nemcsak érzéki, hanem értelmi ismeret sem lenne. Az élőlénynek az a képessége, hogy önmagát mozgatni, gazdagítani tudja, nem annyiban jelent tökéletességet, amennyiben változással jár, hanem

amennyiben egy nagyobb autonómiát tételez fel, és nagyobb létgazdagodásra vezet. Amikor az ismeret által valamit már birtokunkba vettünk, és nyugodtan szemléljük — bár ez minimális változással jár —, vagy amikor valakit szeretünk, és jelenlétét pusztán csak élvezzük — bár ez sem okoz bennünk nagyobb változást —, ezek a szellemi aktusok mégis az élet legfőbb megnyilatkozását jelentik számunkra. Nos ez a szellemi autonómia, ez az abszolút függetlenség van meg végtelen módon Istenben: semmifajta ráhatástól nem függ, önmagából meríti ismeretét, önmagában nyugszik meg szeretete, és amikor másokat megismer vagy szeret, mindez önnönmaga ismeretében és szeretetében történik. Sz. Tamás Arisztotelészt szokta idézni — aki az analógiát jobban tudta kezelni, mint sok jelenkori teológus —; Arisztotelész szerint Istent, tekintve, hogy végtelen értelmi aktus, egyúttal végtelennek kell mondanunk életében is (*ST* I, q. 18, a .3).

A bölcseletteológiai kifejtés nem egy elképzelhető Istent akar elénk tárni, hanem érthetőségének bizonyos útjait nyitja meg előttünk. Mivel azonban a Szentírásban Isten maga beszél hozzánk, mindig vissza kell térnünk a Szentírás konkrét, emberi képekben történő leírásaihoz. Nemcsak azért, mert a kinyilatkoztatás mindig többet mond Istenről, mint amit elvonatkoztató és rendszerező értelmünkkel róla kimondhatunk, hanem azért is, mert, emberek lévén, szükségünk van képzeletünk támaszára is.

De még fontosabb, hogy Isten szeretete verjen gyökeret bennünk. Sz. Tamás tanítása szerint a szeretetnek itt a földön egy bizonyos fölénye van az ismerettel szemben. Az ismeret által ugyanis a megismert dolgokat önnönmagunkba vonjuk, bizonyos mértékben saját nívónkra emeljük vagy leszállítjuk őket, aszerint, hogy a dolgok, amelyeket megismerünk, tökéletlenebbek vagy

tökéletesebbek nálunk (*ST* I, q. 82, a. 3). Akár a Szentírás tanítása, akár bölcseletteológiai eszmélődésünk emberi fogalmak segítségével történik. Viszont az akarat aktusa, a szeretet, a dolgok felé tör, ahogy konkréten vannak. Ezért itt a földön jobb Istent szeretnünk, mint megismernünk. Itt a földön Istent mindig csak elvonatkoztatva ismerhetjük meg; szeretetünk viszont a konkréten létező Istennel egyesít bennünket. Ez az Istennel való egyesülésünk csak akkor lesz tökéletesebb, amikor Istent értelmünkkel is közvetlenül a maga végtelen létében látni fogjuk. A mi teológiánk mindig csak töredékes teológia; az igazi teológia majd akkor kezdődik számunkra, amikor mi is egyetlen aktussal, változás nélkül, örökké szemlélhetjük Istent. « A szeretet soha el nem múlik... A tudomány elenyészik. Tudásunk csak töredékes... Mikor azonban eljön a beteljesedés, véget ér az, ami töredékes. Amikor még gyermek voltam, úgy beszéltem, mint a gyermek, úgy gondolkodtam, mint a gyermek, úgy ítéltem, mint a gyermek. De amikor férfivá nőttem, elhagytam a gyermek szokásait. Ma még csak tükörben, homályosan látunk, akkor majd színről színre. Most csak töredékes a tudásom, akkor majd úgy ismerek, ahogy én is ismert vagyok » (1Kor, 13,8-12).

# VÁLOGATOTT IRODALOM

(A szerkesztőbizottság összeállítása)

*Szótárak és gyűjteményes művek:*

*Biblikus Teológiai Szótár* (szerk. X. Léon-Dufour), Róma, 1974; főleg: 229-236 (D. Mollat, Dicsőség); 277-282 (X. Léon-Dufour, Eleve elrendelni); 401-404 (M.F. Lacan, Gondviselés); 454-463 (X. Léon-Dufour, Harag); 617-629 (J. Guillet, Isten); 651-654 (J. Guillet, Jahve); 663-668 (M.-F. Lacan, Isten jelenléte); 1003-1008 (J. Dupont, Név); 1164-1171 (A.-A. Viard, Isten szándékai); cfr. 1505-1508.

*Bilan de la théologie du XX^e siècle* (szerk. R. Vander Gucht-H. Vorgrimler) 2, Tournai-Paris, Casterman, 1970, 241-251: P. Siller, « Le Dieu un ».

*Dieu aujourd'hui* (Semaine des intellectuels catholiques: Recherches et débats 52) Paris, Desclée de Brouwer, 1965, 262 o.

*Die Frage nach Gott* (szerk. J. Ratzinger: Quaestiones disputate 56) Freiburg, Herder, 1972, 176 o.

*Handbuch theologischer Grundbegriffe* (szerk. H. Fries) 2, München, Kösel, 1962, 575-605 (J.B. Lotz-H. Fries-J. Haspecker-J. Alfaro, « Gott »).

*Lexikon für Theologie und Kirche* 4, Freiburg, Herder, 1960, 1070-1087 (J. Haeckel-J. Möller-A. Deissler-F.J. Schierse-K. Rahner, « Gott »); 1119-1124 (K. Rahner, « Gotteslehre »); egyéb cikkek.

*Mysterium salutis* (szerk. J. Feiner, M. Löhrer) 2, Einsiedeln, Benziger, 1967: H.U. von Balthasar, « Der Zugang zur Wirklichkeit Gotts » (15-64); A. Deissler-J. Pfammatter-M. Löhrer, « Eigenschaften und Verhaltungsweisen Gottes im Lichte der Heilsgeschichte » (221-316).

*Problèmes actuels de la connaissance de Dieu* (szerk. N.A. Luyten), Fribourg, Ed. Univ., 1968, 132 o.

*Sacramentum mundi* 2, Freiburg, Herder, 1968, 491-510 (L. Scheffczyk, « Gott »).

*I teologi del Dio vivo, La trattazione di Dio oggi* (Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana), Milano, Ancora, 1968, 448 o.

*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (szerk. G. Kittel), 3, Stuttgart, Kohlhammer, 1938: 79-120 (H. Kleinrecht-K.G. Kuhn-G. Quell-E. Stauffer, « Theos »); 1038-1098 (G. Quell, W. Foerster, « Kyrios »).

*Herders Theologisches Taschenlexikon* III: «Gott», «Gottbeweise », « Gotteslehre », « Gott und Welt ».

*Tanulmányok:*

H.U. von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen,* Wien, Herold, 1956, 224 o.

J.C. Barreau, *Qu'est-ce que Dieu?* Paris, Seuil, 1971, 122 o.

J. Bishop, *Les théologiens de la mort de Dieu,* Paris, Cerf, 1967, 220 o.

E. Borne, *Dieu n'est pas mort, Essai sur l'athéisme contemporain* (Je sais-Je crois 90), Paris, Fayard, 1956, 128 o.

H. Bouillard, *Connaissance de Dieu, Foi chrétienne et théologie naturelle* (Foi vivante 45), Paris, Aubier, 1967, 188 o.

H. Chavannes, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth* (Cogitatio fidei 42), Paris, Cerf, 1969, 330 o.

M. Corvez, *Dieu est-il mort?* (Présence et pensée 19), Paris, Aubier, 1970, 268 o.

J. Daniélou, *Dieu et nous* (Eglise et temps présent), Paris, Grasset, 1956, 250 o.

J. Delanglade, *Le problème de Dieu* (Foi vivante 92), Paris, Aubier, 1968, 270 o.

P. Endokimov, *La connaisance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon, Mappus, 1967, 158 o.

C. Fabro, *Dio, Introduzione al problema teologico* (Profili e sintesi, coll. teol. 5), Roma, Studium, 1953, 214 o.

H.M. Féret, *Connaissance biblique de Dieu*, Paris, Cerf, 1955, 218 o.

Gál F., *Istenről beszélünk*, Budapest, Szent István Társulat, 1969.

Gál F., *A kinyilatkoztatás fényében*, Budapest, Szent István Társulat, 1971, 47-82: « Isten az Ószövetségben ».

R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, Beauchesne, 11. kiad. 1950, 904 o.

G.M. Garrone, *Qu'est-ce que Dieu? Problèmes d'aujourd'hui*, Paris, Desclée, 1968, 214 o.

F.M. Genuyt, *Le mystère de Dieu* (Le mystère chrétien, Théologie dogmatique, 2), Tournai, Desclée, 1963, 16+150 o.

A.M. Horváth, *Studien zum Gottesbegriff* (Thomistische Studien 6), Fribourg, Paulusverlag, 1954, 12+316 o.

B.M.V. van Iersel, *Der Gott der Väter im Zeugnis der Bibel*, Salzburg, Miller, 1965, 102 o.

Ch. Journet, *Connaissance et inconnaissance de Dieu* (Foi vivante 119), Bruges, Desclée De Brouwer, 1969, 158 o.

H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée* (Le monde en 10/18, 103-104) Paris, Union Général d'Éditions 1963, 412 o.

H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Paris, Montaigne, 1966, 354 o.

A. Manaranche, *Dieu vivant et vrai*, Paris, Seuil, 1972, 188 o.

J. Maritain, *Approches de Dieu* (Sagesse et culture) Paris, Alsatia, 1963, 136 o.

J.C. Mourray Courtney, *The Problem of God, yesterday and today* (The St. Thomas More Lectures 1) New Haven, Yale Univ. Press, 1964, 7+122 o.

J.H. Nicolas, *Connaître Dieu*, Paris, Cerf, 1947, 254 o.

J.H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu, Essai d'une critique de connaissance théologique* (Bibliothèque française de philosophie) Paris, Declée De Brouwer, 1966, 432 o.

J.H. Nicolas, « L'acte pur de saint Thomas et le Dieu vivant de l'Évangile »: *Angelicum* 51 (1974) 511-532.

H. Ott, *Gott* (Themen der Theologie 10) Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1971, 174 o.

G.L. Prestige, *God in Patristic Thought*, 3. kiad. London, SPCK, 1964, 34+318 o.

E. Przywara, *Was ist Gott?* 2. kiad. Nürnberg, Glotz und Lutz, 1953, 120 o.

K. Rahner, *Schriften zur Theologie* 1, Einsiedeln, Benziger, 1954, 91-167 (« Theos im Neuen Testament »); 8, u.o. 1967, 165-186 (« Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik »).

C. Spicq, *Dieu et homme selon le Nouveau Testament* (Lectio divina 29), Paris, Cerf, 1961, 236 o.

C. Tresmontant, *Essai sur la connaissance de Dieu*, Paris, Cerf, 1959.

# TARTALOMJEGYZÉK


Előszó 5

Első rész: ISTEN ÜDVTÖRTÉNETI MEGNYILATKOZÁSÁNAK LEÍRÁSA . . . . . 9

I. Az ószövetségi Isten-kép . . . . . 12
(1) Isten egyetlensége . . . . . 12
(2) Isten transzcendenciája . . . . . 14
(3) Az üdvösség Istene . . . . . 19
[1] Személyes Isten, aki az emberrel személyes kapcsolatot teremt . . . . 19
[2] Szövetséget kötő Isten . . . . . 22
[3] Isten mint atya . . . . . 23
[4] Isten magatartásának erkölcsi tulajdonságai . . . . . 24

II. Az újszövetségi Isten-kép . . . . . 25
(1) Isten egyetlensége . . . . . 26
(2) Isten transzcendenciája és immanenciája . 27
(3) Isten szeretete és atyasága . . . . . 28
(4) Isten szentsége . . . . . 30

Második rész: ISTEN MIBENLÉTÉNEK BÖLCSELETTEOLÓGIAI KIFEJTÉSE . . . . . 33

III. A bölcseleteológiai kifejtés szükségessége . 35

IV. A bölcseleteológiai kifejtés nehézsége . 39

V. A bölcseleteológiai kifejtés feltétele . 42

(1) Isten transzcendentál-teológiai megközelítése, ennek haszna és kritikája . . . . 44
(2) A szenttamási Isten-ismeret módszertana . 50
VI. Isten természetének bölcseletteológiai analízise Sz. Tamás alapján . . . . . 55
VII. Isten léttulajdonságai . . 64
(1) Isten egyszerűsége . . . . . 64
(2) Isten tökéletessége és jósága . . . . 67
(3) Isten végtelensége és mindenütt való jelenléte . . . . . 71
(4) Isten változatlansága és örökkévadlósága . 74
(5) Isten egysége . . . . . 77
(6) Isten igazsága . . . . . 78
VIII. Isten tevőleges tulajdonságai . 80
(1) Isten értelmi tevékenységei . . 81
(2) Isten akarati tevékenységei . . 85
(3) Isten mindenhatósága . . . 86
(4) Isten gondviselése . . . . 88
(5) Predestináció és reprobáció . 92
(6) Isten igazságossága és irgalma . 95

Zárószó . 98

Válogatott irodalom . 105

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

(Tervezett füzetek)

I. BEVEZETŐ TANULMANYOK

*1. Bevezetés a teológiába
2. Ismeretelméleti bevezetés
3. Vallásbölcseleti bevezetés
4. A kinyilatkoztatás teológiája
5. A kinyilatkoztatás kritikája
6. A szentírástudomány alapjai
7-9. Teológusportrék

II. ÜDVÖSSÉGÜNK ISTENE

1. Isten léte
*2. Egy az Isten
*3. A Szentháromság
4-5. Krisztus

III. ISTEN NÉPE: AZ EGYHÁZ

1. Az Egyház mivolta
2. Az ökumenizmus
3. Az Egyház liturgikus élete
4. Az Egyház jogi szervezete
5. Keresztség és bérmálás
6. Az Oltáriszentség
7. A gyónás és a betegek kenete
8. A papi rend
9. A házasság

IV. ISTEN MŰVE: EMBER ÉS VILÁG

1. Az anyagi világ
2-3. Az ember a bölcseletben
4. Az ember társadalma
5. Az ember a hit fényében
6-7. Az erkölcsi élet
8. Keresztény lelkiség
9. Az ember jövője

A Teológiai Kiskönyvtár a következő címen rendelhető meg:

PP. NAGY F.-SZABÓ F. SJ
Via dei Penitenzieri, 20
I - 00193 Roma

## MEHRLE TAMÁS OP

Soproni szülők gyermekeként született 1912. február 14-én. 1931-ben a soproni bencés gimnáziumban érettségizett, és a domonkos rendbe lépett. Tanulmányait az ausztriai Grazban, a franciaországi St-Maximinben és Rómában végezte; a római Angelicumon szerezte meg doktorátusát. 1940 őszétől kezdve a domonkosok budapesti Hittudományi Főiskoláján dogmatikát, majd a veszprémi püspöki szemináriumban filozófiát tanított. Öt éven át segédmunkás volt egy budapesti vasgyárban, majd négy évig egyetemi lelkész Svájcban. 1960 óta a mai napig dogmatikaprofesszor a fribourg-i egyetemen. A hittudományi kar kétszer választotta meg dékánjának; tetemes munkát végzett az egyetemi teológiai tanulmányok újjászervezésében. Közben 10 éven át a fribourg-i domonkos professzorok rendházának, az Albertinumnak perjele volt. Ma is intenzív lelkipásztori tevékenységet fejt ki.