SZABÓ FERENC S.J.

A TEOLÓGUS PÁZMÁNY

A grazi « theologia scholastica » Pázmány művében

RÓMA 1990

A TEOLÓGUS PÁZMÁNY

SZABÓ FERENC S.J.

A TEOLÓGUS PÁZMÁNY

A grazi « theologia scholastica »
Pázmány művében

RÓMA 1990

METEM-könyvek 1.

A munkát lektorálta: Lukács László S.J.

Készült Ugo Detti nyomdájában: Via Girolamo Savonarola, 1 - I - 00195 Roma

ELŐSZÓ

E monográfia kidolgozására kettős kötelezettség ösztönzött.

Először tartoztam vele Őry Miklós (1909-1984) rendtársam és barátom emlékének, aki élete utolsó éveiben bevezetett három évtizedes Pázmány-kutatásába. Megkezdtük Pázmány grazi éveinek kidolgozását; ebben a feladatban P. Őry nekem szánta a grazi « theologia scholastica » tartalmi elemzését és elhelyezését a teológia történetében. Közös munkánkat halála félbeszakította. A témába vágó dokumentációt — Lukács László rendtörténész segítségével — közzétettem a Pázmány Péter emlékezete *(Róma 1987) c. kötetben; felhasználtam P. Őry jegyzeteit, diktálásait is a kegyelemvita történetére vonatkozóan; továbbá a* De Fide-*traktátus tartalmi elemzésével és kiértékelésével már megkezdtem azt a munkát, amelyet itt az egész « theologia scholastica »-ra kiterjesztve elvégeztem. Mostani könyvemben természetesen felhasználtam az említett Őry-tanulmányt és dokumentációt, illetve beépítettem saját tanulmányomat a hitelemzésről.*

Másodszor tartoztam Pázmány Péter (1570-1637) emlékének, ill. a magyar kultúrtörténetnek is. Hiszen a század elején kiadott theologia scholastica (PÁZMÁNY, Opera Omnia *IV-VI) igazában eddig kiaknázatlan kincsesbánya maradt. Pedig, ahogy többen hangoztatták Bitskey Istvánnal: Pázmány magyar vitairatainak « aranyfedezetét a grazi teológiai előadások teremtették meg, élükön a* De Fide *című értekezéssel »* (PP emlékezete *196). Csakugyan, ha Pázmány* teljes *életművét fel akarjuk mérni, fokozottabb figyelmet kell fordítanunk a grazi évekre, és — mivel Félegyházy és Gerencsér 1937-ben Pázmány* filozófiáját *már feldolgozták — főleg a latin Szent Tamás-kommentárokat, a* theologia scholastica *anyagát (1603-1607) kellett kiaknázni, feldolgozni, illetve elhelyezni a teológiatörténetben és Pázmány egész művében. Erre a feladatra vállalkoztam tehát monográfiámban. Ezt az első megközelítést és feldolgozást — remélhetőleg — újabb kutatások követik.*

Itt mondok hálás köszönetet rendtársamnak, Lukács Lászlónak, aki a kéziratok átírásában vagy ellenőrzésében segítségemre volt, továbbá hasznos hozzászólásaival, illetve a szöveg lektorálásával is közreműködött a könyv megszületésében. Megköszönöm még munkatársaim, Vertse Márta és Szőnyi Zsuzsa segítségét a kefelevonatok javításában. Végül hálámat fejezem ki a METEM (Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközössége) elnökségének, hogy felvette monográfiámat a METEM-könyvek most induló sorozatába 1. kötetnek.

Róma, 1989. szeptember 17-én.

Bellarmino Szent Róbert ünnepén

A FELHASZNÁLT IRODALOMBÓL

I. KÉZIKÖNYVEK

AQUINÓI Szent Tamás, Summa Theologiae, Marietti 1956 (= STh).

AUER, J. - RATZINGER, J., Kleine Katholische Dogmatik, Regensburg 1970.

DENZINGER, H. - SCHÖNMETZER, A., Enchiridion Symbolorum, 35. kiad., Herder 1973 (= DS).

Dictionnaire de Théologie Catholique, Letouzey et Ané, Párizs (= DTC).

ELŐD István, Katolikus Dogmatika, 2. kiad. SZIT, Budapest 1983 (= ELŐD).

FEINER, J. - LÖHRER, M., Mysterium Salutis, I-V. köt., Benziger 1965-1976 (= MS).

HAAG, H., Bibliai Lexikon, Budapest 1989.

LÉON-DUFOUR, X., Biblikus Teológiai Szótár, Róma 1974 (= BTSZ).

Lexikon für Theologie und Kirche I-X. köt., Herder 1957-1965 (= LThK).

RAHNER, K., Herders Theologisches Taschenlexikon, I. VIII. köt., Herder 1972-73.

RAHNER, K. - VORGRIMLER, H., Teológiai Kisszótár, 10. kiad., Budapest 1980 (= TK).

RAHNER, K., A hit alapjai, SZIT, Budapest 1983.

SCHÜTZ Antal, Dogmatika I-II, Budapest 1937 (= SCHÜTZ).

SOMMERVOGEL, C., Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, I-X. köt. Párizs 1890-1909 (= SOMMERVOGEL).

Teológiai Kiskönyvtár kötetei, Róma 1975-től (= TKK).

VANDER GUCHT, R. - VORGRIMLER H., Bilan de la théologie du XXe siècle, I-II, Casterman, 1970.

II. PÁZMÁNY PÉTER MŰVEI

PP összes munkái, Budapest 1894-1905, I-VII (= ÖM I...).

Petri Cardinalis Pázmány Opera Omnia, I-VI, Budapest 1894-1904 (= OO I...).

Diatriba Theologica Krisztus Látható Egyházáról, bev. ŐRY M., Eisenstadt 1975 (= DT).

De iustitia et iure, De Verbo incarnato, A gráci előadások kiegészítése a göttweigi kéziratból, bev. ŐRY M., Eisenstadt 1984 (= GW).

Epistolae Collectae, ed. F. HANUY, Budapest 1910, I-II. köt. (= HANUY I-II).

Válogatás műveiből I-III, Bp. 1983. (Bev. Őry M. és Szabó F.) (= VÁL I-II-III).

III. FONTOSABB MUNKÁK PÁZMÁNYRÓL

BITSKEY István, Humanista erudíció és barokk világkép. PP prédikációi. Bp. 1979.

FÉLEGYHÁZY József, Pázmány bölcselete. Bp. 1937.

FRANKL (FRAKNÓI) Vilmos, Pázmány Péter és kora, I-III, Pest 1868-1872.

FRIDECZKY József, Pázmány Péter. 1942. (Különlenyomat a Jezsuita Tört. Évkönyvből).

GERENCSÉR István, A filozófus Pázmány. Bp. 1937.

KASTNER Jenő, Pázmány Péter gráci évei, in: Katolikus Szemle 39 (1935), 8-17, 95-99.

KINCZLI József. Pázmány Péter bölcseleti és hittudományi művei. Tézis a Hittudományi Akadémián, Budapest 1949 (?).

KOLOZSVÁRI GRANDPIERRE Emil, Pázmány, in: Irodalomtörténet 1971/1, 41-75.

KORNIS Gyula, Pázmány személyisége. Bp. 1935.

KOSZTOLÁNYI Dezső, A magyar próza atyja, in: Nyugat 13 (1920), 911-917.

KOVÁCS Lajos Imre, Pázmány Kalauza és Bellarmin Disputációi. Kassa 1908.

LUKÁCS László, Monumenta Antiquae Hungariae I-IV, Roma.

—, Monumenta Paedagogica S.I. V: Ratio atque Institutio Studiorum S.I. (1586 1591 1599) Roma 1986.

LUKÁCS L.-SZABÓ F., Autour de la nomination de Péter Pázmány au siège primatial d'Esztergom (1614-1616). Pázmány est-il resté jésuite après sa nomination? Archivum historicum S.I. 54 (1985) 77-149.

LUKÁCS L.-SZABÓ F., (kiad.), Pázmány Péter emlékezete, Róma 1987 (= PP emlékezete). Ebben a kötetben ŐRY M. tanulmánya a kegyelemvita történetéről (= ŐRY) és SZABÓ Ferencé a *De Fide*-traktátusról (= SZABÓ).

ŐRY Miklós, Doctrina Petri Cardinalis Pázmány de notis Ecclesiae. Roma 1943 (gépelt disszert).

—, Doctrina Petri Cardinalis Pázmány de notis Ecclesiae. Chieri 1952. (A disszertáció rövidített kiadása, 124 old.).

—, Pázmány Péter tanulmányi évei. Eisenstadt 1970.

—, Kardinal Pázmány und die kirchliche Erneuerung in Ungarn. In: Ungarn-Jahrbuch 5 München, (1973), 76-96.

—, Pázmány Péter in Kaschau. In: Ungarn-Jahrbuch 7, München (1976), 73-102.

—, Suarez und Pázmány. Berührungspunkte in der Ekklesiologie. In: Homenaje a E. Elorduy. Bilbao 1978, 209-236.

ŐRY M.-SZABÓ F., Pázmány Péter (1570-1637), Bevezető a SZIT-nál 1983-ban megjelent háromkötetes Pázmány-antológiához: Válogatás műveiből I, 11-107. Ebben a tanulmányban összefoglaltuk Őry Miklós Pázmány életművére vonatkozó kutatásait, főleg a Fraknói és Sík életrajzi adatait kiegészítő vagy helyesbítő újabb adatokat. (= VÁL. I-II-III). Pázmány magyar műveinek idézésekor gyakran erre hivatkozom, mivel könnyebben hozzáférhető, mint az ÖM.

POLGÁR László, Pázmány-bibliográfia, in: PP emlékezete, 449-484.

SÍK Sándor, Pázmány, az ember és az író. Bp. 1939.

SZABÓ Ferenc, Pázmány Péter és a katolikus megújulás. In: Gesta Hungarorum II, SMIKK, Zürich 1985, 108-123.

—, Pázmány Péter emlékezete. In: Katolikus Szemle, 1987/1, 1-11.

—, Pázmány szeretetének kettős fókusza. in: Vigilia 1988/1, 840-847.

IV. PÁZMÁNY MESTEREI

R. BELLARMINO, Opera Omnia (8 köt.) Neapoli, 1856-1862.

F. SUAREZ, De Incarnatione Verbi, Alcala, 1590 (Salamanca, 1595).

—, De Sacramentis (Bapt. Conf. Euch.) Alcala, 1592.

—, Opera Omnia, Venezia, 1740-1751.

G. VALENTIA, Commentariorum Theologicorum Tomi Quatuor, Ingolstadt (1591-97).
—, Analysis fidei catholicae (1585).
G. VAZQUEZ, Commentariorum ac Disputationum in Primam partem sancti Thomae... in Primam secundae..., Lyon, 1631.

V. SZELLEMTÖRTÉNETI ÉS TEOLÓGIAI MŰVEK

AUBERT, Roger, Le problème de l'acte de foi, 5e éd. Louvain-Paris 1969.
ANDRITSCH, Johann, Gelehrtekreise um Johannes Kepler in Graz, in: Johannes Kepler 1571-1971. Gedenkschrift, Graz 1975.
BALTHASAR, Hans Urs von, Herrlichkeit, I-III, Johannes Vg, 1961...
BIRELEY, Robert SJ, Religion and Politics in the Age of the Counterreformation, The University of North Carolina Press 1981.
BOLBERITZ Pál/GÁL Ferenc, Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája, Bp. 1987.
BOUILLARD, Henri, Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin, Paris 1949.
BRÉHIER, Emile, Histoire de la philosophie I/3: L'Antiquité et le Moyen Age: Moyen Age et Renaissance, PUF 1945.
CHENU, Marie-Dominique, Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin, Paris 1950.
—, Une école de théologie: Le Saulchoir. Paris 1985. (Új kiadás Alberigo, Fouilloux, Ladrière és Jossua tanulmányaival).
CONGAR, Yves, La Foi et la Théologie, Paris 1962.
—, Vraie et fausse réforme dans l'Église, 1969.
—, Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ, Paris 1984.
CORBIN, Michel, L'inouï de Dieu. Six études christologiques. Paris 1980.
FRANSEN, Piet, SJ, Dogmengeschichtliche Entfaltung der Gnadenlehre, in: Mysterium Salutis (J. FEINER/M. LÖHRER) IV-2-1937, 631-765 (FRANSEN).
GALEOTA, Gustavo SJ, Bellarmino contro Baio a Lovanio, Roma 1966.
GANOCZY, Alexandre, Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriss der Gnadenlehre. Düsseldorf 1989.
GIERS, Joachim, Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez, Freiburg 1958.
GILSON, Etienne, L'esprit de la philosophie médiévale, 1932.
—, Le Thomisme. 1948.
—, Lettres de M. Etienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci. Paris 1986.
GRILLMEIER, Aloys SJ, Christ in Christian Tradition, London 1965. Francia fordítás: Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine (451), Paris 1973.
—, L'image du Christ dans la théologie d'aujourd'hui, in: Questions théologiques aujourd'hui, II Paris 1965 (89-136).
HÄRING, Bernhard, Frei in Christus, I-III, Herder 1982.
HENGST, Karl, Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten, 1981.
HENTRICH, W., Gregor von Valentia und der Molinismus, 1928. (= HENTRICH).
HORVÁTH Sándor-Emlékkönyv, DABÓCI M., FILA Béla és FILA Lajos összeállítása, 1985.
JANSEN, F.-X., Baius et le Baianisme, Louvain 1927.

JEDIN, Hubert (szerk.), Handbuch der Kirchengeschichte IV: Reformation/Katolische Reform und Gegenreformation (Iserloh-Glazik-Jedin). Herder 1967.

KAISER, Alfred, Natur und Gnade im Umstand, München 1965.

KASPER, Walter, Jesus der Christus, Mainz 1974.

KRONES, Franz von, Geschichte der Karl Franzens-Universität in Graz, 1886.

LOTTIN, Odon, Morale fondamentale. Paris 1945.

LUBAC, Henri de, Augustinisme et théologie moderne, Paris 1965.

—, Le Mystère du Surnaturel, Paris 1965.

—, Petite catéchèse sur nature et grâce, Paris 1980.

—, La Foi chrétienne, Paris 1969.

—, L'Écriture dans la Tradition, 1966. Újabb kiadása: La Révélation divine, 1983.

LE BACHELET, X.-M., Prédestination et grâce efficace I-II, Louvain 1931.

MARGOLIN, J.-C. (kiadó), Platon et Aristote à la Renaissance. XVIe Colloque International de Tours. Vrin, Paris 1976.

MARITAIN, Jacques, L'humanisme intégral, 1936.

MORI, E.G., Il motivo della fede da Gaetano a Suarez, Roma 1953 (= MORI).

PASTOR, L. von, Storia dei Papi, XI (Clemente VIII), 1958.

PESCH, Otto Hermann, Thomas von Aquin, Mainz 1988.

—, Frei sein aus Gnade, Theologische Anthropologie, Herder 1983.

POTTIER, B., SJ, Les yeux de la foi après Vatican II, in: NRTh 106 (1984) 177-203.

POLMAN, Pontien, l'Élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle, Gembloux 1932.

RAHNER, Karl, Schriften zur Theologie, I-XVI. kötet (Benziger Vg.).

RAHNER, K. - THÜSING, W., Christologie-systematisch und exegetisch, Herder 1972.

ROMANO, Orlando, O molinismo, Porto 1976.

RONDET, Henri, Essais sur la théologie de la grâce, Paris 1968.

ROUSSELOT, Pierre, Les yeux de la foi, in: Rech. de Science Relig. 1 (1910) 242-245.

—, L'intellectualisme de Saint Thomas, 1908.

SCHOONENBERG, Piet SJ, Il est le Dieu des hommes, Paris 1973. (Az eredeti holland 1959-ben jelent meg: Hij is een God van Mensen).

SCORRAILLE, Raoul de, François Suarez I-II, 1912.

SERVIÈRE, J. de la, La théologie de Bellarmin, Paris 1909.

SESBOÜÉ, Barnard SJ, Jésus-Christ l'unique Médiateur, Paris 1988.

STEGMÜLLER, Friedrich, Zur Gnadenlehre des jungen Suarez, 1933.

SZABÓ, François, Le Christ créateur chez Saint Ambroise, Roma 1968.

TRAPE, Agostino, Szent Ágoston, Budapest 1987.

VANYÓ László (szerk.) Ókeresztény írók (1-12. köt.) Budapest.

WINLING, Raymond, La théologie contemporaine (1945-1980), Paris 1983.

A PÁZMÁNY-TRAKTÁTUSOKBAN ELŐFORDULÓ FONTOSABB KÖZÉP- ÉS ÚJKORI SZERZŐK (« SKOLASZTIKUSOK »)

AEGIDIUS, római ágostonrendi, Szent Tamás tanítványa, † 1316.

ALANUS Anglicus, angol kánonjogász, XIII. sz.

ALANUS ab Insulis (Alain de Lille), francia cisztercita, † 1202.

ALBERTUS Magnus OP (Nagy Szent Albert) német domonkos, Szent Tamás mestere, † 1280.

ALENSIS, Alexander de Ales (= Hales) OFM, angol, Szt. Tamás, Szt. Bonaventura és Duns Scotus mestere, † 1245.

ALMAINUS (ALMAIN) Jacobus, francia teológus, † 1515.

ARMILLA, lásd FUMUS.

AUREOLUS Petrus OFM, francia, † c. 1323.

AZORIUS (AZOR) SJ, spanyol moralista, Pázmány egyik tanára, † 1607.

BAÑEZ (Bannez) Dominicus OP, spanyol, a kegyelemvita egyik főszereplője, † 1604.

BELLARMINO, Robertus SJ, Szent, olasz, a kontroverziák fő képviselője, bíboros, Pázmány volt rektora a Római Kollégiumban, egyik mintaképe és főforrása a hitvitákban, † 1621.

BIEL Gabriel (Pázmánynál sokszor egyszerűen Gabriel), német, nominalista, tübingeni professzor, † 1495.

BONAVENTURA, Szent, OFM, bíboros, Doctor Seraphicus, olasz, † 1274.

BRUGENSIS = BRESSERUS Mart., SJ belga, a bruges-i kollégium igazgatója, † 1635.

CAIETANUS, Thomas de Vio OP, bíboros, olasz, Summa-kommentátor, † 1534.

CANUS Melchior OP, spanyol teológus, részt vett a Trentói Zsinaton. Híres műve: *Loci communes theologici*, † 1566.

CAPREOLUS Ioannes OP, francia, † 1415.

CORDUBA Antonius de, OFM, spanyol, 1553 körül írt.

COVARRUBIAS Didacus, spanyol püspök, egyházjogász, M. Navarrus tanítványa, † 1577.

DELRIO Martinus Antonius SJ, belga, † 1608.

DRIEDO(ENS) Ioannes, flamand teológus, † 1535.

DURANDUS de S. Portiano OP, (de Saint-Pourçain), francia püspök, híres tomista-ellenes Szentencia-kommentárja, † 1334.

FUMUS Barthalomaeus OP, olasz inkvizitor, *Armilla* nevű Summája miatt sokszor csak így emlegetik: Armilla.

GERSONIUS (GERSON) Ioannes Charlier, a párizsi egyetem kancellárja, † 1429.

GREGORIUS ariminensis (Rimini), olasz ágostonrendi, † 1358.

GUILERMUS PARISIENSIS OP, párizsi teológus, XV. sz.

HALES-I (Alexander), lásd: ALENSIS.

HENRICUS (Merseburg), német kanonista, † 1276.

HUGO (UGO) VICTORINUS (de Saint-Victor) párizsi filozófus, teológus, misztikus, a ferences iskolára közvetlenül hatott, a skolasztikára még közvetve Petrus Lombarduson keresztül, 1141.

LEDESMA Petrus OP, spanyol, † 1616.

LESSIUS Leonardus SJ, belga, a kegyelemvita egyik szereplője, Suarez, Vasquez és Molina gyakran fordultak hozzá tanácsért, † 1623.

LUGO Franciscus de, SJ, spanyol teológus, † 1652.

LUGO Ioannes de SJ, Franciscus testvére, bíboros, † 1660.

LYRANUS, Nicolaus de Lyra, OFM, francia, † 1349.

MAIOR Ioannes, skót, párizsi professzor, † 1548.

MALDONATUS Ioannes SJ, spanyol, szentírásmagyarázó, † 1583.

MEDINA Bartholomaeus OP, spanyol, híres salamancai professzor, Szent Tamás-kommentátor † 1581.

MOLINA Ludovicus SJ, spanyol teológus, moralista, a kegyelemvita egyik főszereplője, róla nevezték el a molinizmus kegyelemtani rendszert, † 1600.

NAVARRUS (Martinus Azpilcueta de Navarra), spanyol kanonok, kánonjogász, † 1586.

NAVARRA Petrus (NAVARRETTUS) OP, spanyol moralista, † c. 1590.

OCCAMUS (Ockham) Guilermus OFM, angol filozófus és teológus, nominalista, † 1347.

PALUDANUS, Petrus de Palude OP, francia, † 1342.

PETRUS LOMBARDUS, « Magister Sententiarum », Libri IV Sententiarum c. műve igen nagy befolyást gyakorolt a középkori teológiára, † 1160.

RICHARDUS (de Saint-Victor), ágostonos kanonok, skót-francia, † 1173.

RUARDUS, lásd: TAPPER.

SALAS Ioannes de, SJ, spanyol Summa-kommentátor, Pázmány egyik cenzora, † 1613.

SCOTUS Ioannes, *Duns* OFM, skót (angol), Doctor Subtilis, † 1308.

SILVESTER (Prierias) OP, olasz moralista, † 1523.

SOTUS Dominicus OP, spanyol (salamancai) teológiaprofesszor, részt vett a Trentói Zsinaton, † 1560.

SOTUS Petrus OP, spanyol, † 1563.

SUAREZ (SUÁREZ) Franciscus SJ, spanyol, filozófus és teológus, Pázmány egyik « mestere », forrása, † 1617.

TAPPER Ruard(us), belga kontroverzia-teológus, † 1559.

THOMAS Aquinas OP, Szent, Angyali Doktor, 1227-1274.

TOLETUS Franciscus SJ (TOLEDO), teológus, bíboros, † 1596.

UGO, lásd: HUGO Victorinus.

VALENTIA (DE VALENCIA) Gregorius SJ, spanyol, Rómában, de főleg Németországban (Ingolstadt, Dillingen) tanított teológiát. Pázmány egyik mestere: Comment. theol. in Quaestiones S. Thomae, † 1603.

VASQUEZ (VÁZQUEZ) Gabriel SJ, spanyol, teológus és moralista, Pázmány egyik « mestere » (nem tanára, mert az Vazquez de Padilla volt), † 1604.

VEGA Andreas OFM, a Trentói Zsinat teológusa, † 1560.

VICTORIA (VITORIA) Franciscus de, OP, spanyol teológus; tanítványai voltak: D. Sotus, B. Medina, M. Cano, 1549.

Megjegyzés: A régi szerzők nevét könyvemben *latinosan* írom, úgy, ahogy Pázmány és kortársai idézték őket traktátusaikban. Tehét pl. Suárez = Suarez; de Valencia = Valentia; Vázquez = Vasquez stb.

A DOKUMENTUMOK JEGYZÉKE

I. *Pázmány Péter véleménye Szent Tamás követéséről az osztrák provinciálisnak,* Bécs 1611 319

II. *A cenzúrák dokumentumai* . 321

A) Az 1604-es cenzúra dokumentumaiból 321

1. Pázmány P. levele C. Acquaviva gen.-nak (1604. júl. 4) . 322
2. Az első római cenzúra (1604. jan.) . . 328
3. A második római cenzúra (1604. jún. 19) . 330
4. J. de Salas cenzúrája 333
5. Pázmány tételeinek végleges római cenzúrája (1604. szept. 18) . 336

B) Dokumentumok az 1606-os két propozíció cenzúrájához . 340

1. P. Decker levele Acquaviva generálisnak (1606. jan. 16) . 340
2. Pázmány két 1606-os propozíciójának első cenzúrái . 342
3. Acquaviva generális P. Alber prov.-nak (1606. júl. 8) . 347
4. Acquaviva gen. P. Albernek (1608. júl. 8) . 347
5. Acquaviva gen. P. Albernek (1606. júl. 22) . 348
6. Acquaviva gen. P. Albernek (1606. júl. 22) . . 348
7. Pázmány levele Acquaviva gen.-nak (1606. aug. 21) . 349
8. Acquaviva gen. Pázmánynak (1606. okt. 14) . 353

PÁZMÁNY PÉTER SKOLASZTIKUS TEOLÓGIÁJA

BEVEZETŐ

1. Időszerűsége?

Videtur, quod non... Szent Tamás teológiai *Summá*jában az egyes kérdések megvitatásakor előbb felsorakoztatja a látszólagos vagy valós ellenérveket, és csak a nehézségek bemutatása után fog hozzá a pozitív megoldáshoz, a tétel megfogalmazásához, majd annak bizonyításához. Pázmány Péter skolasztikus teológiájának bemutatása előtt mi is szembenézünk egy fontos ellenvetéssel: úgy tűnik, hogy napjainkban már alig van jelentősége — legfeljebb szellemtörténeti, « archeológiai » érdekessége — azoknak a latin kurzusoknak, amelyeket Pázmány Péter a XVII. század elején a grazi egyetemen kidolgozott, illetve leadott, amikor Szent Tamás *Summa Theologicá*jának egyes kérdéseit megvitatta.

E « theologia scholastica » olvasása nem könnyű mesterség. Azóta, hogy e század elején az *Opera Omnia* IV-VI. köteteiben közzétették szövegét, nem sokan olvasták vagy tanulmányozták, amint ez a rá vonatkozó gyér irodalomból is kitűnik. A skolasztika világa végleg lezárult, hangoztatják sokan napjainkban. A XVI-XVII. századi felvirágzás (« utóvirágzás »?) után hamarosan jött a hanyatlás, a nominalista, élettől idegen, vértelen spekuláció, miközben kibontakozott az emberközpontú humanizmus-reneszánsz, illetve a természettudományok fejlődése folytán az egzakt, empirikus, a tapasztalatra-verifikációra alapozott módszer és szemlélet. Különös paradoxon: amikor Kopernikusz és Galilei nyomán általánossá vált a geocentrikus világmodell elvetése, világnézeti, ismeretelméleti és metafizikai szempontból egyre inkább az ember került az érdeklődés középpontjába. A középkori teocentrikus szemlélet átadta helyét az antropocentrikus világnézetnek, amely napjainkban kizárólagos lett.

Micsoda hihetetlen fejlődés:

— Galileitől és Keplertől (aki Pázmánnyal egyidőben működött Grazban), Pascalon át, Einsteinig és Heisenbergig;

— Luthertől és Kálvintól, Kierkegaard-on át K. Barthig;

— Bellarminótól és Suareztől H. de Lubacig és K. Rahnerig;

— a Trentói Zsinattól a II. Vatikáni Zsinatig;

— V. Pál pápától VI. Pálig;

— a konkvisztádorok korától a gyarmatbirodalmak végleges felszámolásáig;

— a missziókba kirajzó európai katolikusoktól az új evangelizálásra szoruló Európáig;

— az Isten- és Krisztus-központú szellemiségtől az Isten halálát, sőt az ember halálát hirdető modern evilágiságig!

Mi közünk lehet még a *de auxiliis* vitákhoz, amelyek során domonkosok (Bañez követői) és jezsuiták (Molina hívei) a kegyelem és a szabadság, az isteni eleve elrendelés és előre tudás, illetve az ember szabad tevékenysége viszonyát feszegették, és amely vitába közvetve Pázmány, a grazi teológus is bekapcsolódott? Vagy mi közünk a *Cur Deus homo*?, a megtestesülés indítéka körüli vitákhoz, vagy az *unio hypostatica* metafizikai megközelítéséhez? Lehet-e Pázmány teológiai műve ma is — legalábbis a katolikusok számára — « isteni Igazságra vezérlő Kalauz »?

Válaszunk: Igen is, meg nem is. Nem sok közünk van bizonyos problémafelvetésekhez, a rosszul feltett kérdésekre keresett lehetetlen válaszokhoz. Kevésbé érdekes a skolasztikus vita, ha csak a szövegekre, a számtalan véleményre figyelünk (ez utóbbi nominalista « kinövés »); de ha a valóban lényeges, minket is kínzó kérdésekre összpontosítjuk a figyelmet és azt nézzük, hogy nagy szellemek, mint Pázmány is, miként keresték a megoldásokat — hogyan igyekeztek kikeveredni pl. a *resolutio fidei* elemzésekor a « labirintusból », illetve a *circulus vitiosus*-ból — szándékuk, gondolatmenetük és tisztességes szellemi erőfeszítésük példa lehet. Jóllehet felmérhetetlen a távolság a Tridentinumtól a II. Vaticanumig, van folytonosság a teológiai gondolkodásban és dogmafejlődésben. Ez nem is lehet másképp a katolikus egyházban.

Ha az újabb teológusok hozzáadnak valamit a régiek meglátásaihoz, ha más és más oldalról közelítik meg a hitigazságot és azt teljesebb fénybe állítják, ez még nem jelenti azt, hogy mint elavultat figyelmen kívül hagyják vagy elvetik a régi formulákat. « A történelem folyamán sosem változik meg az egyház és hite — hangsúlyozza Karl Rahner —, mert különben nem az *egy* egyháznak és mindig azonos hitének történetével állnánk szemben, hanem egy összefüggéstelen vallástörténet eseményeivel. Minthogy azonban az önmagával azonos egyháznak volt és még mindig van is történelme, ezért az egyház régi formulái nem jelentik pusztán a hit- és a dogmatörténet hosszú folyamatának végét, hanem új fejlődés kiindulópontját is, úgyhogy a régi formuláktól való eltávolodásnak és a hozzájuk való visszatérésnek szellemi mozgása az egyetlen biztosítékunk (vagy óvatosabb megfogalmazásban: reményünk) arra, hogy *megértettük* a *régi* formulákat » [1].

Nyugodtan mondhatjuk tehát azt, hogy a mi hitünk azonos Pázmányéval, és a Trentói Zsinat megfogalmazásait — mégha újraértelmezzük is őket a mai ökumenizmus távlatában — nem vetjük el, miként a krisztológiai dogmá-

---

[1] K. RAHNER, *A hit alapjai*, Bp. 1983, 233.

ban is mindig vonatkozási pont marad Khalkedón. A kellő arányokat megtartva ezt állíthatjuk Szent Tamás teológiájáról is. Ahogy e század derekán az ún. « új teológia » körüli vitában mondotta J. Daniélou: Szent Tamás világítótorony, de nem határkő. Lényegében ez volt már Pázmány véleménye is a XVII. század elején (1611-ben) Szent Tamás követése kérdésében.

Pázmány Péter teológiájának tanulmányozása ugyanis nemcsak a reformáció és a Trentói Zsinat korába visz vissza bennünket, hanem Szent Tamást és a skolasztika szellemvilágát, sőt az egyházatyákat, főleg Szent Ágostont is olvasnunk kell. Csak úgy tudjuk igazán felmérni és értékelni Pázmány grazi Tamás-kommentárjait, ha ismerjük a korabeli skolasztika Tamás-értelmezéseit, a reformációra visszaható katolikus tanítást. Éppen a protestánsokkal folytatott hitviták késztették arra Pázmányt és kortársait, hogy bővebben merítsenek a Szentírásból (amely a hitújítók számára az egyedüli norma volt), továbbá, hogy a katolikus hagyomány igazolására fokozottabban az egyházatyákra hivatkozzanak. A skolasztikus spekuláció így kénytelen volt átengedni a teret a « pozitív » teológiának. Ezt jól látjuk, ha összehasonlítjuk Pázmány grazi skolasztikus teológiáját a hazai (magyar nyelvű) vitairatokkal, nevezetesen a *Kalauzzal*. Az « iskolás » szőrszálhasogatásokat mellőzni kell, amikor a katolikus hit lényeges igazságait kell megvédeni. Ezek elsősorban egyháztani és szentségtani kérdések voltak, továbbá a hit és megigazulás, az eleve elrendelés és az emberi szabadság, illetve az eredeti bűn körül forogtak.

Luther és Kálvin korában igazában a *keresztény hit alapjait* nem igen kezdték ki: a Szentírás = Isten Szava, Jézus Krisztus = Isten Fia és emberfia stb. — a keresztény hit ilyen alapvető igazságai nem váltak kérdésessé. A nyugati világ általában keresztény volt; a krisztusi kinyilatkoztatástól nem szakadt el, még kevésbé az egy igaz Istentől (bár az unitáriusok kikezdték a Szentháromság-hitet). A reneszánsz és a humanista kultúra ugyan kedvezett a pogányság újjáéledésének, de ez csak kis réteget érintett. Az olasz « szabad gondolkodók » (G. Bruno, Campanella), majd a francia felvilágosultak és enciklopedisták is inkább teisták vagy panteisták voltak, semmint gyökeresen ateisták.

Az abszolút ateizmus Marxszal kezdődött és követőinél századunkban honosodott meg. Az egzisztencializmus ateista változata (Sartre), vagy a nietzschei antiteizmus és a freudi vallásellenesség, még újabban pedig az újpozitivizmus és szcientizmus « a-teizmusa » (ez utóbbi, ha nem világnézet, hanem csak módszertanilag küszöböli ki az « Isten-hipotézist », nem tekinthető igazában ateizmusnak!) — mind-mind a « *modernség* » jellemzője. E század végére a keresztény Európa szekularizálódik, vagyis most már e *kereszténység-utáni* korszakban élünk, amikor nem az elméleti istentagadásról van szó, hanem az emberek nagy többsége úgy él, *mintha Isten nem léteznék* (számára nem létezik): a társadalomban, a törvényhozásban, kultúránkban éppúgy, mint a magánélet zónájában — Isten a nagy távollevő, legalábbis látszólag az. Más kérdés, hogy a pótvallások, bálványozások egyre

szaporodnak, az emberek valami irracionális, okkult, ezotérikus utáni vágyukban pótlékokat keresnek, és esetleg így ismét eljutnak a Transzcendencia küszöbéhez.

Miként a reformáció és Pázmány korában az egyházi megújulást sürgető protestantizmus és a keresztény hit szubjektívebb újraértékelése nemcsak vereséget, hanem kihívást is jelentett az Egyház számára, ugyanígy a modernség és a kereszténység-utáni evilágiság is kihívás az evangélizáló egyház és a hit, illetve a hittudomány számára. Az anyagi világ és az élők világa, a fejlődő mindenség, a paleontológia és a genetika, a pszichológia és a szociológia, általában a különböző tudományos felfedezések, amelyek módosították ember- és világképünket, a hit újragondolását, az erkölcsi kérdések újrafogalmazását és megoldását sürgetik. Az emberi szellem és az emberi hivatás a hívő számára nem változott Szent Tamás és Pázmány óta, de az Istent és üdvösséget kereső ember más utakat jár. Ma is Jézus Krisztus az egyetlen út az Atyához, bár esetleg Krisztussal való kapcsolatunkat másképpen éljük meg, mint Luther vagy Pázmány.

2. A skolasztika és Szent Tamás — történelmi távlatban

Ha a mai értelmiségi vagy egyházi ember kinyit egy skolasztikus tankönyvet vagy kézikönyvet, idegen világban érzi magát. Schütz Antal *Dogmatiká*ja pl., bármennyire is korszakalkotó volt a maga korában, ma már jórészt « idejétmúlt » problémafelvetésével, iskolás elemzéseivel, « skolasztikus » mentalitásával, pedig a kiváló piarista teológus igyekezett a modern szellemiséghez közel hozni a régi problematikát. Még nehezebb olvasmány Pázmány Péter *Theologia Scholasticá*-ja, márcsak latin nyelve miatt is. A quaestiók, articulusok, dubiumok sora, a sok-sok szerzőre való hivatkozás, a szillogizmusok és distinkciók, általában a tomista-arisztotelészi kategóriák használata elriaszthatja a mai tudományos kutatót is. Pázmánynál és mestereinél már megjelennek a skolasztika hanyatlásának első jelei. Szerencsére — mint említettem — a protestáns kihívás visszaterelte az iskolás teológiát a « pozitív » forrásokhoz.

Valójában a « skolasztika » szó változatos valóságot, évszázadokra kiterjedő szellemi-teológiai áramlatot jelöl. Szent Anzelm és Occam, Abélard és Richard de Saint-Victor, Salisbury és Bacon, Szent Bonaventura és Aquinói Szent Tamás teológiáját ugyanúgy ide sorolhatjuk, mint a későbbi skolasztikusokét, Pázmány kortársaiét: Bañez, Soto, Victoria, Valentia, Vasquez, Suarez...

A skolasztika virágkorában a keresztény gondolkodásban még nem vált szét a filozófia és a teológia. A középkorban a felhasznált filozófia szerint differenciálódik a teológia is. A teológia a hit megértésére törekszik (*intellectus fidei*). Szent Ágoston és a többi egyházatya tulajdonképpen még a Szentírást magyarázta (Luther is írásértelmezőknek tartotta őket). De a kö-

zépkori gondolkodók egyre inkább helyet hagynak az önálló teológiai kérdések kifejtésének: Petrus Lombardus, Gilbert de la Porrée, Alain de Lille nyomán egyre inkább kibontakozik a *quaestio*-műfaj, tehát az egymásnak ellentmondó vagy egymással ellentétes tételek, nézetek megvitatása, az önálló teológiai reflexió. A Szentírás és az egyházatyák idézetei csak a tételek igazolására szolgálnak. Szent Tamás *Summa Theologicája* már *quaestiók* rendszeres kifejtése. Később aztán már magyarázzák Petrus Lombardus Szentenciás könyveit (amelyek jórészt Ágoston tanítását tükrözik): így a fiatal Szent Tamás is kommentálta; még később Szent Tamás *Summája* lesz az alapszöveg. Úgy tűnik, Salamancában vezette be először a *Summa*-kommentálást Victoria. A gyakorlat elterjedt más egyetemeken is.

A Szent Tamást kommentáló Pázmány skolasztikus teológiájának megértéséhez és teológia-, illetve szellemtörténeti elhelyezéséhez szükségünk van a *történeti érzékre*. Látnunk kell Szent Tamás helyét a katolikus gondolkodásban úgy, ahogy újabban kiváló szakemberek (Chenu, Gilson, Congar, Bouillard...) rávilágítottak művére: ágostoni és újplatonikus gyökereire, a Szentírásból és a korábbi egyházi gondolkodókból forrásozó intuícióira, tehát megkülönböztetve Tamást a « tomistáktól ». Látjuk majd, hogy Pázmány rendelkezett ezzel a történeti érzékkel, amikor pl. arról nyilatkozott (1611-ben), hogy a jezsuitáknak hogyan, mennyire kell követniök Szent Tamást, illetve — még korábban — amikor a kegyelemvitában rámutatott arra, hogy a fiatal Szent Tamásnak más volt a véleménye a szabadság-kegyelem kérdésben, mint a *Summa* szerzőjének.

A domonkos P. Chenu, aki valóban « iskolát » teremtett *Le Saulchoir*-ban [2], hangsúlyozza, hogy a *történetiséget* komolyan kell vennünk, ha egy szerző igazi szándékát, tulajdonképpeni tanítását fel akarjuk tárni, túlhaladva az epigonok értelmezésein. Chenu a szentírástudományból átveszi a « történelmi kritika » kifejezést és módszert. Követve E. Gilsont, illetve vele párhuzamosan, P. Chenu *történelmi helyzetben* tanulmányozta Szent Tamás életművét, illetve az egész skolasztikát. Ebben a távlatban bírálta a « barokk », hanyatló skolasztikát, amely az érthetőt szigorúan racionális formában igyekezett definiálni: érthető (*intelligible*) az a fogalom, amelyet elemezni és tulajdonítani lehet; a valósághoz fűződő viszony csak elképzelt. A lényegre (esszencia) és az általános fogalmakra (fogalmi kapcsolatokra, ideális viszonyokra) épülő *philosophia perennis*, örök filozófia egyre inkább a valóságtól, a tapasztalattól, a történelemtől eltávolodva dolgozta ki a maga konceptus-rendszerét. Az ágostoni és újplatonikus életnedv, amelyet Szent Tamásnál még megtalálunk, lassan elszivárgott. A liturgikus, misztikus ta-

---

[2] 1937-ben jelent meg « kézirat gyanánt » M.-D. CHENU, *Une école de théologie: Le Saulchoir* c. kis könyve, amelynek módszertani megfigyelései ma is érvényesek. Néhány Chenu-tanítvány kommentárjával 1985-ben újra megjelent ez a hajdan « tiltott könyv » a Cerf kiadónál. A kérdéses tanulmányok elmondják a könyv történetét is...

pasztalatnak nem maradt helye, pedig az egyházi élet, a húsvéti misztérium megélése is olyan « teológiai hely », amely az eleven teológiai reflexiót segíti. A hanyatló (nominalista) skolasztika racionalizmusa a deduktív módszert alkalmazva bizonyította a teológiai tételeket.

A tomista filozófia és teológia — a Pázmány kora-beli felvirágzás után — tehát hanyatlani kezdett, és ez a folyamat a XVII. század második felétől a XIX. század végéig tartott. (XIII. Leóval egy bizonyos tomista reneszánsz kezdődik). A skolasztika lassan elveszítette az ágostoni ihletet, a Pseudo-Areopagita által közvetített újplatonikus misztikát, amit még Szent Tamásnál megtalálunk. Nem tudta igazában asszimilálni a reneszánsz humanista örökségét sem, amint ezt Szent Tamás a XIII. században megtette Arisztotelésszel, illetve az arab és a zsidó filozófiával. Ugyanígy, a modern kor kezdetén kibontakozó tudományosság — a tapasztalati természettudományok vívmányai (Leonardo, Kopernikusz, Galilei) — szintén a skolasztikán kívül hódított teret. (Nemcsak Pázmány grazi filozófiakurzusaiban, hanem századokon át a jórészt arisztotelészi természettudomány, fizika stb. maradt a hivatalos tananyag. Szent Tamás milyen merészen asszimilálta az akkor új arisztotelészi eszméket!)

Amit P. Chenu a filozófiáról mond, az érvényes a teológiára is: « A filozófia *története* nem külsődleges a filozófia számára. Így nem csupán érdekes darabja egy fakultás tanulmányi ciklusának, nemcsak egy eleme a filozófiai műveltségnek, hanem a kutatás és az igazság tényleges eszköze. Szent Tamás, Arisztotelész után, kifejezetten munkája egyik emelőjévé tette »[3].

Szent Tamás elsősorban és tulajdonképpeni értelemben teológus volt, a kinyilatkoztatás (hit) *megértését* kereste. De nemcsak érteni, hanem élni akart, nemcsak magyarázott, hanem látott, az ima és a szemlélődés révén kutatta a kimondhatatlan misztériumot. Lelkiség és teológia nála szoros egységet alkotott. Ezt a Pázmány korabeli skolasztikusok már kezdik felejteni; a nominalista szócsaták, illetve az iskolák (tomista, skotista, molinista vagy suareziánus) rendszerezései az említett « racionalizmus » felé mutatnak. Nem a *res*, a misztérium lesz a lényeges, hanem az értelmezések megvitatása, a Tamást értelmező tomisták (akik néha Tamás « megrontói », ahogy Gilson mondotta Caietanusról), feledtetik a Mester *intentió*-ját, szándékát, szellemét, és mindegyik a maga véleményének igazolására szed össze idézeteket Tamásnál, anélkül, hogy figyelne a szövegösszefüggésre, illetve a tamási gondolat fejlődésére (hiszen a Lombardus-kommentároktól a *Summá*ig lényeges a fejlődés bizonyos pontokon).

A *történeti szempont* figyelembe vétele tehát (bármit gondolnak is az « új teológia » támadói) egyáltalán *nem jelent relativizmust,* hanem az igazság (a tanulmányozott szerző igazi véleménye) megközelítésének útja.

---

[3] CHENU, *Le Saulchoir* 162.

E. Gilson és P. Chenu szellemtörténeti tanulmányai megvilágították, hogy a középkorban a gondolkodók, a hit megértését keresve, szervesen *beépítették filozófiájukat teológiájukba.* Amilyen mértékben — értelmezéseinkben — a filozófiát elválasztjuk teológiájuktól, olyan mértékben e középkori filozófia puszta technikává, eszközkészletté degradálódik. Gyakorlatilag a skolasztikus filozófia azonos lesz Arisztotelész bölcseleti rendszerével, amelyet esetleg Avicenna és Averroes értelmezésén szűrnek át. *Pontentia-actus, materia-forma,* a különböző *causa*-fajták...: ezeket az arisztotelészi kategóriákat használják a skolasztikus teológusok akár a megtestesülésről, akár a szentségekről vagy Istenről tárgyalnak. De ez nem teljes teológiájuk.

Az említett szerzők azt is megmutatták, hogy Szent Tamás hogyan « keresztelte » meg, alakította át Arisztotelészt, sajátos értelmet adva pl. az *esse*-nek vagy az *ens infinitum*-nak. « Rosszul olvassa tehát a történelmet az, aki ezt mondja: a skolasztika a hitet Arisztotelész múlt filozófiájához kapcsolta, tegyük tehát ugyanazt a mi korunk filozófiájával. A skolasztikus teológia a szó emberi értelmében *új metafizikát* teremtett, amelynek igazsága független a tudomány állapotától a történelem minden pillanatában, és ezért állandó, miként a hit fénye, amelyben megszületett » [4].

Fény és árnyék jellemzi tehát a skolasztikát. Louis Bouyer Szent Tamás krisztológiájáról írva [5] rámutat annak kiválóságára (pl. amikor a megtestesülés metafizikai problémáiról tárgyal), de az aránytalanságokra és a hiányosságokra is, amelyek feltárják az Angyali Doktor *korhoz kötött* (tehát túlhaladott) problematikáját. Bouyer joggal hangsúlyozza, hogy a skolasztika belegabalyodott olyan spekulációsorozatokba, amelyek — jóllehet hipotetikusak, fikciók voltak — már önmagukban is a hitből merítő és a hiten belül művelt teológia tagadásai. « Az alapvető fogalmakba előzőleg bevezetett hamis világosság alapján abból levezetnek — mégha csak a puszta lehetőség címén is — egy teljes teológia-fikciót » (*théologie-fiction*) [6].

Az ún. « második skolasztika », főleg a salamancai egyetemről kirajzó nagy spanyol teológusok (akik részben Pázmány mesterei is voltak: Victoria, Soto, Vasquez, Suarez, Molina...) hűségesek akartak maradni Szent Tamás-

---

[4] E. Gilson, Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique, in: *Scholastica ratione historico-critica instauranda,* 1951, 141.

[5] Louis Bouyer, *Le Fils éternel,* 1974, 418kk. A « teológia mint tudomány » helytelen felfogása, a meddő hipotézisek (Vajon az Ige megtestesült volna, ha nem lett volna bűnbeesés? Vajon a második isteni Személy csak emberi természetet vehetett fel?) a deduktív konceptualizmus (az *analogia entis* elhanyagolása) a racionalizmus felé vitte, tehát a misztériumtól eltávolította a skolasztikusokat. A filozófiai fogalmakat túl gyorsan a kinyilatkoztatás tényeire (igazságaira) alkalmazták, Isten önközlését túl gyorsan igazságelemeire darabolták; ez a módszer a túl gyors megoldások és a hamis problémafelvetések szülője.

[6] Bouyer, i.m. 420-21. Hivatkozik K. Rahner egyik jelentős tanulmányára, amely lényegében megtalálható *A hit alapjai*-ban, 232-248. old.

hoz, de az értelmezések és újraértelmezések, a kommentárok kommentálása és a nézetek megvitatása közben egyre inkább feledték Szent Tamást, illetve a *res*-t, a hittani kérdést vagy hittitkot. Majd megmutatom, hogy Pázmány érdeme — és így számunkra is hasznos példamutatása — az, hogy *a téma, a kérdés, a titok kibogozása közben* — ha valóban lényeges kérdésekről van szó, amilyen pl. a szabadság és a kegyelem viszonya, vagy a Megtestesülés metafizikája —, *felejti a nominalista szócséplést, félreteszi a véleményeket: ő maga gondolja végig a problémát, függetlenítve magát legkedvesebb jezsuita mestereitől is, sőt néha Szent Tamástól is. Ebben áll viszonylagos eredetisége, ezzel függ össze egyes tételeinek cenzúrája is, amiről később bővebben szólunk.*

3. A « Theologia scholastica » — elfelejtve

Fraknói (Frankl) Vilmos, Pázmány Péter legjelesebb életrajzírója 1868-ban kiadott háromkötetes monográfiája elején beismeri: « Sajnálattal kell bevallanom, hogy minden igyekezetem dacára, nem sikerült részletes adatokat szereznem Pázmány életének azon részéről, melyet mint növendék a Jézustársaság különböző intézeteiben, később mint tanár a gráci egyetemen töltött » [7]. Azóta ezt a hiányt némileg pótolták egyes tanulmányok, főleg Őry Miklós *Pázmány tanulmányi éveiről* szóló monográfiája [8]. A grazi évekről jelentős Félegyházy József és Gerencsér István két könyve [9], de ezek a *filozófus* Pázmánnyal foglalkoznak; a grazi teológiatanárral [10] és főleg a « Theologia scholasticá »-val eddig mostohán bántak [11].

Háromszáz évet kellett várni, amíg a századfordulón közzétették Pázmány Péter grazi « Theologia Scholasticá »-ja kéziratát, tehát azoknak a kurzusoknak a latin szövegét, amelyeket kidolgozott vagy diktált (leadott) 1603-1607 között a grazi egyetemen mint teológiatanár. Az *Opera Omnia* IV-VI. köteteinek gondozását Breznay Béla és Bita Dezső végezte [12]. A kötetek

---

[7] Frankl Vilmos, *Pázmány Péter és kora*, I, 14, 1. jegyzet.

[8] Őry Miklós, *Pázmány Péter tanulmányi évei*, 1970. Lásd még Őry M. bibliográfiáját.

[9] Félegyházy József, *Pázmány bölcselete*, 1937; Gerencsér István, *A filozófus Pázmány*, 1937.

[10] Meglepő, hogy Sík Sándor (*Pázmány, az ember és az író*, 1939), is milyen kevés helyet szentel a grazi hittudósnak (37-57). De Sík az itt, e húsz oldalon közölteket is jórészt másodkézből vette, főleg Félegyházy és Gerencsér kutatásaiból.

[11] A bibliográfiában lásd Őry Miklós írásait; főleg a *Pázmány Péter emlékezete* c. kötetben (Róma 1987) a « Pázmány kegyelemvitája a grazi egyetemen » c. tanulmányt és a hozzá tartozó dokumentációt, valamint Szabó F. « Pázmány hitelemzése a grazi De Fide-traktátusban » c. írását. — E kötetben teljes Pázmány-bibliográfia Polgár Lászlótól.

[12] Pázmány kurzusairól, a kidolgozott és le nem adott, illetve a leadott (diktált) traktátusokról, amelyek e kötetekben szerepelnek, valamint a Göttweigi kéziratból vett kiegészítésekről (Őry Miklós munkája alapján) később bővebben szólunk, mielőtt elkezdenénk a latin traktátusok tartalmi elemzését.

megjelenése után néhány recenzens nagy lelkesedéssel ismertette a köteteket. Így pl. Zubriczky Aladár [13] a « fiatal óriás », a grazi tanár kurzusait méltatva megjegyzi, hogy még a töredékes Tamás-kommentárok révén is betekinthetünk a fiatal teológus « lelke legbensőbb szentélyébe », megsejthetjük elmeélét, roppant tájékozottságát; e latin értekezések nélkül vitairatait, Kalauzát sem érthetjük meg teljesen. « A Pázmány-biográfiának s a katolikus szellemben művelendő irodalomtörténetnek, mely nem érheti be a nyelvezet tősgyökeres erejére s a vitaíró ügyességére szórt olcsó dicséretekkel, hanem e sallangos külsőségektől az eszmékig tud emelkedni — mindkettőnek nagy lékét fogja pótolni a jelen (IV.) kötet. Igen hasznos szolgálatot tenne, aki a latin sorozat eddigi köteteinek folytonos szemmeltartásával párhuzamot vonna Pázmánynak ezen töredékes műve s a XVI-XVII. század egyik-másik nagy theológusának műve között. Azt vélem, méltatlan Pázmányhoz, hogy az ő nagy alakját mindig csak a XVII. század magyar vitaíróinak szűk és szerény körében domborítjuk elő. Ez sok esetben egyértelmű az elsilányítással. Kiállja ő az összehasonlítást világraszóló alakokkal is » [14].

Ugyancsak Zubriczky írta három évvel később az *Opera Omnia* V. kötetének bemutatásakor: « Mennyi anyag rejlenék itt egy monografia számára, amely Pázmányt, mint hittudóst kivált az összehasonlító módszer segítségével a maga valójában tárná elénk, kijelölve számára a helyet, melyet hatalmas theologuskortársai között elfoglal » [15].

Végül Zubriczky harmadik recenziójában újra csak hangsúlyozta: « Óhajtjuk, hogy mentől többen merüljenek el Pázmány kutatásába, hogy a nemes fáradság meghozza gyümölcseit » [16]

Amit Zubriczky a század elején — joggal — hangsúlyozott, mindezideig hiú óhaj maradt, pusztába kiáltó szó, pedig lassan már a század végére érünk. Eltekintve Dudek János szemináriumától [17], valamint Petró József « madártávlatától » [18], no meg néhány újabb doktori disszertációtól, amelyek kezdők dolgozatai [19], igazában csak a jezsuita *Őry Miklós* (1909-1984) foglalkozott alaposabban Pázmány grazi kurzusaival: kiegészítve korábbi disszertációját Pázmány egyháztanáról, egyik német tanulmányában megmutatta Pázmány és Suarez egyháztanának érintkezési pontjait; a kegyelemvitához tartozó dokumentációt összegyűjtötte, továbbá kiadta Falb jegyzetei alapján (Göttweigi

---

[13] Zubriczky Aladár, *Katolikus Szemle*, 14, 1900.

[14] *I.h.* 88. old.

[15] *Katolikus Szemle*, 17 1903, 391.

[16] *Katolikus Szemle*, 19, 1905, 311.

[17] Dudek János, Bevezetés Pázmány « Theologia scholastica »-jába. In: *Dogmatikai olvasmányok*, 1914, 306-324. — Lásd még: Tötössy Nikolaus, Péter Pázmány als Theologe. Auf Grund des IV. Bandes der lateinischen Serie seiner Werke. In: *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 18 (104), 337-346.

[18] Petró József, *Pázmány Péter teológiája*. Bp. 1932.

[19] Lásd Polgár László Pázmány-bibliográfiáját, in: *PP emlékezete*, 465-66. old.

kézirat) a *Theologia Scholastica* két traktátusa (*De iure et iustitia, De Verbo incarnato*) hiányzó részeit.

Őry Miklóssal közösen akartuk bemutatni Pázmány grazi éveit, mintegy tanulmányi évek folytatásaként. Mivel Félegyházy és Gerencsér már feldolgozta Pázmány filozófiai kurzusait, elsősorban a « Theologia Scholasticá »-ra akartuk figyelmünket összpontosítani. P. Őry halála után — Lukács László segítségével — dokumentációja és jegyzetei alapján kidolgoztam a kegyelemvita történetét, amelyhez a grazi teológiaprofesszor cenzúra-ügye kapcsolódott. Elkezdtem már e dokumentáció, valamint a *De Fide*-traktátus tartalmi elemzését is, és elhelyeztem Pázmányt a kor teológiai áramlataiban.

Most ezt a munkát folytatom, mélyítem el és egészítem ki. Bemutatom az egész grazi « Theologia scholasticá »-t (tartalmi ismertetés), és kiegészítem a dokumentációt az 1606-os (a Megtestesülésre vonatkozó) cenzúra anyagával, illetve annak kiértékelésével, hogy így *kijelöljem Pázmány helyét a teológiatörténetben.* Némiképp azt a feladatot szeretném megvalósítani, amit Zubriczky a század elején jelzett, amikor az *Opera Omnia* IV-VI. köteteit bemutatta.

Könyvemet három főrészre osztottam:

I. Először felvázolom azokat a *szellemtörténeti koordinátákat*, amelyekben elhelyezem — mintegy madártávlatból — Pázmány művét, nevezetesen Szent Tamás-kommentárjait, a « theologia scholastica » kurzusait. Ehhez nemcsak a korszellemet érzékeltetem, hanem — visszahajolva Szent Tamáshoz — a skolasztikát is jellemzem történeti-kritikai szemszögből, illetve bemutatom, hogy a *Ratio Studiorum* miként írta elő a jezsuita tanároknak Szent Tamás követését.

II. Monográfiám legterjedelmesebb törzsrészében *bemutatom a grazi « Theologia scholasticá »*-t; éspedig az általános jellemzés után *részletesen ismertetem az egyes latin traktátusokat*: megjelölöm a *Summa* problematikáját, illetve azt, hogy Pázmány mennyiben követi Szent Tamást, kik a mesterei, hogyan foglal állást a « szabadon » vitatható kérdésekben. Rövidre fogom az ismertetést ott, ahol lényegében nem mond újat (pl. a *De iustitia et iure*-traktátusban vagy a szentségtanban). A legnagyobb gondot Pázmány két legeredetibb, legmélyebb traktátusára, a *hitről* (*De Fide*) és a *megtestesült Igéről* (*De Verbo incarnato*) szóló értekezésekre fordítottam, márcsak azért is, mivel ezekkel kapcsolatosak az 1604-es és 1606-os cenzúrák.

III. Az utolsó részben *a kegyelemvitával és a cenzúrával* foglalkozom: « felnagyítva » a cenzúra által érintett hitelemzési és krisztológiai kérdéseket, megvilágítom Pázmány viszonylagos eredetiségét, hogy aztán a *Kitekintésben* ismét szélesebb távlatokat nyitva, jelezzem, a téma továbbfejlődését egészen a mai teológiai kutatásokig.

Két módszertani megjegyzés: 1) Először madártávlatból közelítem meg Pázmány életművét, hogy könnyebben elhelyezhessem a szellemtörténetben.

Utána közelebbről vizsgálom a grazi teológiai kurzusokat, felnagyítva a legfontosabb kérdéseket: hitelemzés, Krisztus személyi egysége. E felnagyítás tehát egy korábban érintett kérdés alaposabb vizsgálata, ha tetszik: elmélyítése. A módszer esetleg néha az ismétlés benyomását kelti (pl. három alkalommal is szó van a kegyelemtannál Szent Ágostonról és értelmezéseiről), de igazában egyre jobban elmélyítjük a kezdetben éppen csak « elhelyezett » problémát. 2) A traktátusok tartalmi elemzésénél és néha másutt is, hivatkozom Pázmány magyar műveire, főleg a *Kalauz*ra és a *Prédikáció*kra; egyrészt, hogy világosan összefoglaljam — Pázmány szavaival — a latin traktátus problematikáját; másrészt, főleg, azért, hogy megmutassam a *folytonosságot* Pázmány életművében, a grazi skolasztikus teológiától a három évtizeddel későbbi *Prédikációk*-ig.

Egyébként erre a *folytonosságra* Pázmány maga rámutatott a *Kalauz* « Elöljáró levelében » (ÖM III 9-10): « ... A mit pedig sz. Ágoston magárúl írt, azt én-is követni akarom, és az eléb kibocsátott könyveim részeit mostani írásomban alkalmatos helyekre rendelem [. . .] Meg-is tartom ezekben, mint saját munkáimban, igazságomat, és tettszésem-szerént megjobbitom, megrövidítem, megtóldom, a hol helyesnek alítom lenni. Sőt ugyan-ezen könyvnek-is mostani nyomtatásában [20] sokszor világosb értelemmel, jobb renddel, ékesebb szóllással, újob bizonyságokkal hosszabbítom vagy rövidítem írásomat ».

Hasonlóképpen a *Prédikációk* bevezetője is (ÖM VI, XXII-XXIII) a pázmányi mű egyes részeinek kapcsolatára, a teljességre törő alkotó szándékára utal [21]; és ez (jórészt) a *Kalauz*ra is áll:

> « ... elme-élesítő iskolai vélekedéseket és vetélkedéseket, amellyek a lelki épületre nem szükségesek, írásomban nem elegyítettem: de nagy-részre, a mit az iskolai *Theológiá*-ban, erkölcsünk igyengetésére, alkalmatosnak itíltem, iskolai tanításból, prédikálló-székbe hoztam. (...) Magam gondolatait és újomból szopott dolgokat, nem írok: Isten Könyvéből, az Anyaszentegyház Doktórainak írásaiból vettem tanításimat: lopva semmit sem vettem ». Majd Senecára és Ágostonra hivatkozva megmagyarázza: « mert... valaki irásában, valami jót találok, enyím: Az anyaszentegyház pásztori irásához oly igazsággal nyúlok, mint a közönséges kútak tiszta vizéhez... Nem kel tehát azt várni, hogy ollyat mondgyak, a mit előttem senki nem mondott... És, a mint *Seneca* írja, a sok írások tengeréből, egybe-szedni,

---

[20] Ez a *Kalauz* 2., 1623-as kiadása; vö KISS IGNÁCZ bevezetőjét, ÖM III, VII.

[21] Hogy Pázmány élete vége felé mennyire nagyra becsülte grazi traktátusait, az is mutatja, hogy az általa alapított nagyszombati egyetemnek tankönyvül szánta őket; ezért javította, bővítette a régi anyagot, amint erről a budapesti kézirat tanúskodik. Vö. ŐRY-SZABÓ, VÁL. I, 97-98: « Pázmány összegyűjtött munkáinak kiadási terve a szerző életében. »

értelmesen megválogatni, rendbe-hozni, helyesen kimondani a régi bölcsektől ismert igazságokat: új munka és mi dolgunk... Nem-is kissebedik, sőt böcsülletesb az igaz tudomány, ha mások-is azont tanították: mivel abból tetczik, hogy nem emberi találmány, hanem isteni tudomány, a mit egynyomban tanítottak a régi sok szent jámborok... Követem a szabados elmélkedésekben azokat, kik előttem írtak: de magamnak-is megengedem, hogy valamit hozzá-adgyak, változtassak, elhadgyak, mert, nem szólgájok, hanem egyezőjök a régieknek ».

A *prédikációk dogmatikai tanítása, de még kifejezettebben a Kalauz teológiája mögött ott van a grazi Theologia Scholastica aranyfedezete*: amit a fiatal tanár átelmélkedett, magának és teológiahallgatóinak kifejtett, azt apostoli tevékenysége során, az « újhitűekkel » való « harcolásokban » aprópénzre váltja, kamatoztatja. Pázmány azért léphet fel kész fegyverzetben a hitvitákra, azért ír és szól olyan magabiztosan és hozzáértéssel, mert tanulmányi évei alatt (Bécs és Róma jezsuita iskoláiban), majd pedig grazi filozófiai és teológiai tanárkodása során magába szívta kora tudományát, személyesen asszimilálta azt, sőt, roppant erudícióját és elmeélét társítva, már elő is adta azt az egyetemi hallgatók szűkebb körének. Szeretném ismét hangsúlyozni, hogy *Pázmány magyar nyelvű írói tevékenysége, főleg a Kalauz teológiája alaposabb megismeréséhez és értéséhez elengedhetetlenül szükséges az annyira elhanyagolt grazi évek, illetve kurzusok alaposabb feltárása.*

I.

SZELLEMTÖRTÉNETI KOORDINÁTÁK

I. PÁZMÁNY KORA ÉS SZELLEMKÖZÖSSÉGE

Pázmány Péter születésének 400. évfordulóján Kolozsvári Grandpierre Emil egy jelentős tanulmányban méltatta a jezsuita teológus, hitvitázó, térítő, államférfi és író életművét [1]. Ez az esszé azért is jelentős, mert csak utána indult el igazában Magyarországon Pázmány « ébresztése » [2]. Számos helytálló megfigyelést és találó jellemzést találunk ebben a tanulmányban, mégha bizonyos kitételeit meg is kérdőjelezzük (pl. ezt: « a polemizáló Pázmány hitbuzgalmában gyakran rosszhiszemű »). Kolozsvári Grandpierre többek között azt hangoztatja (Brisits Frigyes, Szekfű Gyula és mások nyomán), hogy Pázmány művére nem is annyira a barokk vonások jellemzők, hanem inkább ő maga *reneszánsz egyéniség* és az *elkésett reneszánsz kultúrájú,* protestáns Magyarországon működik: a reneszánszból a barokkba való átmenetet készíti elő többnyire reneszánsz eszközökkel.

« Minden gondolata Isten és az üdvezülés körül forog, mégis van az írásaiban valami pogány életszerűség, ami komolykodó, kedélytelen, sivárlelkű s többnyire unalmas ellenfeleiből hiányzik. Pázmány az ellenreformáció érdekében s a maga sajátos módján teljes önkifejezésre törekszik. Vérmérsékletе szerint féktelen renaissance-ember, akit a hit és hivatástudat zaboláz, mint ő maga mondja: 'hitnek engedelmessége alatt fogva tartom értelmemet és érzékenységimet'. Ő a hitben, a katolikus igazság védelmében, a polémiában bontja ki egyéniségét, az elfogadott keretek között éppoly teljességgel, mint Cellini, Michelangelo vagy Leonardo a maga területén. (...) Vitáiban egész személyisége jelen van, nemcsak a teológus. 'A hívő, a racionalista, a humanista, az ügyvéd, aki hol jóhiszemű, hol rosszhiszemű, de benne van a költő, a szent, a józan paraszt, az éleseszű gondolkodó'. Nem az élet élvezetében, hanem hivatása űzésében éli ki hatalmas erőtartalékait. Egy-egy polémiája olyan gazdag, mint egy átlagos polgár egész élete. A megkésett magyar renaissance képviselője ő, a rablais-i vérmérsékletű, de latinos fegyelmű jezsuita ellenreformátor ». Később még ezt olvassuk: « A vitatkozó s általában az író Pázmány legcsodálatosabb képessége, hogy a teológia homályos fogalmait emberközelbe tudja hozni, lefejti a gondolatról a tudományos kérget » [3].

A grazi tanár és a katolikus megújulás vezéralakja jellemzéséhez fontos szempontokat kapunk itt. Most majd előbb megmutatjuk azt a reneszánsz szellemi környezetet, amelyben a XVI-XVII. századfordulón a grazi professzor

---

[1] Kolozsvári Grandpierre Emil, Pázmány, 1570-1637, in: *Irodalomtörténet,* 1971/1, 41-75.

[2] Vö. Bitskey István, *Vigilia,* 1983/7.

[3] Kolozsvári Grandpierre Emil, *It.* 1971/1 44-45 és 51.

tanít, illetve amely segít megérteni a « theologia scholastica »-t. Mindehhez egy bizonyos történeti távlatra (és érzékre) van szükségünk. A skolasztikus teológia elemzésekor majd látjuk, hogy Pázmány tud szakszerű lenni, kora tudományos színvonalán mozog; ugyanakkor a magyar művekre való utalásokkal igazoljuk Kolozsvári Grandpierre megjegyzésének helyességét: « a teológia (nem szakemberek számára) homályos fogalmait emberközelbe tudja hozni ».

Mindaz, amit Félegyházy és Gerencsér a *filozófus* Pázmány grazi szellemi légköréről, illetve az őt ért szellemi hatásokról elmond (reneszánsz-humanizmus, protestantizmus, nominalizmus) — *mutatis mutandis* — a *teológus* Pázmányra is áll [4]. Félegyházy Pázmány *bölcseletéről* írva megjegyzi, hogy a jellegzetesen renaissance filozófia eszméi alig jelentkeznek Pázmánynál, jóval több elem szivárgott át hozzá a renaissance gondolatvilágból *természettudományos* téren. « Legerősebben fölszívódott Pázmány bölcseletébe a renaissancenak néhány *világnézeti eleme*. De ez átalakulva, megtisztulva, bejutva a kezdődő *barokk-szellemiség* árjába. Hiányoznak persze a renaissance erőstónusú színei: az egyetemes filozófiai, eklektikus vallás-tervezgetés, vagy az averroista fátum-hit. De kiérezhető az emberi méltóság erős tudata, az emberi önérzet fellángolása, persze keresztény tartalommal megtöltve. Az a lendület, hév, magabízás, amely Pázmány bölcseletének csaknem minden sorából felénk csillan, ebből a szellemből táplálkozik. A harmónia, örök-szépség keresése is kiütközik a tartalmi és formai választékosságból. Több gyakorlati érzék, előszeretet az antik világ iránt, új formaérzék, mindez renaissance vonás » [5].

1. Humanizmus és reneszánsz

A humanizmus történeti szempontból azt a korszakot jelenti (XIV-XV. század), amely a középkori szellemiségtől elfordulva visszahajol a klasszikus latin-görög kultúrához, irodalomhoz, művészethez, amelyeket eszményinek és így utánzandónak tekint. Az embert állítja a középpontba (a középkori theocentrikus szemlélettel szemben): az emberi személy szellemi-erkölcsi értékét, tudását, alkotóerejét. Bár még istenhívő, M. Ficinónál (1433-1499) már megfigyelhetjük ezt az emberközpontúságot; Pico della Mirandola (1463-1494) is az ember méltóságáról zeng himnuszt.

A reneszánsz kifejezést (*rinascere*) Vasari először a művészet újjászületése jellemzésére használta, a klasszikus műalkotásokat jelölve meg eszményképül. Később már beszéltek a kultúra, az irodalom, a filozófia, a tudomány újjászületéséről. Időben is részben fedi egymást a humanizmus és a reneszánsz

---

[4] Félegyházy 140-180; Gerencsér 6-57.
[5] Félegyházy 152.

(ez utóbbi a XV-XVI. században éli virágkorát), de eredetük és tartalmuk is összekapcsolódik, illetve részben közös. Természetesen időben eltolódások vannak az egyes országok sajátos helyzetei szerint; a magyar reneszánsz elkésett az olaszhoz viszonyítva.

A reneszánsz két kiemelkedő alakja: Leonardo da Vinci és Galileo Galilei.

Leonardo da Vinci (1452-1519) célja az, hogy az arisztotelészi-averroista természetszemléletet (amelyet egy bizonyos « animizmus » jellemez) átalakítsa racionális tudománnyá. A tapasztalatot helyezi a középpontba. *Galileo* Galilei (1564-1642) alapítja meg aztán a teljesen racionalista tudományt, és mintegy az újkor kezdetét jelzi. « A tudomány mint döntő erő a világban Galileivel kezdődik » (Bertrand Russell). De Galilei még abban a korban születik, amikor a középkori szellemiség ellenáll a humanizmusnak és a reneszánsznak. Galileitől kezdve nem a tekintély alapján elfogadott igazság számít, hanem az *ész* által felismert, a tapasztalat és a kísérlet által verifikálható tények. Ugyanakkor — bármennyire is számít a rációra, — Galilei még hívő ember (G. Bruno és T. Campanella is, bár ők inkább « szabad gondolkodók »): elfogadja a Szentírás (kinyilatkoztatás) tekintélyét, de annak értelmezésében eltér a tanítóhivataltól. Egy bizonyos dichotómiát, *kettősséget* fedezhetünk fel világnézetében, amikor megkülönbözteti a testek világát (amelyet a megfigyelés, kísérlet, matematika és geometria révén ismer meg) és a szellemi világot (Isten, lélek, üdvösség), ahol a kinyilatkoztatás és a hit vezérli az embert.

Ahogy Husserl és nyomában mások is megfigyelték, az újkori szellemtörténetben egyre erősödik az említett kettősség: Descartes és Leibniz már érzik ennek a dualizmusnak a nehézségeit. Ugyanígy Blaise Pascalnál (1623-1662) is megfigyelhető a dualizmus. Ezt jól tükrözi a légüres térről szóló értekezésének bevezetése [6]. Pascal itt megmagyarázza, hogy a tudományok történetét az előrehaladás jellemzi, míg a teológia az átadás, a továbbadás tudománya. Az észtől és a tapasztalattól függő ismeretek tökéletessége a növekedésben van. A hit igazságai viszont a tekintélyen (Szentírás, egyházatyák) alapulnak, miként minden olyan igazság, amely az emlékezés (memoria) birodalmába tartozik: ezek nem változnak. Innen van az, hogy pl. a fizikában a modernek többet tudnak, mint a régiek; a teológiában viszont (pl. a kegyelemtanban) azt kell keresni, hogy mit tanított Szent Pál és Szent Ágoston; itt tehát a « modernség » a tévedés jele. A teológiában vissza kell hajolni a forrásokhoz, míg a tudományokban újat kell felfedezni, hogy gyarapítsuk a régiek tudását [7].

Galilei tehát, miként J. Kepler (1571-1630), aki Pázmány idejében működött Grazban, majd az ellenreformációs légkör miatt Prágába költözött át II. Rudolfhoz, új tudományos módszert vezetett be: a megfigyelés, kísérlet,

---

[6] PASCAL, *Sur le Traité du Vide, Oeuvres Complètes,* 1963, 230-232.

[7] Vö. SZABÓ F., *Jelek az éjszakában,* 203kk.

mérés, tehát a *verifikáció racionális* módszerével igyekeznek kikémlelni az anyagi, fizikai világot. Galilei, aki összeütközött a Szent Officiummal (perében Bellarmino bíboros is szerepet játszott), helyesen hangsúlyozta, hogy a Szentírás nem kozmogóniát nyújt, nem ad felvilágosítást az ég szerkezetére vonatkozóan, hanem azt mondja meg, hogyan juthatunk az égbe, mi szükséges az üdvözüléshez. Galilei értelmezési elvét Szent Ágostontól veszi [8]. A híres perben mégis vétett akkor, amikor tudományos tételét a Szentírás egyéni értelmezésével igyekezett igazolni; és az egyházi tekintély is tévedett, amikor nem hagyta meg a tudományos módszer jogos autonómiáját, amelyet a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et Spes* kezdetű konstitúciója (36. és 59. pontok) hangsúlyoz. (A 36. ponthoz tartozó 63. jegyzetben utalás történik a Galilei-esetre is). Sajnos, sem az egyháziak, sem a keresztény tudósok a reneszánsz idején még nem látták helyesen a hit és a tudomány viszonyát, a tudományos módszer jogos autonómiáját. Az említett kettősség az egész újkoron át megfigyelhető: egyesek a természetfilozófia kidolgozásában vagy idealizmusba, vagy empirizmusba esnek.

Pascal drámája Galileiéhez kapcsolódik, de nála még súlyosbítja a helyzetet a janzenizmus befolyása. Pascal helyesen meglátta a különbséget a hit örök igazságai és a természettudományos igazságok között: ez utóbbiak a tapasztalatra, a kísérletekre, az evilági okságra, ill. az észre támaszkodnak. De a nála is megfigyelhető dichotómia később veszélyes nézetekhez vezet [9]. Az ágostoni történelemteológia (*De Civitate Dei*) profanizálását sietteti a felvilágosodás idején, majd a modern történelemfilozófusoknál: a modern haladáshit vagy mítosz gyökerei ide vezethetők vissza. Pascal ugyanis átvett egy ágostoni gondolatot, amely Szent Pál Krisztus titokzatos testéről szóló tanítására megy vissza: « Az emberek egész sorozata, végig a századokon át úgy szemlélendő, mint egyetlen ember, aki mindig fennmarad és állandóan többet tud ». Pascal itt már nem a misztikus Test, az Egyház növekedésére gondol (ez természetfeletti valóság), hanem a nyugati civilizáció ölén előre haladó tudományokra. (Mintha a civilizációk történetében nem lenne hanyatlás, visszaesés!). Az üdvösségtörténet profanizálása éppúgy téves, mint a keresztény társadalom azonosítása Isten országával (Szent Ágoston történelemteológiájának helytelen értelmezésével).

Mindenesetre Galilei és Pascal érdeme, hogy hozzásegítették a vallásos reflexiót a tudomány, a földi valóságok *helyes autonómiája* felismeréséhez,

---

[8] Vö F. Russo SJ, Le Procès de Galilée, *Études*, 1956. április; továbbá: a *Bible et vie chrétienne* 1966. márc./ápr.-i különszáma (68): Galilée et la Bible. Ebben Galilei híres, 1616. febr. 24-én kelt levele Mária Krisztinához, Toscana nagyhercegnőjéhez, kellő kommentárral. Galilei Szent Ágoston *De Genesi ad litteram* c. művére hivatkozik (PL 34, 270-280), amelyet hasonló témáról tárgyalva XIII. Leó *Providentissimus* kezdetű körlevele is idéz 1893-ban. Galilei tehát a kérdéses levélben az írásértelmezést úgy határozza meg, hogy azok függetlenek a kopernikuszi elmélettől. Ebben igaza volt.

[9] Bővebben lásd: Szabó F., *Jelek az éjszakában*, 204-213.

a teológiai és a természettudományos módszer alapvető megkülönböztetéséhez, és így a tudomány és a hit konfliktusának feloldásához. Persze, amint a *Gaudium et Spes* is figyelmeztetett rá, ha a szcientizmus lesz az uralkodó világnézet, amely kizár minden függést a Teremtőtől, ha a pozitivizmus és a teljes immanentizmus jut érvényre, ezt a szemléletet elutasítja a hívő ember [10].

Paradox módon: amikor a XVI. században a kopernikuszi fordulattal az ember rájött, hogy nem a Föld körül forog a világegyetem, elkezdődött az a folyamat, amely a modern anthropocentrizmushoz, immanentizmushoz vezetett. Az ember lett a világ középpontja a hívő vagy ateista humanizmusban egyaránt, ez utóbbi pedig kimondta: Semmi más csak a Föld! (Nietzsche). Az ember számára az ember a Legfőbb Lény! (Marx).

Jacques Maritain kissé sematikusan így írja le a fordulatot [11]:

A középkori gondolkodásban az ember nem pusztán értelmes állat (*animal rationale*) volt, hanem személy. Ezt a fogalmat pedig a teológia alakította ki: a személy szellemi természetű universum, választási szabadsággal rendelkezik és ezért független a világgal szemben: sem a természet, sem az állam nem lehet úr fölötte akarata ellenére; maga a benne működő Isten is tiszteletben tartja ezt a szabadságot.

Ami pedig a kegyelem és a szabadság teológiai problémáját illeti: az egész középkori gondolkodást meghatározta Szent Ágoston, nevezetesen Pelagius ellen írt műveinek felfogása az isteni kegyelem hatékonyságáról és az emberi szabad akarat valóságáról. Szent Tamás is Ágoston nagy intuícióit dolgozta ki teológiai rendszerében, hiszen Ágoston egyszerűen a katolikus tanítást képviselte, bár később bizonyos hamis, ferdítő értelmezések keletkeztek, amelyek Ágoston pesszimizmusát domborították ki egyoldalúan.

A középkor felbomlásával a theocentrikus humanizmust felváltja az anthropocentrikus humanizmus. A modern humanizmus elérkezésével megbomlott az egyensúly a természet és a kegyelem, az emberi szabadság és az isteni kegyelem hatékonysága között; az ember a középpontba kerül, de most már nem a megtestesült Ige, az Istenember az eszmény, hanem lassan az Ember, az Emberiség, az Istentől, transzcendenciától elszakított ember

---

[10] « Ha azonban az *evilági dolgok autonómiája* kifejezésen azt értik, hogy a teremtett dolgok nem függnek az Istentől, és hogy az ember a Teremtőre való tekintet nélkül rendelkezhet velük, akkor minden istenhívő megérti, mennyire hamis ez a nézet. A teremtmény ugyanis a Teremtő nélkül a semmibe zuhan. » (GS 36) — Az újkori világnézeti fordulatról lásd még: R. VANCOURT, *Pensée Moderne et Philosophie Chrétienne*, 1957, 37kk.

[11] J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, 1936, 17-34. — Persze, a fejlődés bonyolult, hiszen a reneszánsz ellenhatásaként megjelenik a protestantizmus és a janzenizmus a maga pesszimista emberképével: « A reneszánsszal a ember saját nagysága és a világ szépsége öntudatát kiáltja az ég felé; a reformációval nyomorúsága és elesettsége kiáltását hallatja. » (Maritain, *i.m.* 34.) — A janzenista Pascal ágostoni pesszimizmusáról lásd: SZABÓ F., *Jelek az éjszakában.*

kultusza alakul ki. A humanizmus és a reneszánsz — kissé pogány módra — magasztalja az embert, a protestantizmus viszont — egy bizonyos Ágostonra hivatkozva — azt hangoztatja, hogy az eredeti bűn gyökeresen megrontotta az embert, szabadsága is rabszolga-szabadság lett; a predestináció kérdését, a kegyelem és a szabadság viszonyát (a kettő közötti feszültséget) Luther, Kálvin és a janzenisták úgy oldják meg, hogy a kegyelmet állítják és a szabadságot tagadják.

Maritain a *mérsékelt humanista teológia* címkéje alá sorolja a *molinizmust,* amely az emberi szabadság hangsúlyozásával nagy szolgálatot tett a kultúrtörténelemnek; az egyoldalú pesszimizmussal szemben kidomborította az emberi természet kiválóságát, az emberi kezdeményezést és együttműködést a jó és az üdvösség rendjében, függetlenül attól, hogy a *de auxiliis* vita részleteiben kinek volt igaza. Molinától eltérve aztán kialakult az abszolút humanista teológia, vagyis a racionalizmus, amely egyre inkább a szabadságot hangsúlyozta és feledte a kegyelmet.

2. Luther, a reformáció és a katolikus megújhodás

Az ember és szabadsága naturalista felfogása, amely a humanizmus és a reneszánsz szellemiség hatására kezdődik és az istentagadó, istenellenes humanizmushoz vezet Marx és Nietzsche égisze alatt, meglehetősen optimista (legalábbis a felvilágosodás haladás-hite korszakában); vele szemben Luther és Kálvin az ágostoni pesszimizmust újítja fel, és ezt terjeszti a janzenizmus is. A reformáció mindenesetre megbontja a természet és a kegyelem harmóniáját, amelyet Szent Tamásnál még megfigyelhetünk; ezt az egyensúlyt igyekszik helyreállítani Pázmány is, amikor belebonyolódik a kegyelemvitába, követve a Tridentinum tanítását.

A reformációt ma már másképpen értékelik a katolikus teológusok is (Lortz, Jedin, Congar és mások), mint a hitújítást követő ún. ellenreformáció kontroverziái idején tették, így maga Pázmány is. A történelmi tanulmányok tárgyilagossága és az ökumenikus szellem (főleg a II. Vatikáni Zsinat óta) megmutatták (feltárva a kereszténység és az egyház zilált helyzetét, továbbá a politikai, kulturális, gazdasági tényezőket is), hogy a lutheri forradalom nem pusztán egy nyugtalan vérű ágostonrendi szerzetes műve, aki szembeszállt a züllött pápistasággal, hogy aztán kiszámíthatatlan tragédiát zúdítson Európára és a világra. Már Newman bíboros jól meglátta ezt: « Lehetetlen, hogy a protestantizmus több, mint három évszázadon át továbbéljen valami nagy igazság vagy részigazság nélkül ».

A reformáció sokkal bonyolultabb jelenség, semmint azt egyedül Luther nyakába varrhatnánk. De azért nem szabad alábecsülnünk a német reformátor és hitújító szerepét. Bármennyire is torzító és nyilvánvalóan egyoldalú jellemzése, Marx jól meglátja Luther történeti szerepét (a saját forradalmával vetve össze a reformátorét), amikor ezeket írja: « A forradalom akkor egy

barát agyában kezdődött, ma egy filozófus agyában kezdődik ». Ebből még úgy tűnhetne, hogy Luther a vallási forradalom Marxa volt, illetve Marx a társadalmi forradalom Luthere. De Marx — és e ponton hű tanítványa Hegelnek — dialektikusan gondolkodik. Úgy mutatkozik be, mint új Luther, és *egyszerre* mint Luther ellentéte. Hegelen keresztül értelmezi Luthert és a reformációt. Marx szerint a katolicizmus a külsőségesség, a rituális konformizmus és az érezhető biztonság vallása; vele szemben Luther a bensőségesség, az egyedül a hit által kapott üdvösség vallását hozza. Marx elismeréssel szól a hitújítóról, aki forradalmasította teológiájával az elvénhedt római katolikus világot. De mindjárt hozzáfűzi: ez az elméleti forradalom csak elméletileg biztosította a német nép függetlenülését, amint ezt jól megmutatta Luther reakciós magatartása a parasztháború idején. A forradalmi feladat most az — hangoztatja Marx —, hogy a teóriát a gyakorlatba ültessük át, és ez a praxis lényegében a proletariátus forradalma. Így tehát Luther Marx számára egyszerre volt példa is, ellenpélda is. Vagyis éppúgy csodált, mint gyűlölt forradalmár. Amikor Luther fel akarta szabadítani a klérust — átváltoztatva tagjait világiakká —, egyben a laikusokat klerikusokká változtatta: egyetemes klerikalizmusa még ma is tart. Filozófusok és gondolkodók még klerikusoknak tekintik magukat. Hiába intettek búcsút a középkori babonának, az embereket nem szabadították meg a vallási rémképektől-képzetektől. A szellem vallása, amelyet Luther hozott, csak a paroxizmusig fokozta a vallásosságot és annak káros hatásait. « Luther — következtet Marx — megszabadította a testet láncaitól, mert bilincsbe verte a szívet » [12].

Marx valláskritikáját ezek a kijelentések magyarázzák. Luther vallásosságát tisztábbnak tartja, mint a római katolicizmust, de éppen ezért károsabbnak is, és könyörtelen harcot vív ellene. A vallás rossz, de a bensőségesség keresztény vallása (a lutheri) e rossz teljessége. Luther az evangéliumi ember típusa, amelynek megsemmisítése nélkül nem lehet teljes az ember felszabadítása.

Marx sarkító és torzító jellemzése után lássuk most közelebbről a reformációt. Yves Congar francia domonkos, felhasználva a legújabb kutatások eredményeit, *Igazi és hamis reform az Egyházban* c., először 1950-ben kiadott, majd 1968-ban újra megjelent klasszikus művében [13] a következőképpen jellemzi a hitújításba torkolló reformot.

Luther kezdetben csak az egyház(iak) erkölcseit, életét akarta megreformálni, mint már a XIII. századi koldulórendek. Csak később ment át az egyház struktúrájának reformjához. Vagyis a lutheri hit- és egyházértelmezés, a sajátos hitfelfogás és az egyházi intézmény-struktúra forradalmi átalakítása (a tulajdonképpeni reformáció) fokozatosan bontakozott ki.

---

[12] MARX, *A hegeli jogfilozófia kritikájához*, in: MARX-ENGELS *művei*, I (Bp. 1957). 385. (A fordítást módosítottam).

[13] Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, 1968, 321kk.

Ugyanígy Kálvinnál is megfigyelhető ez a fejlődés, eltekintve bizonyos sajátosságoktól. A reformátori tevékenység az egyház *életének* területéről átment az egyházi *struktúra* megújításához, új egyháztanhoz és *hitújításhoz*. Végül már ez lett a cél: megváltoztatni az egyház hitét, megreformálni az istentiszteletet, felforgatni a pápa tekintélyét.

P. Congar a *reformátorok egyházfogalmáról* írva az előzményeknél három tényezőt jelöl meg: egy bizonyos augusztinizmus, kritikai áramlatok, konciliarizmus.

1. *Szent Ágoston* tanainak hatása Luther teológiájára, általában világszemléletére, közismert. De egyes protestáns történészek, akiket meglepett az ágostoni hatás a XVI. századi reformátoroknál, eltúlozták Szent Ágoston egyháztanának dualizmusát, vagy inkább: kihasználták annak kétértelműségeit egyoldalú magyarázataikhoz. Kétségtelen, hogy Szent Ágostonnál egy bizonyos kettősség figyelhető meg: egyrészt ott van az üdvösség valósága, amely alapvetően lelki és eszkatologikus, másrészt az üdvösség eszközei, amelyek láthatók, társadalmi jellegűek, földi létük van. Szent Ágoston klasszikus megfogalmazása szerint az egyház: *communio sanctorum* és *communio sacramentorum* egyszerre. Vagyis ez a következőt jelenti: az Egyház már üdvösség, közösség Istennel Krisztusban, és az üdvösség eszköze, szentsége, olyan intézmény, amely révén — társaság, amelyben — az üdvösség eszközeit az emberek felhasználják.

A kérdéses protestáns történészek ezt a kettősséget a donatisták és pelagiánusok ellen folytatott küzdelemmel magyarázzák. A donatisták ellen Ágoston kidolgozta az egyházi intézmény teológiáját (egészen addig, hogy az eretnekeknél érvényesnek ismerte el a szentségeket: érvényesek, de nem termik a kegyelem gyümölcseit); Pelagiusszal vitatkozva pedig kidolgozta a kegyelem, az eleve elrendelés, a megtérés és az állhatatosság teológiáját, vagyis Isten tette ingyenességét hangsúlyozta az üdvösségben való részvételünkben, a szentségi közösségben. Így a *communio sanctorum,* amely szerint a földi egyház folytonosságban van a mennyeivel, végül úgy jelent meg, mint: *communio praedestinatorum, communio electorum.* Később aztán egyes fanatikus ágostonosok elszigetelték ezeket a szövegeket, és kizárólag erre építették egyháztanukat (Wyclif és Husz már egyszerűen úgy határozzák meg az egyházat, mint az eleve elrendeltek közösségét, bár ők még nem beszélnek kifejezetten « láthatatlan egyházról »). Ennek az egyháztannak az a főhibája, hogy csak az egyéneket tekinti, az egyének üdvösségét veszi figyelembe: a kiválasztottságot, predestinációt, viszont *a közösségi, látható, szentségi struktúrát félreismeri.*

2. *A kritikai mozgalmak,* bizonyos spirituális irányzatok, amelyek szintén a reformáció előkészítőinek tekinthetők, mind az egyház evilági hatalma, látható struktúrája, a pápaság és a római kúria ellen irányultak. A XII-XVI. század között szinte láncszerűen kapcsolódnak egymásba ezek a mozgalmak,

kritikai irányok: katarok, valdiak, joachimiták, spiritualisták, Wyclif, Husz... A valdiak, Wyclif hívei és a husziták mozgalma egészen Lutherig nyúlik. Megemlíthetjük még a humanistákat és Erasmus követőit. Ezek tehát mind bírálták az egyház evilági hatalmát, a pápaságot, az egyház feudális szerkezetét, a hierarchiát, és — többé-kevésbé eretnek nézeteket vallva — egy bizonyos lelki megújulást sürgettek. Ez a spiritualista, egyházi struktúrát bíráló és reformokat követelő irányzat a protestáns reformáció előkészítője. Spiritualista egyháztanát Occam és a nominalisták dolgozták ki. Íme néhány *tartalmi* eleme ennek az ekléziológiának: a pápai tévedhetetlenség tagadása; kétely az egyetemes zsinat tekintélyét illetően; minden hívő illetékes az egyház reformjában, sőt még a világi hatalom is, ha az egyház vezetői erre képtelenek. Ami pedig a *módszert* illeti: semmi mást nem fogad el biztosnak, csak amit bebizonyított észérvekkel vagy szentírási szövegekkel. (Kezdetben ez lesz Luther álláspontja is). A nominalizmus támad minden általánosat, normálisat, törvényest, és a különlegest, a konkrétet, a tényszerűt emeli előtérbe, vagyis egy bizonyos pozitivizmus és szkepticizmus lesz uralkodó, ami aláássa az egyházi tekintélyt. Paradox módon azonban ez a kritikus szemlélet egy bizonyos *egyháztani fideizmust* fogad el: a pápát elutasítja, de szinte vakon az egyház tekintélyére hagyatkozik. Az új irány tehát szétmállasztja az egyházi struktúrát, az intézményes egyházzal szemben a *lelki egyházat* igenli, a szentségi rendet kikezdi.

3. *Konciliarizmus.* A nominalizmushoz kapcsolódik ez a harmadik reformista irány is, amely kifejezetten egyházi és teológiai: az egyház spiritualista felfogása, ill. a pápa, a hierarchia bírálata és az egyházi reform sürgetése (Occam és Paduai Marsilius ideológiájának terjedése) a francia jogászok nacionalizmusa és « gallikanizmusa » olyan nézet erősödéséhez vezet, amely a Konstanzi (1414-1418) és a Bázeli (1431-1449) Zsinatokon már világos megfogalmazást nyer: az egyház *alulról* nyeri (építi ki) struktúráját, a pápai szerep lényegtelen, röviden: az egyetemes zsinat fölötte áll a pápának.

Látjuk, hogy mind a három irány (egyébként egymáshoz kapcsolódnak) a reformáció előkészítője volt; Luther és Kálvin egyházfelfogását és gyakorlatát nem igen érthetnénk meg az itt megemlített tényezők nélkül. Természetesen, a reformátorok egyháztana, miként általában teológiája, jelentős fejlődésen megy át az újítók életében is, meg követőiknél is, akikkel majd Pázmány is hadakozik. A Trentói Zsinat (1545-1563) az alapvető tévedéseket veszi célba, ítéli el, illetve velük szemben megfogalmazza a katolikus tanítást.

Roger Mehl protestáns teológus azt hangsúlyozza [14], hogy a reformáció egyházai teológiai mozgalomból születtek, tehát a reform szándéka nem pusztán az egyházi visszaélések, a keresztény élet megreformálása volt, hanem az

---

[14] Roger Mehl, *La théologie protestante,* PUF, 1966, 5kk.

újítók kifejezetten a keresztény tanítást akarták megreformálni, a skolasztikus spekulációtól vissza akartak hajolni a Szentíráshoz, Isten Szavához, amely minden tanítás egyetlen normája. A reformáció első írásai (Luther és Kálvin katekizmusai, az ágostai és a helvét hitvallás stb.) doktrinális szövegek, szentírásmagyarázatok.

Minket majd elsősorban a protestantizmus *teológiai* újítása érdekel: az egyháztani kérdéseken túl a Szentírás-Hagyomány viszonya (*Sola Scriptura*), a hit-megigazulás-jócselekedetek kérdésköre (*sola fides*), valamint a kegyelem és a szabadság viszonya (*sola gratia*). Látjuk majd, hogy Pázmánynál is ezek a leglényegesebb kérdések [15].

3. Pázmány grazi évei

Pázmány Péter tanulmányai befejezése és az ún. harmadik próbaév elvégzése után Rómából Grazba érkezett: 1597. szeptember 1-én 27 éves volt. A fiatal jezsuitát elöljárói hazájába, Erdélybe szánták, de a politikai helyzet miatt várnia kellett, Grazban maradt, és három évig (1597-1600) filozófiát tanított [16]. 1600-ban tartományfőnöke így jellemezte: « Éles elméjű, józan ítéletű, tapasztalata nagy, igen jó az irodalmi képzettsége, kolerikus és szubmelankólikus, alkalmas a filozófia és a teológia tanítására, és talán a kormányzásra is » [17].

A grazi egyetemet 1585. január 1-én alapította Károly osztrák főherceg [18]. Az alapítást V. Szixtusz pápa egy évvel később hagyta jóvá. A jezsuitákra bízott katolikus egyetem főcélja a hitújítás terjedésének megakadályozása, ill. a katolicizmus megerősítése volt. Stájerország élére egy évvel Pázmány megérkezése előtt Ferdinánd főherceg, a későbbi II. Ferdinánd császár-király,

---

[15] Természetesen, a protestantizmus teljes megértéséhez számításba kell vennünk bizonyos gazdasági-társadalmi-politikai tényezőket, pl. a nagybirtokviszonyokat (*Cujus regio, ejus religio*), az új világ felfedezésével megindult kereskedelmet, a könyvnyomtatás kulturális következményeit stb. — azon túl, hogy a humanizmus és a reneszánsz már megjelölt világfelfogása, általában a tekintélyi elv elvetése is jelentős tényező volt. Hasonlóképpen a reneszánsz optimizmusára való pesszimista ellenhatást se felejtsük. Ahogy Jean Delumeau, a Collège de France professzora legújabb monográfiáiban megmutatta, a különböző tényekből (pl. pestisjárványokból) eredő félelem, ill. a biztonságkeresés is hatással volt a protestáns bizalomhit kialakulására. (Vö. J. DELUMEAU, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Fayard, 1989, 449kk.

[16] Vö. ŐRY M., *PP tanulmányi évei*, 143-145; FÉLEGYHÁZY, *P. bölcselete*, 125kk.

[17] *Austr. 25* II. — A következőkben az életrajzi támpontokat az érdeklődő megtalálhatja a Szent István Társulatnál megjelent Pázmány-válogatáshoz írt előszóban: ŐRY M. SZABÓ F., Pázmány Péter, *Válogatás* I, 11-107.

[18] A grazi egyetemről: FRANZ KRONES, *Geschichte der Karl Franzens-Universität in Graz*, 1886. — FÉLEGYHÁZY, *Pázmány bölcselete*, 125kk. — JOHANN ANDRITSCH, Gelehrtenkreise um Johannes Kepler in Graz, in: *Johannes Kepler 1571-1971*, Gedenkschrift, Graz 1975, 159-195.

a jezsuiták neveltje került: ő indította el a harcos ellenreformációt, amelynek Pázmány is tanúja lehetett Grazban. Stobaeus lavanti és Brenner seckaui püspök vezetésével erőszakos eszközökkel kiutasították a prédikátorokat, 1598-ban visszavették a grazi főtemplomot. A protestáns Johann Kepler is ekkor távozott Grazból Prágába. (Ennek az ellenreformációs kampánynak az emléke elevenen élhetett Pázmányban, amikor 1608-ban azt ajánlotta emlékiratában II. Mátyásnak, hogy adjon vallásszabadságot a protestánsoknak) [19].

A XVI. század végén a grazi kollégium volt az osztrák (jezsuita) rendtartomány legnagyobb háza. Pázmány megérkezésekor 71, távozásakor 81 jezsuita lakott a kollégiumban. Tízen tanítottak az egyetemen, 7-8-an a középiskolában. Az egyetem európai híre oda vonzotta a diákokat nemcsak egész Ausztriából, hanem Magyarországról, Német-, Olasz-, Lengyel- és Csehországból is.

Alighogy leadta a hároméves filozófiai kurzust, Pázmányt Vágsellyére helyezték Dobokay rektor mellé. Vasárnaponként kiszállt Nyitrára Forgách püspökhöz. 1601. febr. közepén Kassára küldték: Gonzága főkapitány gyóntatója és a magyarok lelkésze lett. 1602. nyarán Forgách püspök radosnyai villájában megírta a Magyari elleni *Feleletet*, közben dolgozott egy a kegyelemről szóló íráson. (A *Felelet* 1603 nyarán jelent meg; közben készült a *Tíz Bizonyság* is).

Pázmány, mivel nem mehetett Erdélybe, 1603. szept 20-án visszatért Grazba, és 1603 nov. 7-én a hitről szóló értekezéssel megkezdte négyéves teológiatanári működését (1603-1607): ennek a *theologia scholasticá*-nak ismertetése lesz főtémánk. (A jezsuita *Ratio Studiorum* előírása szerint két tanár adta elő a skolasztikus teológiát, Szent *Tamás Summá*-jának magyarázatát, ezért is « töredékes » — mint majd látjuk — Pázmány kommentárja).

Frideczky József egyébként figyelemre méltó tanulmányában [20] meglehetősen torzítva mutatja be — ha csupán utalásszerűen is — a grazi éveket, amikor így összegez: « Pázmány óhajtása végre 1607-ben teljesedett, a nem neki való katedrától megválhatott, a meddő küzdelmek színhelyét elhagyhatta anélkül, hogy ellenfelei ki tudták volna nyomni a rendből. Végre újra a magyarországi csatatéren mutathatta meg tehetségét ». Ez a jellemzés — mint majd később látjuk — kétszeresen is megkérdőjelezhető. Először is a grazi évek nem voltak meddők, hiszen a latin filozófiai és teológiai kurzusok mellett (amelyekben a fiatal jezsuita átgondolta a katolikus « skolasztikus » tanítás főbb kérdéseit) már Magyarországnak is segítséget nyújtott az itt

---

[19] Vö. HANUY, *Epistolae* I, 26-29; lásd: BENDA KÁLMÁN, Pázmány Péter politikai pályakezdése, in: *MTA I. oszt. Közleményei* 31 (1979) 273-280; ugyanez (jegyzetek nélkül): *Vigilia* 43 (1978) 225-229.

[20] FRIDECZKY JÓZSEF, *Pázmány Péter*, Bp. 1942, 8-13.

kidolgozott és kiadott magyar művekkel [21]; továbbá — amint a cenzúra-ügynél majd megmutatjuk — most még nem volt szó arról, hogy ellenfelei ki akarták nyomni a rendből. A tulajdonképpeni krízis, a bécsi elöljárókkal való konfliktus későbbi időszakra esik [22].

Kastner Jenő « Pázmány Péter gráci évei » c. tanulmánya [23], bizonyos pontatlanságai ellenére, helyesen emelte ki a grazi évek jelentőségét Pázmány életművében. Pázmány 1597-1607 közötti munkásságát összefoglalva ezeket írja:

> « Előadta ez évek alatt a természetfilozófiát, dialektikát és skolasztikus teológiát Szent Tamás és Arisztotelész alapján, aki a renaissance Platon--imádatával szemben a XVII. században ismét a 'világbölcsességek mesteré'--vé lép elő. Élményszerű frisseséggel olvassa újra volt tanárainak vagy elöljáróinak, Bellarmin, Gregor de Valentina (sic!) és Vasques Gabriel munkáit s szorgalmasan forgatja készülés közben a század nagy teológus tekintélyének, Suareznek munkáit. Bellarmin egy újonnan megjelent művét azon melegében felhasználja s a gondjai alatt készült első doktori disszertációt is az ő védelmében iratja [24]. De e művek mellett mindig pontos idézetei rendkívül kiterjedt olvasmányi körről bizonykodnak. Különösen 1604 táján mélyen beletekintett a molinizmus és jansenizmus gondolatkörébe s talán egy dogmatikusunk ki fogja egyszer mutatni, milyen esetleges összefüggésben van velük az a tévtan, mit Pázmány épp ekkor hirdetett a kegyelem kérdésében a katedráról, rendi cenzúrát és, bár enyhe formában, a visszavonás kötelezettségét vonva magára... » [25].

Hogy mennyire pontatlanok ezek a megjegyzések, azt majd a kegyelemvita és a rendi cenzúra ismertetésénél látjuk. Nem helytálló az sem, amit Kastner később a grazi udvari légkör és arisztokratikus gondolatkör befolyásáról, ill. Pázmány barokk lelkiségéről állít [26]. Figyelemre méltó azonban Kastner

---

[21] Lásd: Bitskey István, Megjegyzések Pázmány grazi vitairatairól, in: *PP emlékezete,* 181-196.

[22] Vö. Lukács L.-Szabó F., Autour de la nomination de Péter Pázmány au siège primatial d'Esztergom (1614-1616), in: *Archivum Historicum Societatis Iesu* 54 (1985) 77-148, számos dokumentummal. Jelentősen átdolgozott magyar változata Lukács Lászlótól: Jezsuita maradt-e Pázmány mint érsek? in: *PP emlékezete,* 197-267.

[23] Kastner Jenő, Pázmány gráci évei. *Katolikus Szemle* 49 (1935) 9-17, 95-99.

[24] Itt a *Diatribá*-ról van szó; lásd: Őry M. bevezetését a kritikai kiadáshoz.

[25] Kastner Jenő, Pázmány Péter gráci évei, in: *Katolikus Szemle* 49 (1935) 11.

[26] Kastner uo. 14-17, 99. Kastner viszont több érdekes adatot hoz Pázmány grazi éveire vonatkozóan, nevezetesen jelzi a grazi Widmanstetter-nyomdában kiadott magyar vitairatait. Megkérdőjelezzük a cikk végkövetkeztetését: « Gráci évei alatt Pázmány tehát teljesen beleélte magát egy udvari gondolatkör barokk valóságába. Meggyőződött róla, hogy a rekatolizálás művét sikeresen csak a fejedelmi tekintély segítségével lehet véghez vinni. Működésében látta ennek irodalmi, politikai és nevelési eszközeit; megfigyelte módszereit.

(általam aláhúzott) összegezése: « *Pázmány tehát gráci évei alatt részben megszerzi, részben tudatosítja azt a műveltséget, melynek fegyvereit azután hitvédő irataiban, Kalauzában, Prédikációiban oly fölényes biztonsággal kezeli* » [27].

Pázmány Péter, miután 1607-ben végleg visszatér — nem Erdélybe, hanem — Magyarországra, a grazi években átelmélkedett és előadott kurzusokból, illetve ott megszerkesztett írásaiból merít, azokat váltja aprópénzre, alkalmazza a magyar helyzetre, amikor az « útjavesztetteket » vissza akarja vezetni a katolikus hitre. Vitairatairа, *Kalauz*ára és minden magyar írására áll az, amit a *Prédikációk* bevezetőjében írt: « ... Elme-élesítő iskolai vélekedéseket és vetélkedéseket, amellyek a lelki épületre nem szükségesek, írásomban nem elegyítettem: de nagy-részre, a mit az iskolai *Theologiá*ban, erkölcsünk igyengetésére, alkalmatosnak itíltem, iskolai tanításból, prédikálló-székbe hoztam... » [28]

Amit aztán a maga igen erős valóságérzetével a magyar talajon alkalmazhatónak ítélt, értékesítette kellő helyen, időben és változatban. » Az utolsó mondat némileg helyrebillenti a bekezdés első mondatának kijelentését.

[27] KASTNER uo. 12.

[28] PÁZMÁNY ÖM VI, XXII-XXIII. — Ennek belátására elég néhány szúrópróba; pl. a *De Fide*-traktátus bizonyos részeinek összehasonlítása a hit szükségességéről szóló prédikációval, vagy a *Felelet* hit és jócselekedetekről szóló részével, vagy a *Kalauz* XII. Könyvével (a megigazulásról).

II. PÁZMÁNY — SZENT TAMÁS MAGYARÁZÓJA

Pázmány Péter Grazban a XVII. század elején (1603-1607) mint teológiaprofesszor — a jezsuitáknál előírt tanulmányi rend (*Ratio Studiorum*) szerint — Szent Tamás *Summa Theologica* c. művének egyes kérdéseit kommentálta (egy másik tanárral együtt). Mielőtt a « theologia scholastica » részletes tartalmi elemzését megkezdenénk, látnunk kell a Szent Tamás követésére vonatkozó rendi előírásokat, illetve azt, hogy mi volt a véleménye Pázmánynak Szent Tamás követéséről. Közben a már korábban jelzett történeti távlatban elhelyezzük Szent Tamás művét.

1. Szent Tamás követése a jezsuitáknál

Pázmány bölcselete elemzésekor Félegyházy József és Gerencsér István már röviden összefoglalta, hogy a jezsuita tanterv miként szabályozta a filozófia tanítását (Arisztotelész és Szent Tamás követése). Őry Miklós Pázmány tanulmányi éveinek bemutatásakor szintén ismertette a *Ratio Studiorum* elvi és gyakorlati útmutatásait [1]. Mindezt most nem ismételjük meg. Minket elsősorban itt — a *theologia scholastica* megértéséhez — azok az előírások érdekelnek, amelyek Szent Tamás *Summá*-jának követésére vonatkoznak. A *Ratio studiorum* erre vonatkozó rendelkezéseinek kialakulását most már *Lukács László S.I. kutatásai alapján* rekonstruálhatjuk [2].

Már Szent Ignác, a rendalapító, a Konstitúciókban (IV, 14) előírja: « A teológiában az Ó- és Újszövetséget olvassák (= magyarázzák) és Szent Tamás skolasztikus tanát adják elő; a pozitívnak nevezett teológiából azokat a szerzőket válasszák ki, akik célunknak jobban megfelelnek ».

A jezsuita gyakorlatban döntő szerepet játszott a messinai (Szicília) kollégium megalapítása 1548-ban. Itt P. Nadal az ún. *modus parisiensis*t, a párizsi módszert vezette be, amely aztán az egész Társaságban elterjedt [3].

---

[1] Őry, *PP. tanulmányi évei,* 101-111.

[2] Vö. L. Lukács S.I., Monumenta Paedagogica S.I. (= MP) V: *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu* (1586 1591 1599) Roma 1986. — Az előző négy kötetről összefoglaló tanulmányt írt: Anita Mancia, La controversia con i protestanti e i programmi degli studi teologici nella Compagnia di Gesù, 1547-1599, in: *Archivum Historicum S.I.* LIV (1985) 3-43, 209-266. Mancia felhasználta P. Lukács akkor készülő köteteit is. Mi magunk is konzultáltuk a MP VI. kötetének nyomdakész kéziratát, amely a *Ratio Studiorum* genezisére vonatkozó dokumentumokat teszi közzé. — Vö. még G.M. Pachtler, *Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societatis Iesu per Germaniam olim vigentes,* 4 köt. (Berlin 1887-1894).

[3] Lukács MP V, 2*.

a) *A Ratio Studiorum kialakulása*

A Konstitúciók IV. részében az egyetemekre vonatkozó fejezetek megírása az 1553/54-es időszakra esik. Szent Ignác ugyanis a tapasztalat alapján és a kérdésben jártas rendtagok tanácsának figyelembevételével akarta a feladatot megvalósítani. Megkérte a gandiai (1549/51) és messinai (1548) kollégiumok rektorait, hogy állítsanak össze oktatási szabályzatot. A gandiai rektortól még azt is kérte, hogy a jelentősebb spanyol egyetemek (Valencia, Alcala, Salamanca) szabályzatát is gyűjtse össze és küldje el Rómába. Ezenkívül még a párizsi, louvaini, kölni, bolognai és padovai egyetemek szabályzatát is figyelembe akarta venni. Szent Ignác, P. Polanco segítségével, a Konstitúciók egyetemekre vonatkozó része megírásánál, felhasználta még P. Olave és P. Nadal írásait, *ratio*-tervezetét is [4].

Nem követjük végig azt a hosszú utat, amely a *Ratio Studiorum* 1586-os szövegének rögzítéséhez vezetett [5]. Csak a doktrinális rész, ezen belül is a *Szent Tamás követésére* vonatkozó főbb pontok érdekelnek itt bennünket. Már a második és harmadik generális, P. Lainez és P. Borgia alatt is problémák merültek fel egyes jezsuita teológusok tanításának megbízhatóságával (« szilárdságával ») kapcsolatban, és egyre sürgetőbbé vált a követendő irány pontosabb meghatározása. A negyedik jezsuita rendfőnök, P. Mercurian halála után az egyes jezsuita provinciák sürgették a *Ratio* kiadását. A nagy mű tulajdonképpeni előkészítése és megvalósítása C. *Acquaviva* hosszú kormányzása (1581-1615) idejére esik. Ennek a folyamatnak néhány mozzanatát jelezzük.

Acquaviva generális kormányzása elején mindjárt igyekezett megoldani a egységes tanulmányi rend kérdését. Megbízta a spanyol P. Deçát, hogy tájékozódjék hazájában a tanulmányi ügyek helyzetéről. A nagytekintélyű teológiaprofesszor jelentésében hangsúlyozza, hogy a tanítás egyöntetűségének és szilárdságának biztosítására a legjobb garancia Szent Tamás követése mindenben. P. Deça jelentését többek között megvizsgálta, továbbá véleményezte Roberto *Bellarmino* is, aki szerint nem jó az, ha *mindenben* Szent Tamást követik; ez igen nehéz, ha nem is lehetetlen, egyébként nem is szükséges. Bellarmino bölcs következtetése ez: « Az a végső véleményem, hogy fogadjuk el Szent Tamást mint hivatalos és általános szerzőt, de úgy, hogy néhány más véleményt is szabadon követhessünk » [6].

Ugyanebben az évben, 1582-ben P. Acquaviva megkérte a Római Kollégium néhány professzorát, hogy vitassanak meg bizonyos kérdéseket a Társaság tanrendjével kapcsolatban. Két szabályt fogalmaztak meg a professzorok. 1) Tanáraink ne távolodjanak el Szent Tamástól, kivéve ritka

---

[4] Lukács MP V, 4*-6*.
[5] Lukács MP V, 10* kk.
[6] « ... ut aliquot sententiae excipiantur ». Lukács MP V, 11*.

esetekben és súlyos okból. 2) Ha bizonyos nézetekhez nincsenek komoly szerzők, az elöljáró fontolja meg, hogy lehet-e követni őket vagy sem [7]. A súlyos kérdés megoldásához a generális kikérte P. *Salmeron,* Szent Ignác egyik első társa véleményét is. P. Salmeron 1582. szept. 1-én válaszolt P. Acquavivának. Azon a véleményen volt, hogy a Társaságnak nem jó az, ha egyetlen szerzőt választ vezérül úgy, hogy mindenki az ő szavára és véleményére esküdjön. Kétségkívül, Szent Tamás annyira kitűnik a teológusok közül, hogy Szent Ignác joggal rendelte el a Konstitúciókban, hogy a mieink az iskolában őt kövessék, magyarázzák. De ha megtörténne az, hogy — Isten segítségével — egy jezsuita a teológiát új módon és kiválóbban írásba foglalná (amint Szent Ignác is remélte), nem kellene őt elvetni, és az ügyet P. Generális elé kellene terjeszteni. P. Salmeron továbbá úgy vélte, hogy nem kell a professzorok számára összeállítani a kötelező tantételek katalógusát, mert az ilyen kísérlet már a múltban sem nagyon sikerült [8].

P. Acquaviva (aki kikérte még P. Maldonado és P. Tucci véleményét is) 1583 elején a *Ratio Studiorum* kidolgozására szakbizottság összehívását határozta el. A különböző rendtartományokból meghívott, tudományban jártas jezsuiták 1583 őszén érkeztek az örök városba [9]. Miután dec. 8-án fogadták a Pápa áldását, hozzáfogtak a munkához, amelyet a következő év derekán fejeztek be. (Az osztrák provinciából P. Busaeus érkezett. Köztük volt még: Azor, Pázmány későbbi római tanára, továbbá Gonzalez, Tirius, Guisanus és Tucci). Munkájukat előbb a Római Kollégium (a jelenlegi Gergely-Egyetem őse) hat legfőbb tanára ítéletének vetették alá. (Három olasz: Sardi, Bellarmino, Justiniani, három spanyol: Parra, Suarez, Pereira). Ezeknek a *Iudicium*-ából kitűnik, hogy a bizottság megvizsgálta Szent Tamás *Summá*jának mindenegyes kérdését; ezekhez hozzáadtak a Szentírásról, az Egyházról és a Szenthagyományról olyan kérdéseket, amelyek Szent Tamásnál nem szerepelnek, de a reformáció és a Trentói Zsinat után lényegesek a protestánsokkal folytatott kontroverziákban. A megvizsgált előírandó, ill. szabad tételek száma 597 volt. Az 1586-os *Ratio Studiorum*-ban a *De delectu opinionum*-ban jóval kevesebb, csupán 126 tétel szerepel [10]. A Római Kollégium atyái fölöslegesnek tartották a terjedelmes listát, hangoztatva, hogy nem az ilyen katalógusok biztosítják a tan egyöntetűségét és megbízhatóságát; sőt, ez bizonyos hátránnyal is járhat, mert megbontják a Társaság egységét. Egyébként is igen nehéz, ha nem lehetetlen követésük. (Itt felismerjük Bellarmino korábbi véleményét).

Az atyák bizonyos szempontokat ajánlottak a fontosabb tételek kiválasztásához: nem kell definiálni (előírni) olyan tételeket, amelyeknek nincs

---

[7] Lukács MP V, 11*-12*.

[8] *Ibid.*, 12*.

[9] Lukács V, 13*. Vö. R. de Scorraille, *François Suarez* I 187. P. Lukács szerint itt az 1584-es dátum tévedés, a helyes: 1583. Lásd Lukács V, 13* 22. jegyzetét.

[10] Lukács MP V, 14*-15*; vö. MP VI, 47kk: Pars Altera.

semmi kapcsolatuk a vallással és a jámborsággal, vagy amelyek nem vonatkoznak súlyos kérdésekre, illetve amelyek nem fejezik ki a jelentős teológusok közös véleményét, legalábbis többségük véleményét [11]. Végül is a Római Kollégium atyái az 597 tételből részletesen csak 130-at véleményeztek (ez a *Summa theol.* I. részére vonatkozik). Annyira negatív volt véleményük, hogy P. Generális megérthette: nem tartják helyesnek a túlságosan bő katalógust, a részletes *Delectus opiniorum*-ot. Jóllehet a szakbizottság munkája 1584 augusztusa után már kész volt, és a Római Kollégium professzorai legkésőbb 1585 elejére megfogalmazták *Iudicium*-ukat, P. Acquaviva csak 1585 végén vizsgálta meg az aktákat. Utána úgy rendelkezett, hogy a *Ratio* gyakorlati részét ki lehet nyomtatni, de az elméleti részt még át kell dolgozni. A Generális három pátert (Tucci, Azor, Gonzales) visszatartott Rómában, hogy ezt a revíziót elvégezzék. 130 tétellel még elkészültek időben, így ezek a nyomtatásban levő *Ratio Studiorum* elején kaphattak helyet, a *Summa* többi, II. és III. részéből válogatottak pedig már csak a végén [12].

Az egyes provinciákban kijelölt szakemberek véleményezték a szétküldött *Ratió*-t; e hozzászólásokat, amelyek jórésze még 1586 vége előtt megérkezett, PP. Azor, Tucci és Gonzales elkezdte tanulmányozni. A munka csaknem egy évig tartott. Ugyanők elkészítették a *Ratio Studiorum* 1586/B változatát, amely (P. Lukács felfedezéséig) sohasem jelent meg nyomtatásban. A *De delectu opinionum* újrafogalmazását P. Generális P. Tuccira bízta, aki figyelembe vette az egyes provinciák véleményét. Munkáját a Collegium Romanum professzorai, köztük P. Bellarmino is, véleményezték. Így P. Tucci újból teljesen átírta, és 1589/90 fordulóján átnyújtották V. Szixtusz pápának; de mivel ő meghalt, újra beadták XIV. Gergely pápának is, aki viszont átküldte a Szent Officiumnak. Mivel e hivatal ellene volt a *Delectus opinionum* közzétételének, az 1591-es *Ratió*ból ez a lista elmaradt és csak kéziratban küldték el az egyes provinciáknak. Miközben a Társaság iskolái « kipróbálták » az új tanrendet, összehívták az V. általános rendi nagygyűlést, amely 1593. nov. 3-án kezdődött. A *Ratio Studiorum* felülvizsgálására kijelöltek egy külön bizottságot, amelynek elnöke R. Bellarmino, a Római Kollégium akkori rektora lett.

b) *VIII. Kelemen és a jezsuiták*

Az V. rendi nagygyűlés (1593. nov. 3 — 1594. jan. 18), illetve a kegyelemvita hátterének megvilágítására néhány tényt ismernünk kell a jezsuiták, különösen is C. Acquaviva generális (1581-1615) és VIII. Kelemen pápa (Aldobrandini, 1591-1605) viszonyáról. Ez azért szükséges, hogy jobban

---

[11] P. Lukács megjegyzi (V, 14*): Figyelemre méltó P. Bellarmino megjegyzése a margón: « Azon véleményeknek a száma, amelyek nekem az egész listában (597 tétel!) Szent Tamással ellentéteseknek tűnnek, összesen 77. »

[12] Lukács V, 15*.

megértsük a Szent Tamás követésére vonatkozó előírások bonyodalmait és a *de auxiliis* vitát, amely éppen Pázmány grazi évei alatt folyt a domonkosok és a jezsuiták között, és amelynek során VIII. Kelemen inkább a domonkosok oldalán állt. Az eseményekbe belejátszottak személyes érzelmek és politikai érdekek is [13].

VIII. Kelemen uralkodása idején nagy változás következett az európai politikában: Spanyolország elveszítette vezető szerepét a nagyhatalmak sorában. Anglia gyengesége miatt Franciaország vette át a hegemóniát 150 évre. II. Fülöp spanyol király hiába próbálta rábírni Kelemen pápát egy francia-ellenes szövetségre. A jezsuiták Spanyolországban és Franciaországban zavarták a pápa számításait, mivel nagy befolyásra tettek szert a királyi udvarokban; természetesen közvetve befolytak az uralkodók politikai döntéseibe is. A jezsuita rend és a pápai udvar közti nehézségekbe tehát politikai szempontok is belejátszottak.

VIII. Kelemen kezdetben kedvező álláspontot képviselt a Jézus Társaságával szemben. Elismerte a jezsuiták érdemeit, főleg a missziókban végzett munkájukat. Elérte, hogy a Franciországból kiűzött jezsuiták visszatérhessenek. Ő volt az első pápa, aki két jezsuitát, F. Toledót és R. Bellarminót bíborosi rangra emelt. De egy idő után — mint jeleztük — nem tetszett neki a jezsuiták befolyása a királyi udvarokban, illetve a főnemesség körében. Hitelt adott a spanyol inkvizíció és egyes domonkosok jezsuita-ellenes vádjainak: a jezsuita teológusok a szabadság és a kegyelem tanában pelágiánus « ízű » tant védenek. Ezenkívül Aldobrandini pápa (ahogy Pastor, Juvenciusra hivatkozva, megjegyzi) neheztelt C. Acquavivára azért is, mivel annakidején, lengyelországi küldetése alkalmával, nem engedte el vele útitársnak P. Possevinót. Egyébként a tudós jezsuita bíboros, F. Toledo is inkább a pápával, ill. Acquaviva generális ellenfeleivel tartott. Ő vitte meg a generálisnak (1592. dec. 15-én) a pápa rendelkezését rendkívüli általános rendgyűlés összehívására.

Főleg G. de Acosta spanyolországi vizitátor jelentése lehetett a döntő indíték a pápa elhatározására, hogy elrendelje a Congregatio Generalis összehívását. A spanyol jezsuiták azt akarták elérni, hogy a rendi nagygyűlés módosítsa az alkotmányt, amely túl nagy hatalmat ad a generálisnak. Acquaviva személye ellen is vádakat emeltek. II. Fülöp azt javasolta, hogy Toledo bíboros elnököljön az 1593. nov. 3-án megnyílt V. rendi nagygyűlésen; ezt azonban sikerült elhárítani.

A nagygyűlés megnyitása napján Acquaviva generális két másik jezsuitával megjelent VIII. Kelemen pápánál, aki barátságosan fogadta őket és ezekkel a szavakkal adta tudomásukra érzelmeit, kritikáit:

---

[13] Vö. L. PASTOR, *Storia dei Papi,* XI. köt. 1929, 441-452. Itt további irodalom. Pastor itt főleg Astraint követi. Vö. még R. DE SCORRAILLE, *François Suarez* I, 349-478: Suarez és a 'de auxiliis' vita. Bár Suarez szempontjából vázolja a kontroverziát, az egészről jó átfogó képet ad, főleg VIII. Kelemen szerepét világítja meg.

« Pápaságom kezdetétől azt hallottam megfontolt emberektől, hogy Társaságotokban lelohadt a kezdeti buzgóság; ezért hívtam össze a Kongregációt, hogy orvoslást keressetek. Ezt ti mindenkinél jobban megtehetitek. Kezetekben van a keresztény nép hét nyolcada, és a ti gondoskodástok folytán maradnak szilárdak a keresztény vallásban. Ennek szemtanúja vagyok, és tudom, hogyan dolgoztok Lengyelországban és Németországban a keresztény vallásért. Ha tehát Rendetek valahol lelohadt buzgóságában, orvosoljátok. Vizsgáljátok meg, hogy vajon nem késleltetik-e túlságosan a professzusok utolsó fogadalmait, és hogy jó-e az, hogy egyes elöljárók olyan hosszú ideig hivatalukban maradnak. *Ami pedig a tudományokat illeti: azt szeretném, ha Aquinói Szent Tamást követnétek, ezt a nagy mestert, akinek műveit elfogadta és megerősítette a Trentói Zsinat* » [14].

Látjuk tehát, hogy VIII. Kelemen pápa egyik óhaja az volt, hogy a jezsuiták jobban *kövessék Szent Tamás tanítását*. Ezért is a rendi nagygyűlés egyik első ténykedése az volt, hogy a kérdés megvizsgálásához létrehozta a megfelelő szakbizottságot. Mielőtt erről szólnánk, még megjegyezzük VIII. Kelemen elküldte a rendi nagygyűlésnek mindazokat a panaszokat, amelyeket a jezsuiták és a generális ellen hozzá eljuttattak. Egy öt tagú bizottság egy hónapon belül megállapította, hogy egyetlen « memorandum » sem hozott fel lényegeset Acquaviva élete, személye ellen; kormányzása ellen a legfőbb vád az volt, hogy túlságosan ragaszkodik saját véleményéhez. A bizottság jelentését átnyújtották a pápának, akinek jó benyomása volt a vizsgálat eredményeiről [15].

A *Ratio speculativa* revíziójával foglalkozó bizottság 1593. dec. 16-án benyújtotta jelentését a rendi nagygyűlésnek, amely elfogadta ítéletét a *Ratio* átdolgozására vonatkozóan. Egyhangúan megállapították, hogy *a tanároknak a skolasztikus teológiában Szent Tamás tanítását kell követniök, mert ez szilárdabb és biztosabb, jobban kipróbált és jobban megfelel a rendalkotmánynak*. Az V. Congregatio Generalis 9. kánonjában ezt írja elő: « A mi doktoraink kövessék a skolasztikus teológiában Szent Tamás tanítását, a *Ratio Studiorum*ban lefektetendő gyakorlat és P. Generális értelmezése szerint. Senkit se nevezzenek ki ezután teológiaprofesszornak, ha nem szereti Szent Tamás tanítását, akik pedig ettől idegenkednek, azokat tiltsák el a tanítástól ».

---

[14] Pastor XI, 447. — Az aláhúzás tőlem.

[15] Ezen a nagygyűlésen határoztak arról is, hogy a zsidó és mór származású személyeket nem lehet felvenni a rendbe. E határozatra jórészt az a tény adott okot, hogy megállapították: a rendalkotmány módosítására vonatkozó huszonhét memorandum szerzője közül legalább huszonöt ilyen « újkeresztény » volt. A nagygyűlés dec. 31-én kemény szavakkal fordult a lázadozókhoz, a hamis vádak terjesztőihez és az egység megbontóihoz. Hogy ennek a « pestisnek » elejét vegyék, a rendből való kiűzetés terhe alatt a lázadozóknak esküt kellett tenniök a pápák által jóváhagyott Konstitúciókra.

c) *A kegyelemvita külső kerete*

Mielőtt a végleges, 1599-es *Ratió*-ról szólnánk, még a jezsuiták és a domonkosok, illetve a generális és a pápa közti feszült viszony és a szellemi légkör érzékeltetésére néhány vonással vázoljuk *a kegyelemvita külső keretét* (tartalmi elemzésére később térünk ki). A XVI. század végén és a XVII. század elején — *éppen Pázmány grazi évei alatt* — olyan nehéz korszakot élt át emiatt a Társaság, hogy megértjük Acquaviva szigorú intézkedéseit, a Társaság legjobb teológusait ért rendi cenzúrákat. Pázmány ugyanis nem volt egyedül a « gyanúsítottak » listáján!

Amikor Pázmány Bécsből megérkezett Rómába (1593. ápr. 2), hogy itt a Római Kollégiumban elvégezze a rendi teológiát, közvetlenül is átélhette az események egy részét, hiszen a Kollégium rektora, R. *Bellarmino* egyik főszereplője volt a *Ratio Studiorum* átdolgozásának és a kegyelemvitának.

A protestánsokkal szemben a Trentói Zsinat (1545-1563) leszögezte a katolikus tanítást az eleve elrendelés, eredeti bűn, bűnbeesés utáni állapot, kegyelem, szabad akarat, megigazulás kérdéseiben. A katolikus teológusoknak természetesen ezt a zsinati tanítást kellett követniök. Volt azonban néhány « szabad » kérdés, amelyet katolikus berkekben tovább vitattak. A légkört megzavarta Michel de Bay (Baius, † 1589) löweni egyetemi tanár, aki Szent Ágostonra hivatkozva zavaros tanokat hirdetett a kegyelem és szabadság viszonyáról, részben Pelagiusra, részben a protestánsokra emlékeztetve. D. Bañez spanyol domonkos és főleg domonkos tomisták inkább a kegyelem hatékonyságát emelték előtérbe, L. de Molina spanyol jezsuita és követői viszont a szabadságot akarták megmenteni.

A vitát Molina († 1600) *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* c. munkája indította el 1589-ben. A spanyol jezsuita, Kálvin és követői ellenében az emberi szabadság és az isteni előretudás *összeegyeztetésén* fáradozott, meg akarta menteni az emberi szabadságot, ill. kiküszöbölni azt az ellenvetést, hogy Isten, aki hatékonyan mozgatja, mintegy fizikailag előre meghatározza az emberi cselekvést, felelős a rosszért, bűnért. Ez utóbbit, ti. a *praemotio physica* tanát a domonkos Bañez vallotta. Bañez és társai feljelentették Molinát a spanyol inkvizíciónál, mivel azt gyanították, hogy szemipelágiánus tanokat hirdet. 1593/94-ben már teljes erővel kitört a vihar. A vitába bekapcsolódik F. Suarez jezsuita teológus is: két emlékiratát a hatékony kegyelemről eljuttatják Rómába.

Pázmány még Rómában van, amikor 1597 nyarán VIII. Kelemen pápa megkapja Bañez feljelentő levelét a *Concordia* ellen. De már Grazban filozófiát tanít, amikor az ügy végleg a Szentszékhez kerül. VIII. Kelemen pápa egy idő után nyilvános vitákat rendel el a Vatikánban: a teológusokkal jelen van a jezsuita és a domonkos generális, és — maga a Pápa is. Egy bíborosokból, püspökökből és teológusokból álló bizottság vezeti a vizsgálatot és a vitákat. A jezsuiták mindent latba vetnek, hogy megvédjék Molinát, akit 1604-ben már-már el akar ítélni VIII. Kelemen. (Molina közben már meghalt).

Acquaviva generális ingerült, hiszen — láttuk — Kelemen pápának egyébként is sok kifogása van a Társaság és az ő személye ellen. De 1605. máj. 5-én meghal Kelemen pápa. Utóda, V. Pál alatt már lecsillapodnak a viták. Pázmány éppen befejezi grazi teológiakurzusait, amikor 1607 nyarán Rómában lezárják a « *de auxiliis* » vitát. A pápa döntése ez: mindkét irány, iskola vallhatja nézetét, de egyik se vádolja a másikat eretnekséggel.

A kegyelemvita miatti feszült légkör is magyarázza tehát, hogy Acquaviva generális olyan óvatos a Szent Tamás követésére vonatkozó előírásokban, illetve a teológusok gyanús tételeit rendi cenzúrára adja ki.

d) *Az 1599-es Ratio Studiorum*

Az 1599-es végleges *Ratio Studiorum* a skolasztikus teológia professzorainak a következőket írja elő Szent Tamás követéséről:

« A mieink a skolasztikus teológiában kövessék teljesen Szent Tamást, és őt saját mesterüknek tekintsék; minden erejükkel legyenek azon, hogy a hallgatókkal a lehető legjobban megszerettessék őt. Mégis nem úgy kell szorosan követniök, hogy egyáltalán semmilyen kérdésben nem szabad tőle eltérniök; hiszen még azok is, akik leginkább tomistáknak vallják magukat, néha eltérnek tőle; nem szükséges tehát, hogy a mieink szorosabban Szent Tamáshoz csatlakozzanak, mint maguk a tomisták. — Szűz Mária (szeplőtelen) fogantatásáról és az ünnepélyes fogadalmakról kövessenek olyan véleményt, amely korukban jobban elterjedt és jobban elfogadott a teológusok körében. És a pusztán filozófiai kérdésekben, meg a Szentíráshoz és a kánonjoghoz tartozó kérdésekben is, követhetnek másokat is, akik e tantárgyakat szakszerűen tárgyalták. — Ha pedig bizonytalan Szent Tamás véleménye, vagy pedig Szent Tamás nem beszélt a témáról, és ezért a katolikus teológusok maguk között sem tudnak megegyezni, szabad bármelyik véleményt követni, amint ezt az ötödik közös szabály mondja » [16].

A szabályok még előírják, hogy mindenekelőtt a hit és a jámborság táplálása legyen a cél a tanításban. Azokban a kérdésekben, amelyeket Szent Tamás nem tárgyalt kifejezetten, senki se tanítson olyasmit, ami nem felel meg az Egyház szellemének és az elfogadott hagyománynak, ami valamilyen módon csökkenti a szilárd jámborságot. Senki ne vesse el az elfogadott, hitet bizonyító érveket, és ne találjon ki merészen újdonságokat, hacsak nem állandó és szilárd alapelvekre épít. « Azokat a véleményeket pedig, amelyek valamelyik provinciában vagy egyetemen a katolikusokat súlyosan sértik, bármelyik szerzőé legyenek is, senki se tanítsa vagy védje ott. Ahol ugyanis sem a hit tanítása, sem az erkölcsök érintetlensége nem forog kockán, az okos szeretet azt követeli, hogy a mieink azokhoz alkalmazkodjanak, akik között élnek » [17].

---

[16] Lukács MP V, 386.
[17] *U.o.*

A *Ratio* a professzorok szabályaiban még meghatározza, hogy az egész teológiát le kell adni négy év alatt; továbbá, hogy — ha két professzor adja elő a skolasztikus teológiát (amint ez Pázmány esetében is történt Grazban) — hogyan osszák el egymás között az anyagot [18].

e) *Pázmány véleménye Szent Tamás követéséről*

Minden bizonnyal a kegyelemvita tanulságai késztették arra az idős Acquaviva generálist, hogy 1611. május 24-én levelet intézzen a Társaság provinciálisaihoz *a tanítás szilárdságáról és egyöntetűségéről,* és hogy kikérje az egyes provinciák 6-8 nagytekintélyű és tudós páterének véleményét arról, hogy miként lehet megőrizni a tanbeli tisztaságot, milyen orvoslást javasolnak az elhajlások helyreigazítására, illetve hogyan lehet elkerülni a veszélyeket [19]. A generális emlékeztet arra, hogy mennyit fáradozott a *Ratio Studiorum* kidolgozásán, és hogy az V. Congregatio generalis határozatot hozott *Szent Tamás tanításának követéséről*, remélve, hogy ez megfelelő út a kívánt cél, a tanítás szilárdsága és egyöntetűsége eléréséhez. A gyakorlat azonban azt mutatja — a jezsuiták számtalan írása arról tanúskodik —, nincs meg a kívánt egyöntetűség, ami veszélyt jelent a Társaság számára. Szent Tamást sem követik úgy, ahogy a rendi nagygyűlés kívánta, egyesek eltérnek attól, amit Tamás kifejezetten tanít egy témáról, csupán itt-ott idézik egy-egy kitételét, újdonságokat keresnek, eredetieskednek. A generális úgy látja, hogy nem elég megszorítani a cenzúrát a könyvek kiadása előtt, még alaposabb orvoslást keres a kérdésben. Ezért elrendeli, hogy a provinciális kérje ki 6-8 nagytekintélyű és tudós atya véleményét a kérdésről, és majd küldje el neki a hozzászólásokat, javaslatokat.

Pázmány Péter közben már végleg hazatért Magyarországra és Bécsben tartózkodott (*Kalauzán* dolgozott), amikor 1611-ben az osztrák provinciális kérésére megfogalmazta véleményét *Szent Tamás követéséről* [20]. Jóllehet a grazi katedrát már elhagyta és a magyarországi kontroverziákba erősen bevetette magát, még jól emlékszik a fél évtizeddel korábbi skolasztikus problémákra, a kegyelemvitára és a kellemetlen cenzúra-ügyre is. Amit itt előad, azt irányelvként követte grazi tanárkodása idején is, amikor Szent Tamás *Summáját* kommentálta.

---

[18] *U.o.* 387-388. — A *Ratio* módszertani megjegyzéseket is tesz arra vonatkozóan, hogyan magyarázzák a *Summa theologiae* kiválasztott, a mellékelt katalógusban (LUKÁCS V, 389-394) feltüntetett kérdéseket. A *Ratio* tartalmazza nemcsak a tanárok, hanem a rektor, a kancellár, a studiumprefektus stb. szabályait is.

[19] Lásd: PACHTLER II, 12kk.

[20] Pázmány szövege: ARSI *Instit.* 213, F. 103. Pázmány hozzászólását teljes fordításomban közlöm; a latin szöveg: 319. old.

« Krisztusban Főtisztelendő Provinciális.

Főtisztelendőséged akarata szerint figyelmesen megvizsgáltam azt, amit Pater Generálisunk előír Szent Tamás tanításának követéséről. Körülbelül a következők ötlöttek eszembe ezzel kapcsolatban.

Először: Minthogy magának a Szentírásnak az értelmezésében is olyan szabadságot engednek, hogy több és egymástól igen eltérő, sőt egymásnak ellentmondó értelmezést adnak ugyanarról a szentírási helyről a katolikus tudósok és az egyházatyák; és eddig Isten Egyházában nem kapott helyet, és nem is lenne jó, ha helyet kapna, az a felfogás, hogy (a hit kára nélkül) valamennyien egy meghatározott hely egyazon értelmezését kövessék; nem tűnik sem hasznosnak, sem gyakorlatilag megvalósíthatónak, hogy minden szabadságot kizárjanak Szent Tamás tanításának értelmezésében, és hogy (ugyanakkor) különböző okoskodásokkal az ő tételeit egymástól eltérő, sőt egymással ellentétes véleményekhez idomítsák (csavarják el).

Másodszor: Nem igen tudom belátni, mi haszna lenne annak, hogy a mieinket szorosabban Szent Tamás véleményének követésére kellene szorítani, mint amire a domonkosokat kötelezik. Minthogy pedig Szent Tamás szándéka és igazi értelme körül még a tomisták körében is a legnagyobb véleménykülönbségek vannak, nem látom, miként lehetne ezt a szabadságot a mieinktől megtagadni, vagy hogy milyen haszna lenne. Szent Tamás szándékának értelmezésében az eltérések, úgy tűnik, három forrásból erednek.

1. A rendkívüli tömörségből, amelyet Szent Tamás különösen is a *Summá*ban alkalmaz. Ez a tömörség szükségképpen magával vonja a homályosságot. 2. Abból a tényből, hogy maga Szent Tamás bizonyos véleményeit megváltoztatta. Mert ha nem is szólok arról, hogy gyakran mást tanít, amikor a Magistert [P. Lombardust] magyarázza és mást a *Summá*ban, még magában a *Summá*ban is gyakran megfigyeltem, hogy mást tanít az első részben, mást a I-IIae-ben és egyéb részekben. És a Szent Tanító nem is tudta átnézni és befejezni a *Summát*, mint első műveit, halála közbejötte miatt e műve befejezetlen maradt. 3. Mivel Szent Tamás óta (után) sok új szempontot vettek fel és vitattak meg, sok egyházi nyilatkozat látott napvilágot. Mivel ugyanis egyesek, hogy tomistáknak tekinthessék őket, még olyan kérdésekben is, amelyek Szent Tamás idejében nem merültek fel, Szent Tamás követőinek akarnak látszani, gyakran több irányba csűrik-csavarják Szent Tamás mondásait és véleményeit (amint ezt teszik Arisztotelésszel is). Mivel tehát ezeket az akadályokat teljesen nem lehet elhárítani, nem igen látom módját, miként lehetne Szent Tamás szándékát, szövegeinek értelmét minden kérdésben teljes bizonyossággal kikutatni, vagy valamennyi jezsuitát egy vélemény követésére kényszeríteni.

Harmadszor: Úgy tűnik nekem, hogy az elöljárók ebben a kérdésben egy dolgot elérhetnek szorgoskodásukkal. Ti. hogy megtartsák minden megszorítás nélkül azokat, amelyeket előbb a Congregatio Generalis, majd

pedig a *Ratio Studiorum* előírt. Erre ügyeljen a studiumprefektus (ha ő maga egyben nem professzor is, mert nehézségek támadhatnak a professzor és a kollégák részéről egyaránt, a nézőpontok lehetnek részlegesek). Ha pedig bizonyos esetekben túlzás történne (főleg olyan nézeteknél, amelyek kárára vannak a jámborságnak vagy akár csak távolról is veszélyt jelenthetnek a hitnek), az elöljáró találja meg a helyreigazítás módját ».

Pázmány Péter véleménye önmagáért beszél. Majd amikor teológiai tanítását elemezzük és kiértékeljük, illetve részletesen szólunk a cenzúrákról, láthatjuk, hogy ez a viszonylag szabadabb felfogás vezérelte (amely Salmerón és Bellarmino véleményére emlékeztet). Hajdani grazi tanártársa, P. Decker(s), aki egyben kancellár is volt és fontos szerepet játszott a cenzúraügyben, szintén beküldte véleményét az osztrák provinciálisnak Szent Tamás követéséről [21]. Decker(s) véleménye kevésbé világos, mint Pázmányé. Inkább buzdító, jámborkodó, pszichologizáló. Hangsúlyozza a vélemények, illetve írások cenzúráját, a cenzorok kellő kiválasztását, megjelöli feladatukat. Egyébként az osztrák-német provinciában is, de más provinciák javaslataiban is gyakran visszatér a kérés a cenzúra megszigorítására vonatkozóan, valamint sürgetik a teológiai tételek részletes katalógusának elkészítését. Gyakori a fegyelmi kérdések részletezése, az elöljárók szerepének körülírása, az ellenőrzés hangsúlyozása, sőt a professzorok eskütételének javaslása is, ti. hogy esküvel kötelezzék magukat arra, hogy követik Szent Tamást. *Aránylag kevés az olyan « szabad » vélemény, mint Pázmányé,* bár ilyenek is előfordulnak.

A Generálisnak benyújtott utolsó összegezés [22], amely minden provincia atyáinak véleményét rendszerezve ismerteti, az első pontban hozza a mérsékelt véleményt: A legtöbben minden provinciában azon a véleményen vannak, hogy a tan szilárdságának és egyöntetűségének biztosítása nem újabb előírásoktól függ, hanem azoknak a *végrehajtásától,* amelyeket az V. rendi nagygyűlés leszögezett. Magyarázatot igényel viszont a teológiaprofesszor 2. és 4. szabálya, mivel itt nagy szabadság nyílik azoknak, akik el akarnak térni Szent Tamástól; a szabály ugyanis nem mondja meg, *milyen kérdésekben szabad eltérni tőle.*

Acquaviva generális a 1611. május 24-i körlevelére beérkezett válaszokat, illetve azok összesítését megvizsgálta, de csak 1613. dec. 14-én írta meg rendelkezését *a tanítás szilárdságáról és egyöntetűségéről* [23]. *Visszautal Szent Ignác Konstitúcióira, amelyek annyira hangsúlyozzák a két szempontot az egyház iránti engedelmesség és a Társaság megmaradása szempontjából.* Miután a provinciák helyzetjelentését és javaslatait gondosan tanulmányozta és imáiban Istennek ajánlotta az ügyet, majd pedig a rendi asszisztensekkel

---

[21] ARSI *Instit.* 213, 100-101.
[22] ARSI *Instit.* 213, 225k.
[23] PACHTLER II, 15-20.

megbeszélte, megállapították: minden más intézkedés felesleges lenne és a kellemetlenségeket el lehetne kerülni, ha a *Ratio Studiorum* szabályait a jövőben gondosabban *megtartanák*. Most ezt, a megadott irányelvek gyakorlati megvalósítását hangsúlyozza a Provinciálisoknak, illetve a rektoroknak, studiumprefektusoknak, professzoroknak, különösen is a skolasztikus teológia professzorainak.

A jezsuita rendfőnök a továbbiakban még *hangsúlyozottan részletezi a Szent Tamáshoz való hűség követelményeit. Ha követik Szent Tamást, biztosan megtartják a szilárdság és az egyöntetűség követelményeit is.* Ahol pedig kétely merülne fel, mivel több tomista vagy jelentős és régi egyháztanító különbözőképpen értelmezi a kérdést (tételt), szabad ezek közül azt követni, amelyik valószínűleg nem idegen Szent Tamás szellemétől (értelmezésétől). De ebben az esetben komolyan óvakodni kell attól, nehogy valaki a saját különleges tanát tulajdonítsa Szent Tamásnak, tehát az ő műveiből innen-onnan összegyűjtsön néhány mondatot és azok értelmét a saját tételei szerint csűrje-csavarja. Szent Tamás tanításának igazi értelmét azokból a szakaszokból kell kihámozni, ahol *ex professo* tárgyalja a szóbanforgó témát, nem pedig a rá vonatkozó mellékes megjegyzéseiből. Miután mindezeket elmondta, Acquaviva generális leszögezi: « Mindezek után úgy tűnik, hogy nincs szükség azoknak a nézeteknek (tételeknek) katalógusára, amelyeket mint valószínűeket követnünk kell, vagy mint nem valószínűeket el kell vetnünk ».

A generális ezután még a gyakorlati kérdésekre tér ki, jórészt a provinciák javaslatai alapján: provinciálisok, elöljárók feladatai, a professzorok nézeteinek ellenőrzése (a studiumprefektus ügyeljen arra, hogy a professzor rögtön helyesbítse Szent Tamástól eltérő nézeteit; kellő penitencia, a cenzúrára vonatkozó rendelkezések...).

Összefoglalva: C. Acquaviva és a rendi vezetőség aggodalma, szigorúsága a *Ratio Studiorum* elvi részére, különösen is a *skolasztikus teológiára és Szent Tamás követésére vonatkozóan érthető, ha meggondoljuk azt a légkört, amely a XVI. század végén és a XVII. század elején* (1597-1607) *uralkodott a domonkosok és a jezsuiták között folyó kegyelemvita miatt.* Amint láttuk, a vitába VIII. Kelemen pápa is bekapcsolódott személyesen, és kis híján múlt, hogy el nem ítélte a jezsuitákat. Szerencsére utóda, az 1605-ben trónra került V. Pál megoldotta a feszültségeket. Minden bizonnyal Acquaviva 1613-as rendelkezése azért nyugodtabb, mert akkorra már elsimultak a hullámok. Az a tény, hogy Pázmány Péter grazi tanárkodása éppen a kegyelemvita idejére esik, *részben* megmagyarázza a cenzúra-ügyet, hiszen az említett okok miatt az elöljáróknak, kancellárnak, studiumprefektusnak szigorúbbaknak kellett lenniök az ellenőrzésben. *Részben* magyarázza meg, mert nyilvánvaló, hogy — ezt 1611-es hozzászólása is tanúsítja —, Pázmány a felhozott érvek alapján nagyobb szabadságot követelt Szent Tamás követésében, mint általában az akkori teológiaprofesszorok vagy elöljárók. Ugyanakkor

— ezt is látjuk majd — Decker(s) cenzúrára beküldött propozíciói közül Pázmány sokat nem ismert el magáénak; egyáltalán nem volt szó arról, hogy téves vagy egyenesen eretnek tanokat hirdetett volna. Hiszen ha ez bebizonyosodott volna, el kellett volna hagynia a tanári katedrát már az első év után.

2. Szent Tamás műve — történeti távlatban

Hogy Pázmány Péter skolasztikus teológiája = *Szent Tamás-kommentárja* viszonylagos eredetiségét megmutathassuk, magát a tamási teológiát is el kell helyeznünk a teológiatörténetben a bevezetőnkben megjelölt módszer és új szemlélet szerint. A korábbi madártávlat után most már közelebbről vizsgáljuk a *Summa Theologicát*; a *theologia scholastica* tartalmi elemzésekor pedig még jobban *felnagyítunk* bizonyos kérdéseket, illetve konfrontáljuk az egyes véleményeket [24].

a) *Aquinói Szent Tamás műve*

Aquinói Szent Tamás (1224/25-1274) eszméinek kialakulásában döntő szerepe van *Párizs*nak, amint P. Chenu megmutatta. 1245-től Párizsban rendtársát, Nagy Szent Albertet hallgatja, majd, a kölni « kitérő » (1248-52) után, ismét Párizsban tanul, ahol megszerzi a magiszteri fokozatot. Párizsban tanít 1259-ig: előbb a Szentírást magyarázza, majd (1254-56) Petrus Lombardus *Szentenciáit*. Az itáliai tartózkodás (Anagni: 1259-61, Orvieto: 1261-65, Roma: 1265-67, Viterbo: 1267-68) után ismét Párizsban találjuk: az egyetemen tanít fényes sikerrel 1272-ig. Erre az időre esik a *Summa theologica* kidolgozása; teológiai összegezésén (amelyet « kezdőknek » szánt), egész haláláig dolgozik. A III. részt 91. quaestiójától tanítványa, Pipernói Reginald fejezte be, felhasználva Szentencia-kommentárjait.

A középkori gondolkodók általában, így Szent Tamás is, elsősorban a Szentírást és más *szövegeket értelmeztek*, magyaráztak, és a *tekintélyi módszert* követték. (Igen nagy tekintélye volt pl. Szent Ágostonnak). Ennek

---

[24] Szent Tamásról *magyarul*: Schütz Antal és Horváth Sándor írásain kívül újabban jó bevezetést nyújt: Bolberitz Pál-Gál Ferenc, *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája*, Ecclesia BP., 1987. Bolberitz a filozófiába, Gál a teológiába vezet be. A könyvben megtalálható Szent Tamás *Lét és lényeg*, valamint *A teológia összefoglalása* (*Compendium theologiae*) c. műveinek magyar fordítása. — Lelovics Lipót, *Szent Tamás breviárium* c. összeállítása (Bp. 1968), bevezetéssel, a *Summa th.* III. részéből a 1-59. kérdések válogatott részeinek fordítása. — Idegen nyelven Chenu és Gilson már idézett művein kívül újabb, az eddigi kutatásokat összegező, kritikus munka: Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin*. Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie, Grünewald, Mainz 1988, 452 old. Itt további bőséges irodalom.

magyarázata a korszellem, a civilizáció fejlődése és a munkaeszközök. P. Chenu megmutatta, hogy a középkori Nyugaton a kulturális fejlődést meghatározta a görög-latin antikvitás fokozatos felfedezése, a klasszikus ókor irodalmi, tudományos és esztétikai örökségének kamatoztatása. A IX. és XII-XIII. század első reneszánsza már első hulláma annak az áramlatnak, amelynek csúcsa a XVI. századi reneszánsz lesz. Chenu elemezte a két reneszánsz párhuzamait, kapcsolatait, hogy helyes fénybe állítsa Szent Tamás korát, a XIII. századi reneszánszot.

Aquinói Szent Tamás « természetes helye », szellemi kibontakozásának igazi környezete *a párizsi egyetem*. Párizs az új Athén, « civitas philosophorum », — ezen kívül Szent Tamás elképzelhetetlen lelkileg-szellemileg. A párizsi években kapcsolódott be a XIII. századi reneszánsz egyik legfontosabb mozzanatába: *Arisztotelész* felfedezése és asszimilálása döntő jelentőségű Szent Tamás gondolkodásában. A kezdeti reneszánsz két tengelyét alkotja: a római jog megújítása a XII. században Bolognában és Arisztotelész « belépése » (Párizsban) a XIII. századi szellemiségbe. Chenu hangsúlyozza [25], hogy mély különbség van a középkori és a humanista reneszánsz között alapelvükben és a szövegeken végzett munkában is. Itt kell keresnünk a skolasztikát szülő első reneszánsz paradoxonát és Szent Tamás arisztotelizmusának kulcsát is. Az antikvitás iránti érdeklődés ugyanis különböző a két reneszánsz esetében. A humanista (és ennek egyik példája Erasmus) helyre akarja állítani az eredeti szövegeket, megfelelő filológiával, miként az archeológia és más tudományok segítségével az antikvitás szép művészeti alkotásait. A középkori — esetleg bizonyos történeti igazság feláldozása árán — az antikot felveszi egy új organizmusba, *újjászületést* keres, újraalkotja a görög-római gondolkodást, újraértelmezi és továbbfejleszti Platón és Arisztotelész filozófiáját is [26].

Ezt teszi Nagy Szent Albert és Szent Tamás, amikor « átveszik » *Arisztotelészt*. Tamás zsenije átalakítja az arisztotelészi embert, miként a kegyelem megújítja a természetet anélkül, hogy erőszakot venne az eredeti struktúrán. Tény az, hogy a *teljes* Arisztotelész felfedezése a XIII. század közepén, amikor Aquinói Tamás megérkezik Párizsba, döntő befolyással lesz az Angyali Doktor egész életművére [27]. Bizonyos nehézségek ellenére Arisztotelész művei mind helyet kapnak a skolasztikában, és ebben az alkalmazás-

---

[25] CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 1950, 22-27.

[26] GILSON, *Le Thomisme*, 251-253. Gilson megmutatja, hogy az arisztotelészi ok (*causa*) Szent Tamás metafizikájában új jelentést kap: a *causa efficiens* fogalmát itt a tomista lét (*esse*) fogalmához kell kapcsolni és végső soron a teremtés eszméje távlatában értelmezni.

[27] A XIII. század előtt Arisztotelész felhasználása úgyszólván az *Organonra* korlátozódott; ismerték még a *De Animá*-t és talán a *Metafizika* töredékeit.

ban nagy szerepe van Szent Tamásnak, aki rendtársa, Moerbeke segítségét is igénybe veszi, hogy ellenőrizze az Arisztotelész-fordításokat [28].

Most már nemcsak logikai-fogalmi eszközkészlet lesz Arisztotelész filozófiája, hanem — metafizikája, etikája, pszichológiája beépítésével — a kinyilatkoztatás racionális (értelmi) feldolgozása is az ő segítségével történik. Ez kétségkívül egy bizonyos racionalizmus és naturalizmus veszélyét rejti, amint a hanyatló skolasztika ezt feltárja: amikor Tamás evangélizmusa, újplatonikus és ágostoni vonásai eltűnnek, feledésbe merülnek, még a teológiában is az arisztotelészi « fizika » és racionalizmus lesz uralkodó [29].

Hangsúlyoznunk kell P. Chenuvel, hogy a középkori reneszánsz egyik eleme, *Arisztotelész befolyása nem határozza meg Szent Tamás teológiáját,* amelynek eredeti inspirálója egy bizonyos *evangélizmus* volt. Jóllehet felhasználta az antik bölcsességet, Tamás gondolkodását alapvetően a Szentírás sugallta. Minden látszat ellenére a *Summa* II. része (amelyet Pázmány is kommentált), nem Arisztotelész *Etikájának* változata, bármilyen sokat idézi is a filozófust, hanem igazi *lelkiségi teológia.* Erasmus is elismerte, hogy a keresztény skolasztika nélkül a görög gondolkodás régóta holt lenne [30]. És már Pico della Mirandola megjegyezte: « Sine Thoma, mutus esset Aristoteles » [31].

Chenu a továbbiakban [32] megmutatja, hogy Szent Tamásnál jelentős az *ágostoni hagyomány* is, illetve a Pseudo-Areopagita által képviselt *újplatonizmus.* Már Petrus Lombardus († 1160) *Liber Sententiarum* c. műve is, amelyet Tamás fiatalon kommentált, egy bizonyos augusztinizmust képviselt, minthogy ez a hippói püspök egyes gondolatainak kompilációja volt. Lombardus sikere igen nagy volt az 1215-ös Lateráni Zsinaton is. (Említettem, hogy Lombardus helyett Szent Tamás kommentálását a XVI. században Salamancában Victoria vezette be).

b) *A skolasztika és az ágostoni örökség*

Szent Ágoston tekintélye megmarad a feltörő skolasztikában is: nemcsak Szent Bonaventura védi mestere, Ágoston álláspontját, hanem maga Szent Tamás is, még ott is, ahol megállapítja, hogy Augustinus a platoni-

---

[28] Szent Tamás Viterbóban (1267-68), IV. Kelemen udvarában ismerkedett meg Moerbeke Vilmossal, Arisztotelész görög szövegeinek latinra fordítójával és javítójával.

[29] Minderről bővebben CHENU, *Introduction...* 34-43. Vö.: H. DE LUBAC, *Le Mystère du Surnaturel,* 198-200.

[30] « Nam quod Aristoteles hodie celebris est in scholis, non suis debet, sed Christianis: periisset et ille, nisi Christo fuisset admixtus. » (Levél VIII. Henriknek.) Idézi: CHENU 43.

[31] Idézi CHENU ugyanott.

[32] CHENU, *Introduction...* 47.

kusok véleményét követi, tisztelettel magyarázza a szövegeket. A XVI. századi reneszánsz, miként a XIII. századi is tette, Szent Ágoston műveihez hajol vissza; az új rendek Szent Ágoston szabályait veszik alapul. A XVI. században egyes teológusok viszont — tévesen — azt gondolják, hogy ie kell mondaniok Ágostonról, hogy — a természettudományos Arisztotelészszel — jobban megnyíljanak a reneszánsz emberének. Ágostont Luthernek és Janseniusnak hagyják. Szent Tamás néha Ágoston újplatonikus forrásait elveti, de — hangsúlyozza Chenu — teológiájában és lelkiségében mindig a hippói püspök hűséges tanítványa marad. Bármennyire is lényeges az arisztotelizmus Tamás teológiájában, sőt még lelkiségében is, *az ágostoni örökség nélkül lehetetlen megérteni a tamási művet*, miként a XIII. század és az egész középkor gondolkodását.

Ennek érzékeltetésére néhány példát hozunk fel Chenu nyomán [33].

Ágoston nem valami kozmikus vagy pszichológiai filozófiából indul ki, hanem az adott üdvrendből: a bűnnel elbukott, de Krisztus által megváltott ember helyzetéből; a kegyelem és a szabadság drámai csatáját illusztrálja. Igaz, hogy Ágoston megtérésében szerepet játszott Plotinosz olvasása, és az egész augusztinizmus (a reflexió és a morális) az *újplatonizmus* befolyása alatt áll. Míg Szent Tamás — Arisztotelész nyomán — az emberi természet és a metafizikai *lényegek* megfontolásából indul el, Ágoston az ember egzisztenciális *tapasztalatát* veszi tekintetbe. (A középkori antropológia szüntelenül visszautal Ágoston önéletrajzi adataira, a *Vallomások* legszemélyesebb lapjaira). A *Summa Theologica* I. részében az emberről szóló traktátus (Qu. 75-89) az emberi természet arisztotelészi elemzését tükrözi, de az első emberről szóló kérdések (Qu. 90-102), tehát a bűnbeesés és következményei már Ágostonra (és a Szentírásra) utalnak, illetve egészen új távlatokat nyitnak a bűn titokzatos valóságának leírásával. Ugyanígy — hogy egy másik példát is említsünk — Isten keresésében és szemlélésében nemcsak az arisztotelészi *okság* (*causalitas*) jut szerephez, hanem az ágostoni (és bibliai) *imago Dei* és a *vestigia* témája is: ezek áthatják a középkori kozmológiákat, és csak később a hanyatló skolasztika távolítja el őket. Tamásnál ugyan nem olyan kifejezett a szimbolizmus, mint pl. Bonaventura *Itinerarium mentis ad Deum* c. szemlélődésében, de — szentírásértelmező művein túl is — megtalálhatók nyomai bizonyos írásaiban, ahol a Pseudo-Areopagita misztagógiája (újplatonizmusa) keveredik az arisztotelizmusba. Az egész középkor az ágostoni világegyetemben él; és ez érvényes Tamásra és a kezdeti tomizmusra is, ahol a « természet » (*natura*) és az « ész » (*ratio*) eljövetelének lehetünk tanúi.

A világ és az ember Ágoston szemléletében csakis az Istenhez való viszonyban — vallási távlatban — érthető. Ágoston számára az erkölcs sem

---

[33] CHENU, *uo.* 47-50.

képzelhető el a valláson kívül: a boldogságvágy csak Istenben tud beteljesedni. Szent Tamás arisztotelészi eudaimonizmusa a *Summa* II. részében szintén ebben a távlatban szemlélendő: az ember Istenhez-rendeltsége dinamizmusában, ahol a természetfeletti hit, remény és szeretet kiszabadít a zárt moralizmusból. « Szent Ágoston tehát nem tiszta természetfelettiség révén hirdeti az isteni szuverénitást és a kegyelem abszolút ingyenességét, egészen előjeleiig, hanem az Isten és a teremtmény — beleértve a szabad teremtményt is — közti viszony általános felfogásának távlatában: számára Isten teremtménye egyszerre *causa essendi, ratio intelligendi* és *ordo vivendi.* Ágoston e tanának és lelki meglátásainak a középkori augusztinizmus testet ad, 'skolasztikus' testet, az isteni okság metafizikájában és a természetfilozófiában: talán ez a legszebb szintézisalkotás a középkori gondolkodásban; mindenesetre ez a XIII. század mesterei legkiemelkedőbb vonása és közös java, még ott is, ahol, mint Szent Tamás esetében, a pszichológiai magyarázatokban szétválasztják a megvilágosodás elméletét (*Deus ratio intelligendi*) a kegyelem elméletétől » [34].

A középkori tomista szintézis, amely a természet « tudományos » megismerését a teológia (az üdvösségtörténet) távlatába állította, feltételezte az *arisztotelizmus és a platonizmus* bizonyos fokú *összeegyeztetését.* Szent Tamásnak ez sikerült. Vele szemben egyesek morgolódtak Arisztotelész ellen; szigorúan ragaszkodtak az ágostoni hagyományhoz, igyekeztek azt megőrizni minden befolyástól, pl. *Avicenna* filozófiájától, bár vele az augusztinizmus látszólag megbékélhetett, hiszen Avicenna alexandriai újplatonizmusból eredő hagyomány örököse volt. *Averroes* az igazi arisztotelizmushoz akart visszatérni, tehát a görög filozófus *naturalizmusához*, megszabadítva azt az újplatonikus teológiai konstrukcióktól. Nem meglepő tehát, hogy Nyugaton az averroizmus azoknak a tana lett, akik elvetették a tomista szintézist, mivel ez alárendelte az arisztotelészi « fizikát » (természetbölcseletet) a kinyilatkoztatott dogmának.

Petrarca már a XIV. század végén, hogy az averroizmus ellen harcoljon és fékezze befolyását a páduai egyetemen, Arisztotelész ellen foglalt állást és a platonizmust magasztalta, gyűjtötte Platón dialógusait, amelyeket ekkor még nem ismertek a latin világban. Ez az erőfeszítés egy évszázad múlva abban csúcsosodott ki, hogy Marsilius *Ficinus* († 1499) lefordította Platón összes műveit. Az egész XV. század során Itáliában heves volt a vita Arisztotelész és Platón körül. Ebben a vitában jelentős szerepet játszottak a ferrarai (1438) és a firenzei (1439) zsinatra érkezett görögök, nevezetesen Pléthon, majd annak tanítványa Scholarios = Gennadios, a későbbi konstantinápolyi pátriárka, valamint Pléthon volt tanítványa, *Bessarion* († 1472), aki bíboros lett és egy fontos munkájában Platón védelmére kelt, de egyben

---

[34] CHENU 49.

tisztelettel adózott Arisztotelésznek is. Ugyanígy Ficinus is, aki azt hangoztatja, hogy téved az, aki egymással szembehelyezi Arisztotelészt és Platónt. Arisztotelész megtanít bennünket a természet ismeretére, Platón pedig elvezet a boldogságra és az isteni dolgok ismeretére; de nem juthatunk el a platonizmus magasztos eszméihez, ha előbb nem vetettük alá magunkat a peripatetikusok fegyelmének. Márpedig az út nem lehet ellentétes a céllal. Mindez előkészíti *Pico della Mirandola* († 1494) tézisét, amely a *concordantiát* igyekszik igazolni Arisztotelész és Platón között: éspedig sajátos ontoteológiát dolgozva ki, egyeztetve az arisztotelészi okságot és az újplatonikus részesedést. Pico egyébként Savonarola misztikus szellemiségének befolyása alatt állt; a görög, arab, zsidó és skolasztikus bölcselet tanulmányozása által igyekezett megvalósítani szintézisét, vagy inkább eklektikus világszemléletét. A reneszánsz eszméket tükrözi az emberi méltóságról szóló műve (*Oratio de hominis dignitate*), amely a testi, égi és ideális létet tökéletesen egyesítő mikrokozmosz, az ember méltóságát hirdeti.

Jegyezzük meg még, hogy a skolasztikán kívül Arisztotelész irányát követték Páduában és Velencében, éspedig az averroista változatban. Ennek képviselője Velencében Vernias. Páduában működött *Pomponazzi* († 1525), aki az averroistákkal ugyan szembekerült, de velük megegyezett abban, hogy tagadta a lélek halhatatlanságát. Ehhez alkalmazták naturalista színezetű etikájukat is. Egyesek az egyház tanításával akarták összhangba hozni filozófiájukat, és a « kettős igazságot » vallották. (Más az ész, és más a hit igazsága). Tételüket az V. Lateráni Zsinat (1513) elvetette. Franciaországban erős ellenhatás mutatkozik az arisztotelizmussal szemben (Vivès, Ramus).

Mindezt azért említjük, mert Pázmány Péter a grazi *filozófiatanár* a XVI. század végén mindezekkel a szerzőkkel « kapcsolatba » kerül, amikor Arisztotelészt kommentálja. Félegyházy József és Gerencsér István 1937-ben megjelent, Pázmány bölcseletéről írt munkáikban megvilágították Pázmány szerzőit, forrásait, hivatkozásait.

Természetesen, a fiatal filozófiatanár nem forgatta valamennyi idézett szerzőt, a reneszánsz-filozófusokat, hanem a portugál jezsuita, Pedro da *Fonseca* Arisztotelész-kommentárját használta tankönyvül, amely 1577-ben, másfél évtizeddel a Trentói Zsinat után jelent meg. Érdekes megjegyeznünk [35], hogy Fonseca Kommentárja bevezetőjében már új magatartást képvisel. A humanisták — Petrarca, Bessarion, Ficinus — szemében Platón filozófiája alkalmas volt arra, hogy a lelkeket előkészítse a keresztény hitre. Platón teológusnak, Arisztotelész inkább természetbölcselőnek tűnt nekik. Fonsecával ez a szemlélet megfordul: Arisztotelész egyes tévedései (a teremtés elvetése, bizonytalanságai a lélek halhatatlanságával kapcsolatban) annyira nyilvánvalók, hogy senkit sem csapnak be. Igaz az is, egyáltalán nem

[35] J. Moreau, De la concordance d'Aristote avec Platon, in: *Platon et Aristote à la Renaissance*, XVIe Colloque International de Tours, Paris 1976, 53-55. old.

sejtette meg hitünk titkait; de ez a tudatlansága megőrizte attól, hogy teológusnak csapjon fel. Platón viszont merészen gondolkodva a bennünket túlhaladó misztériumokról, Tertullianus szavai szerint « minden eretnekség szálláscsinálója ». Arisztotelész tisztán racionalista módszere óvatosságával lehetővé teszi, hogy a filozófia és a morális területén fontos igazságokat alapozzunk meg, tehát amelyeket a természetes értelem felfedezhet, és amelyek alkalmasak az eretnekek tévedéseinek visszaverésére. Arisztotelész érdeme főleg pedagógiai téren mutatkozik meg. Platón reneszánsz-kori követőit megejtették bizonyos ezotérikus tanok, a hermetizmus vagy a kabala, és így különös, extravagáns teológiai nézetekre jutottak. Fonseca elgondolása szerint Arisztotelész tanulmányozása főleg arra szolgált, hogy eszközkészletet nyújtson e tévedések megcáfolására.

Arisztotelész előnyben részesítése az újabb skolasztikában (amelynek főfilozófusa Suarez lesz) kétségkívül a Fonseca által felhozott meggondolásoknak köszönhető. Pázmánynak és kortársainak egyébkéntis Arisztotelész követését írta elő a jezsuita *Ratio Studiorum*.

Szent Tamás skolasztikájának egyik vonása: bizalom a természetben és az észben. Ez aztán egy bizonyos hanyatló skolasztikában « naturalizmussá », és « racionalizmussá » fajulhat. De a középkori humanizmusban, Tamásnál, akinél Arisztotelész « otthon érzi magát », a természet még nyitott a természetfeletti felé, az értelmes és szabad teremtmény Istenhez rendelt lény, és *capax Dei*, mivel *imago Dei*. Természet (szabadság) és kegyelem egyensúlya majd megbomlik a reformáció idején, ahol az egyoldalúan értelmezett Ágoston — a bűn pusztításainak eltúlzása — pesszimizmust szül, illetve a hamis szupranaturalizmus áll szemben egy bizonyos (pelágiánus színezetű) naturalizmussal. Mindezt majd bővebben megmutatjuk Pázmány hitelemzése, ill. a kegyelemvita kapcsán.

c) *Szent Tamástól Pázmány Péterig*

Szent Tamás korában és utána is erős az ágostoni irány: *Halesi* Sándor († 1245), Szent *Bonaventura* († 1274), Duns *Scotus* († 1308) ferencesek ezt képviselik. Jóllehet nem vetik el a skolasztikát, kritikával illetik Szent Tamást és az arisztotelizmust. *Scotus* a filozófiában Arisztotelész helyett inkább Avicennából merít ihletet, az egyházatyák közül természetesen Szent Ágostont tartja a legtöbbre, a Szentírás könyvei közül pedig János evangéliumát és Pál leveleit veszi forrásul [36].

---

[36] Lásd. E. Gilson tanulmányát: « Duns Scotus et les recherches historico-critiques », in: *Scholastica*, 503kk. Gilson idézi Mauritius de Portu Scotus-jellemzését: « Favet namque Avicennae inter philosophos ubique, nisi sit contra fidem; et Augustino inter doctores catholicos, et Paulo inter Apostolos, et Ioanni inter evangelistas, et nimirum, quia, teste Boethio, omnis similitudo appetenda est. » I.h. 512, lásd még az idézet kommentárját is.

A ferences iskola — Ágoston nyomán — inkább a misztika, Isten megtapasztalása felé hajlik, megkülönbözteti a filozófusok és a keresztények Istenét; de azért nem esik a fideizmusba, mint később a nominalizmus. Scotus az oxfordi környezetben egy bizonyos pozitivista szemléletet sajátított el. Kritikus Szent Tamással és a skolasztikával szemben. Számára a teológia nem tudomány a szó szoros értelmében. Ugyanakkor — paradox módon — Scotus filozófiája és teológiája rendszeresebbnek, filozófikusabbnak és dialektikusabbnak tűnik, mint Tamásé.

Pázmánynál sokat szerepelnek a *nominalisták* is, ezért néhány szóval jellemeznünk kell ezt az irányt. Egyesek ehhez az irányhoz sorolják *Durandust* (*Durand* de Saint-Pourçain, † 1334), aki a legtöbbször sajátos véleményt alkot teológiai kérdésekről. A nominalista iskola vezető egyénisége *Occam* Vilmos († 1349), aki a vallásos hitet és a filozófiát *egymás mellé* helyezi, nem tudja összhangba hozni. Occam Scotust is bírálja, de vele együtt ellene van annak, hogy a keresztény misztériumokat filozófiai nyelvre fordítsák. Scotus és Occam filozófiája ugyan különbözik, de Istenük ugyanaz (miként Durandusé is): végtelenül szabad mindenhatóság, tiszta teremtő ingyenesség, nagylelkűség. Occam és a nominalisták filozófiája, nevezetesen ismeretelmélete — a filozófia megvetése a teológiában, az ész (értelem) megismerőképességének leértékelése — egy bizonyos dichotómiához vezet: egyfelől ott van a hit, másfelől a tudomány vagy a dialektika; a kettő között nincs szerves kapcsolat, mint a tomizmusban. Egy bizonyos *fideizmus* lesz uralkodó. Igaz, a nominalisták is keresik a hit megértését, így pl. Occam tanítványai: *Pierre d'Ailly* († 1420), majd később a Pázmány által is sokat idézett Gabriel *Biel* († 1495), bár ez az érvelés és okfejtés meglehetősen szegényes. G. Biel [37], tübingeni filozófia- és teológiatanár Occam követője; a mi szempontunkból azért is lényeges, mivel jelentős befolyást gyakorolt Lutherre, aki nagyon jól ismerte Biel írásait. Bár nem állíthatjuk azt, hogy Biel a protestáns tévedések előkészítője volt, kétségtelen, hogy a tübingeni professzor nézetei erősen befolyásolták Luther teológiáját a következő pontokon: Isten akarata, az ész gyengesége, a megigazulás természete, a szentségek kauzalitása, a bűnbánat hatékonysága. Legalábbis Biel eme nézetei sokkal közelebb állnak a reformátor felfogásához, mint a tomisták tételei.

A XII. és XIII. században a teológusok az *egyházatyákat* még eredetiben vagy latin fordításban olvasták, és a Szentírás mellett — mint a Hagyomány képviselőit — a tételek igazolására felsorakoztatták. A hanyatló skolasztika és a nominalizmus hatására a XIV. és XV. századra a teológiai spekuláció — a *quaestiók* rendszere — egyre merevebbé válik; a dialektikát bevezetik a *sacra doctrinába*, az egyes rendszerek kikristályosodásával *elveszítik a történeti érzéket*: a Szentírás és az egyházatyák idézetei csak « *loci*

---

[37] Vö. DFC 814kk.

theologici », teológiai helyek, érvek lesznek, kiszakítva a szövegösszefüggésből. A humanisták (pl. Erasmus) vissza akarnak térni a szövegekhez, a Szentírás és a régi szerzők, egyházatyák eredeti szövegeihez, a szőrszálhasogató spekulációk helyett a forrásokból akarnak meríteni. Erasmus meg akarja reformálni és ki akarja egészíteni a skolasztikát, de végül helyettesíti azt. Ő maga nemcsak skolasztika-ellenes, hanem spekuláció-ellenes, fideista. Bizonyos értelemben Luther szállászcsinálója, bár Luther nem szerette.

Luther Márton (1438-1546) egy bizonyos szélsőséges, *egyoldalú augusztinizmust képvisel*: a maga módján értelmezi Augustinust (és Szent Pált), és megalkotja a saját Ágostonát [38]. A tomistákat és Arisztotelészt a legnagyobb mértékben megveti, becsmérli. Valójában a tomistákat csak Biel és Occam írásain keresztül ismerte. Az egyházatyákat nem igen forgatta, Szent Ágostontól is csak bizonyos műveket tanulmányozott, nem sajátította el Ágoston művét a maga teljességében. A *Tischreden*-ben meglehetősen becsmérlően nyilatkozik azokról az egyházatyákról, akik — szerinte — nem értették meg igazán a Szentírást (= ti. az ő tanát nem igazolják).

Luther és a protestáns hitújítók arra késztetik a katolikus teológusokat, hogy fokozottabban visszahajoljanak a Szentíráshoz és az egyházatyákhoz, akik a Tradíció tanúi. Fellendül tehát az ún. « *pozitív teológia* », amelynek egyik fő képviselője a kontroverziákban Roberto *Bellarmino* (1542-1621) [39], aki — Thomas *Stapleton*nal (1535-1598) — a hitvitákban, tehát a kontroverz-teológiában, Pázmány egyik mestere [40]. Bellarmino főművében [41] az egyház hitét, az apostoli hitvallást magyarázza az eretnekek ellen: a Szentírás, az egyházatyák, az egyetemes zsinatok tanítását sorakoztatja fel. Sokszor florilegiumszerűen gyűjti össze az idézeteket. Műve a hitvitázók arzenálja lett. Stapleton, Bellarminótól eltérően a lényeges pontokra irányítja a figyelmet, mivel szerinte a protestánsokkal folytatott vitákban a lényeges kérdéseket kell tisztázni, ezeket pedig visszavezethetjük *az egyház tekintélyének* a kérdésére.

---

[38] P. POLMAN, *L'Élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*, 20kk.

[39] Bellarmino módszerében részben MELCHIOR CANO († 1560) és J. DE MALDONADO († 1583) nyomán halad. Vö POLMAN, *i.m.* 512kk; Y. DE MONTCHEUIL, La place de Saint Robert Bellarmin dans la théologie, in: *Mélanges Théologiques*, 1946, 129-37.

[40] Pázmány joggal utasítja vissza a protestánsok vádját, hogy a *Kalauz*ban egyszerűen átmásolta, plagizálta Bellarminót. (ÖM V, 227) Szlávik Mátyás és mások tételét csak az fogadhatja el, aki nem ismeri sem Bellarminót, sem Pázmányt, nevezetesen a grazi teológiatanár kurzusait és annak forrásait, amelyek aztán leszűrve átkerülnek a *Kalauz*ba. *Vö.* SZLÁVIK MÁTYÁS, Képek Pázmány és ellenfeleinek polémiájából, in: *Protestáns Szemle* 5 (1893), 80-102, különösen: 91-94 Bellarmino és Pázmány kapcsolatáról.

[41] *De controversiis Christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, 3 köt., (1587-1593), vö. SOMMERVOGEL I, 1156-57. STAPLETON főműve: *De principiis doctrinalibus fidei*, 1579.

Pázmány már grazi tanársága idején megírt és 1605-ben kinyomtatott egy latin értekezést az egyházról, a *Diatriba Theologica-t*[42]; ebben Hunnius wittenbergi és Whitaker cambridgei tanár hasonló című munkáik ellen — Bellarmino védelmében — kimutatja, hogy Krisztus csak egy igaz anyaszentegyházat alapított, mely látható és fölismerhető, mindvégig fennmarad és csalatkozhatatlan. Majd tárgyalja a négy ismertetőjegyet (egy, szent, apostoli, egyetemes), amelyek csak a római katolikus egyházban találhatók meg. Húsz évvel később, 1626-ban *Az Sz. Írásrúl és az anyaszentegyházrúl két rövid könyvecskék* c. művében (ÖM V, 343) ismét visszatér az ikerkérdésekre: a Szentírás értelmezésére és az igaz egyház bizonyítására. Ezeket egyébként a *Kalauz*ban is részletesen tárgyalta. Figyelemre méltó, hogy a Szentírás magyarázásában mennyire hangsúlyozza *az egyházatyák tekintélyét* (ez a *Tradíció* kérdése!), ugyanakkor ügyel arra is, hogy az Írás egyedülálló méltósága csorbát ne szenvedjen:

> « Az Apostolok után élő Szent Atyák emberek vóltak és magán kinek-kinek közűllök nem adatott oly ígéret Istentűl, hogy meg ne csalatkozhassék tanításában. Azért mikor ezek-közzűl valaki csak magán, a közönséges értelem-kívül tanít, nem tartozunk őket követni, mert csak a Sz. Írásnak vagyon oly méltósága, hogy a kik írták, meg nem tántorodhattak: *Solis canonicis Scripturarum libris didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse, firmissime credam* (Aug. *Epist.* 19). Mikor tehát a Szent Atyákkal bizonyítunk, nem azért említtyük őket, mint-ha mondásokat Sz. Írással egyenlő böcsülletre vinnők: hanem, hogy az ő mondásokból megtessék, mit vallott és tanított ő-idejekben az Ecclesia... » (ÖM V, 391).

Jellemző még az érsek *Pázmány « pozitív teológiát » követő módszerére* az ikerkönyv zárófejezete: « Mit tanított az Ecclesia Sz. Ágoston idejében a mostani vissza-vonyásokrúl? » Mivel a protestánsok (kálvinisták) a *leginkább becsülik Szent Ágostont*, tehát főleg rá hivatkoznak, amikor a katolikusokat támadják vagy saját tanaikat igazolják, Pázmány nyolc lapnyi latin florilégiumot állít össze Szent Ágoston műveiből, hogy megmutassa: a római egyház ma is azt vallja és azt tanítja a vitás kérdésekről, amit Szent Ágoston idejében hitt és tanított (ÖM V, 459kk).

Mindezekután azt mondhatjuk, hogy Pázmány Péter is — Bellarminóval, Stapletonnal és más kontroverziaszerzővel — *az ágostoni irányhoz tartozik*: legkedvesebb szerzője Szent Ágoston, főleg a szabadság és a kegyelem kérdésében, mint majd látjuk.

E vitában és a cenzúra-ügyben sok szó esik *Baius* tanairól is, aki szintén Ágostonra esküdött (szemében Augustinus tekintélye nagyobb volt, mint

---

[42] Kritikai kiadása: Őry *M.*, 1975.

a pápáé), de ő is félremagyarázta az egyházatyát: a hippói püspök Pelagius-elleni polémiáját protestáns-ellenes szellemben olvasta, értelmezte, nem vette figyelembe a történelmi fejlődést [43].

« Baius olyan katolikus, aki anélkül hogy kifejezetten akarta volna, igen nagy kárt okozott az Egyháznak. A tőle elindult szellemirányzat csakhamar szélesebb mederben hömpölyög tovább, amelyet hosszabban és tudományosabban az *Augustinus* vájt [44]; az áramlat csaknem kétszázharminc évig továbbterjed, egyenetlenséget szülve és sok-sok heves kontroverziára ad okot a francia és belga egyházban. (...) Az a szellem, amelyet Michel de Bay halála előtt tanítványaira testált, siettette a *janzenizmus* kibontakozását. (...) Az ypres-i püspök tanítása nem más, mint a baianizmus teljes érettségében, amely minden ártalmas eszközének birtokában van » [45].

A *baianizmusból kifejlődő janzenizmus*, amelyhez *Pascal* († 1662) is tartozott, kiélezte azokat a tendenciákat, amelyekről egy korábbi fejezetben szóltunk. Egyrészt a természettudomány és a kinyilatkoztatott hitigazság kettőssége (az egyik oldalon tapasztalat és verifikáció, ill. az ész belátása, a másikon az isteni, ill. egyházi tekintély mint az igazság garanciája), másrészt — éppen egy bizonyos optimista naturalizmus ellenhatásaként — az ágostoni pesszimizmus és az egyházi tekintéllyel szembeni makacsság tapasztalható a XVII. század második felére. Baius kettőssége és kétértelműsége a természet-természetfeletti viszonyában, a részben pelagiánus, részben protestáns nézet (az eredeti bűn *előtti* és *utáni* állapot szerint) eltűnik, mert felszívódik a janzenizmusban [46].

3. A Summa Theologica és Pázmány « theologia scholasticá »-ja

Pázmány Péter tehát, Magyarországról visszatérve Grazba, 1603 és 1607 között, négy évig a *theologia scholasticát* adta elő, éspedig az első évben mint első lektor a következő években pedig mint második lektor. A másik teológiatanár (lektor) a flamand J. Decker(s) volt, akivel majd a cenzúra-ügy kapcsán találkozunk. A *Ratio Studiorum* szerint Szent Tamás *Summá*-jának egyes kérdéseit magyarázták.

---

[43] Vö. G. Galeota, *Bellarmino contro Baio a Lovanio*, 1966, 73, 81-82.

[44] *Augustinus* Jansenius ypres-i püspök műve. Tulajdonképpen azért íródott, amint a szerző egyik jegyzetéből tudjuk, hogy megvédje, kimentse: « Mihály mesterünk » (= Michel de Bay) propozícióit. Egyébként ezeket a propozíciókat átveszi és még jobban meghatározza a janzenista Paschase Quesnel, akinek tanítását elíteli 1713-ban XI. Kelemen *Unigenitus* k. bullája. Ennek ellenére a janzenista pistoiai zsinat magáévá teszi e tételeket, mire VI. Piusz 1794-es *Auctorem fidei* kezdetű konstitúciójával erélyesen elíteli.

[45] F.-X. Jansen, SJ, *Baius et le baianisme*, 1927, 16.

[46] H. de Lubac, *Augustinisme*... 22-24.

a) *A kézirat és a nyomtatott szöveg*

Ismeretes, hogy a *Summa Theologica* (vagy *theologiae*) három részre oszlik:

I (*Prima Pars*): Isten és a teremtmények (= S.Th. I);
II (*Secunda Pars*): a cél és a hozzá vezető tevékenységek (kegyelem is).
Ennek két része van: *Prima Secundae* (= 1-II vagy I-II);
Secunda Secundae (= 2-II vagy II-II);
III (*Tertia Pars*): A megváltó Krisztus és a szentségek (III).

Szent Tamás *Summá*-ját az újplatonikus emanáció-tan szerint, az *exitus-reditus* szkémájára gondolta el (Vö. OO IV, 3). Mivel a teológia Istenről szóló tudomány, mindent az Istenhez való vonatkozásban tárgyal: Isten a teremtmények forrása és végső célja, Tőle jöttek és Hozzá térnek vissza. Természetesen a *Summá*ban érezhetően jelen van Arisztotelész rendszere is; sőt az újplatonikus eszméknél jobban befolyásolja Szent Tamást a Stagirita (Arisztotelész) metafizikája és etikája, továbba kategóriarendszere (okok, hülemorfizmus, vagyis a *materia-forma, potentia-actus*). Ugyanakkor, mint már jeleztük, Szent Tamás túlhalad a görög filozófián, hiszen mindent az üdvösségtörténet távlatába állít: a Szentírás, az egyházatyák és a zsinatok tanításához igazodik a hit megértésében.

Mindjárt látjuk, hogy a *Summa* egyes részeiből Pázmány mit kommentált.

Mivel célom itt elsősorban a pázmányi *traktátusok tartalmi elemzése,* nem térek ki szövegkritikai kérdésekre, hanem (kivéve bizonyos kiadatlan dokumentumokat) az *Opera Omnia* IV-VI. köteteit, valamint az Őry Miklós által kiadott, a göttweigi kéziratból nyert kiegészítéseket veszem alapul [47]. A két legfontosabb traktátusnál (*De Fide, De Verbo incarnato*) még figyelembe veszem a budapesti kézirat alapján megállapítható későbbi pázmányi széljegyzeteket, ill. betoldásokat is.

A budapesti Egyetemi Könyvtárban levő kézirat (A 33 I-II) két kötetéről már az *Opera Omnia* számára a *Theologia Scholasticá*t sajtó alá rendező Breznay Béla (IV. köt. V-XV) és Bita Dezső (V 7-9) is elmondott néhány tudnivalót. Breznaytól megtudjuk a kézirat, Pázmány grazi diktálása, ill. részben kézirásos (töredékes) szövege « útját » a kiadásig. Az első kézirat-

---

[47] Vö. Őry bevezetését a *De iustitia et iure* és a *De Verbo incarnato* tratktátusok kiegészítő szövegeihez, amelyeket G. Falb(ius), Pázmány volt grazi hallgatója, későbbi göttweigi bencés apát jegyzeteiből nyert (Cod. 569 és 570 jelzésű kéziratok). Az egészet — Őry M. egyéb jegyzeteit is felhasználva — ismertettem a következő tanulmányban: Őry, Pázmány kegyelemvitája a grazi egyetemen, in: *PP emlékezete* 9-98 (= Őry). Ennek korábban kiadatlan dokumentációját Lukács László SJ ellenőrizte a levéltári kéziratok alapján. A tanulmányt és Őry Miklós egyéb jegyzeteit itt felhasználom, de az ott közölteket nem ismétlem meg; a dokumentumokból is csak a cenzúra-ügy megértéséhez szükségeseket közlöm újra a Függelékben.

kötet címlapján a következő felírás olvasható: « Theologia Scholastica Cardinalis Pázmány, quam Graecii dictavit A-o 1603 et deinceps. Collegio Tyrnavensi in memoriam Academici Fundatoris data A-o 1638 ». A fölírás valószínűleg a bíboros legmeghittebb munkatársától és a nagyszombati egyetem első rektorától, P. Dobronoky Györgytől származik. Minden jel arra vall, hogy Pázmány maga grazi jegyzeteit az 1635-ben alapított egyetem számára szánta leckekönyvül. Egyébként innen magyarázható a sok széljegyzet és betoldás az öregedő Pázmány kézírásával. P. Dobronoky ezeket jegyezte fel diáriumába 1637. jan. 6-án, tehát pár hónappal Pázmány (1637. márc. 19-én bekövetkezett) halála előtt: « Egy órás megbeszélést tartottunk különböző ügyekről, többek között a filozófiai és a teológiai munkák tervezett kiadásáról... » [48].

A kézirat tehát Pázmány halála után, 1638-ban a nagyszombati kollégium tulajdona lett: csakis Pázmány végrendelete értelmében adhatták át az Alapító emlékezetére. (Ismeretes, hogy a Pázmány által 1635-ben alapított nagyszombati egyetem előbb csak a filozófiai karral nyílt meg; a teológiai kar csak 1638-ban kezdett működni).

Az *Opera Omnia* gondozói ugyan felbecsülhetetlen munkát végeztek, amikor a két kéziratos kötet 1564 oldalnyi anyagát két és egynegyed nyomtatott kötetben kiadták, mégsem feleltek meg a kritikai kiadás követelményeinek: a három kéziratos alapból — az eredeti (grazi) pázmányi szövegből, a diktált másolatokból és az öregedő Pázmány megjegyzéseiből egységes szöveget állítottak össze. Tehát Pázmány későbbi széljegyzeteit, betoldásait, hosszabb kiegészítéseit is beillesztették (kis kivételektől eltekintve) az egyetlen összefüggő szövegbe. Sajnos, így az OO olvasója nem ismerheti fel a pázmányi munka különböző periódusait. Ezenkívül az OO-ból az sem derül ki igazán, hogy a régebbi szövegekből ténylegesen mit adott le Pázmány. Ezt Őry Miklós a budapesti kézirat és Falb(ius) göttweigi jegyzeteiből megállapította [49], kutatásai eredményét a következő táblázat foglalja össze [50].

---

[48] *Diarium Coll. Acad. Tyrnaviensis*, BP, Egyetemi Könyvtár, Coll. Prayana 30. k.
[49] Őry 17kk.
[50] Őry 31.

THEOLOGIA SCHOLASTICA

1-II *De generalibus moralis doctrinae principiis* (Erkölcsi alapelvek)

Traktátus	*Gw 569*		*Bp A33 I*		*OO*	*Megjegyzés*
De ultimo fine hominis (Az ember végső célja)	1	—	1r-15r	IV	5-29	Nem adta le
De actibus humanis (Az ember cselekedetei)	17-19	—	19r-57r		31-119	»
De peccatis (A bűn)	71-79	—	67r-133r		121-280	»
De peccato originali (Az eredeti bűn)	81-83	—			281-332	»
De proprietatibus pecc. (A bűn tulajdonságai)	84-89	—	136r-171r		333-378	»
De gratia Christi (Krisztus kegyelme)	109-113	—	—		—	Kidolgozva — elveszett

2-II *De virtutibus doctrina morum christiana specialis* (Sajátos keresztény erények)

De virtutibus theologicis: (Isteni erények)						
De fide (Hit)	1-16	1-134	176r-186r		379-635	1603. nov. 7.
De spe (Remény)	17-22	135-159	288r-295v		635-667	1604. márc. 26.
De caritate (Szeretet)	23-33	159-267	295v-326r		667-790	1604. máj. 6.
De ecclesiastica libertate (Az Egyház szabadsága) (Parergon)	—	—	327r-336r		791-808	Eredeti fogalmazvány sk
De iustitia et iure (Igazságosság és jog)	57-66	271-281	336r-461v	V	13-286	1604. okt. 12.
De religione (Vallásosság)	81-83	—	462r-481r		287-352	sk (?)
III		*Gw 570*	*Bp A 33 II*			
De Verbo Incarnato (A megtestesült Ige)	1-18	5r-142r	1r-109v		361-587	1605/6
De Sacramentis in gen. (A szentségekről általában)	60-65	143r-203r	112r-188r		595-752	1606. nov. 7. sk
De Sacramentis in specie (A szents. külön-külön)						
De Baptismo (Keresztség)	66-71	203r-230v	188v-229v	VI	5-40	1607. febr. 13. sk
De Confirmatione (Bérmálás)	-72	230v-233r	232r-235r		40-46	sk
De Eucharistia (Oltárisz.)	73-75	233r-278r	237r-301v		47-188	1607. ápr. 23. sk

Rövidítések: Q.S.Th. = a quaestio száma a Summa Theologicában
Gw = a Göttweigi kézirat oldal- ill. fóliószáma
Bp A33 = a budapesti kézirat fóliószáma
OO = az Összes Művek latin sorozatának oldalszáma
sk = Pázmány sajátkezű kézirata

b) *Pázmány grazi előadásainak anyaga* [51]

A Göttweigi kézirat sok tekintetben eligazítást nyújt. Belőle meg tudjuk állapítani, hogy pontosan *milyen részeket adott le* Pázmány a grazi egyetem teológiai fakultásán.

Mindenesetre csak a *Summa Theologica* 2-IIae és III-hoz írt kommentárok képezik a grazi előadások anyagát. A skolasztikus teológiát nagyobb helyeken, főleg egyetemeken mindig legalább két professzor adta elő, néha három is. Egymás között megosztották az anyagot. Graznak is két tanára volt a szisztematikus teológián. A *Summa Theologica*-ból csak válogatott részeket kellett előadniok. Így Pázmány is Szent Tamás főművének 613 quaestiójából mindössze 84-et ismertetett, *a katedrán* pedig *csak 73-at adott le*, tehát az egésznek csak egy nyolcadát.

Négy évről és négy nagy értekezésről van szó. 1603-ban a három isteni erényt taglalta: a latin sorozatban 411 oldal, ebből a hitről (*De Fide*) szóló rész 256 oldalt tesz ki (OO IV 379-634). Ez az értekezés grazi előadásainak legsikerültebb darabja. Nagy lendülettel fogott hozzá a kidolgozásához, és később az átdolgozásnál is ebbe iktatta a legtöbb bővítést. Az öregedő Pázmány kibővítette az anyagot egy 50 oldalas egyháztani értekezéssel és három kisebb kérdéssel, köztük főleg a hitelemzés nagyon nehéz problémájával, a százados « crux theologorum »-mal.

A második évben (1604/5) nem november elején, hanem már október közepén megkezdték az előadást. A latin kiadásban 273 oldalt tesz ki a « *De iustitia et iure* » (az igazságosságról és jogról) szóló morális jellegű értekezés. Ha ehhez hozzáadjuk azt a *közel száz oldalnyi bővítést, amelyet a Göttweigi kézirattal nyertünk*, akkor ebben az évben is kb. 350 oldalnyi anyagot adott le az egyetemen.

A harmadik év anyaga mély dogmatikus kérdésekkel foglalkozik: az Ige megtestesülésével (*De Verbo incarnato*). Nyomtatásban ez jelenleg szintén csak 226 oldalt tesz ki (OO V 361-587), de *a Göttweigi kéziratból 74 oldallal bővül*. Bevezetése valóságos költemény, tele lendülettel és ritmussal. Ezeket a fejtegetéseket később prédikációi kidolgozásánál is felhasználta. A Jézusról és működéséről szóló közel 25 prédikáció mindig nagyon elmélyedő és lendületes. Látszik, hogy lelki életének is a megtestesült isteni Ige volt a központja.

A negyedik év anyaga a *szentségtan* volt. A szentségekről általában szóló rész, 157 oldalával, nehéz kérdéseket vet föl. A két beavató szentséget, a keresztséget és főleg a bérmálást aránylag röviden tárgyalja. Még

---

[51] Innentől kezdve a következő két és fél oldalnyi ismertetést Őry M.-tól veszem át: Őry 19-21.

meglepőbb, hogy az Oltáriszentség akkor nagyon vitatott dogmatikus kérdését is 141 oldalon elintézi. Pedig ehhez sok anyaga volt összegyűjtve. Ezeket a kérdéseket a *Kalauz* XI. könyvében dolgozza fel. Tehát addig tartogatta kiadását. De a gyűjtött anyag ott pihent az asztalfiókjában, könnyen felhasználhatta volna a *De Eucharistia* traktátusban. Ennek az egy évre szóló anyagnak az előadását azonban csak későn, április 23-án kezdte meg. Számításom szerint legfeljebb 60 lectiót tartott belőle. Később, amikor Pázmány öreg korában ezt a traktátust átdolgozta, rengeteg javítást eszközölt rajta. Maga sem volt megelégedve a rövid kifejtéssel. A katedrán inkább csak azt a kérdést taglalta, hogyan történik a kenyér és a bor átváltozása (*transsubstantiatio*). Az értekezésnek több mint a fele erről szól.

c) *A kidolgozott, de a katedrán le nem adott anyag*

Pázmány a grazi katedrán csak a *Summa Theologica* 2-IIae-t és III-at kommentálta. Ezeknek az előadásoknak a menetét traktátusról traktátusra követni tudjuk. Sőt néhány áruló adatból még azt is meg tudtam állapítani, hogy a bővítő oldaljegyzeteket mikor írta, előkészületül a tervezett *Opera Omnia* sorozat számára.

Kicsit nagyobb bajban vagyunk, amikor a *Summa* kidolgozott, de le nem adott anyagát vizsgáljuk. Mindenekelőtt sajnálattal kell megállapítanunk, hogy semmi nyoma a Pars Primának. Vajon gondolt-e ennek a feldolgozására is? A *Theologia Scholastica* előszavát így kezdi: « In fine praecedentis partis disputavit S. Thomas... » Ebben a 16 soros előszóban fölvázolja Szt. Tamás Summáját. Az előző részre éppen csak utal. A pázmányi *Theologia Scholastica* csak a Summa II. részével kezdődik. Ennek első fele az ember céljáról, örök boldogságáról, továbbá az emberi cselekedetekről szól. Az ember céljáról Pázmány 25 oldalon értekezik, de már a boldogságról szóló rész teljesen hiányzik. Az emberi cselekedetekből is csak válogatást ad a qu. 17 és 19-cel, főleg az akarati cselekedetek jóságáról, ill. rosszaságáról szólva. A második rész nagyobbik fele az erényekről szól. Ez is hiányzik Pázmány művében. Összefüggően és alaposan tárgyalt a bűnökről: *De vitiis et peccatis*, qu. 70-89. Ez már igazi pázmányi munka. De az utána következő, a *kegyelemről szóló rész*, qu. 91-113, megint hiányzik. Vagy lappang valamelyik levéltárban, vagy elveszett. Mert ki volt dolgozva [52].

---

[52] A kegyelemtanra vonatkozóan Carillo provincialis egyik levele ad döntő érvet. Ebben az 1604. júl. 20-i levelében ezt írta Acquaviva generálisnak: « Circa 5-am propositionem nihil aliud constitit docuisse, quam quod in censura habet. Confutationem autem illam sensus compositi ex professo confutatam fuisse a Patre Pazmano, legimus tres dicti Patres *in Tractatu* eiusdem P-ris Pazman *non indocto de gratia*, quam privato studio conscripserat, composueratque, *priusquam de fide doceret* ». Carillo háromszor is hivatkozik erre a traktátusra. (Vö. *PP emlékezete* 66-70). Pázmány tehát e traktátust

Lehet, hogy a kifogásolt és cenzúrázott részeket akarta alaposan átjavítani. Erre utal a budapesti kézirat 172r fóliójában: jelzi, hogy a Baius elleni bullát teljes egészében hozza Suarez, s annak alapján átdolgozta az egyes tételeket: « Unde correcta sunt quaedam in propositionibus hic adscriptis ».

Amit a *kidolgozott, de le nem adott* anyagból ismerünk, az a maga 370 oldalával csak kis hányada a katedrán előadott anyagnak (1400 oldal). Ezeknek az új részeknek kidolgozására valószínűleg 1633-ban gondolt először. Igaz, csak 1634 őszén foglalkozott az egyetemalapítás gondolatával, de a szándék nagyon beleillik a római kudarc után fölmerülő *Összes Művek* tervébe. Jó építész módjára a tervezett épületnek azokat a részeit egészítette ki, amelyekből már volt valamije [53].

A Grazban leadott anyag alapos átdolgozása ekkor történt. A budapesti kézirat mutatja legjobban, hogyan dolgozott Pázmány. Betekintést enged az öreg Pázmány munkaműhelyébe. Az utódok — elsősorban Dobronoky titkár — valószínűleg úgy másoltatták az anyagot, ahogy találták. Komolyan vették végső akaratát: hogy örökségként hagyja ezt a dogmatikus-morális könyvet tankönyvül a nagyszombati egyetemnek. Sajnos a halál hirtelen ragadta el, úgyhogy a nagy építmény csak torzóként áll előttünk.

* * *

Pázmány Péter a *Ratio Studiorum* előírásai szerint Szent Tamást kommentálja, de számos korabeli « tomista » szerzőtől eltérően *nem a betűhöz ragaszkodik*, hanem Szent Tamás szándékát és szellemét (mens) követi, felsorakoztatja az ellenvéleményeket is és megrostálja azokat. Szent Tamásról mindig tisztelettel szól, de meg van győződve arról, hogy nem ejt csorbát az Angyali Doktor dicsőségén azzal, hogy megjegyzi hiányosságait. « *Modern* » *módszere* — Suarezéhoz hasonlóan — bizonyos *történeti-kritikai érzékről tanúskodik*: a *Summa* bizonyos vitatott kérdéseinél Szent Tamás más műveire is hivatkozik, illetve a *Summa* más részeire. Figyelembe veszi azt is, hogy a XII. századtól a Trentói Zsinatig fejlődés van a katolikus tanításban, tehát bizonyos vitatott kérdésekben nem Szent Tamásé, hanem a Tridentinumé az utolsó szó. Egyszóval, azokhoz az elvekhez tartja magát, amelyeket 1611-ben Szent Tamás követéséről leírt az osztrák provinciálisnak.

---

minden bizonnyal hazai földön dolgozta ki: vagy mivel vitái során szüksége volt rá, vagy pedig azért, mivel elöljárói már korábban a grazi teológiai katedrára szánták, látva, hogy nem mehet Erdélybe. Ténylegesen azonban nem Pázmány, hanem Wright adta le a kegyelemről szóló traktátust, amelyre 1602/3-ban került sor. Érdekes, hogy Pázmány a *De Fide* traktátusban többször utal arra, hogy bizonyos kegyelemtani kérdéseket majd később bővebben tárgyal. Összes művei közül hiányzik a *De gratia* traktátus. A megcenzúrázott kegyelemtani tételek lényegében a *De Fide*-traktátusból valók, mint majd látjuk.

[53] Lásd erről: ŐRY 16-18 és VÁL. I, 97-98.

A skolasztikus teológiában nem annyira Bellarmino, hanem Valentia, G. Vasquez, Suarez és *részben Molina műveit követi*, — tőlük veszi át a felsorolt szerzők véleményét (gyakran találkozunk a nominalistákkal!). Miután megvizsgálta a véleményeket és az egyes szerzők érveit, állást foglal: a legtöbbször Szent Tamás mellett, még jezsuita mesterei (Valentia, Vasquez, Suarez) véleménye ellenében is. Egy bizonyos értelemben Pázmány *eklektikus*, de nem annyira a tekintélyi érv, hanem a belső megfontolás és bizonyítás a döntő nála (természetesen, a « szabad » kérdésekben). Gyakran megfeledkezik a véleményekről, « tekintélyekről », és *végiggondolja a problémát, követve a kérdés logikáját, mérlegelve az érveket, és így alakítja saját véleményét*. Ez az « eklektizmus » pozitív jelentésű: megfontolt ítélet alapján történő rostálás és asszimilálás.

II.

A THEOLOGIA SCHOLASTICA TARTALMI ISMERTETÉSE

I. AZ EMBERI CSELEKVÉS ERKÖLCSISÉGE

Amint láttuk, Pázmány Péter a grazi katedrán csak a *Summa* II-IIae és III. részeinek egyes kérdéseit kommentálta. Kidolgozta azonban a I-II néhány kérdését is, amelyek az ember céljára, erkölcsi cselekvésére, a bűnre és részben a kegyelemre vonatkoznak. Mivel ezek a kérdések (keresztény antropológia, erkölcsteológiai alapvetés) logikailag megelőzik a II-IIae-vel kezdődő, ténylegesen leadott anyagot, előbb ezt a kidolgozott, de le nem adott anyagot mutatjuk be. Utána már a traktátusok tárgyalásának időrendi sorrendjében követjük az erkölcsteológiai (isteni és más erények), illetve dogmatikai (megtestesülés, szentségek) kérdéseket.

A fenti zárójeles utalások csak hozzávetőlegesek, hiszen pl. a *De Fide* traktátusban fundamentálteológiai (« apologetikai ») és dogmatikai, ill. egyháztani kérdések egyaránt előjönnek. A teológiai diszciplinák régi beosztása más volt, mint ma: az egyes « ágak » jobban összefonódtak vagy átfedték egymást. Továbbá a quaestiókon, articulusokon, ill. dubitációkon belül is összefonódott a szentírási, patrisztikai, zsinati érvek felsorakoztatása a szoros értelemben vett teológiai spekulációval, a filozófiát is felhasználó érveléssel [1].

Most tehát a teljes — leadott és kidolgozott — *theologia scholasticát* mutatjuk be, mégha — természetesen — aránytalanul többet foglalkozunk is a két legmélyebb és legeredetibb traktátussal, a *De Fide*-vel és a *De Verbo incarnato*-val. A már többször emlegetett 1604-es és 1606-os rendi cenzúra is ezeket érintette.

A S.Th. I-II egyes quaestiói = OO IV 5-376

Breznay Béla Pázmány latin nyelvű művei (*Opera Omnia*) IV. kötete elé írt előszavában (IX.) a grazi *Theologia Scholastica* kiadását bemutatva megmagyarázza: Jóllehet Pázmány teológiai kurzusát 1603. nov. 7-én a *De Fide*-traktátussal kezdte, a *Summa* I-II kérdéseihez írt, kidolgozott, de le nem adott kommentárjait közli elsőnek, mivel ezek a *Summá*ban megelőzik az isteni erényekről szóló magyarázatokat. Az előbbiek a morális teológia

---

[1] KINCZLI JÓZSEF, *Pázmány Péter latin-nyelvű bölcseleti és hittudományi művei* c. doktori disszertációjában (Bp., évszám nélkül, 1949?), sok pontatlansága ellenére néhány érdekes megjegyzést tesz a *theologia scholastica*, ill. Pázmány módszere jellemzésére: « ... Valósággal: *fides quaerens intellectum* a Pázmány műve. Módszere tehát a scholasticus módszer, jelentékenyen nehezebb, mint a pozitív módszer, mely csupán csak valamely hitigazság kinyilatkoztatott volta után kutat. A Scholasticus módszer ott fogja meg a kérdést, ahol a pozitív theologia elhagyta... »

általános alapelveit fejtik ki (*Theologia moralis generalis*), míg az utóbbiak már a különleges erkölcsi kérdésekre vonatkoznak (*Theol. moralis specialis*). Valóban, Pázmány maga is így vezeti be a hitről (*De Fide*) szóló traktátust: « Miután a Ia IIae-ben leadta az erkölcstan általános alapelveit, Szent Tamás az erények különleges kérdéseiről kezd tárgyalni » [2].

Szent Tamás a *Summá*ban nem különíti el a morálteológiát, amint ezt újabban a teológiaoktatásban teszik. A S.Th. I-II fejtegetéseiben összefonódnak a filozófiai és teológiai antropológia kérdései a kegyelemtan egyes kérdéseivel. Ugyanez áll Pázmány kommentárjaira is. Szent Tamás sohasem gondolt arra, hogy a dogmatika *mellett* külön morálist írjon; számára az erkölcstan a hit és a hitélet integráns része, azé a hité, amely gyümölcsöző akar lenni a szeretetben, az igazságosságban és minden jóban [3].

Szent Tamás a *Summá*ban aránylag nagy teret szentel morális kérdéseknek; arra törekedett, hogy az arisztotelészi etikát itt a hittel való találkozásban gyümölcsöztesse. Mégsem lehet a *Summa* II. részét morális kézikönyvnek tekinteni, hangsúlyozza B. Häring [4]. Éppen e részben világosan kitűnik, mennyire túlszárnyalta Szent Tamás Arisztotelészt, amiről korábban P. Chenu nyomán már szóltunk.

Mielőtt elkezdenénk a Ia-IIae kérdéseinek tartalmi elemzését, érdemes itt idéznünk magát Pázmányt, aki a Vízkereszt utáni VI. vasárnap. 1. *prédikáció*jában (A jóságok méltóságáról, ÖM 398-399), Szent Ágostonra és Szent Tamásra hivatkozva, megvilágítja a pogány etika és a keresztény erkölcstan közötti különbséget:

> « Szent Ágoston és ő utánna Szent Tamás (Aug. to. 1. lib. 2. de lib. arbit. c. 19. — S. Thom. 1-2, q. 55. art. 4), azt írja; hogy *virtus est, qua recte vivitur, qua nullus male utitur*; a jóság-által jól élünk és cselekedetűnket gonoszságtúl óltalmazzuk. Ezek a keresztyén doktorok, mélyeb és felségesb értelemmel szóllanak, hogy-sem Aristóteles. A pogányok csak *morales virtutes*, azokat a jóságokat ismérték, mellyek a világi erkőlcsőket igazgattyák és az emberi okosság vezérlését követik. (...) A keresztyén vallás pedig, nem-csak felségesb jóságokat ismér, mellyeket Isten ő-maga *diffundit, donat* (Róm 5,5; 2 Pét 1,4), belénk-önt és ajándékoz: hanem, bátorságosb, világosb és mindenektűl ismérhetőbb sinórát mutattya a jóságnak, melyre kel nézni, mely-után kel járni minden jóságok gyakorlásában: tudni-illik, *quae sit voluntas Dei bona, beneplacens et perfecta* (Róm 12,2); az Isten akarattyát és parancsolattyát. (...) Egy-szóval; a kereszt-

---

[2] « Post tradita Ia IIae generalia principia moralis doctrinae, incipit de virtutibus in specie disserere D. Thomas. » (OO IV, 379).

[3] Vö. B. HÄRING, *Frei in Christus* I, 59-60.

[4] HÄRING, *uo.* — Vö. BODA LÁSZLÓ, *A keresztény nagykorúság erkölcsteológiája,* 39-40.

tyéni jóságnak *regulá*-ja és igazgató sinóra, nem magán az ember okossága, hanem az Isten törvénye, mely a természet értelménél, felségesben előnkbe-adgya a jóságot ».

Traktátus az ember végső céljáról
(IV, 5-29)

Pázmány így vezet be *az ember végső céljáról* szóló traktátusba (IV, 3):

« Az előző rész végén Szent Tamás azokról tárgyalt, amelyek Istenből a teremtés révén kiáradtak, utoljára pedig az emberről, akinek tárgyalását folytatja ebben a II. részben, minthogy az ember a szabad akarat révén Istenhez hasonló és ura tetteinek, amelyeken át mint úton törekszik magának Istennek az elérésére. E II. részt két részre osztotta. Az elsőben. amelyet Ia-IIae-nek nevez, az emberi cselekedetekről szól általában, és azok alapelveiről, ugyancsak általánosságban (*in universum*), vagyis a habitusokról, erényekről, a törvényekről és a kegyelemről, amely a természetfeletti cselekvés principiuma (alapelve), hogy az ember elérhesse a természetfeletti boldogságot. A következő részben pedig, amelyet IIa-IIae-nek nevez, e tettekről és elvekről különlegesen (*speciatim*) beszél, tehát az egyes isteni és erkölcsi erényekről és a velük szembenálló bűnökről. És minthogy az emberi cselekedetek első principiuma a cél, ezért először erről a célról tárgyal ».

E *prooemiumban* Pázmány összefoglalta az általa tárgyalt *morálteológiai* kérdéseket.

Sajnos, Pázmánynak ez a traktátustöredéke csak 24 oldal, a 6. articulusnál megszakad: « *Hic deficit textus* », jegyezték meg a kiadók. Pedig Pázmány utal a 2. questióra (IV, 23), ti. hogy abban majd tárgyal a természet-természetfeletti viszonyáról. Feltehető, hogy a kényes kegyelemtani vita, ill. a cenzúra miatt tűnt el ez a kegyelemmel foglalkozó szakasz. Mindenesetre a megmaradt részben is fontos utalások vannak *Baius* tételeire (IV, 20-21), amelyekre a cenzúra-ügyről szólva visszatérünk.

S.Th. I-II, q. 1: *Az ember végső céljáról általában*

Art. 1: *Vajon az embernek megfelel, hogy célszerűen cselekedjék?*

Art. 2: *Vajon a cél végetti cselekvés az értelmes természet sajátja?*

Amit Szent Tamás az 1. art.-ban állít, ti. hogy az ember *cél végett* cselekszik, amikor sajátosan emberi módon cselekszik, a tapasztalatból annyira biztos, hogy nem szorul bizonyításra. Célon a cél*okot* érti, tehát azt, amiért, ami végett valami emberi cselekvés történik [5].

---

[5] A továbbiak jobb megértéséhez: Szent Tamás — Arisztotelészt követve — az emberi cselekvés erkölcsi jellegét *az ember végső céljával való kapcsolatban* látja. Minden

A célt tehát, amelyre az ember végső soron törekszik cselekvésében, és amelynek elérésében az emberi akarat megnyugszik, a szándék és a cselekvés céljának nevezzük (*finis intentionis et operationis*).

Pázmány mindjárt megvilágítja a tamási *szövegösszefüggést*. Szent Tamás *emberi* cselekedeteknek nevezi azokat, amelyek *szabad* akaratból történnek, tehát amelyeknek ura az ember (az értelem és a szabad akarat révén).

1. dubitatio: *Mit jelent az, hogy az ember cél végett cselekszik?*

Vélemények: 1) Cél végett cselekedni annyi, mint valamilyen cél vágya és szeretete miatt, a célra vágyakozva cselekedni. A cselekvés tehát a *cél szeretetéből* történik. (Pl. Azért sétálok, mert ez jót tesz egészségemnek). Úgy tűnik, ezt a véleményt követi Gabriel (Biel), Gregorius (Valentia) és nagyon kedvez neki Fonseca (Metafizika-kommentárjában). Itt tehát a *causa finalis*ról van szó. Pázmány azonban (IV, 7-8) Arisztotelészre és Szent Tamásra hivatkozva elveti e véleményt, megmagyarázva, hogy: jóllehet minden emberi cselekedet célirányos, a cselekvés nem szükségszerűen *a cél mint olyan szeretetéből* ered; *nem kifejezetten* (*formaliter*) *és pontosan* (*praecise*) *a cél szeretetéből*. Mert az akarat első aktusával, amellyel a célt szereti, valóban önmagáért szereti azt. Ebből érthető, hogy — miként a szeretet (*caritas*) Isten szeretete önmagáért — a cselekvés magáért Istenért történik.

Pázmány megmagyarázza: miként kétfajta vonzódás (*appetitus*) van, az egyik velünk született, a másik felkeltett, ugyanúgy kétféleképpen lehet a cél végett cselekedni, velünk született vagy felindított vággyal (*appetitus*). Természetszerűen cselekedni azt jelenti, hogy cselekszünk, mert valamit létre akarunk hozni, vagy valakinek a javát akarjuk szolgálni; tehát *minden megfontolás nélkül*, természetesen keressük a célt (eredményt). Tökéletesebb a második célszerűség, amikor szabadon és *tudatos módon* célszerűen cselekszünk. (Pl. Kifejezetten az egészség szeretete végett végezzük a sétát). És *ez a 2) vélemény Pázmányé*, aki bizonyításként Szent Tamás más helyére

---

lény *természete* szerint lehetőségeinek kiteljesítésére törekszik: a természet kifejlesztésével törekszik végcélja elérésére. *Az ember mint szabad és értelmes lény nemcsak természetének erejénél fogva törekszik a végcélra, hanem értelme és szabad akarata segítségével is.* Az ember szándékos és szabad cselekedeteivel elérheti végső célját, Istent, Isten boldogító színelátását, boldogságát. (Persze itt már Tamás túljutott Arisztotelészen.) Az erkölcsi normát Szent Tamás a *recta ratio*-ban (helyes észben) látja: ez felfogja az objektív jót, amely kiteljesíti az ember képességeit és közelebb viszi céljához. Az ész akkor helyes, ha objektívan a cselekvő személy konkrét *természete szerint* ítél és olyan cselekedeteket választ, amelyek valóban kiteljesítik és tökéletesítik természetét. — Vö. VARGA ANDOR, *Az erkölcsi élet alapjai*, (TKK) 68-69.

« Erkölcsileg jól cselekedni tehát annyi, mint *a dolgok természete szerint* cselekedni. Jónak lenni annyi, mint az objektív lét igényeinek megfelelni; és jó az, ami a dolgok természetéhez igazodik. (...) A jó 'valami' is, nemcsak 'valahogyan'. Az erkölcsi jó a lét rendjén alapul. Ezért a jótettekben az ember saját létét valósítja meg. » (BÖCKLE, *A morálteológia alapfogalmai*, 41.)

(*Summa C. Gent.* III, 2 és II, 75), valamint Arisztotelész *Metafizikájára* (2,2) hivatkozik. Visszautalva a filozófiára is (IV, 10-11), megcáfolja az előző, ellentétes véleményt, kiemelve Gabriel Biel és a nominalisták nagy tévedését.

Rögtön jegyezzük meg: Szent Tamás, amikor az emberi cselekvés célszerűségében és végső céljában (természetfeletti célunkban) keresi az erkölcsiség normáját, bár Arisztotelész *Etikájának* első könyvéből indul ki, valójában e normát *keresztény távlatba* állítja (a végső cél Isten, az örök boldogság).

2. dubitatio: *Vajon a célként akart emberi tett kifejezetten a cél mint olyan végett történik?*

Szent Tamás itt (q. 1, art. 1, ad 2) látszólag azt tanítja, hogy amikor valamilyen emberi cselekvés a cél, az nem eredhet egyszerűen a szándék felkeltéséből, hanem az akaratnak parancsolnia kell, vagyis *kifejezetten a célért* kell azt akarni. Úgy tűnik, ezt a véleményt követi Cajetanus. Pázmány Szent Tamás szövegösszefüggésére hivatkozva elveti ezt az értelmezést. Tamás egyszerűen azt állítja, hogy minden emberi cselekvés cél végett történik.

3. dubitatio: *Vajon az eszes természet sajátja az, hogy cél végett cselekszik?*

Pázmány itt a 2. art.-t magyarázza, amelyben Szent Tamás, Arisztotelészt (*De Anima*) követve megvilágítja az ösztönösen vágyakozó állatok és az értelemmel és szabadsággal rendelkező ember cselekvése közti különbséget. Jellemző, hogy Pázmány a *Summa* más részeire is hivatkozik (I q. 59, a. 3; q. 28, a. 3), hogy a kérdést megvilágítsa. Valentia megfelelő kommentárját fogadja el. Az állat ösztönösen megérzi azt, ami neki jó, kellemes vagy kellemetlen; az eszes teremtmény viszont felismeri, hogy a cél-tárgy jó. A szabad (emberi) cselekvés nem okvetlenül megfontolt választásból ered (pl. a gyermek cselekvése kevéssel az értelem használata előtt). Az értelmi képesség lehet egyszerűen a hasznos felismerése, a célhoz vezető eszközök felmérése; de a cselekvés ebben az esetben is a cél végett történik. A jó és a rossz felismeréséhez és választásához (tehát az erkölcsös, felelős cselekvéshez) a *teljes* tudatosság és szabadság szükséges. Röviden: a cél végett cselekedni nem ugyanaz, mint szabadon cselekedni. Pázmány itt (IV, 18) utal arra, hogy az akarat szabadságáról a 10. quaestióban még szó lesz.

Art. 4: *Vajon az emberi életnek van végső célja?*

Art. 5: *Vajon az embernek lehet-e több végső célja?*

Pázmány megjegyzi, hogy a kérdés nem is olyan egyszerű, mint azt gondolnánk. A tétel ugyanis ez: Az embernek van valamiféle *végső célja*, és

lehetetlen, hogy az emberi akarat *különböző végső* célokra törekedjék. Nem világos rögtön, hogy Szent Tamás valamilyen részleges emberi cselekedet végső céljáról, avagy az emberi élet végső céljáról beszél. A 4. art.-ban ugyanis nem bizonyítja, hogy az emberi életnek van végső célja, hanem csak a részleges cselekvés végső céljáról szól, kijelentve, hogy az emberi akarásban a vég nélküli haladás lehetetlen (*nullum esse processum in infinitum*). De abból, hogy az egymás alá rendelt célok sorozatában nem lehet elmenni a végtelenségig, még nem következik, hogy az emberi életnek van egyetemes végső célja. Az első *dubitatio* tehát ez: *Vajon van-e az emberi életnek végső célja?*

Jellemző itt (IV, 20-23) Pázmány *módszere*, érvelése. Természetesen, mindig Szent Tamáshoz igazodik, aki viszont arisztotelészi kategóriákban gondolkodik. De miként Tamás, úgy Pázmány is, *teológiai* (keresztény) távlatba állítja a kérdést: ezért hivatkozik a Szentírásra (Mt 25; Lk 14; 1 Kor 2; Iz 64; Jel 7 és Iz 49), valamint Szent Ágostonra (*De Civ. Dei* 19). Bármint legyen is a filozófusok véleménye az ember természetes végső célját illetően — emeli ki Pázmány —, « a mi hitünk alapja az, hogy Isten az értelmes teremtményt, az emberit és angyalit, másfajta végső célra, a természetfeletti boldogságra rendelte ». És itt következnek a szentírási idézetek. Majd az egyház közös hagyományát kifejező Kaniziusz-féle katekizmusra hivatkozik.

« Ennek ellenére — jegyzi meg Pázmány — az egyik *lőweni teológus* (*Baius*) azt tanította az angyalok és az első ember boldogságát illetően, hogy ha megmaradtak volna az ártatlanság állapotában, ha nem vétkeztek volna, ezt a boldogságot nem a kegyelem által, hanem jutalomként nyerték volna el, mint valami természetüknek kijárót. Ezt azonban elítéli *V. Piusz* és *XIII. Gergely* e teológus ellen kiadott Bullájában. Krisztus és Izajás szavai ugyanis: 'ami számotokra készült', 'amit Isten az őt szeretőknek készített', világosan jelzik, hogy az a boldogság nem természetes, tehát amelyért az értelmes teremtmény természetszerűleg lenne » (IV, 21)[6].

Pázmány az első *dubitatio* eszmefuttatásait így foglalja össze (IV, 23):

---

[6] Baiusra a kegyelemvitánál még visszatérünk. Most csak annyit jegyzünk meg, hogy Baius († 1589) és Jansenius († 1638) szerint az épség és a testi halhatatlanság természetünknek szükséges kiegészítése, ha nem is tartoznak a lényegéhez; és minthogy ezek nem lehetnek meg kegyelem nélkül, Isten velük együtt a kegyelemmel is *tartozik* az embernek. V. Piusz 1567-ben elvetette Baius 79 tételét. A 21. szerint az isteni természetben való részesedés *kijár* az emberi természetnek. SCHÜTZ I, 542). — H. DE LUBAC (*Augustinisme*... 15-37 és 135-207) megmutatta, mennyire bonyolult és megtévesztő Baius rendszere, amely ugyan Szent Ágostonra hivatkozik és gyakran « protestáns ízű » (kegyelemtani kérdésekben), ugyanakkor rejtett naturalizmus. Valójában nem mindegyik Baius-tétel hamis önmagában, de hamis, félrevezető az egész rendszer. Innen van az, hogy Pázmánynak is nehézségei voltak Baius értelmezésével, és következésképp a cenzúrával. — Hasonlóképp bonyolult a pelagianizmus (és szemipelagianizmus) értelmezése is.

Isten, aki az értelmes teremtményt természetfeletti módon magasabb célra rendelte, nem rombolta le, hanem csodálatos módon tökéletesítette ezt a teremtményt. Mert — az arányokat megtartva a hasonlóságban — az emberi természetes cselekedetek tisztességes természetes eszközeihez hasonlóan, megadta a belénköntött természetfeletti erényeket, hogy elérhessük a természetfeletti boldogságot; ehhez ő maga hozzáadta a test természetfeletti feltámadását, amely nem következett volna be a természetes boldogság erejében.

Pázmány jelzi, hogy a 2. quaestióban még visszatér a természet-természetfeletti viszonyára. Sajnos, ez hiányzik a kéziratból.

2. dubitatio: *Vajon az emberi élet végső célja csak egy?*

Arról a *végső* célról van tehát szó, amelyért az értelmes teremtmény létezik. Tulajdonképpen itt nincs is dubium, hiszen ez a végső cél csak egy lehet; *a hit révén biztos természetfeletti célunk.* A kétely csak onnan támadhat, hogy valaki, aki halálos bűnt követ el, a teremtményt teszi meg végső céljának (minthogy a tiszteletet vagy a gyönyört vagy a bosszúállást tekinti végső célnak, « istennek »). Pázmány Szt. Tamást értelmezve megmagyarázza, hogy valaki tévedésből úgy vélheti, hogy legfőbb javát = boldogságát részleges javakból rakhatja össze, de valójában két végső jó nem lehetséges. Megkülönböztethetjük a végső jó megismerésében és keresésében az *explicit* (kifejezett) és az *implicit* (burkolt) szempontot; vagyis az előbbi esetben valaki kifejezetten a legfőbb jót ragadja meg a tárgyban (célban), amely teljesen kielégíti; az utóbbi esetben pedig csak burkolt ez az « értelmezés », vagyis úgy cselekszik, *mintha* egy bizonyos (véges) dolog lenne a legfőbb jó. Pázmány szerint a (hívő) bűnös *kifejezetten* nem helyezheti végső célját a teremtménybe, hiszen ez hitetlenség nélkül nem lehetséges; márpedig tény, hogy sokan vétkeznek anélkül, hogy hitüket elveszítenék. Az *implicit* esetben igaz, hogy aki halálosan vétkezik, méltatlanná teszi magát a mennyei boldogság legfőbb javára, vagyis önmaga zárja ki magát abból, amikor teremtett dologba helyezi a legfőbb jót és azt bálványozza. Aki bocsánatosan vétkezik, részleges célját helyezi a teremtménybe, de nem élete végső célját, vagyis nem úgy cselekszik, mintha nem tartaná Istent végső céljának.

Art. 6: *Vajon az ember mindent, amit akar, a végső célért akarja?*

Ennek magyarázata (IV, 28-29) Pázmánynál töredékes, mert « *Hic deficit textus* ».

Traktátus az emberi cselekedetekről
(IV, 31-119)

Pázmány itt a I-II három kérdését (17-19) magyarázza: ez az értekezés is csonka: az 59. oldalon kisebb szakasz hiányzik, a 119. oldalon pedig megszakad a 19. quaestio magyarázata az első dubitációnál; így — sajnos — a helyes lelkiismeretről csak kb. négy oldal maradt.

17. quaestio: *Az akarat által parancsolt cselekedetekről*

Pázmány egyszerre tárgyalja az 1-4. artikulust: *Vajon az értelem vagy az akarat parancsol? Vajon az értelmetlen állatok is akarnak? Vajon az akarat használata megelőzi a parancsolást? Vajon a parancsolás és a parancsolt cselekedet egy aktus, vagy különböző?*

Itt az *akarat filozófiájának* néhány alapvető szempontjáról van szó, minthogy az erkölcsös cselekvésnél, illetve minden természetes és természetfeletti tettnél (pl. a hitaktusnál is) világosan kell látnunk az értelem és a szabad akarat szerepét, a kettő kölcsönös viszonyát. Ezzel függ össze mindaz, amit Szent Tamás és Pázmány a cselekedetek jóságáról és rosszaságáról, az erényekről és bűnökről, illetve a lelkiismeretről és a beszámíthatóságról mond. Látjuk, hogy itt az erkölcsteológia alapvető általános kérdéseiről van szó, amelyek a *keresztény antropológiához* kapcsolódnak.

Pázmány, *módszeréhez* híven, felsorakoztatja a *pro* és *contra* véleményeket, és mindig Szent Tamáshoz igazodik értelmezésében. A tanítás közismert, nem részletezzük. De felfigyelhetünk Pázmány módszerére (IV, 32kk): felsorol bizonyos véleményeket, rámutatva arra, hogy e teológusok Szent Tamás *szavaiból* érvelnek, ahelyett, hogy szándékát, alapvető állítását kutatnák a szövegösszefüggésből. Szembefordul Medinával és Valentiával is (pedig ez utóbbi egyik mestere).

Foglaljuk össze Pázmány *megoldását* (36): A mondottakból világos Szent Tamás tanítása: az *imperium* (parancs)[7], amelyet e szavak fejeznek ki: « Tedd ezt! », az értelem végső ítéletét jelöli, amely az akaratot a tettre mozdítja, az embert az akarat használatára indítja. Az akaratot tehát megelőzi bizonyos tárgy*ismeret*, illetve a cselekvés indítékának megértése, ez a *ratio* azonban nem határozza meg az akaratot. Közbelép még a szabad akarat, hogy az ember a cselekvés indokának felismerése után rá szánja magát, saját szabad elhatározásából, arra, hogy cselekedjék-e vagy sem. Szent Bernát írja a kegyelemről és szabad akaratról tárgyalva: « *Ratio data est voluntati, ut illam instruat, non ut destruat* ».

Art. 5: *Vajon az akarat aktusa parancsnak engedelmeskedik?*

Pázmány három oldalon foglalkozik ezzel a kérdéssel (IV, 36-39). Szent Tamás szerint az akarat parancsol más képességeknek. Pl. II-II, q. 2, a. 9-ben megmutatja, hogy a hihetőség ítélete az értelem aktusa az akarat parancsából. (Ennek a *De Fide* traktátusban van jelentősége). Tamás tanítását megerősíti Ágoston és Anzelm. A keresztény doktorok általános tanítása az, hogy az akarat parancsolhat más képességeknek; az erény-aktus lehet felkeltett (*elicitus*) és parancsolt (*imperatus*). Példa: aki Istent szereti, teljesítette az egész törvényt, minden más erényt, mivel Isten tökéletes szeretete, amely magában foglalja a törvény teljesítését, azoknak a tetteknek végrehajtására

[7] Lásd erről LOTTIN, 69-70.

sarkallja (hathatósan) az akaratot, amelyek nélkül nem lehet betölteni a törvényt.

18. quaestio: *Az emberi cselekedetek jóságáról vagy rosszaságáról általában*

Az emberi cselekedetek, tehát amelyek tudatos és szabad elhatározásból fakadnak, vagy jók, vagy rosszak (erkölcsileg). Pázmány — Szent Tamás nyomán — előbb az erkölcsileg jó cselekedetekről beszél, utána tárgyal a bűnökről.

A most következők jobb megértése végett F. Böckle morálteológussal foglaljuk össze az erkölcsiség néhány katolikus alapelvét, elsősorban is a cselekvés *tárgya*, az *objektív tevékenységi cél* szerepét hangsúlyozva:

> « Tárgynak azt az értéket tekintjük, amelyre a cselekedet lényege szerint irányul. Ez adja a cselekedet sajátos jellegét, továbbá az első szempontot az erkölcsi elbíráláshoz. A tárgyi érték önmagában meghatározott vonatkozásban állhat az erkölcsi normával, de az is lehet, hogy közömbös iránta. (...) Beszélünk aztán *önmagában* (azaz a tárgy részéről) *erkölcsileg jó vagy rossz*, esetleg *közömbös cselekedetekről*. A tárgy (objektum) a cselekvés lényegi célja (finis operis); az, amit a tett természet szerint célba vesz. A mozgásnál a cél szabja meg az irányt, erkölcsi téren pedig *az erkölcsi normával összevetett tárgy* adja meg döntő módon a cselekedet *specifikus erkölcsi sajátságát*. [...] Ha erkölcsileg közömbös értékről van szó, akkor az aktust a közelebbi körülmények, vagy a cselekvő szándéka minősítik. *Alapvető morális értékét azonban a cselekedet a tárgytól nyeri* [...] A tárgyi érték nem önmagában rossz, hanem *a helytelen értékelési móddal*, például abszolutizálásával válik rosszá. Ha tárgyi vonatkozásban beszélünk jó vagy rossz cselekedetről, akkor a tárgyat mint törekvésünk objektumát az erkölcsi normával szembesítjük » [8].

Pázmány a 18. és 19. quaestiók magyarázatánál tisztázza az erkölcsiség alapelveit, amelyek majd a kegyelemtani vitáknál is előjönnek. Alkérdésekre bontja a bonyolult problémakört.

A *18. quaestio 1. art.*-át röviden elintézi: *Vajon minden cselekedet jó, avagy egyesek rosszak?* — Pázmány a Genezisre, a bűnbeesésre utal. A következő articulusok megvilágítják ezt is.

Art. 2: *Vajon az emberi cselekedet tárgyától nyeri jóságát vagy rosszaságát?*

1. dubitatio: *Vajon a jó cselekedethez szükséges-e az obiectum honestum-on (a « tisztességes » tárgyon) kívül az is, hogy kifejezetten a honestas végett történjék?*

---

[8] F. Böckle, *A morálteológia alapfogalmai*, 42-43. Vö. még 48kk.

Egyes újabb szerzők szerint ez nem szükséges. Viszont teljesen biztos az ellentétes vélemény, Szent Tamásé, a tomistáké, meg a nominalistáké. A probléma megvilágításához Pázmány megmagyarázza (IV, 41) a *honestas* fogalmát. Lényegében megegyezés a *ratio*val. Később (IV, 46), a 2. *dubitatio*nál (Vajon az objektív jóság a dolog önmagában való tökéletessége?) megmagyarázza, hogy van *objektív honestas* is, amely a dologban, a tárgyban van; de ez nem elégséges ahhoz, hogy valaki erkölcsileg jól cselekedjék, hiszen az aktuális vagy *formális honestas*-nál nem lehet semmiféle hiányosság.

Pázmány tulajdonképpen a közismert elvet követi (IV, 44), amely Pseudo-Dionysiustól származik: « *Bonum ex integra causa, malum vero ex singularibus defectibus* ». Vagyis nincs szimmetria a jó és a rossz cselekedetek között (eltekintve most a beszámíthatóságtól, az erkölcsi felelősségtől). A cselekedet *rossz* lehet *bármilyen defectus,* hiányosság miatt: a tárgya, a célkitűzés (szándék) vagy a körülmények oldaláról. Az erkölcsileg *jó* tett pedig attól a *teljességtől* és *tökéletességtől* kapja jóságát, hogy megvan benne mindaz, amire az értelmes természetnek tettében szüksége van, tehát ami a formális objektív jóhoz szükséges.

Később (IV, 67), amikor a *19. quaestionál* az 1. dubitációban az akarat tárgyi jóságáról tárgyal, Pázmány újra leszögezi ezt a tamási elvet. De még előtte a *honestas,* az objektív, tárgyi jóság kapcsán kitér arra a problémára, amely a XIII. században nagyon vitatott volt (Szent Tamás e kérdésben szemben állt Szent Bonaventurával), hogy ti. lehetséges-e erkölcsileg közömbös, « semleges » emberi tett, számításba véve az erkölcsi jóság minden összetevőjét.

Pázmány hosszan beszél (főleg Arisztotelészt követve) az *objektív honestas* (jóság) kérdéséről, ami nemcsak az emberi cselekedetekben, hanem a dolgokban is megvan (46-52). Ezután a *3. és 4. articulus* kapcsán azt vizsgálja, hogy a *körülmények* és a célkitűzés (szándék) miként befolyásolják a cselekedetek erkölcsi minőségét (52-54), illetve a *8. és 9. articulus* kapcsán az erkölcsileg *közömbös* cselekedetekről értekezik. Itt egy hosszú *dubitatio* következik arról, hogy az embernél, számításba véve minden körülményt, lehetséges-e közömbös tett és « semleges » (se jó, se rossz) eszköz. Ismerteti és megvitatja a véleményeket, és megállapítja, hogy valószínűbb Szent Tamás véleménye. Itt egy bizonyos ágostoni « pesszimizmus » és a tamási « optimizmus » szembesítéséről van szó, ami a kegyelemvitában döntő lesz.

Itt egy kis *kitérőt* kell tennünk, hogy megértsük Szent Tamás és Pázmány problematikáját[9]. Az erkölcsi cselekedet jóságának megítéléséről lévén szó, helyesen kell látnunk *az objektív jóság és a szándék viszonyát, illetve mindazt, ami az emberi cselekvést erkölcsileg minősíti.* Láttuk, hogy az erkölcsi cselekvésnél döntő maga a cél; mivel az akarás erre tör, a jó cél, vagyis amelyik *a helyes értelemmel* (*recta ratió*val) megegyezik, jóvá teszi a tetteket, a rossz pedig rosszá. Így is mondhatjuk: a *szándékolt tárgy* határozza meg az akarás és a szándék minőségét. És mivel a szándék

[9] Vö. LOTTIN 165-173 (Szent Tamás tanítása), 232kk és 270-273.

az emberi tett *formális* eleme, elsősorban (nem kizárólag) ez méri az emberi tett erkölcsiségét. Vagyis: hogy a tett formálisan jó legyen, a cselekvő szándékának (*finis operantis*) a helyes tárgyi célt (*finis operis*) kell céloznia. Amikor az ember eltökélten (tudatosan és szabadon) cselekszik, a helyes értelemnek megfelelő célt kell követnie. Az ember tette *vagy* e kötelező *bonum honestum* felé irányul, és akkor jó, *vagy* pedig nem, és akkor rossz. Középút nincs. Nincs tehát az erkölcsi rendben hely a közömbös (« semleges ») cselekedetnek. Ezt tanítja Szent Tamás a I-II most elemzett 18. quaestiójában, de egyebütt is: *In II Sent.* d. 40, a. 5; *De Malo,* q. 2, a. 4-5. — A következő elemzéseknél Pázmány és kortársai Tamás-értelmezésének nehézségeit az magyarázza, hogy Szent Tamás felfogása az erkölcsiség normájával kapcsolatban módosult a *Szentencia*-kommentároktól utolsó írásaiig, éspedig érezhetően Arisztotelész *Nikomakhoszi Etikájának* nézeteit tette magáévá: *nem annyira a (jó) cél,* hanem a *recta ratio* (a helyes, egyenes ész vagy értelem) specifikálja az erkölcsi cselekedetet. Vagyis: a cselekvési tárgyat az objektív erkölcsi normával, a helyes ésszel (*recta ratio*), ill. az isteni törvénnyel szembesítve határozzuk meg a jó vagy a rossz cselekedetet.

Pázmány Szent Tamás véleményét tartja valószínűbbnek (Bonaventurával szemben); így következtet (59): « *Nam eo ipso, quod careant fine honesto, saltem remote inhonesta sunt* ». Valamilyen körülmény ugyanis az önmagában « semleges » tettet jóvá vagy rosszá teheti.

19. quaestio: *Az akarat belső tettének jósága*

Articulus 1

1. dubitatio: *Vajon az akarat jósága a tárgytól függ?*

Szent Tamás tanítása az, hogy az emberi cselekedet alapvető értékét a *tárgytól* nyeri. (Ezt korábban már megmagyaráztuk).

Pázmány a vélemények ismertetése előtt leírja a tárgyi jóságot, illetve a jó cselekedetek különböző összetevőit, majd Szent Tamás véleményét tartja legvalószínűbbnek (IV, 67): az emberi tett jóságát attól a teljességétől és tökéletességétől kapja, hogy megvan benne mindaz, amire az értelmes természetnek tettében szüksége van, tehát ami a formális objektív jóhoz szükséges.

Miután megvitatta és bizonyította a tételt, újra csak összefoglalja véleményét: az akarat tettének aktuális jósága nem a törvénnyel vagy az ész felszólításával (*dictamen rationis*) való megegyezésben van. Ez a megegyezés vagy vonatkozás ugyanis nem a kérdéses jóság, amely révén a tett a *természet* jó tette, mert ennek a jóságnak a terminusa maga a természet, nem pedig a törvény vagy az ész szava. Így a törvénnyel vagy az ésszel való megegyezés, amely nem végződik a természetnél vagy az értelmes akaratnál, egyáltalán nem aktuális vagy objektív jóság. *Az aktuális jóság tehát azoknak a teljességében áll, amelyekkel az értelmes természetnek minden körülményt és parancsot figyelembe véve rendelkeznie kell,* nem pedig azoknak a teljességében, amelyeket az *ész* szükségeseknek *ítél.* Vagyis a kérdéses teljesség (*integritas*) *nem az ész ítéletétől, hanem magától a természettől függ.*

Szent Tamás tanításában (« *natura*lizmusában ») tehát, amelyet Pázmány is követ, lényeges az, hogy az ember az erkölcsiség *normáját, szabályát magában, saját természetében hordja.* Tamás, és vele Pázmány, a ferences iskolával, nevezetesen Bonaventurával szemben, aki (jórészt még Ágostont követve) az erkölcsiséget még túlságosan a természetfeletti érdemhez kapcsolta és a tett erkölcsi jóságát Istenhez való viszonyával mérte (és megengedte a « semleges » emberi tetteket is), határozottan a « *természetes erkölcs* » alapjára helyezkedik; tehát Arisztotelész nyomán a *recta ratio*-t teszi meg az erkölcsiség normájának. Ez az ész pedig akkor helyes, ha objektívan a *természet szerint ítél.* (Duns Scotus itt elfogadja Szent Tamás nézeteit).

2. dubitatio: *Vajon az akarat aktusának jósága osztható vagy nem osztható?* (IV, 72-77)

Itt Pázmány véleménye (72): az akarat tettének jelenlegi jósága tárgyánál fogva valami oszthatatlan, miként az az akarati aktus is, amelyben létezik.

3. dubitatio: *Vajon a jóság az akarati aktus lényegi különbsége vagy legalább attól elválasztható « passio »?* (77-80)

E kérdésnél is főleg Pázmány *módszerére* figyelünk. A régebbi és újabb szerzők véleményét megvitatva, Szent Tamás *Summájának* különböző quaestióira hivatkozik, amelyek az ittenit (1-II, q. 19) jobban megvilágítják, pl. 1-II, q. 85, a. 4. A nehézség innen ered: Szent Tamás azt állítja, hogy a jó és a rossz az akaratban különbözők, miként az igaz és a hamis különbözik az értelmi aktusban, véleményben. De a természetes akarásnál a jóság és a rosszaság *nem lényegi* különbség. Az újabb teológusok így okoskodnak (79): Lehetséges, hogy a jó tett nem jó tetté válik a szabadság hiányossága (defectus) miatt, tehát a jóság *nem lényegi* különbség. Ez azonban csak annak bizonyítására elég, hogy a rosszaság nem tartozik *bensőleg* a természetes síkon véghezvitt tetthez. De nem elég annak bizonyítására, hogy az akarati tett, amely közeli tárgyánál fogva jó, nem foglalja bele *lényegébe* a jóságot. (Mert ha ez történne, az, aki így jó, sohasem lehet jóság nélkül, mégha szabadság nélkül lehetne is). A szabadság defektusa ugyanis — jóllehet elveszi a *morális* szabadságot (amennyiben morális, vagyis az ész által lemérhető) — nem veszi el a jóságot mint olyat, ami nem más mint a jó cselekvéshez szükséges *integritas.*

Pázmány mindig azt hangsúlyozza Szent Tamás nyomán, hogy a jóság mivolta az objektív rendre irányuló, a természetnek, illetve a helyes észnek megfelelő tettben (erényben) keresendő.

Mindez világosabb lesz később, amikor Pázmány, a *71. quaestiótól, a bűnökről, ill. a természettörvényről* tárgyal. (Ő maga ehhez a kérdéshez utal.) Itt még arra a nehézségre keres választ, hogy vajon az akarat aktusa az

objektív jóból rosszra változhat-e, vagy jóból nem jóra, vagy megfordítva? — Az első vélemény igennel válaszol, de sokkal valószínűbb az ellenkező vélemény. Pázmány a nominalistákat idézi itt, és utal Szent Tamás más helyeire: I-II, q. 20, a. 6; q. 55, a. 4, ad 5. A magyarázatot, érvelést nem részletezzük (81-86).

4. dubitatio: *Vajon a belső tett jósága a közvetlen tárgytól ered?*

Az eltérő vélemények (pl. Scotusé) megvitatásakor Pázmány visszautal a korábban elmondottakra, és Szent Tamást követi: q. 18, a. 2-ben Tamás határozottan kijelentette, hogy « *prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti* », vagyis az erkölcsi cselekedet jóságát elsősorban a megfelelő (jó) *tárgytól,* a cselekvés tárgyától nyeri (a moralitás szabálya pedig a *recta ratio*).

Art. 2: *Vajon az akarati tett jósága csupán tárgyától függ?* (86-91)

Az előző dubitatio végkövetkeztetése az volt, hogy az akarati tett jósága (lényegében) tárgyától, nem pedig a körülményektől függ. De hogy helyesen értsük, milyen jóságról van itt szó, látnunk kell, hogy vajon van-e lényegi és járulékos jóság. Meg kell magyarázni azt, hogy *a cél és a körülmények mennyiben módosítják a tárgyi jóságot.*

1. dubitatio: *Vajon a tárgya szempontjából jó tettnek lehet más jósága is a távoli célból eredően?* (91-97)

Itt az akarat *teljes* tettéről van szó; tárgyon (objektumon) értjük a *bonum honestum* (kötelező jó) *közvetlen* célját, amely az akaratot mozgatja. Mert a cselekvésben pontosan a cél a belső tett tárgya. Pázmány elfogadja Szent Tamás véleményét, amely szerint az akarat belső tettének a *távolabbi* cél járulékos jóságot adhat, ami különbözik attól (a lényeges jóságtól), amelyet a *közvetlen* cél, a közvetlenül mozdító tárgy nyújt neki. Pázmány az érvelésnél szent Tamás különböző helyeire és Szent Ágostonra (valamint az észérvekre) hivatkozik (I-II, q. 17 és *Confess.* VIII, 9; lásd feljebb, OO IV, 37: itt az *imperium voluntatis*-ról volt szó; a kérdés a hitaktusnál jelentős lesz). Pázmány elveti a nominalisták nézeteit.

2. dubitatio: *Mi a belső aktusban az a jóság, amely a távoli célból ered?* (97-101)

Valami *járulékos* jóságról van szó (nem lényegi, amely a közvetlen célból-tárgytól ered); mi ez a járulékos jóság az akarat által parancsolt tettben?

Itt ismét csak Szent Tamás helyes értelmezéséről van szó. Egyesek Tamás *betűjéhez* ragaszkodnak, ahelyett, hogy szándékát és teljes művét

figyelembe vennék. Pázmány egyrészt utal a *Summa* más szövegeire (pl. II-II, q. 83, a. 13), ill. Tamás más műveire is: *De malo*, q. 2, a. 5; *Summa c. gent.* III, c. 138, r. 3. Megmutatja, hogy össze lehet hangolni a különböző szövegeket (nincs köztük ellentmondás). A járulékos jóság a kifejezett szándékból ered, a távolabbi cél tehát nem lényegi, hanem külsődleges a közvetlen akarati tárgyból eredő jósághoz viszonyítva. A kérdést világosabbá teszi a következő.

3. dubitatio: *Vajon a helyes célhoz hasznos eszközök választásában kettős jóság van, a tárgyból és a célból eredő jóság?* (101-106)

Szent Tamás véleménye a valószínűbb: az ilyen választásnál semmi jóság nincs ama objektív jóságból eredően, amelyet az eszköz önmagában hordoz, hanem csak az, amely a célból ered, és ebben a választásban nem járulékos, hanem elsődleges és belső, amint a jó célt akaró szándékban. Később (IV, 104) Pázmány megmagyarázza: Kétségkívül, Szent Tamás különböző módon beszél a jóságról és a rosszaságról. De ebben a vitatott articulusban (q. 19, a. 2) csak azt keresi, hogy vajon a tett jósága *kizárólag* tárgyától függ-e. Az előző kérdésben (q. 18, a. 6) azt tanítja, hogy a belső tettet a cél határozza meg (specifikálja); mert jóllehet az akarati tett rosszasága több tényezőtől függ, a jóság lényegileg csak a tett tárgyától, vagy járulékosan még attól, hogy a szándék más célnak rendeli alá a közvetlenül akart tárgyat. Ezért — jóllehet a tett rosszasága a *külső* tettben máshonnan ered — a *belső* tettben a rosszaság elsősorban a közvetlen céltól (tárgytól) kapja rosszaságát.

4. dubitatio: *Vajon a belső tettben eredhet-e valami jóság a körülményekből, amely különbözik a tárgy és a cél jóságától?* (107-110)

Szent Tamás válasza nemleges. A probléma azért merült fel, mivel Szent Tamás az előző, 18. quaestióban (a. 4) azt állította, hogy az emberi cselekvésben a létből fakadó természetes jóság miatt hármas (erkölcsi) jóságról beszélhetünk. Pázmány megmagyarázza, hogy ez a *külső* cselekedetben lehetséges (olyan természetes jóság miatt, amely tökéletes a maga természetében), de nem beszélhetünk hármas jóságról a tényleges jócselekedetnél, főleg a belső aktusnál. Pl. a szegény táplálása vagy ruházása: 1) lehet jó tárgyánál fogva, ami nem más, mint a szűkölködő megsegítése; 2) a tettet valaki végrehajthatja ama körülmény figyelembe vételével, hogy felszentelt személynek van szüksége ruházatra; 3) valaki szándékolhatja a jótettet bűnei engesztelése végett, vagy hogy Istennek tetszésére legyen.

5. dubitatio: *Vajon a tárgyánál fogva jó tett rossz lehet bizonyos körülmény folytán?* (110-114)

Pázmány megmagyarázza és bizonyítja Szent Tamás határozott véleményét: lehetetlen, hogy az a cselekedet, amely célja vagy valamilyen körülmény

folytán rossz, egyben valami aktuális jósággal rendelkezzék, tehát így erényes tett legyen. A *belső* tettről kifejezett Szent Tamás véleménye: ha az akarat jó, semmiféle körülmény nem teheti azt rosszá. Látjuk, hogy — amint Pázmány ismételten utal rá (IV, 112) — Tamás mindig a Pseudo-Dionysius elvét követi (*De div. nominibus,* c. 4): « *Bonum ex integra causa, malum vero ex singularibus defectibus* » (Vö. IV, 44).

Art. 3-6: *A lelkiismeret ítélete szükséges az emberi tett jóságához*

Nagyon fontos erkölcsi kérdésről értekezik Szent Tamás e három articulusban — jegyzi meg bevezetőül Pázmány —, hiszen a most tárgyalt témában minden a *helyes lelkiismerettől függ.* Sajnos, a kidolgozott anyagból csak töredék maradt fenn: IV, 115-119, « *Hic deficit textus* ». Csak az *első dubitáció* első részét olvashatjuk:

Mi és hányfajta a lelkiismeret, és hogyan függ az emberi tett jósága a helyes lelkiismerettől?

Szent Tamás (I, q. 79, a. 3) a hagyománnyal azt tanítja, hogy a lelkiismeret az ész ítélete (*iudicium rationis*). *Az erkölcsiség szubjektív normája a* (*helyes*) *lelkiismeret*; helyes az a lelkiismeret, amely megfelel az objektív normának; a helyes és biztos lelkiismeret az egyedül megbízható cselekvési norma. Ezek a tamási erkölcsteológia legfőbb tételei [10]. Természetesen, a keresztény lelkiismereti ítélete a hit fényében és a szeretet indítására valósul meg. Az *objektív norma,* a *recta ratio a természettörvényhez* (*természethez*) *igazodik.* De a konkrét esetben ez szubjektív lesz, *lelkiismereti ítéletté válik,* amely a személytelen helyes észítéletet a konkrét, itt és most akarati aktusra alkalmazza: « úgy ítélem, hogy jó (és kötelező) tettet viszek véghez, ha megteszem ezt az önmagában helyes (jó) tettet ».

Pázmány mindezt kifejti (116), megkérdőjelezve Durandus és mások véleményét, akik nemcsak *értelmi* ítéletnek tartják a lelkiismeretet, hanem az *akarat* szerepét is kiemelik. Ezután pedig felsorolja a lelkiismeret (lelkiismereti ítélet) tulajdonságait: helyes, téves, biztos, kétes (skrupulózus)...

Traktátus a bűnökről
(IV, 121-376)

Ez a hosszú értekezés Pázmány felosztása szerint három részből áll: *a bűnökről általában* (121-280), *az eredeti bűnről* (281-332), *a bűn tulajdonságairól* (333-376). Különösen jelentős az első traktátus-rész a *bűnökről általában,* mivel Pázmány itt olyan *kegyelemtani* kérdéseket is fejteget, amelyek a cenzúra-ügyben visszatérnek, illetve jobban megvilágítják Pázmány álláspontját, jóllehet ezt a traktátust a katedrán nem adta le.

---

[10] Vö Böckle, 48-70; Lottin 156kk és 165-173.

1. A bűn mivolta és fajtái

71. quaestio: *A vétkekről és bűnökről*

Pázmány bevezetője: « E kérdéstől kezdve Szent Tamás a vétkekről és bűnökről tárgyal, előbb főleg olyan kérdésekről, amelyek szükségesek a különböző hittételek magyarázatához: a bűn okáról, a bűnök egyenlőtlenségéről, az eredeti bűnről; de egyben értekezik olyan kérdésekről is, amelyek szükségesek az erkölcsi tanítás alapjainak megvetéséhez; *mindezt összesen 19 quaestióban végzi el.* Legelőször a bűn lényegét és okát magyarázza, innen az *első disputáció* ». Az 1-2. articulussal kapcsolatban tehát Pázmány ezt a problémát vitatja meg:

Mi is az erkölcsi rossz? (121-133).

Kétféle erkölcsi rosszaság (*inhonestas, malitia*) van: aktuális (tényleges) és objektív. Az elsőről akkor beszélünk, amikor az ember erkölcsileg rosszul, bűnösen cselekszik, és ez csak akkor történik, ha tudva és akarva hajtja végre a rossz tettet. Az *objektív* rosszaságot viszont a rossz cselekvési *tárgy* határozza meg, tehát amely (önmagában véve) nincs a *recta ratio* szerint. (A tényleges bűnhöz, a felelősséghez tehát szükséges, hogy az ember tudva és akarva kövesse el az objektív rosszat). Van mulasztásból és elkövetésből eredő bűn. Az előbbi *privatio,* hiány eredménye; az utóbbi viszont a törvény tilalmának szándékos megszegéséből ered. A kérdés az, hogy ez utóbbinál mi formálisan a rossz. Egyesek szerint a bűn valami pozitívum; de Szent Tamás az egyházatyák nyomán elveti ezt a felfogást. A bűn a jó hiánya (*privatio boni*), amint Dionysius és Ágoston és más egyházatyák is tanítják.

Jegyezzük meg: e kérdés nagyon lényeges — később visszatérünk rá — mert Isten és a teremtményi okság helyes értelmezésétől függ nemcsak az erkölcsi cselekedetek helyes értelmezése, hanem ezzel függ össze a természet-természetfeletti (szabadság-kegyelem) viszonyának problémája, ill. Isten előre tudása és eleve-elrendelése, nevezetesen az a nehéz kérdés, hogy vajon Isten, aki minden másodlagos ok főoka, nem okozója-e a rossznak, a bűnnek [11].

A pontos meghatározás I, q. 49, a. 1 szerint: « *malum est defectus boni quoad naturam est et debet haberi* ». (Vö. *In II Sent.* d. 34, q. 1, a. 2: « *Privatio debitae perfectionis* »). Vagyis *olyan tökéletesség hiánya, amelynek meg kellene lennie.* Amikor a « rossz » az emberi cselekvést érinti, — és ez eléri a cselekvő lény természetét — « bűnről » beszélünk. Az erkölcsi vétek — minthogy emberi tett — feltételezi mindig szükségszerűen a gyakorlati ész aktusát, amely ezt a tettet egy konkrét cél felé rendeli (« rendelkezik »), és az akarat aktusát, amelyet a szándék mozgat a cél felé [12].

---

[11] Vö. SCHÜTZ I, 370kk.
[12] Vö. LOTTIN, 472kk.

Pázmány az érvelésnél ismételten hivatkozik a már idézett elvre: « *Bonum ex integra causa...* » Pázmány Medinával és másokkal szemben tehát azt állítja, hogy az aktuális erkölcsi rossz nem valami pozitívum, és nem is valami *relatio rationalis* (ellenkezés a rossz tett és az értelmes természet között), hanem *olyan jónak vagy tökéletességnek a hiánya, amelynek meg kellene lennie.* Amikor Szent Tamás az erkölcsi rosszról azt mondja, hogy az valami önmagában való, akkor az objektív rosszról beszél, nem pedig a tett aktuális rosszaságáról, a személyes bűnről, amelyről most szó van (130).

2. dubitatio: *Milyen alanyban van a hiány, miben áll a végrehajtott bűn rosszasága?*

A probléma onnan merül fel, hogy az emberek ezt mondják: a rossz (aság) nem eredhet a hiányból, hiszen az tiszta tagadás. Mert minden erényes tettben megvan valamilyen más jóság hiánya, és mégsem mondjuk, hogy rossz Ezért a rossznak *formálisan* olyan *privatio*-nak kell lennie, ami nem puszta tagadás (*pura negatio*). Egyes szerzők (nominalisták) tehát úgy vélekednek, hogy valami pozitívumnak is kell lennie, ami nem puszta hiány, illetve a hiánynak nem a bűnnek nevezett aktusban kell lennie, hanem képességileg a cselekvő emberben. De Pázmány szerint az ellentétes vélemény általánosabb és sokkal biztosabb, vagyis a hiány, fogyatékosság magában a bűnös cselekvésben van. Pázmány megvitatja Scotus véleményét is, amelynek látszólag kedvez Arisztotelész (*Metaf.*, V, 22).

Pázmány végül megmagyarázza és bizonyítja *saját véleményét* (135kk): a jóság hiánya, amely az aktuális rosszaságot adja, a rossz *aktusban* van: « *Ad intelligendum autem, quomodo peccata inter se distinquantur, advertendum est, quod diximus, malitiam peccati commissionis esse carentiam illius perfectionis et bonitatis quae debetur, non autem alterius...* » (IV, 136).

3. dubitatio: *Milyen okból ellentétes a bűn az erénnyel és az értelmes temészettel?* (139-143)

A probléma első részére Szent Tamás így válaszol az 1. art.-ban: bűn, mert rendezetlen aktus (*actus inordinatus*). Tulajdonképpen nem a habitussal (erénnyel) ellentétes, de bizonyos értelemben azzal is, mivel az erény lényege a jóság. Az erény megfelel az értelmes természetnek, a bűn pedig ellenkezik vele (nem felel meg). A probléma második részére pedig a 2. art.-ban ezt válaszolja Szent Tamás: minden vétek és bűn ellentétes az ember természetével, amennyiben ez értelmes (rationalis). Pázmány itt már érinti az eredeti ártatlanság és a konkupiszcencia kérdését, majd azt a súlyos problémát, hogy *Isten miért nem lehet a bűn oka.* Mivel ezekről később bővebben szól, itt nem részletezzük a dubitációt.

Articulus 5

1. dubitatio: *Vajon a bűn megtörténhet minden aktus nélkül?*

Az elkövetett bűnöknél (*peccata commissionis*) nyilvánvaló, hogy nem történhetnek cselekvés nélkül, vagyis a negatív parancs (tilalom) áthágása nélkül; de a *mulasztásnál* (*peccata omissionis*) különböző vélemények vannak. Pázmány röviden felsorolja őket majd megjegyzi, hogy ő a két felfogás közti *középső megoldást fogadja el* (« *Mea tamen sententia inter has est media...* »): A pozitív parancs esetében történő mulasztás bűne esetében (ahol *külső* erőkkel és cselekedetekkel kellene eleget tenni a parancsnak) a bűn nem lehetséges bizonyos aktus (cselekvés) nélkül: itt a mulasztás ellentétes a parancsolt tettel. Ha viszont olyan bűnökről van szó, amelyek az értelem és az akarat *belső* tettével teljesíthető parancs elmulasztásából erednek, mondhatjuk, hogy (külső) aktus nélkül történnek; bár ez a mulasztás is valamiféle aktusnak tekinthető. Pázmány itt (146-148) még néhány érdekes megjegyzést teszt az értelem és az akarat kapcsolatára, amelyek, amint a felhozott példa is sejteni engedi, fontosak a hitaktus és a hihetőség indítékai elemzésénél. Ezeken a lapokon is, miként majd a hitelemzésnél, Pázmány egyik fő szerzője: G. *Valentia.* Tulajdonképpen őt követi, amikor a különböző véleményeket jelzi, felsorolja, vagy megrostálja.

A következő *két dubitációban* (148-157) még a mulasztás bűneinek különböző részletszempontjait tárgyalja, vitatja meg. Arisztotelész és Szent Tamás érveit fogadja el.

Art. 6: *Vajon helyes-e ez a definíció: a bűn az örök törvénnyel szembeni mondás, tett vagy kívánság?* (157-163)

Pázmány itt a *természettörvény* fontos kérdéséről tárgyal.

Szent Tamás ebben az articulusban *Szent Ágostont magyarázza* (*Contra Faustum* 22,27), aki így határozza meg a bűnt: « *dictum, factum aut concupitum contra legem aeternam* ». Ezzel kapcsolatban a következő nehézség merül fel: Vajon a *természeti* törvény elleni bűnök azért ilyenek, mert tiltottak, vagy pedig azért tiltottak, mivel ilyenek? Az emberi és isteni *pozitív* törvény elleni tettek ugyanis azért rosszak, mivel tiltottak; nem lennének rosszak, ha nem lennének tiltottak (157).

Pázmány előadja a *három véleményt* (158), majd a valószínűbb harmadik (Szent Tamásé) tisztázásához meghatározza a természeti törvényt (*lex naturalis*): a természeti törvény elleni bűnök azért rosszak, mivel a természetjog alapján tiltott tettek. A természeti törvény elleni bűn tehát semmi más, mint az eszes teremtmény meg nem felelése a tárgy természetének; semmi más ugyanis nem szükséges, hogy meg ne tegyük, mint maga a természetes tiltás, mint maga a törvénnyel ellenkező tett. Pl. a házasságtörés természeténél fogva ellenkezik az értelmes természettel; magának a tettnek a természete tehát elég — minden külön tiltás nélkül —, hogy elkerüljük. Ez a törvény

be van írva az értelmes természetbe, vagyis az értelem természetes képességgel rendelkezik, hogy felismerje, mi nem felel meg természetének (tehát kerülnie kell). Az isteni törvény (*lex aeterna divina*) pedig nem más, mint az azt akaró Isten isteni értelme és isteni akarata, hogy semmi rossz (*inhonestum*) ne történjék (Ágoston, *Contra Faust.* 22,27); ez segít megtartani a természeti törvényt. « Ezért, jóllehet Isten természete és abszolút attributumai (tulajdonságai) feltételezendők (előbb vannak) a teremtett dolgok természete előtt, mégis Isten értelme és akarata, amint a törvényt minden más tevékenység előtt akarja, feltételezi e teremtett dolgok természetét és az értelmes természetet; sőt — amennyiben a rossz cselekedetekre vonatkozik, amelyeket a pozitív emberi vagy isteni törvény tilt — feltételezi a tárgy részéről az említett tiltást, mivel Isten be akar teljesíteni minden emberi és isteni törvényt.

Most pedig meg kell magyarázni, *milyen vonatkozásban van a bűn a természeti törvénnyel és az örök isteni törvénnyel.* Minden bűn valamiféle törvényszegés. Ahogy Pál írja (Róm 4,15), « ahol nincs törvény, ott törvényszegés sincs ». A *természeti törvény* elleni bűnök azért rosszak, mivel a *természtjog tiltja* e tetteket. Pázmány mindezt külön alkalmazza a mulasztás és az elkövetés bűneire. A természeti törvény elleni bűnök nem rosszak valami természeten kívüli, akár teremtetlen törvénytől való függés miatt. Ezek rosszasága a dolog rossz természetéből ered, nem függ Isten ítéletétől és értelmétől. Ezért van az, hogy nem lehetséges felmentés a természeti törvények elleni tettek esetében, minthogy rosszaságuk nem függ valamilyen szabad akarattól, hanem egyedül a dolog természetétől és a körülményektől.

Amikor Ágoston azt állítja, hogy a házasságtörés nem azért rossz, mivel tiltott, hanem azért tiltott, mivel rossz, ezt a következőképp kell értenünk: a tiltás itt nem a természetes meg nem felelést jelenti, hanem azt, amelyik Isten vagy valami felsőbbség *parancsából* ered; mert itt a *természetjog* által megtiltott tettről van szó, vagyis nincs meg a természetes megfelelés a tárggyal.

72. quaestio: *A bűnök különbségeiről*

Szent Tamás e kérdésben feltételezi, hogy isteni hittel és természetes értelemmel biztos, hogy a bűnökben lényegi és fajta szerinti különbség van. A Trentói Zsinat (sess. 14, cap. 5) szerint a bűnökben van *fajbeli különbség,* és a körülmények megváltoztatják a fajtát, ezért a gyónásban fel kell azokat is tárni [13]. Ezenkívül Szent Tamás megengedi, hogy a bűnben két tényező játszik szerepet: az akarati tett, szándékosság és a rendezetlenség. A bűn szándékos tett, ezért nem a rendezetlenség oldaláról kell megkülönböztetni, mivel a rendezetlenség *negatio* vagy *privatio.* Pázmány helyreigazítja azokat, akik Szent Tamást félremagyarázták. Az Angyali Doktor tanítása ez: a bűnöket *tárgyuk,* vagyis a tett *közvetlen célja,* alapján kell megkülönböztetnünk, mivel

[13] Vö. Schütz II, 550.

az akaratban az indíték és a közeli cél ugyanaz. Az összefüggésből az is világos, hogy Szent Tamás az *objectum formaléra* gondol, vagyis a látszólagos jóra, amely az embert a cselekvésre indítja; amikor pedig a *bűnről* beszélünk, amely akarati (szándékos) tett, a kérdés megoldásában általános a tanítás az akarat tetteinek megkülönböztetését illetően.

Szent Tamás a következő négy articulusban (2-5) a bűnfajtákat különbözteti meg: két lényeg szerintit (a mozgató tárgy különbözősége, ill. meg nem felelése szerint) és két járulékos különbséget említ. Vannak: lelki és testi bűnök; csak az értelem ellen, vagy a felebarát, vagy Isten elleni bűnök (itt lényegi különbözőség van). Az okok alapján is megkülönböztethetünk bűnöket; ebben az esetben csak akkor lényegi a különbség, ha okon a közvetlen célokot (vagyis a mozgató tárgyat) értjük. Végül a büntetés kiérdemlése szerint vannak halálos és bocsánatos bűnök. Hogy ezek lényegesen különböznek-e, erre a 88. quaestiónál visszatérünk.

Ezután a *6. articulus* magyarázatánál *két dubitáció* következik:

— *Vajon az elkövetett és a mulasztásból eredő bűnök fajtájuk szerint különböznek?* — Tudjuk, hogy a *peccatum commissionis* negatív parancs, tiltás ellen elkövetett aktus; a *peccatum omissionis,* a mulasztás pedig pozitív parancs elleni vétek. (A megkülönböztetés Szent Ágostontól ered). Szent Tamás szerint (vö. I-II, q. 79, a. 2, ad 3-am és a. 3, in corp.) a mulasztás és a tiltás áthágásának bűnei két különböző fajtához tartoznak, tehát a különbség lényegi a bűn *ratio formalisa* alapján.

Pázmány a továbbiakban (167-171) még megvitatja azokat a nehézségeket, amelyek Szent Tamás egyes nem világos kijelentéseiből adódnak. A lopás, ill. a restitúció példáival illusztrálja a kérdéseket.

— *Vajon az elkövetett bűn súlyosabb, mint a mulasztásból eredő?* — Szent Tamás erről II-II, q. 79, a. 4-ben beszél, és az általános tanítást fogadja el: « *ceteris paribus peccatum commissionis esse gravius* ». (A tiltást áthágó tett súlyosabb, mint az előírást, pozitív parancsot nem teljesítő mulasztás).

Art. 7-9: Pázmány egy oldalon jelzi a három articulus témáját, és Szent Tamás véleményét a bűnök további osztályozásáról

73. quaestio: *A bűnök egymás közti összehasonlítása (összefüggései)*

Pázmány néhány lapon (csoportosítva az articulusokat: 1-2, 3-5, 6-10) összefoglalja Szent Tamás véleményét és más nézeteket. Az utolsó csoporthoz *három dubitációt* fűz (182-193). Csak felsorolásra szorítkozunk, a kazuisztika kevésbé érdekes.

1. *A bűnök súlyossága a körülmények szerint*: a különböző körülmények megváltoztatják a fajtákat, a rosszaság növekedhet vagy csökkenhet a körülmények szerint.

2. Vajon szükséges, hogy valaki *közvetlenül szándékába foglalja a körülményeket is* ahhoz, hogy azok a bűn súlyosságát okozzák? — Pázmány Caietanusszal szemben megvédi Szent Tamás véleményét. (Ilyen « körülményekről » van szó: különleges botránkoztatás, engedetlenség és hálátlanság, általános botrány...).

3. A bűnt követő *ártalom* vagy a bűn *hatása* mennyiben növeli a tett rosszaságát? — Itt meg kell különböztetni azokat az eseteket, amikor valaki az ártalmat közvetlenül akarja vagy sem, előre látja vagy sem... Pázmány megállapítja, hogy Szent Tamás véleménye nem mindig világos, egyértelmű... Alapelve azonban mindig ez: vajon a körülmény miatt a tett különleges módon *ellenkezik-e a természettel,* mivel különleges erővel indít (izgat) a rendezetlen cselekedetre; továbbá mindig számításba kell venni nemcsak a tárgy ismeretét, hanem annak *közvetlen akarását* is.

74. quaestio: *A bűnök alanyáról*

Articulus 1-2

1. dubitáció: *Vajon egyedül az akarat a bűn alanya?*

Pázmány itt (194) utal arra, hogy a *20. quaestio* kapcsán már szólt a kérdésről, csakhogy ott (az OO IV, 119. oldalánál) megszakadt a szöveg: « *Hic deficit textus!* ». Fentebb a jóságról szólva ismertette a véleményeket, amelyek szerint a jóság és a rosszaság megítélésében ugyanazok a kritériumok használandók, valójában azonban — jegyzi meg Pázmány — nincs szimmetria a jó és a rossz esetében. (Lásd a többször idézett elvet: « *Bonum ex integra causa...* »). Ágoston és Anzelm alapján már megmutatta, hogy jó cselekvés *aktuális jósága, amely megköveteli a jó tárgy közvetlen akarását, bensőleg csak az akaratban lehet. Bizonyos* rosszaságra is áll ez: tehát, hogy csak az akaratban lehet bensőleg, de aztán átterjed a külső tettre is. Így pl. Isten és a felebarát gyűlölete, amelyek az akarat belső tettei, és amelyek megkövetelik a közvetlen szándékot. Szent Tamás ezek rosszaságáról szólva mondja, hogy a közvetlen célt tekintve a rosszaság az akarati aktusban van. De emellett vannak olyan bűnök, amelyeknek rosszasága a tárgytól és a körülményektől ered, még közvetlen szándék nélkül is, és másodlagosan az értelem, az érzékek, a kívánság és a végrehajtó erő is lehet alanyuk, amennyiben ezek a képességek az akarat uralma és indítása alatt állnak. *Az elsődleges alany azonban az akarat marad.*

2. dubitáció: *Milyen alapon különböztetjük meg a bűnöket szám szerint, főleg amikor a belső tettek változnak?*

A belső és a külső tett nem két külön bűn, ahogy P. Lombardus tanítja, és ezt Szent Tamás is elfogadja. A nominalisták viszont (Gabriel Biel és Occam) azt mondják, hogy a külső és a belső tett két különböző aktus.

Pázmány velük szemben megmagyarázza, hogy, jóllehet fizikai mivoltában a két tett lényegileg különbözik, *erkölcsi* szempontból egyetlen aktust alkotnak, egyik a másik kiegészítése, kiteljesítése. A kétely itt merül fel: vajon, amikor a belső aktus változik, különböző bűnöket kell-e ott látnunk, hiszen a belső aktus szakadása (megváltozása) miatt a rosszaság is különböző lesz? Ezzel szemben viszont az is igaz, hogy emberileg nem lehetséges, hogy egyetlen belső aktussal elkövessünk különböző külső vétkeket, hiszen szükséges a szándék, a választás, az eszközök felhasználása. Ezért az általános vélemény — főleg a gyónást tartva szem előtt — az, hogy *egyedül a belső aktusok reális különbözősége alapján nem kell több bűnről beszélni.* — Ezzel azonban nem mindenki ért egyet.

Articulus 3-4

1. dubitáció: *Vajon az érzékiségben bocsánatos vagy halálos bűn van?*

Pázmány a Szentírás (főleg Szent Pál), az egyházatyák (főleg Szent Ágoston) és a *Trentói Zsinat* alapján (*Bellarminót* követve idézi mindezt) mutatja be a katolikus egyház tanítását. Az érzéki kívánság a szabad elhatározás előtt működik (ösztönös); tehát minden attól függ, hogy milyen fokú a szabad akarati megengedés vagy beleegyezés, illetve milyen fokú a tudatosság. « Megállapíthatjuk tehát a biztos alapelvet: az érzékiség — érzéki vágy — indulata csak akkor bűnös, ha az akarattól függ, ha szabadon történik a beleegyezés » (204). Itt tehát az általános elvet kell alkalmazni (feltételezve az érzéki indulatok objektív rosszaságát): az ismeret és az akarat közreműködését, vagyis *tudva* és *akarva*... A beleegyezés lehet kifejezett vagy virtuális (közvetett).

2. dubitáció: *Vajon az érzékiség lehet halálos bűn az akarat kifejezett beleegyezése nélkül?*

A teológusok általában úgy vélik, hogy bizonyos érzéki (érzékiséget felizgató) gondolatok és indulatok lehetnek vétkesek, ha valaki hanyag azok elűzésében; és valaki súlyos bűnt is követhet el hanyagsága révén, amikor tudja, hogy megvan a veszélye annak, hogy kifejezetten beleegyezik a bűnös vágyba, és mégsem űzi el magától az érzéki indulatokat.

A probléma a következőképpen merül fel: Kizárva az említett veszélyt, vajon lehetséges-e a halálos bűn, ha az akarat nem kifejezetten egyezik bele, hanem csak burkoltan, közvetve, nem akadályozva a tőle függő ok működését? Bonaventura idejében egyes teológusok azt tanították, hogy az érzéki indulat nem halálos bűn, ha nem kifejezett az akarat beleegyezése, tehát ha csak hanyagságról van szó (bár ezzel a megszorítással: az akarat bizonyos nem tetszést mutat).

De az *ellentétes vélemény sokkal valószínűbb — állapítja meg Pázmány, Szent Tamásra és Valentiára* hivatkozva (208): az érzékiségben lehet bizonyos indulat súlyos bűn, mégha az akarat kifejezetten nem is egyezik bele, mivel az illető hanyagságból nem akadályozta meg az érzéki indulatok feléledését, jóllehet látta azok rosszaságát. Pázmány még tovább elemzi a nehézségeket, megmutatva, hogy az érzéki vágyban jelen lehet az élvezet, anélkül hogy ez meglenne az akaratban. Viszont akkor hogyan lehet bűn az érzéki élvezet, ha az akarat nem egyezik bele? És itt megkülönbözteti az *ex genere*, a nemük szerint bocsánatos és halálos bűnöket. Az utóbbihoz tartozik az érzékiség, és ezért az akarat hanyagságából az érzéki aktusok — saját rosszaságuk folytán — halálos bűnné fokozódhatnak. (Közvetve ugyanis a szabadság közrejátszik, amikor nem akadályozza meg a kiváltó okok működését).

Art. 5-7: *Hogyan lehet bűn az értelemben?*

Art. 8: *Vajon a gyönyörködésbe való beleegyezés halálos bűn?*

Itt arról az esetről van szó, amikor valaki a tiltott dologban gyönyörködik, anélkül, hogy azt meg akarná tenni. Szent Tamás szerint néha lehet halálos bűn. Pázmány ezt az általánosabb véleményt fogadja el, sőt hozzáfűzi: « megítélésem szerint bizonyítható a Szentírásból » (*meo iudicio efficaciter deducitur ex Scriptura*). Később (215) szól a házasok közti érzéki gyönyörről, a *delectatio morosa*-ról, továbbá arról, hogy vajon az érzéki gyönyör aktusai fajuk szerint különböznek-e... stb. A kazuisztikához tartozó közismert kérdések számunkra lényegtelenek.

75. quaestio: *A bűnök okairól* (218)

Pázmány itt egy fél oldalon Szent Tamáshoz utalja az olvasót, illetve megjegyzi, hogy az egyes különleges okokról a következő kérdésekben tárgyal.

2. Szabadság és felelősség

76. quaestio: *A tudatlanság* (119-122)

Articulus 1-2

1. dubitáció: *Vajon a tudatlanság bűn, illetve a bűn oka?*

Amit Szent Tamás állít, ti. hogy a tudatlanság a bűn oka, a Szentírásból bizonyítható. Tamás ezenkívül azt is mondja, hogy a tudatlanság nemcsak a bűn oka lehet, hanem maga is bűn, ha valaki hanyagságból nem szerezte meg a kellő ismereteket a kötelező erkölcsi törvényről.

2. dubitáció: *Vajon, bűnös-e és mikor a természetjog vagy az isteni törvény nem ismerése?*

Általános vélemény, hogy — miként az üdvösséghez szükséges hit dolgaiban is — a természettörvény esetében is lehetséges a nem vétkes tudatlanság. Szent Tamás tanítja (II-II, q. 10, a. 1), hogy azoknak, akik semmit sem hallottak a hit dolgairól (nem evangélizálták őket), hitetlenségük nem tudható be bűnül. Ezek az eredeti bűn és a természettörvény elleni vétek miatt érdemelnek ítéletet. Ez egyébként Szent Ágoston véleménye is (*Ep.* 105; *In Johann.* 89). *A természettörvény esetében is lehetséges, hogy a nem tudás bűn nélküli, mivel valaki legyőzhetetlen nehézség (ignorantia invincibilis) folytán nem ismeri meg a tett rosszaságát*; de ha már sejtelme van róla, akkor kötelessége, hogy tisztázza a kérdést. Pázmány megjegyzi, hogy minderről kiválóan ír *Valentia* az ide vonatkozó kommentárjában (225).

Articulus 3-4

Pázmány *három dubitációban* foglalkozik az *ignorantia* (a kötelezettség nem ismerése) és a figyelmetlenség kérdéseivel, ti. hogy mennyiben befolyásolják a bűnösséget, felelősséget (225-237).

77. quaestio: *A bűn egy másik oka: a szenvedély*

78. quaestio: *A bűn harmadik belső oka: a gonoszság*

A tudatlanságból elkövetett bűnök mellett ott vannak a *szenvedély*ből eredő vétkek, továbbá a *gonoszság* is forrása lehet a bűnöknek: ezek a szabad akarat rosszal való cinkosságából erednek; az embereknél távolabbi ok a megszokás, vagy pedig megszokás nélküli gonoszság, miként az angyaloknál és az első ember bűnbeesésénél történt.

Pázmány csak egy oldalt szentel a szenvedélynek, a *gonoszságból* eredő bűnt viszont hat és fél oldalon tárgyalja (239-245), mert itt kitér *az angyalok bűnére,* illetve egyes vélemények megvitatására. Különösen is *Scotus* tételét mérsékli, aki szerint a bűn megtörténhet az akaratban az értelemben levő hiányosság, a nem tudás és figyelmetlenség nélkül, tehát kizárólag gonoszságból, az akarat szabadságából. *Pázmány véleménye az, hogy gyakorlatilag minden bűnnél van valami hiányosság az értelemnél is: az ember túlságosan a látszatjavakra koncentrál és az örök javakat tökéletlenül « látja », veszi figyelembe.* Ezzel természetesen nem tagadja az akarat szabadságát a bűn elkövetésében. Inkább csak *az emberi állapot gyengeségét veszi figyelembe*: földi életünkben sohasem « látjuk » világosan — miként az angyalok — az örök Jót, az isteni életet, amelyet a bűnben felcserélünk a látszatjavakkal.

Pázmány magyarázatképpen (244-245) még egy fontos megkülönböztetést tesz, amely majd hasznos lesz *a kegyelem szükségességére* vonatkozó kérdésben (q. 109) is:

Amikor azt mondjuk, hogy *minden bűn elkövetéséhez szükséges bizonyos hiányosság az értelemben,* nem egyszerűen a *megelőző* szükségességről van szó (*de necessitate antecedenti et simpliciter*), hanem *feltételezett* és a tettet *követő* szükségességről (*necessitate ex suppositione et consequenti*), ami nem ellenkezik a szabadsággal, tehát az ember szabad marad, hogy bűnt kövessen el. Jegyezzük meg: az emberi szabadságot a bűnnel szemben azért kell hangsúlyoznunk, mert különben Istent tennénk meg a bűn okozójának. Ezt a kérdést Pázmány a következő quaestióban alaposan tárgyalja.

79. quaestio: *A bűn külső okairól*

Ez a szakasz (245-278) nagyon lényeges a *kegyelemvita* szempontjából: a probléma előjön a *De Fide* traktátusnál, illetve a cenzúra-ügyben. Jólehet Pázmány ezt a részt sem adta le a katedrán, segít megérteni felfogását.

Articulus 1-2

1. dubitatio: *Vajon Isten lehet a bűn oka, vagy legalább annak a tettnek, amelyet bűnösnek nevezünk?*

A hitújítók — magyarázza Pázmány *Valentia* és *Bellarmino* nyomán — azt tanítják, hogy Isten a szerzője a jónak és a bűnnek, amelyet előre meghatároz és az időben végbevisz, miként minden más teremtménynek is okozója. A mostani eretnekek tévedése nagyobb, mint annakidején a manicheusoké volt. Tévedésüket megcáfolja *Valentia, Bellarmino, Molina.* Az egyetlen elégséges alap ez: mivel Isten semmit sem hoz létre anélkül, hogy ne akarná, *bármit alkot, azt szereti is;* mert semmit sem gyűlöl abból, amit alkotott (Bölcs 11 és 14, Zsolt. 5; Jer 19; Hab 1). *Isten nem szeretheti a gonoszságot,* — ez az egyházatyák közös tanítása a *Szentírás* alapján. Ahogy Theodoretus megjegyzi, ebben még a *filozófusok* is egyetértenek. *Platón* az *Állam* 2. könyvében világosan kijelenti, hogy Isten, mivel jó, nem lehet a rossz oka (246). A *természetes ésszel* is kimutatható, hogy Isten, mivel lényegileg szent, nem vétkezhet és nem lehet a bűn szerzője, mint ahogy nem veszítheti el saját természetét.

Miért nem lehet Isten a rossznak mint rossznak okozója (szerzője)? A probléma onnan ered, hogy *Isten mint teremtő és fenntartó, általában — első okként — együttműködik az emberrel,* segíti az akaratot tevékenységében. Durandus és mások véleménye szerint: Isten teremtő közreműködésével a kellő *erőt* adja az akaratnak a működéshez, tehát az akaráshoz vagy nem akaráshoz, de a bűn rosszaságának okozója egyedül a szabad emberi akarat, Isten közreműködése nélkül. Ezt a véleményt Pázmány elveti, mert nemcsak hamis alapra támaszkodik, hanem téves és veszélyes a hitre. Hiszen a Szentírásban azt olvassuk, hogy « Őbenne (Istenben) élünk, mozgunk és vagyunk » (Csel 17,28), és hogy « Isten ad minden magnak saját testet »

(1 Kor 15,38) vagy: a tanítványok szeme akadályozva volt, nehogy felismerjék Krisztust (Lk 24). Az egyházatyák közül Pázmány Szent *Ágostont* idézi, aki *Genezis-kommentárjában* kimutatja, hogy *az ember, a teremtmények minden belső mozdulatában ott működik a teremtő és fenntartó Isten, segíti őket működésükben. Minden teremtett lény mint másodlagos ok függ Istentől, az első októl. Ennek ellenére állítanunk kell, hogy a rossz akarat, a bűn nem eredhet az Isten akaratától.*

Molina így próbálja megoldani a problémát: jóllehet Isten együttműködik minden akarással, amikor ez a tett rossz, Isten befolyása nem irányul a meghatározott rosszra (ez az emberi akarástól ered), hanem « *semleges* » marad, általános befolyása a létet adja és a működést segíti, de az *emberi szabad akarat* hajlítja a tettet a rosszra. *Pázmány itt Szent Tamáson kívül Ágostonra hivatkozik amikor Molina komplikált nézetét megcáfolja* (250-251).

Pázmány hangsúlyozza, hogy (amint Szent Tamás: *Summa c. gent.* III, 162, 4 magyarázza) a *bűnös tett csak a lét szempontjából* függ Istentől, de *nem formálisan* mint bűn, ami *defectus,* hiány. Ugyanakkor rossz cselekedetek éppúgy függnek Isten általános (teremtői) befolyásától, mint más természetes okozatok (*effectus*); márpedig ezek fajtáik szerint (*secundum species*) Istentől függnek. Ezért a rossz cselekedetek nemcsak mint teremtett tettek, hanem *mint ilyenek* (*rosszak*) *is függnek Isten általános befolyásától* (*... sed etiam quatenus sunt tales in specie reali et positiva, pendent a Deo per influxum generalem*). Isten, megvonva általános befolyását, nemcsak megakadályozhatja a cselekvő tettét, hanem azt is megakadályozhatja, hogy egyáltalán valamit tegyen, és ugyanakkor megengedheti, hogy más hatásokat (effectusokat) hozzanak létre. Ez pedig nem történhetne meg, ha Isten befolyása « semleges » (*indifferens*) lenne, tehát *csak általában* a cselekvést segítené, de nem a *meghatározott,* specifikált (rossz) tettet. Egyébként sem lehet megszorítani Isten szabad akarását az egyes, meghatározott tettekre vonatkozóan, és így sajátos, meghatározott kauzalitását sem. Hasonlóképpen Isten fenntartó tevékenysége is a konkrét, meghatározott természetekre és konkrét egyedekre vonatkozik (250-253).

Pázmány bizonyítása tehát megcáfolja *Molina* véleményét, mivel *Isten közreműködése az Írás szerint nem « semleges », hanem konkrét effektusokra irányul.* Marad azonban a nehézség: *Miért nem oka* (*okozója*) *Isten a rossznak, a bűnnek?* A rosszat mint olyat akaró (bűnös) akarati cselekedetek nem eredhetnek Istentől, ahogy Ágoston, Anzelm és más egyházatyák hangsúlyozzák. A megoldás felé mindig az mutat, hogy a rossz, a bűn hiány (*privatio*) semmi. Szt. Ágoston (*Soliloq.* 5) pl. ezt mondja: Minden Istentől ered, kivéve a bűnt, ami semmi, mivel az Ige nélkül semmi sem lett. Pázmány még említi volt professzora, *Michael Vasquez* véleményét (254): Isten közreműködik a *meghatározott* tett létrejöttében (így a rossz cselekedetében is), de a rossz cselekedet (bűn) esetében csak mint természetes ok (*causa naturalis*), nem pedig mint erkölcsi ok (*causa moralis*), ezért nem oka az

erkölcsi rossznak, ami nem természetes, hanem erkölcsi effektus. (Ez egyébként *Canus* és *Sotus* véleménye is). *Pázmány Medinával* és *Molinával elveti ezt a véleményt,* mivel Isten szabad akarattal adja általános befolyását, és így nemcsak mint fizikai ok, hanem *mint morális ok is közreműködik* a bűnös tett létrejöttében, amennyiben ez reális tevékenység. Miután még elvetett más kibúvókat, *Pázmány* így fogalmazza meg és magyarázza a *saját véleményét,* amely jobban megfelel az egyházatyák tanításának (255-259):

« Isten azért nem oka a rossz(aságnak), mivel a két októl előidézendő forma hiánya (*privatio formae efficiendae*) csak attól származik, amelytől ténylegesen az ered, hogy az ellentétes forma ne jöjjön létre. A bűn mivolta ugyanis a kötelező tökéletesség hiányában áll. Az ok pedig, ami miatt az ellentétes forma nem jön létre, egyedül a teremtett akarattól, nem pedig Istentől ered. Isten tehát nem fizikai oka ennek a hiánynak (*privatio*) ». — Pázmány megjegyzi (256): ez a megoldás azért tűnik jobban bizonyítottnak, mivel jobban összhangban van az egyházatyák tanításával, akiket már a 71. quaestióban is idézett. Ezt tanítja Szent Tamás is a *Summa c. gent.* 71-ben, és más skolasztikusok, amikor azt mondják. hogy a bűn mivolta a hiányzó okból ered (*privatio*), ezért ez a hiány, semmi, nem származhat Istentől mint októl.

Persze, a nehézség továbbra is visszatér (258): *Miért van az, hogy az ember, aki segítséget nyújt a rosszat cselekvőnek, vétkezik, Isten pedig nem?* Pl. ha valaki kardot ad annak, aki egy másik embert meg akar gyilkolni, vétkezik. Amikor Isten befolyásolja (segíti) ismeretét és akaratát használni a rosszat cselekvőt, miért nem részes a bűnben? A válasz: a két eset különböző, mert Isten mint elsődleges ok befolyásolja a másodlagos okot... A kérdést jobban tisztázza a következő *dubitáció,* amely a kegyelemvitában oly fontos kérdésről, *Isten és a szabad teremtmény együttműködéséről szól* (259-272). Most röviden összefoglaljuk ezt a dubitációt, de majd még visszatérünk rá a kegyelemvita és a cenzúra kiértékelésekor [14].

Pázmány a I-II, q. *79, aa. 1-2 második dubitációjában* tárgyal arról, hogy vajon *Isten befolyik-e a bűnös tettbe az emberi akarat előtt, előre mozdítva* (*praemovendo*) *ezt az akaratot.* Természetesen — jegyzi meg Pázmány — itt *nem időbeli* elsőbbségről, hanem oksági és természet szerinti prioritásról van szó: a teremtő, *transzcendentális okságról,* illetve a másodlagos ok (a jelen esetben az emberi szabadság) Istentől függő működéséről. Nem vesszük végig a vélemények ismertetését és Pázmány érvelését: elsősorban Szent Tamásra (I, q. 105, a. 5; I-II, q. 9, a. 6, ad 3; 10, a. 1 és 2), és a régebbi tomistákra (Capreolus, Caietanus) hivatkozik, továbbá Anselmus, Bonaventura, Scotus, G. Biel stb. véleményére. *Molina* szabadságfogalmát — mint láttuk — (*libertas indifferentiae*) határozottan elveti (IV, 249-252).

---

[14] Vö. Schütz I, 465-468.

Szent Tamás szerint Isten mint *egyetemes* Mozgató indítja (mozgatja) az akaratot; enélkül az ember nem akarhat semmit (*non potest homo aliquid velle*). *Az ember* azonban értelme által *önmagát határozza meg*, hogy ezt vagy azt akarja, ami jó vagy látszólag jó, jóllehet *Isten egyeseket különleges módon mozgat*, hogy valamit határozottan akarjanak, *amikor kegyelme által mozgatja őket*. Szent Tamás világosan tanítja, hogy az ember önmagát határozza meg a látszólag jóra, és nincs különleges isteni indítás *minden* határozott akarásban, hanem csak a *kegyelmi* mozdításban.

Az első októl függő másodlagos ok működésénél, Szent Tamás nyomán Capreolus és Caietanus is megkülönböztetnek kettős mozdítást (*motio*): a megelőzőt és a kísérőt. A *kegyelmi cselekedeteknél előre mozdít a megelőző kegyelem*, más tetteknél viszont, főleg a bűnös tetteknél, nincs meg ez az előmozdítás, hanem csak a kísérő, egyidejű, együttműködő, ami az első ok sajátja (vagyis a Teremtő létet adó és működtető mozdítása). Isten mozdító segítsége szükséges minden tevékenységben: ez a *cooperatio*, amely valójában (*secundum rem*) nem különbözik a másodlagos ok müködésétől (IV, 260-261).

Pázmány ezután mindezt kifejti és bizonyítja, megmagyarázva, hogy *Isten nem mozdítja előre az akaratot a bűnös tettben*. Hangsúlyozza, hogy jóllehet *a természetfeletti cselekedeteknél* Isten megelőző és hatékony kegyelme a tett *előtt* mozdít, ez azonban *nem olyan fizikai természetű* (*naturae phyisicae;* tehát itt *Bañez* « *praemotio phyisica* »-tanával szemben foglal állást!), hogy az akarat ne tudna ellenkezni (*dissentire*), mégha feltételezzük is, hogy ilyen előzetes mozdítás ösztönözte. Pázmány itt Arisztotelész filozófiájára is hivatkozik, hogy jobban megmagyarázza az *isteni konkurzust*. Az Isten teremtő befolyása és a másodlagos okok működése nem különböznek, hanem a kettő ugyanaz: *influxus creatus causae primae et secundae reipsa non distinguuntur, sed sunt una simplex actio* (*S.Th.* I, q. 105, a 5, ad 2; *Contra Gent.* III, c. 70) (IV, 268-269).

Hogyan történik tehát az isteni befolyás az akaratra, vagyis az Első Ok és a másodlagos ok együttműködése? Erre válaszol pontosan Pázmány a legfontosabb 270-71. oldalakon.

Isten bármilyen hatásnál első Okozó: a másodlagos okot nem a reális okozatiság *időbeli* elsőbbségével, hanem a *lényeges függőség* okozásával befolyásolja; ez a függőség a következőben áll: minden teremtett lény *létében* teljesen függ Istentől; az Isten befolyása vagy teremtő okozása (*causatio*) bensőleg benne foglaltatik minden teremtett hatásban, ezért a teremtett ok lényegileg alá van rendelve az első oknak az okozásban és annak hatásában. A másodlagos ok függése az elsőtől nem az *előre* mozdításban áll, hiszen *a két ok összefonódik*. És itt következik a pontos meghatározás: « ... *Deum facere, ut secundae causae faciant non praemotione praevia aut priori secundum causalitatem realem, sed actione identificata cum influxu causae creatae, priori secundum rationem formalem essentiae... Notandum tamen est diligenter: in operibus supernaturalibus, quae Deus facit*

nos facere, actionem Dei esse priorem secundum rem in motione gratiae Dei praevenientis, per quam Deus excitat liberum arbitrium, ut faciat... ».

Vagyis a természetfeletti tettekben Isten *megelőző* kegyelme révén felfokozza szabadságunkat. Pázmány itt hangsúlyozza még: a *megelőző* kegyelem befolyása tehát különbözik Isten általános teremtő befolyásától. De ez *a kegyelem cselekvőkké tesz bennünket*: Isten teremtő vagy kegyelmi befolyása alatt a teremtmény, illetve a szabadság *önmagát határozza meg.* « Nemcsak a rossz cselekedetekben — fűzi hozzá Pázmány —, hanem minden más tettben, ami kegyelem nélkül történik, az isteni előremozdítás nem különbözik a teremtmény befolyásától... Mindebben az újabb teológusok kevéssé értenek egyet... » Majd világosan *Bañez praemotio physica*-tanának következetlenségére világít rá: a rossz cselekedeteknél egyáltalán nem állítják ezt a *praemotiót* (nem állíthatják, hiszen Isten lenne a bűn okozója), más természetes cselekedeteknél viszont megengedik. Pázmány szerint minden természetes cselekedetnél és a rossz (bűnös) tetteknél is egyformán az általános (teremtő) isteni befolyás érvényesül. *A nehéz kérdést a transzcendens isteni okság helyes felfogásával oldja meg.* Végül is *annál szabadabb az ember, minél inkább függ Istentől. Isten cselekvőkké tesz bennünket kegyelmével, hogy mi magunk, önmeghatározó szabadságunkkal tegyük önmagunkká magunkat.*

Pázmány Szent Tamást követi, aki — S.Th. I 105, 5 és SGG III 67 mellett — a *Compendium Theologiae* 135. fejezetében így foglalja össze azt a gondolatot, hogy Isten minden dologban ott van hatalma, lényege és jelenléte által, s mindent közvetlenül irányít:

> « Így semmi sem akadályozza, hogy Isten ismerje az egyedi tevékenységeket is, s hogy azokat közvetlenül önmaga által irányítsa, és — jóllehet közbenső okok segítségével — célhoz vezesse. Sőt ebben a kivitelezésben is valamiképp közvetlenül lép kapcsolatba minden hatással, amennyiben minden másodlagos ok az első ok erejében cselekszik, s így úgy tűnik, hogy bizonyos mértékig mindegyikben ő működik, és a másodokok összes hatását neki tulajdoníthatjuk, mint ahogy a kézművesnek tulajdonítjuk a szerszám munkáját. Hisz helyénvalóbb azt állítani, hogy a mester készítette a kis kést, mint hogy a kalapács. Közvetlenül viszonyul minden tevékenységhez amiatt is, mert ő önmagában a létezés oka, s mindent ő tart létben. S e három közvetlen mód alapján mondjuk, hogy Isten lényege, hatalma és jelenléte által mindenben benne van. Lényege által, mert bármely lét az isteni létből való valamiféle részesedés, s így az isteni lényeg minden létezőben — amennyire az a létet birtokolja — jelen van, mint sajátos tevékenységének oka. Hatalma által, amennyiben minden az ő erejével cselekszik. Jelenléte által, hisz ő mindent közvetlenül intéz és kormányoz » [15].

---

[15] Szt. Tamás, *Compendium Theologiae* 135; Gál F. fordítása, in Bolberitz-Gál, *Aquinói Szent Tamás...*, 427. — Lásd még könyvem III. részét, ahol kiértékelem Pázmány felfogását.

3. dubitáció: *Vajon Istenben van abszolút akarat és előre elrendelés (praefinitio) a bűn materiális tette tekintetében, amellyel együttműködik?*

A *praefinitio* itt az *isteni rendelkezés* előzményét jelöli, miként a *praemotio* jelöli a *külső cselekedet* előzményét, amellyel Isten működik. Amikor meg akarják magyarázni azt az akaratot, amellyel Isten együtt akar működni azzal a tettel, amelyről előre látja, hogy rossz lesz, éspedig a teremtményi akarat hibájából, — nem teljesen értenek egyet a teológusok. Pázmány megvitatja a véleményeket, közben tisztázza azt is, hogy Istenben előretudása és eleve rendelése, ill. az emberi szabadsággal való együttműködés kérdésében *kétféle akarást* különböztethetünk meg: az egyik abszolút, *feltétlen* határozat (*praefinitio*), és ez a bűn materiális tettére vonatkozik; a másik *feltételes,* tehát nem a dolog természetére hat az isteni akarat, az első ok, hanem *feltételesen befolyik abba a cselekvésbe, amelyet a tőle függő másodlagos ok önmeghatározó tettel,* tehát az isteni októl függve és azzal együtt okozva eredményez. A rosszat Isten nem okozza, csak megengedi, nem vonja meg a létben való hatást teremtményétől, — vagyis *nem formálisan, hanem materiálisan támogatja a rossz, bűnös tettet.* Mindez — jegyzi meg Pázmány — csak Isten *általános befolyására* (teremtői együttműködésére) vonatkozik. Mert a megelőző *kegyelem* befolyásáról a maga helyén lesz szó (276) [16].

Art. 3-4: *Vajon lehet-e Isten, és hogyan, az emberi szív megátalkodásának és elvakultságának oka?*

A problémát a Szentírás veti fel (Róm 9, Jn 12). A katolikus vélemény egyértelműen biztos: nem. Van Szent Ágostonnak egy nehéz helye (*De gratia*

---

[16] Addig is, míg a kegyelemvitára kitérünk, az isteni együttműködés természetéről ezeket jegyezzük meg SCHÜTZ ANTAL (I, 466kk) nyomán: « Az isteni együttműködés *egyetemes;* azaz kiterjeszkedik a teremtmények összes tevékenységére. (...) Nem jelentenek itt kivételt az *erkölcsileg rossz cselekedetek sem.* Ami bennük bűn jellegű, az a végcélra való helyes odaigazodás hiánya (*defectio debitae ordinationis ad finem*), melynek nincs valósító oka. Valósító oka ugyanis csak valaminek van; a hiánynak oka a tevékenység-hiány, mely a bűn esetében a teremtménytől ered. (...) *Az egyetemes isteni együttműködésen kívül van különös is;* az a természetfölötti tevékenység t.i., mellyel Isten a szabad teremtményeknek lehetővé teszi az üdvös cselekedeteket: *concursus Dei supernaturalis* (a segítő kegyelemben). — Az isteni együttműködés *teremtő jellegű*; nem lép a teremtmények tevékenységének helyébe, nem vállal magára abból egy részt, nem nyomja el; hanem arra irányul, hogy egyáltalán lehetővé váljék: kiemeli a semmiből és módot nyújt neki arra, hogy viszonylagos önállósága érvényesüljön. Ebből következik; minél magasabb fokú valamely teremtett tevékenység, annál intenzívebb ott az isteni együttműködés is; tehát legnagyobb a szabad elhatározásokban, mint amelyek a tetterőnek legmagasabb fokú kicsattanásai. » Ezekben a megállapításokban általában minden hittudós megegyezik; de amikor az isteni közreműködés (főleg az *előzetes* kegyelem) konkrét szerepét tekintik az emberi szabadság viszonylatában, különböző iskolákkal találkozunk: tomizmus, molinizmus...

et lib. arb. cap. 21), ahol ez áll: Isten rejtett módon működik az emberi szívben, hogy azokat irgalommal a jóra vonja, vagy pedig érdemeik szerint a rosszra. De más helyeken Ágoston világosan kifejti véleményét (*Ad Simpl.* q. 2; Tract. 53 *in Ioannem; Ep.* 105): Isten nem úgy keményíti meg a szívet, hogy a rosszaságot közli, hanem hogy nem osztja ki kegyelmét, és így megengedi a megátalkodást. Ezt tanítja Szent Tamás is a most magyarázott articulusban, valamint a Római levél 9. fejezetéhez fűzött kommentárjában.

80. quaestio: *A bűn oka az ördög részéről*

A Szentírásból világos, hogy a bűnökben szerepe van az *ördögnek.* Szent Tamás szerint a démon nem közvetlen oka a bűnnek, tehát közvetlenül rosszra hajlítva az akaratot, mert a szabad akaratot csak Isten befolyásolhatja. De Isten megengedi, hogy a képzeletre vagy más képességekre hatva, megejtő tárgyak kísértésével befolyásolja az emberi szabadságot. A bűnre vezető körülmények és bennünk a bűnre való hajlandóság (konkupiszcencia) megkönnyítik a sátán dolgát. *Minderről az érdeklődők többet olvashatnak Szent Tamásnál,* jegyzi meg befejezésül Pázmány (280).

Az eredeti bűnről szóló traktátus

Szent Tamás a 71-73. quaestiókban tárgyal hitünk fontos dogmájáról, *az eredeti bűnről.* Hiszen — ahogy Ágoston írja — két pilléren nyugszik a keresztény hit: a bűnbeesés és a megváltás igazságain. Az eredeti bűnnel kapcsolatban két nehéz kérdés merül fel: vajon *van*-e, *és mi is a lényege*? Minden más az eredeti bűnnel összefüggő kérdés ezeknek a megoldásától függ. Így vezeti be Pázmány az új traktátust, amely összesen *hat dubitáció*ból áll (281-332).

Pázmány korában az eredeti bűn kérdése (amelyet már *Pelagius* felvetett) nemcsak a *protestánsok* miatt mérgesedett el (velük szemben a Trentói Zsinat leszögezte a katolikus tanítást), hanem *Baius* tételei (amelyek jórészt Szent Ágoston tanítására hivatkoztak, de azt kiforgatták igazi jelentéséből) csak fokozták a zűrzavart. Pázmány 52 oldalon tárgyal a nehéz kérdéskörről; természetesen *Szent Tamás és a Tridentinum tanításához igazodik,* amikor megvitatja és megrostálja a fontosabb véleményeket (P. Lombardus, Scotus, Durandus...). Érdekes, hogy Pázmány itt nem említi Baius nevét, akit korábban (20-21) kifejezetten idézett.

A kifejtésnél, a szerzők és a zsinatok idézésénél Pázmány két kedvelt szerzőjét, *Bellarminót* és *Valentiát* követi. Nem részletezzük a dubitációkat, hiszen *itt nem találunk igazában eredeti meglátást, érvelést.*

A bűnök tulajdonságaival foglalkozó *traktátusról* (333kk) ugyanezt mondjuk.

84. quaestio: *A bűnök okozati összefüggései*

85. quaestio: *A bűn hatásai (effektusai)*

Ti. a szeretet csökkenése, a lélek sebzettsége.

86. quaestio: *A bűn szeplője (macula)*

Itt (340). Pázmány kifejezetten hivatkozik *Baiusra,* a « lőweni doktorra », akinek tételeit elítélte V. Piusz és XIII. Gergely bullája. Ismét előjön az a kérdés, hogy Isten nem lehet a bűn, sem a *macula* okozója; ő csak a kegyelemtől való megfosztás oka, de nem a bűné.

Miként a nap, amikor valamilyen akadály (tárgy) miatt nem tud megvilágítani egy helységet, nem oka a sötétségnek, sem annak, hogy azon a helyen megszűnt a világosság..., ugyanúgy Isten sem okozója a *makulá*nak, a bűnnek, hiszen a szabad akarat akadályozza, hogy a kegyelem meghozza a szentség gyümölcsét [17].

87. quaestio: *A büntetés megérdemlése (de reatu poenae)*

Halálos bűn, örök büntetés, kárhozat... — (Miért bünteti Isten örök kárhozattal a véges bűnöket?). Hogyan lehet egyik bűn a másik büntetése? Személyes felelősség.

88-89. quaestio: *A halálos és a bocsánatos bűn közti különbözőség*

Pázmány összefoglalja a *Tridentinum* ide vonatkozó tanítását; utal a *Baius* elleni bullára (363). Ismerteti a véleményeket. Megvilágítja Szent Tamás igazi felfogását. A végén megjegyzi: a többi szempontról, amelyek könnyebbek, *Medinánál* vagy *Valentiánál* olvashatnak az érdeklődők. « *Rövidre kell fognunk, hogy a nehezebb anyagról, a kegyelem szükségességéről hosszabban tárgyalhassunk* » (376).

---

[17] « Deum quando subtrahit concursum, quo gratiam conservabat, non esse causam privationis sanctitatis, sed potius gratiam corrumpi solum ab homine peccatore, qui ponit formam peccati in compossibilem cum gratia, quam Deus conservare non potest saltem connaturaliter cum ratione peccati mortalis, per quod homo constituitur Deo inimicus, et propterea impossibilie est in eo instante conservare formam amicitiae cum Deo; (...) sicut sol quando propter impedimentum interpositum non illuminat in aliquo loco, non est causa tenebrarum, neque cessationis ab illuminando in illo loco. » (IV, 347).

II. ÉRTEKEZÉSEK AZ ISTENI ERÉNYEKRŐL

Pázmány Péter a grazi teológiakurzusokat a *De Fide*-traktátussal kezdte (saját bejegyzése szerint 1603. nov. 7-én, és 1604. márc. 26-án fejezte be). *Ez a legjobban kidolgozott, legmélyebb értekezés;* a reményről és a szeretetről szólók sokkal rövidebbek. A hitről szóló értekezés miatt — főleg kegyelemtani kérdésekben — támadtak Pázmány nehézségei a cenzúrával is [1].

Az *isteni erényekről* Pázmány ezeket mondta később a reménységről szóló prédikációban (ÖM VI 221):

> « Szent Pál Apostol, nem egyszer említ irásában (1 Kor 13,13; Kol 1,4) három különböző felséges jóságot: a hitet, reménséget, szeretetet, mellyeket az irás-tudók, *theologicas virtutes,* istenes jóságoknak neveznek: mivel igyenesen Istent nézik; és ő-benne, mint indító okban végződnek. A hitnek czéllya és vége, mellyen erősödik és fondáltatik az Isten szavának csalhatatlan igazsága: mert valamit hiszűnk, azért hiszük, mivel Isten mondotta, ki hamisat nem mondhat. A szeretet Istennek magában-való jó-vóltát nézi és ahoz édesdeden ragaszkodik: mert a szeretetben, nem nézünk arra, hogy Isten jót cselekedett velünk, hanem csak magán, maga jóságaért szerettyük a Minden-jót. A reménség pedig, Istent, mint mí jónkat, kivánnya, szereti, várja és keresi. Mert Isten, nem csak Jó magában, és ezért a jóságért méltó szeretésre: hanem nékünk-is jó; és ezért a jóságért méltó szeretnűnk és kívánnunk őtet, mint mí jónkat ».

Mielőtt *a hitről* szóló latin traktátus elemzését elkezdenénk, lássuk a hitelemzések problémáját Ágostontól Pázmányig.

1. *Hitelemzések*

A *hit aktusának elemzése* azt kutatja, hogy a hit mint az értelem helyeslése (beleegyezése a kinyilatkoztatásba), *közvetlenül és végső soron* miért a kinyilatkoztató Isten tekintélyére, nem pedig az ún. hitelőzetekre támaszkodik. Metafizikai és történeti « bizonyítékok » (vagy tapasztalatok) alapján olyan (nem feltétlenül időbeli, hanem logikai) « előzetes » ismeretet szerezhetünk, amely a szabad és felelős ember előtt *hitelre méltóvá* teszi a

---

[1] A *De Fide*-traktátusnál, részben rövidítve, részben kiegészítve, több helyütt újrafogalmazva, Pázmány *hitelemzéséről és a kegyelemvitáról* szóló tanulmányomat követem: *PP emlékezete* 99-180.

keresztény kinyilatkoztatás megtörténtét, logikailag és erkölcsileg, erkölcsi bizonyossággal. De *közvetlenül és végső soron* — a kegyelem segítségével — *Isten tekintélye miatt* tesszük meg a hitaktust: az értelem és szabad akarat bonyolult összefonódása működik közre a hit kegyelmének belső fényével, hogy megadjuk beleegyezésünket: « Hiszek! »

A hitelemzésnél tehát három egymással látszólag összeegyeztethetetlen állítást kell összhangba hoznunk: a hitaktus *természetfeletti,* vagyis feltétlenül megköveteli a kegyelmi közbelépést; a hit döntése a *szabad akarattól* függ, ez adja erkölcsi jellegét és az üdvösség szempontjából érdemszerző voltát; végül a hit *értelmes* tett, vagyis csak akkor emberhez méltó, ha az értelem megvizsgálta a hihetőség indítékait, verifikálhatja a kinyilatkoztatás tényét és hitelreméltóságát. De ha az értelem megmutathatja, hogy a tévedhetetlen és igazmondó Isten, az Első Igazság kinyilatkoztatást adott (feltárta titkát Jézus Krisztusban, kinyilatkoztatott ilyen és ilyen hitigazságokat), úgy tűnik, lehetetlen nem hinnünk. Hogyan beszélhetünk még szabadságról a hit aktusában? Ebben az esetben legfeljebb azt utasítjuk vissza, hogy a hit követelményei szerint éljünk, de nem csukhatjuk be szemünket az igazság kötelező érvénye előtt. És miért szükséges a kegyelem, ha a filozófiai, történeti, valláskritikai módszerekkel kimutatható a kinyilatkoztatás ténye és hitelreméltósága? Ha pedig, ellenkezőleg, azt állítjuk, hogy a kegyelem elengedhetetlen, és hogy a hitbeleegyezés a szabad akarat műve, hogyan beszélhetünk még értelmes aktusról, az értelem hódolatáról? Nemde az illuminizmusba és a fideizmusba esünk?

R. Aubert megmutatta [2], hogy Ágostontól napjainkig számos kísérlet igyekezett ezeket a szempontokat összeegyeztetni. Az igaz hittől eltávolodó nézeteknél általában megfigyelhető a három elem egyikének eltúlzása a többi kárára. Pázmány korában világosan érzik a teológusok — Pázmány maga is ezzel viaskodik —, hogy a hitelemzés dialektikájában igen nehéz elkerülni a bűvös kört, a *circulus vitiosust.*

Látjuk majd, hogy a hitelemzésben is, miként pl. a « *de auxiliis* »-nek nevezett kegyelemvitában (amellyel részben összefügg a hitelemzés), egyrészt túlságosan racionalizálták a hitet (és kegyelmet), illetve atomizálták az egyes mozzanatokat; másrészt helytelenül vetették fel az Isten és az ember viszonyára vonatkozó alapvető kérdést. A hamis dilemma ez volt: *Vagy* Isten, *vagy* az ember. *Helytelenül értelmezték Isten transzcendenciáját.* Továbbá hiányzott az egzisztencialista-perszonalista szemlélet is (a kegyelmet eldologiasították). De talán legfőképpen *Jézus Krisztusnak,* a megtestesült Igének, mint *a* Kinyilatkoztatónak, az önmaga evidenciájában feltáruló *isten-emberi Alaknak képe homályosult el* a sokszor meddő szőrszálhasogatásokban. Min-

---

[2] Roger Aubert, *Le problème de l'acte de foi* (4. kiad.), Louvain-Paris 1969. Egyik legalapvetőbb munka témánkhoz„ bőséges bibliográfiával (= Aubert).

denesetre, a keresztény teológia és élet központi kérdéséről folytak a viták, amelyek korunkban is elevenek, bár más szellemtörténeti összefüggésben tárgyalunk a « hit logikájáról ».

2. *Szent Ágoston és a II. Orange-i Zsinat*

Pázmány korának hitelemzéseit nem érthetjük Szent Ágoston és a II. Orange-i Zsinat (*Arausicanum,* DS 370kk) határozatai nélkül. R. Aubert nyomán most vázlatosan ismertetem azt a tanítást, amely az egész középkoron át, Szent Tamáson keresztül a Tridentinumig, de utána is (főleg az augusztiniánus iránynál) mértékadó marad. Ágoston Pázmányra is nagy befolyást gyakorolt már Grazban; de később is, a protestánsokkal folytatott vitában az újítók által is « böcsült » mesterre hivatkozott legtöbbet.

Szent Ágostont egyébként a hit kérdésében Szent Pál és Szent János mellett emlegették. Nemcsak páratlan elméleti fejtegetései, hanem a megtért férfi pszichológiája, egyedülálló tapasztalata is « mesterré », a « kegyelem doktorává » avatták a *Vallomások* szerzőjét. Ágostonnál ugyan még nem találjuk meg a középkori skolasztikára jellemző rendszerezést, de számtalan részletkérdést világított meg, elemzett a hit indítékaira, alapjára, a hihetőség igazolására, az erkölcsi feltételekre és a szabad akarat, ill. a kegyelem szerepére vonatkozóan. Pelágius és követői tévtanaival szemben kimutatta az Egyház hitét, amely a Szentíráson alapul: a hitre hívó kegyelem ingyenes, természetfeletti, feltétlenül szükség van az isteni megvilágosításra. Tegyük hozzá, hogy az 529-es II. Orange-i Zsinat kánonjait is Szent Ágoston tanítása ihlette az *initium fidei*-re vonatkozóan. E zsinat a szemipelágiánusokkal szemben dogmaként mondta ki (DS 388kk), a Tridentinum pedig megismételte (DS 1526), hogy a kezdő kegyelem (*gratia prima*) ki nem érdemelhető.

Ágoston, aki ezt írta: « *Intellectum valde ama* » (az értelmet nagyon szeresd), tudatában volt annak, hogy az értelem tevékenységének meg kell előznie a hit aktusát: nemcsak megragadni annak értelmét, amit hinni kell, hanem számot kell adnunk arról is, hogy ésszerű és okos dolog a hitbeleegyezés. Mert a hívő ember nem szavakhoz csatlakozik, hanem eszmékhez (*credere est cum assensione cogitare*), végső soron a legfőbb Igazsághoz. Meg kell vizsgálnunk annak tekintélyét, akire ráhagyatkozunk: *nullus quippe credit aliquid nisi prius cogitaverit esse credendum* (« senki sem hisz valamit, mielőtt meg ne fontolta volna, hogy hinnie kell »). Ágoston felsorolja a hihetőség érveit is, amelyeket a reformáció korában gyakran idéznek, a korábbi egyházi írókkal, apologétákkal együtt. Pázmány főleg Szent Ágostonra hivatkozik (elsősorban a *De Civitate Dei*-re); rajta kívül sokat idézett szerzői e téren: Tertullianus, Justinus, Eusebius, Lactantius (OO IV, 393kk).

De Ágoston amikor az értelem jogait követeli, szüntelenül hangoztatja, hogy a hit lényegesen különbözik a « látástól », a tudással szerzett evidenciá-

tól: *a hit a kinyilatkoztató Isten tekintélyére támaszkodik, tehát a kegyelem műve.* Le kell mondani a racionalista törekvéséről, aki csak azt fogadja el, aminek evidenciáját felismerte. A vallási igazságok igazolását csak a hit által meggyógyított és megvilágított értelemmel lehet elvégezni sikeresen. Ugyanakkor — mint mondottuk — Ágoston nem fideista, nem mond le az értelem követelményeiről. Vagyis a szintézis ez: *Ergo intellige ut credas, crede ut intelligas* (*Epist.* 120, I, 3). A hit és a megértés mély dialektikájáról van szó. Mielőtt hinnénk, hogy értsünk, értenünk kell, hogy higgyünk. Hitünk értelmes hódolat; a hit, ahelyett, hogy erőszakot követne el az értelmen, megtisztítja a szellemet és képessé teszi az igazi megértésre. Ez a megértés olyan vallási megismerést jelent, ahol a hit, a szeretet megtermékenyítő működésére, teológiai elmélyítésben és misztikus tapasztalatban bontakozik ki.

Ágostont személyes tapasztalata megtanította arra, hogy szükség van megtisztulásra a megtérés előtt: az akarat rossz felkészültsége és a lelki vakság között összefüggés van. Senki nem tekintett oly gyanakvón, mint ő, az olyan racionális érvelés hatékonyságára, ahol a « bizonyítás » nem « cinkosa » a szív vágyainak. « A szeretet kér; a szeretet keres; a szeretet zörget; a szeretet indít arra, hogy csatlakozzunk a kinyilatkoztatáshoz, és a szeretet erejében vagyunk állhatatosak a már megtett beleegyezésben » (*De moribus Eccl.* I, XVII, 31). A hit erkölcsi és természetfeletti jellegét részletesen elemezte sokat idézett János-kommentárjában (*Tract. in Ioannem,* 2, 23, 26-27, 29, 34, 36, 38, 40, 47-49 stb.). Ágoston a holt hitet a démonok hitéhez hasonlítja. Híres, sokat idézett formulái, amelyek több művében visszatérnek (pl. *Praedestinatio sanctorum,* III; *Sermo* CLVIII, 6 és XC, 8), világosan kimutatják, hogy nem elég Istent, Isten létét hinni (*credere Deum*), sőt még az sem, hogy Isten*nek,* Krisztus*nak* higgyünk (*credere Deo, Christo*), hiszen ezt a démonok is megteszik; az érdemszerző és megigazulást adó hit: hit Isten*ben,* Krisztus*ban* (*in Deum, in Christum*). « Az hisz igazán, aki hisz Krisztus*ban,* és aki szereti is Krisztust, mert ha az embernek remény és szeretet nélküli hite van, hiszi, hogy Krisztus létezik, de nem hisz Krisztusban (*in Christum*) ». (144. beszéd). « Mit jelent tehát Benne hinni? Hittel szeretni (*credendo amare*), hittel kedvelni (*credendo diligere*), hittel feléje menni, beépülni tagjai közé ». (*In Ioan.* XXIX, 6)[3].

Pázmány, amikor a *De Fide* 2. quaestiójában (1-2 artikulusok) *a hit* (*belső*) *aktusáról* szól (IV, 514-17), az idézett ágostoni szövegekre hivatkozik (amelyeket Szent Tamás is idéz). Megmagyarázza, hogy mi a különbség a *credere Deo, Deum et in Deum* kifejezés között, közben pontosan meghatározza a hitet. Részben összefoglalja a hosszú első quaestióban kifej-

---

[3] Vö. Henri de Lubac, *La Foi chrétienne,* Paris 1969, 131-168; a IV. fejezet gondolatait P. de Lubac korábban egy cikkben kifejtette, ennek magyar fordítása: Szabó F., *H. de Lubac az Egyházról,* Róma 1972, 223-245.

tetteket is. Rámutat arra, hogy Ágoston meghatározása nem teljes (« *credere est cum assensione cogitare* »). De — fűzi hozzá — a *De praedestinatione sanctorum* szerzője Pelagius ellen csak azt akarta bizonyítani, hogy önmagunktól, kegyelem nélkül nem tudunk hinni; Ágostonnak nem állt itt szándékában az, hogy teljes meghatározást adjon a hitről. Pázmány a következőképp vázolja fel a hit genezisének teljes távlatát.

A hit (aktus) tökéletes meghatározása ez: « *assensus intellectus propter auctoritatem Dei revelantis per se et propter se creditam* », vagyis: az értelem beleegyezése a kinyilatkoztató Isten önmagáért hitt tekintélye miatt. Pázmány minden kifejezést megmagyaráz: 1) « *assensus intellectus* »: vagyis az *értelem elfogadja* azt, amit a kinyilatkoztató mond, éspedig minden habozás nélkül; 2) « *propter auctoritatem* »: tekintély miatt, ezzel megkülönböztetjük a hitet a tudományos következtetés alapján szerzett belátástól (szillogisztikus következtetés); 3) « *per se et propter se creditam* »: e meghatározással nemcsak a teológiai következtetéstől határoljuk el a hitaktust, hanem attól az aktustól is, amellyel az emberek a kinyilatkoztató Isten tekintélye miatt emberi hittel hisznek, amikor ti. a kinyilatkoztatást emberi hittel fogadják el a hihetőség érvei alapján. (Ez az utóbbi eset a hitelőzetekhez tartozik, amelyekről Pázmány az első quaestióban a *resolutio fidei* kapcsán hosszan tárgyal).

E világos meghatározás már a Szent Tamás nyomán haladó skolasztikusok felfogását türközi. Pázmány főleg az *értelmi, megismerési* elemet hangsúlyozza. De mintha érezné, hogy még nem teljes a hit élő aktusának leírása, ezért folytatja Tamás nyomán a három ágostoni vonzat magyarázatát:

1. *Credere Deum*: hinni Istent, vagyis Isten létét;

2. *Credere Deo*: hinni Istennek, éspedig tekintélye miatt (*obiectum formale*);

3. *Credere in Deum*: hinni Isten*ben* mint legfőbb javunkban: itt az akarat indítja és Istenhez rendeli az értelmet. Aki tehát a világos indítékok, jelek, érvek alapján meggyőződéssel hisz Istennek, még nem hisz Isten*ben*. És itt Pázmány Tamással Ágostont idézi (*Tract. 29 in Ioann.; Sermo* 6 és 18 stb.): az hisz igazán Isten*ben*, aki szereti is Őt, aki felé közeledik szeretettel és tagjai közé beépül. A pogányok hiszik Isten*t* (létét), de nem hisznek *Benne*. Viszont a lutheránusokkal szemben Ágoston nyomán hangsúlyozza, hogy Istent lehet szeretni nem természetfeletti szeretettel is: a hitaktus előtt az akarat ő felé sarkallja az értelmet.

Térjünk vissza Ágostonra, aki a szeretettől éltetett hitet tartja teljesnek, amely már a keresztény élet kezdete: a hit erkölcsi és akarati jellegét domborítja ki. Erről van szó azokon a helyeken is, amikor az afrikai doktor a pelágiánusok és szemipelágiánusok tévedéseivel szemben azt hangsúlyozza, hogy *a hit Isten kegyelmi ajándéka*. A hitben minden, annak kezdete (*initium fidei*) is, Isten kegyelméből származik. A szemipelágiánusok ugyanis

azt tanították, hogy a kezdőkegyelem megadása *érdemek alapján* történik, jóllehet vallották, hogy az isteni kegyelem szükséges minden üdvösséges cselekedethez. Eléggé logikátlan volt ez a felfogás: miért különböztették meg az *initium fidei*-t, amely révén a megtérő ember, alávetve magát Istennek és Krisztusnak, elindul az Isten felé vezető úton? Mindenesetre, e felfogás azt éreztette, hogy a megigazulás eredeténél van valami szerepe a megtérő kezdeményezésének és érdemének. Ágoston, jóllehet itt nem beszélt eretnekségről, Szent Pál megigazulásról szóló tanára hivatkozott (a megigazulás teljesen ingyenes), és az Egyház gyakorlatát is felhozta: másokért végzett imái arról tanúskodnak, hogy a hitetlenek megtérését a kegyelemnek tulajdonítja. János-kommentárjából (*In Ioann.* XXVI, 2-7) ismert az a szakasz, ahol Jn 6,44-et magyarázza: « Senki sem tud hozzám jönni, ha az Atya, aki küldött engem, nem vonzza ». Ágoston megmutatja, hogy a hitkegyelem « édes vonzás », amelyet Isten a szívre, az akaratra gyakorol; de ugyanakkor az értelem megvilágosításáról is beszél, amely szükséges ahhoz, hogy az ember megragadja a kinyilatkoztatott üzenet *értelmét,* amely vonzza az akaratot, anélkül, hogy kényszerítené. (A Belső Mester és az isteni megvilágosítás szerepe lényeges Szent Ágoston megismeréstanában. A középkori skolasztika gyakran hivatkozott erre, amikor a hit megvilágosító szerepéről szólt).

Mint már említettük, a II. Orange-i Zsinat (529) kánonjai bőven idézik Szent Ágoston tanítását. A szemipelágianizmus ugyanis továbbgyűrűzött; az V. század második felében Fauste de Riez *De gratia Dei* c. művében kristályosodott ki. E szerint az elbukott ember *képes a maga erejéből rálépni az üdvösség útjára*: először hiszi, hogy Isten ténylegesen meg tudja menteni (üdvözíteni tudja), azután vágyakozik erre az isteni segítségre, végül imádkozik azért, hogy ezt elnyerje. Az üdvösség üzenetének hirdetésére (prédikáció) az embernek áhítatos hinni akarással (*credulitatis affectus*) kell válaszolnia, amely Isten keresésére indítja. Ez a keresés *a saját kezdeményezése,* mint ahogy a vízbe fúló kezét nyújtja megmentője felé. Isten megjutalmazza a hit e kezdeti dadogását megerősítve az embert hitében és megadva neki minden szükséges kegyelmet, hogy ezentúl azt jól beteljesítse. A hit e kezdeti mozzanatára minden ember képes; ez természetünk tulajdonsága, amelyet a bűnnel nem veszítettünk el. Ezért a hitetlenség mindig feltételez személyi vétket, a szabad akarat rossz használatát, de egyáltalán nem a szükséges isteni kegyelem hiányát, amely kegyelmet csak a predestináltak kapnának meg. Fauste tehát, mivel el akarta távolítani a predestináció misztériumát, az üdvösség kezdeténél kikapcsolta Isten kegyelmi beavatkozását. Ha mégis « kegyelemnek » nevezi a hitet (erre a Szentírás készteti), úgy értelmezi ezt az isteni ajándékot, mint minden más (teremtéssel adott) természetes tulajdonságot: *lex naturae est prima Dei gratia* (*De Gratia Dei,* I, 7).

Nem részletezzük a mű hatását és az Orange-i Zsinat előzményeit [4]; a zsinat kánonjai Césaire, arles-i érsek, Szent Ágoston elszánt követője és Róma együttműködése eredményeként születtek meg. A 17 kánont Ágoston egy szöveggyűjteményéből fogalmazták meg, amelyet Prosper D'Aquitaine állított össze korábban a szemipelágiánusok ellen. A hit genezisére vonatkozó egyházi tanítást az 5. kánon foglalja össze: « Az apostoli dogmákkal ellenkezik (Fil 1,6; 1,29; Ef 2,8) az, aki ezt állítja: miként a hit növekedése, úgy a kezdete (*initium fidei*), és maga a *credulitatis affectus* is, — amellyel Abban hiszünk, Aki a bűnöst megigazulttá teszi, és a szent keresztség megújulásához eljutunk, — nem a kegyelem ajándéka, vagyis a Szentlélek sugallatára történik, aki akaratunkat a hitetlenségből a hitre, a bűnös állapotból a jámbor életre vezeti, — hanem természetünkből eredő adottság (*naturaliter nobis inesse*). Akik ugyanis a hitet, amellyel Istenben hiszünk (*qua in Deum credimus*) természetesnek mondják, azok valamiképpen hívőknek tartják mindazokat, akik Krisztus Egyházától idegenek » [5].

Fontos megjegyzés: az *initium fidei*-t az *Orange-i Zsinat előtti viták összefüggésében* kell értenünk, nem pedig modern értelemben (a tulajdonképpeni hitbeleegyezésre *előkészítő* aktusok); vagyis akkor a kezdeti hitaktust és azoknak az aktusoknak bonyolult összességét jelentette, amelyek révén az új megtérő felkészül a megigazulásra. Következésképp a *credulitatis affectus* nem az akarat indulatát jelöli, amely magával vonja az értelmi csatlakozást, (ez a modern teológia értelmezése), hanem azt az akarati közbelépést, *amely az egyszerű hitet átalakítja természetfeletti hitté* (*fides in Deum*), tehát a szeretettől éltetett hitté, amely a keresztény élet alapelve. (Erre a cenzúra-ügynél, könyvünk III. részében visszatérünk).

3. *Szent Tamás és a skolasztikusok hitelemzése*

Nem tekinthetjük át itt a hitelemzés középkori fejlődését, csupán Aquinói *Szent Tamás* hitteológiájára utalunk, aki természetesen örököse Ágostonnak és középkori elődeinek. A tamási felfogást részletesebben az őt értelmező XVI-XVII. századi skolasztikusok, illetve Pázmány traktátusa bemutatásakor ismertetjük. Az Aquinói Doktor, aki a hitújítás korában kötelezően a legfőbb tekintély volt, három korszakban foglalkozott a hit problémájával: *Szentencia-kommentárjaiban*, a *De Veritate* c. művében és a *Summa Theologica* 2-II-ban. A középkori szellem- és teológiatörténetre vonatkozó munkák az utóbbi fél században rávilágítottak arra, hogy Tamás teológiája sokat fejlődött az egyes korszakokon át a *Summáig*.

---

[4] AUBERT, 33kk.

[5] DS 375; vö. AUGUSTINUS, *De praedest. Sanct.* (PL 44, 959-992).

H. Bouillard [6] többek között azt is megmutatta, hogy a középkori szerzők — és a fiatal Szent Tamást is közéjük kell sorolnunk — nem ismerték a II. Orange-i Zsinat határozatait. Ezt a tényt majd figyelembe kell vennünk, amikor pl. a *De Veritate* hitről szóló tanítását elemezzük.

Részben innen magyarázható az, hogy a Pázmány-korabeli szerzők, maga Pázmány is, sokszor az ellentétes vélemények bizonyítására egyaránt Szent Tamás műveiben keresnek igazolást. Pázmány kora teológusaitól eltérően finom érzékkel figyel a szövegösszefüggésekre, amikor Tamás vagy akár Ágoston egy-egy tételét értelmezi. Arra is ügyel, hogy a « tomistákat » megkülönböztesse a Mestertől, akiről mindig nagy tisztelettel szól. Ez azonban nem akadályozza abban, hogy néha — szabad kérdésekben — eltérjen Szent Tamástól. Tudja azt, hogy a középkor óta fejlődött a teológia, Szent Tamást némileg relativizálja. Persze ez fokozottabban áll más, tomista vagy molinista szerzőkre. (A római cenzúra idején grazi tanártársai többek között azzal is vádolták, hogy Molinát nevetségessé teszi). Pázmánynál elsősorban az *érvelés belső logikája számít* (ez magyarázza *következetes* eklekticizmusát!) Természetesen, a Trentói Zsinat tanítása (meg a jezsuita *Ratio Studiorum*) bizonyos kereteket szabnak « szabadságának ».

Minden katolikus teológus számára mérvadók a Zsinatok. Szent Tamás követése is többé-kevésbé kötelező. Így a hitelemzésben a kiindulópont és részben zsinórmérték a *Summa* hitről szóló tanítása. Valamennyien vallják (S.Th. 2-II, 1.), hogy a hit végső indítéka (*obiectum formale*) az Első Igazság, a kinyilatkoztató Isten tekintélye, amit az ember a kegyelem segítségével fogad el; tehát a tulajdonképpeni hit természetfeletti aktus.

Az is közös a skolasztikusoknál, hogy Tamás nyomán a hit *értelmi, megismerési* szempontját hangsúlyozzák, bár nem feledkeznek meg az akarat kegyelmi indításáról sem. (A késői skolasztikában ez a tendencia erősödik, és egy bizonyos racionalizmus felé mutat; majd csak az I. Vatikáni Zsinat keresi az egyensúlyt az új racionalizmus és a fideizmus végletei között). Valamennyien vallják Ágoston és Tamás nyomán, hogy *a hitnek értelmes hódolatnak kell lennie,* hogy a kinyilatkoztatás tényének felismeréséhez bizonyos jelekre van szükség, illetve az értelem a hihetőségi ítéletet bizonyos érvek, indítékok alapján hozza meg. Ugyanakkor azt is állítani kell — a hitújítók ellen hozott trentói határozatok a megigazulás geneziséről és mivoltáról még csak bonyolítják a kérdést! —, hogy a tulajdonképpeni hitaktus *egyetlen* végső indítéka a kinyilatkoztató Isten tekintélye, különben a hit nem lenne természetfeletti, hanem észérvekre, bizonyítékokra támaszkodna. A lutheri *fides fiduciális*szal, « fideizmussal » szemben tehát állítani kell az értelmi, természetes megismerés szerepét a hitre való dispozíciónál, de nem

---

[6] Henri Bouillard, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin,* Paris 1944. (= Bouillard). A könyv elején bőséges bibliográfiai tájékoztató.

lehet engedni a « pelagianizmus » kísértésének, amely a természetes értelem (és szabadság) szerepét egyoldalúan eltúlozta. Ágoston mindig támpont marad, de a « kegyelem doktora » műveiben sokfajta vélemény igazolására találtak támpontokat (joggal vagy jogtalanul) a századok során.

Most szántszándékkal *a skolasztikus problémafelvetésből indulunk ki,* hogy érzékeltessük: bizonyos kérdések megoldhatatlanok, ha helytelen az alapbeállítottság és a kezdeti megfogalmazás. A hitelemzés esetében a túlzott « racionalizmus », a hit ismereti (megismerési) szempontjának túlhangsúlyozása (« igaznak tartani »), az egzisztenciális élő hitaktus atomizálása, viviszekciója, illetve a kinyilatkoztatás tartalmának leszűkítése stb., mindmind csak sötétebbé tették a labirintust.

A hit témakörének egyik legvitatottabb pontja az ún. *resolutio fidei.* A teológusok — főleg a Tridentinum óta — megkülönböztetik a hit genezisében a főbb mozzanatokat, hogy így világosabban lássák a bonyolult aktus (*assensus fidei* = hitbeleegyezés) mivoltát: ezt nevezik *hitelemzésnek* (*analysis fidei,* vagy *reductio fidei*). Ennek központi kérdése ez: milyen viszony áll fenn a közvetlen hitindíték (*obiectum formale* vagy *ratio formalis*) és a hitaktus tartalma között. Más szóval: a hitelőzetek (*praeambula fidei*), vagyis a világosan felismert természetes indítékok alapján megalkotott hihetőségi ítélet (*iudicium credibilitatis*) és a « jámbor » hinni akarás (*pia affectio* vagy *pius affectus credulitatis*), hogyan viszonyulnak a tulajdonképpeni természetfeletti hitaktushoz, amely *lényegileg* természetfeletti és magában a meg igazulásban, a hit « belénköntött » készsége révén lesz teljes: a megszentelő kegyelemmel Isten szeretete a Szentlélek által kiárad szívünkbe és új emberekké teremt bennünket Jézus Krisztusban. Kinyilatkoztatás és annak felismerése, illetve hihetősége; hit és értelem, hit és akarat, értelem és akarat, szabadság és kegyelem stb. kapcsolatait kell tisztáznunk.

Ha most jórészt Schütz Antalt követve[7] mutatjuk be a *hitelemzés* problematikáját és a *tipusmegoldásokat*, ezt azért tesszük, mert a magyar teológus mentalitásában még kellőképp tükröződik a skolasztika *forma mentis*-e, amelybe Pázmánynak, a grazi tanárnak is be kellett illeszkednie, jóllehet vérmérséklete, patrisztikus ismerete, Ágoston-szeretete, meg a hitvitákban és az apostolkodásban szerzett tapasztalatai más, egyéni — és ugyanakkor mégis « pozitívebb » (vagyis patrisztikusabb) — megoldások felé sarkallták. A *Kalauz*ban már mellőzi az *iskolás* vitákat, és az Egyház *közös* (a Tridentinum által újrafogalmazott) tanítását életszerűbben adja elő.

Schütz Antal így mutatja be a hitelemzés egyes mozzanatait:

— « Hinni annyi, mint a kegyelem segítségével igaznak tartani egy kinyilatkoztatott igazságot a kinyilatkoztató Isten tekintélye alapján;

---

[7] SCHÜTZ I, 218kk.

— tehát a hitet más igaznak-tartó állásfoglalásokkal szemben az jellemzi, hogy tárgya kinyilatkoztatott igazság, alanyi elve a kegyelem segítségével természetfölötti tevékenységre emelt szellemi tehetségek (értelem és akarat);

— közvetlen indítéka pedig a kinyilatkoztató Isten tekintélye.

Ki, mit és miért; avagy *alany, tárgy* és *indíték* — ezek a hit elvei, melyeket (didaktikai okokból) fordított sorrendben tárgyalunk ».

A *resolutio fidei* nehéz kérdését pedig így fogalmazza meg Schütz: « *Mikép viszonylik a hitindíték a hihetőség indítékaihoz*; illetőleg a formai hitindíték mikép lehet a hitnek nemcsak közvetlen, hanem egyben egyetlen indítéka is? Ezt a kérdést nevezik a hittudósok (szűkebb értelemben) a *hit elemzésének* » [8].

Lássuk most, jórészt Schütz A. nyomán [9] a főbb *típusmegoldásokat*.

Három fő megoldási kísérletet szoktak felsorolni: 1) *Suarez* (újabban Billuart, Scheeben); 2) *De Lugo* (főkövetője Franzelin); 3) A *Salmaticenses* (spanyol kármeliták, újabb követőik: Billot, Bainvel, Pesch, Bartmann...).

1. *Suarez* szerint a hit végeredményben a *hittel fogadott hitindítékra* támaszkodik. A hitbeli meggyőződés csak így lehet természetfeletti és mindenekfölötti. Vagyis a kinyilatkoztató Isten *egyazon ténnyel* (aktussal) kinyilatkoztatja, hogy ő szól és hogy ő feltétlenül igazmondó. Így a kinyilatkoztatás tartalmát hisszük a hitindíték miatt (közvetett hittel), a hitindítékot pedig *önmagáért* hisszük (közvetlen hittel). Ez a felfogás (persze csak sematikusan vázoltuk, részleteire visszatérünk) *circulus vitiosus*hoz vezet: az ember egyazon aktusban hisz, mert Isten szólt, hiszi azt, amit mondott, és hiszi, hogy szólt. — De ha valamit a kinyilatkoztató Isten tekintélye, hitelreméltósága alapján fogadunk el, egy, a hittartalom és az előterjesztés tényén kívül eső, (*előzetes*) *ítéletre* is szükség van, hogy megbizonyosodjam: Isten az, aki itt és most kinyilatkoztat, tehát hogy valóban szól.

2. *Lugo* elutasítja Suarez nézetét, amely — szerinte — szükség nélkül a titokhoz folyamodik, amikor érvelni kell. Lugo szerint a hit végelemzésben a hitelreméltóság indítékára támaszkodik; *a hitelreméltóság indítéka a hit indítékává válik*. Ha Isten szól, igazat mond; és ez nyilvánvaló az Isten fogalmából. A kinyilatkoztatás *tényét* pedig igaznak valljuk (nem ugyan mindig kifejezetten és élesen, de mindig határozottan) *az Egyház előterjesztésében*. (Az Egyház isteni küldetését a csodák, vértanúk és szentek tanúsága igazolja). Az egyházi előterjesztésben közvetlenül megragadjuk — legalább homályosan és burkoltan — a rajta keresztül felcsillanó isteni tekintélyt, ahogy barátunk hangján keresztül őt magát is felismerjük. — Ennek az elméletnek a gyöngéje az, hogy, egyrészt, alig tudja elkerülni azt a látszatot, hogy a (hitaktust) következtetésnek minősíti, amelynek ereje és jellege az

[8] SCHÜTZ I, 220 és 223.

[9] *Uo.* 223-226; vö. még F. MALMBERG, « Analysis fidei », LThK (1957), 477-483.

előtételekre, nem pedig Isten tekintélyére támaszkodik; másrészt, optikai csalódás, hogy valaki az egyházi előterjesztésben *közvetlenül* megragadja a kinyilatkoztató Isten tekintélyét.

3. A « *Salmaticenses* » (Salamancai kármeliták) felfogása igyekszik elkerülni az előző kettő buktatóit. A hitindíték a kinyilatkoztató isteni tekintély, nem pedig — amint ezt Suarez és Lugo elmélete hallgatólagosan föltételezi — az isteni tekintély részünkről való *megismerése*. A hitelőzetek biztosítják Isten tekintélyének megjelenülését, de a hitre közvetlen befolyásuk nincs. Vagyis: 1) a hittény (hitaktus) *nem* a hitelőzetekből levont következtetés (Lugóval szemben); 2) a hit természetfölötti tény (aktus) a hitindíték szempontjából is; mert nem a kinyilatkoztató Isten tekintélyének *megismerése*, hanem *maga* a kinyilatkoztató Isten *tekintélye* indít a hitigazság elfogadására. Ezen nem változtat az a körülmény, hogy a megismerés nem mindenestül természetfölötti, vagy éppen hitbeli: mert hiszen *nem a megismerés ténye, hanem az ismeret tartalma* a hitindíték. Ez a nézet Suarezzel szemben hangsúlyozza a hitelőzet, a hihetőségi érvek fontosságát (a hitindítékokat az értelem segítségével vizsgálom meg, de maguk nem alkotják a hit tárgyát, ahogy Suarez vallotta). — Ez az elmélet sem ad megnyugtató megoldást. A hit indítékát ugyanis kirekeszti a hit tényéből, és más síkba (a természeti megismerés síkjába) helyezi. De amikor az értelem és az akarat elfogad valamit *más* miatt, logikailag és pszichológiailag lehetetlen nem egy és ugyanabban a ténykedésben ragadni meg mindkettőt. Lehetetlen a színt vagy alakot meglátni a megvilágító fény meglátása nélkül. Úgy tűnik tehát, hogy Suarez alaptétele elkerülhetetlen: A hit sajátossága és természetfeletti jellege csak akkor marad érintetlen, *ha a hit tárgyát és indítékát egyazon tettben* (*aktusban*) *ragadjuk meg.*

Látjuk mindjárt, hogy Pázmány, Valenciai Gergely nyomán, hogyan magyarázza ezt a nehéz kérdést, hogyan igyekszik kijutni hitelemzése során ebből a sötét « *labirintusból* » (Valenciai G. kifejezése).

4. *Pázmány Kalauza a hitről*

Pázmány magyar vitairataiban, főleg a *Kalauz* III. könyve első részében (*Vál.* I, 258-265) tisztázza a protestánsokkal folytatott viták alapkérdését, az egyetlen igaz hit, az üdvösséges hit igazolásának alapjait, a Szentírás és az azt értelmező igaz Egyház (a római) kapcsolatát (*Sola Scriptura*-kérdés). Gyakran hivatkozik Bellarminóra és Stapletonra. A *demonstratio religiosa-christiana* és *catholica* kapcsolatát így magyarázza:

> « Magyarországban fő renden-való embereket nevezhetnénk, kik fülem hallatára bátran mondották, hogy a török és sidó üdvözűl hitiben, csak jól éllyen. És midőn azt vetettem vólna eleikbe, a mit szent Pál monda (Gal 5,2), hogy a ki környűlmetéltetik, annak semmit sem használ Christus, és az sem üdvözűlhet, a ki újonnan nem születik vízből és Szent Lélekből

(Jn 3,5); azt-is elő-hoztam vólna, hogy különben ember nem igazúl, hanem a Christus-hiti-által (Gal 2,16); mert a ki ő-benne nem hiszen, immár megitíltetett (Jn 3,18): ezekre nem tudtak mit mondani; de még sem akartak hamis vélekedésekből kitérni. Meghallyuk az-után, hogy messze járnak egy-mástúl a Luther és Calvinus követői; mindazáltal atyafiaknak tartyák egy-mást, mikor a Catholicusokra támadnak (...)

Csak akkor szakad-el az ember az igaz hit egyességétől, mikor tudva külömbet hisz annál, a mit azon Anyaszentegyház tanít, melytűl az evangéliumot és a Szent Írást vettük (...) Azért ha valaki tudva csak leg-kiseb dolgot megvét azokban, mellyek hitelére kötelez az Ecclesia, hitit elveszti, és úgy kel azt tartani, mint pogányt.

Ezt hogy világosabban ércsük, jusson eszűnkbe, hogy *két dolog kívántatik,* hogy igaz keresztyén hittel ragaszkodgyunk valamihez. *Első,* hogy *Isten kijelencse* azt az igazságot, mellyet hittel kel vallanunk. Mert nem emberi gondolaton, hanem Isten mondásán fondáltatik a keresztyén hit. *Második,* mint-hogy a keresztyén hit minden tudománynál bizonyosb: kívántatik, hogy *csalatkozhatatlan tanú adgya előnkbe,* hogy Isten mondása, a mit hiszünk (...)

Azért ha azt kérded, miért hiszem a keresztyén hitnek ágazatit? azt felelem: azért, mert ezeket Isten mondotta és tanította. Ha továb mégy, s azon tudakozol, micsoda jelenségből hajlottam arra, hogy hitelre méltónak itílném, hogy ezeket Isten mondotta? Azt felelem, hogy a közönséges Anyaszentegyház bizonyságtételéből. Mert Szent Ágostonnal én-is azt mondom, hogy az evangéliumnak nem hinnék, ha az Anyaszentegyház bizonysága erre nem vinne. Ha tovább azt kérded, miből tudom, hogy a keresztyén Anyaszentegyház hamissat nem tanít? Azt mondom, hogy abból, hogy Isten csudákkal, pogány nemzetek térítésével és egyéb jelenségekkel, mellyeket a második könyvben előhozánk, megerősítette ennek tekélletességét. Azoknak pedig, kik immár bévették a szent Írást, könnyű azon szent Írásból megmutatni az Ecclesia tanításának tekélletes igazságát (...)

Azért midőn némellyek azt mondgyák, hogy az Anyaszentegyház ád a szent Írásnak méltóságot, csak úgy kell azt érteni, *Quod autoritatem Scripturae a Deo datam, declarat,* hogy minémű méltósága vagyon Istentől a szent Írásnak, azt kinyilatkoztattya és mí-velünk megismérteti... » (ÖM III, 131-134 = VÁL. I, 261-264).

E gondolatmenetben benne van az egész pázmányi « apologetika ». Látjuk majd, hogy a *De Fide*-traktátusban is egyik főgondja, hogy a « hit logikájában » elkerülje a *bűvös kört* (vö. OO IV, 383-384 és 424-425).

Pázmány *már a grazi hitelemzésben* is hangsúlyozza az *apologetikus* szempontokat, de ezt méginkább tapasztaljuk a *Kalauz*ban. Jellemző, hogy a budapesti kéziratban grazi diktátumát éppen ezeken a pontokon egészítette

ki: a hihetőség érvei, az igaz egyház és a pápa szerepe a hit előterjesztésében stb. Az apologetikus vonás « mesterénél », Valenciai Gergelynél is erősen kidomborodik. Pázmány magyarországi apostoli és hitvitázó tapasztalatai alapján fokozottabban szükségét látta a hitvédelemnek: a *Kalauz*ból dolgozott be egyes részeket a *De Fide* traktátusba, amikor élete végén a nagyszombati egyetem számára ki akarta azt nyomatni.

A *Kalauz* III. könyvében, ahol a hitújítókkal szemben kifejti, hogy *az igaz hit szükséges az üdvösségre, és csak egy lehet az igaz hit,* a Szentírás ide vonatkozó helyeit idézi a következő tézisek igazolására:

> « Az igaz hit oly szükséges Isten-előt-való igazulásunkra és örök üdvösségünk elnyerésére, mely szükséges a magas épület maradására az fundamentom. Senki azért e nélkül Isten kedvében nem lehet; kárhozattúl meg nem szabadúlhat, örök életre nem juthat. Mert mint a nagy álló-fa gyökér nékül eldől: úgy igaz hit-nélkül nem lehet Isten-előt-való igazulásunk maradása. Ezt a sz. Írás nyilván taníttya (...)
>
> Igaz és üdvösséges hit egynél több nincsen. Azért az ellenkező tudományok- és vallások-közöt csak eggyik bátorságos; a többi veszedelmesek, és kárhozatra viszik, a kik vakmerő keménységgel azokhoz ragaszkodnak. Ezt a sz. Írás világos bizonysági erősítik (...) (ÖM III, 126-128 = VÁL. I 258-259).

Tulajdonképpen a reformáció nem hitújítással indult, de végül is Luther és Kálvin kikezdték az Anyaszentegyház ősi hitét is. A protestánsok folytatták a régi eretnekek sorozatát: a dokétáktól (amelyek már az I. század végén jelentkeznek) a pelágiánusokon (és szemipelágiánusokon) át a szentháromságtani és krisztológiai eretnekségekig; e tévelygésekkel szemben a nagy egyetemes zsinatoknak és egyházatyáknak meg kellett védeniök az igaz keresztény tanítást. A Szent Ágoston-korabeli viták a kegyelemről és a szabad akaratról, illetve az isteni eleve elrendelésről felelevenednek a hitújítás korában, mint már jeleztük. Most már azonban nemcsak *a hit kezdeti kegyelmi indítása* körüli nézetekről van szó, nem is a bañeziánusok és molinisták iskolás vitáiról (« *de auxiliis* »), hanem sokkal gyökeresebb teológiai kérdésekről. A protestantizmus kihívása arra készteti a katolikus « iskolákat », hogy hagyják a szőrszálhasogatásokat és válaszoljanak a hitújítók (és az új kor) által felvetett alapvető nehézségekre.

Pázmány fél évtizeddel a grazi kegyelemvita után, amikor a *Kalauz* III. könyvét írja, megmagyarázza, hogy a keresztények közötti egységet nem bontja fel az olyan « vetélkedés, mely a hitet nem illeti » (lényegtelen kérdések), vagy ha « afféle dolgokban meg nem alkodhatnak a túdósok, mellyekről a szent Írás világos tanuságot nem adott, és az Anyaszentegyház bizonyost nem végezett ». (Majd egy Szent Ágoston-idézet után, *Serm.* 14, in fine): « Illyen vólt a szent Ágoston és Jerónimus vetekedése. Illyenek a Scotisták és Thomisták disputatiói (...) ».

Azért csak akkor szakad-el ember az igaz hit egyességétűl, mikor tudva külömbet hisz annál, *a mit azon Anyaszentegyház tanít, melytűl az evangeliumot és a szent Írást vettük* » (*Vál. I* 262-263).

Később a *Kalauz* XII. könyvében a megigazulásról írva, Pázmány, a kálvini *Sola fides*-t cáfolva, kifejti a katolikus tanítást a Trentói Zsinat (*Sess.* 6, c. 5-6) alapján:

> « Mí két dolgot tanítunk: *Elsőt*: Hogy a bűnös ember igazúlására és üdvösségére *nem csak hit* kívántatik, hanem jócselekedetek-is. Ezt a tridentomi conciliom így magyarázza: *Az okossággal-élő ember igazúlása Isten hívatallyán és serkentésén kezdetik, mellyel embert érdeme-nélkül, maga kegyelmességéből híja.* Az igazúláshoz pedig így készűl: *Felinditttatván Isten malasztyától, hiszi, hogy a Christus váltságáért az igazúlás; ezután isteni félelem-, reménség- és szeretet-által bűneit megszánnya, és eltekéli életének jobbitását.* — Ezek a conciliom szavai, melyekkel nem külső jó cselekedeteket számlál; mivel ezekre sokszor alkalmatossága nincsen, és ezek-nélkül végbe mehet az igazúlás: hanem lelki és belső jó cselekedeteket említ, melyek Isten malasztyával tehetségünkben vannak, és akaratunkon állanak és az igazúláshoz általlyában kívántatnak. *Első helyen a hitet kívánnya; mert lehetetlen, hogy hit-nélkül Isten kedvébe jussunk...* (Ezután szentírási idézetek következnek). — *Másodikat* azt taníttyuk, hogy *Isten segétségéből származott jó cselekedetek-által igazulnak a bűnösök.* Melyből megtettszik, hogy a jó cselekedet eszköz és készűlet az igazúláshoz. Ezt-is a szent Írásbol vésszük... (ÖM IV, 515-516 = VÁL. I, 292-293).

Traktátus a hitről
(IV, 379-635)

Pázmány Péter a hitről szóló traktátusában a *Summa Theologiae* II-II részéből az első 16 quaestiót tárgyalta, éspedig meglehetősen aránytalanul: *főleg az első két kérdést elemezte és vitatta hosszan, amelyek a hit tárgyára és a hitaktus természetfeletti mivoltára vonatkoznak.* Ahogy a kommentálásban előre halad, egyre jobban összevonja az articulusokat, sőt a quaestiókat is, és Szent Tamáshoz vagy más szerzőkhöz utalja a hallgatókat [10].

1. *A hit tárgya és indítékai*

A *Summa* II-II része *1. quaestióját* kommentálva Pázmány legelőször meghatározza a hitet: *isteni* erény, mivel általa hiszünk *Istennek* (*ratio for-*

---

[10] Összehasonlításul: az 1. q. 135 oldal; a 2. már csak 39, a 3. összesen 9, a 4. 18, az 5. csak 6, a 6. és 7. quaestio fél-fél oldal. A 8. és 9. quaestio magyarázata együtt 15, a 10-11-12. quaestió együtt 25, a 13-15. q. 4 oldal, végül a 16. q. csak negyed oldal.

malis), nem pusztán Isten*t*, Isten létét hisszük (mint *obiectum materiale*-t). A hit *obiectum formale*-ja ugyanis, amint Szent Tamás magyarázza, az az indok, ami miatt az értelem beleegyezését adja a hitbe (*assensus fidei*). A hitaktusnál a beleegyezést a kinyilatkoztató Isten tekintélye miatt adjuk meg, nem pedig a hitkijelentések értelmi összefüggésének belátása alapján. A formális hitindíték tehát, vagyis amelyik az *assensus fidei*-t megalapozza, a kinyilatkoztató Isten tekintélye, a *prima Veritas,* aki nem csalatkozik és nem csal. Ez Szent Tamás tanítása (IV, 379-383).

De itt *súlyos nehézség merül fel,* állapítja meg Pázmány (IV, 383): úgy tűnik, hogy a hit aktusát nem lehet minden további nélkül visszavezetni Isten tekintélyére mint *ultima ratió*ra, a hitbeleegyezés végső indítékára. Mert az a *tény,* hogy ezt és ezt Isten kinyilatkoztatta, nem világos a premisszák egybevetéséből, nem szillogisztikus következtetésről van szó. Valami *külső* jelnek, ratiónak kell lennie ahhoz, hogy felismerjük a tényt: Isten nyilatkoztatta ki ezt és ezt. Ez a *ratio vagy* maga Isten kinyilatkoztatása, vagyis kinyilatkoztatásból tudom meg, hogy Isten kinyilatkoztatást adott, de így a kinyilatkoztatások végtelen sora következik; *vagy* pedig van valami más motívum (indíték), de akkor a hitaktus végső (formális) indítéka nem a kinyilatkoztató Isten tekintélye lesz, hanem ez a motívum, ami miatt hisszük, hogy Isten ezt és ezt kinyilatkoztatta (383).

Világosság kedvéért Pázmány egy példát hoz. Tegyük fel, hogy egy hitetlent (*gentilis*t) el akarunk vezetni a hitre. Azt mondod neki: ezt Isten nyilatkoztatta ki. De ő azt kérdezi: Ki tudhatja, hogy ezt valóban Isten mondotta? Ha az Egyházra vagy a Szentírásra hivatkozol, ti. hogy ezek adják eléd, mit kell hinned, ezt válaszolja: Ki tudhatja, hogy van Egyház és Szentírás? Ha ezt válaszolod: Isten nyilatkoztatta ki ezt, továbbkérdez: Honnan tudhatja, hogy ezt nyilatkoztatta ki? És hacsak meg nem engeded a bűvös kört (ti. hiszed az Egyházat, mivel Isten kinyilatkoztatta, hogy hinned kell, és hiszed a kinyilatkoztatást, mivel az Egyház eléd tárja), más érvet (*ratiót*) kell találnod, ami aztán a hitbeleegyezés végső alapja lesz (IV, 383-384, vö. *Kalauz,* ÖM III, 131-134).

Pázmány tehát rögtön felveti a hitelemzés döntő kérdését; a következőkben minden ennek a megoldását készíti elő. Sorra elemzi a hitaktushoz vezető mozzanatokat.

1. dubitatio: *Vajon a hitbeleegyezést meg kell előzniök bizonyos értelmi és akarati aktusoknak?*

Pázmány igennel válaszol, majd bizonyítja, hogy a hitbeleegyezést (*assensus fidei*) meg kell előznie a hihetőségi ítéletnek, illetve a hinni akarásnak. Világosan fel kell ismernünk, hogy *hihető* mindaz, amit mint hitigazságot elénk tárnak, vagyis hogy *hitelre méltó*, amit hinnünk kell. Pázmány hivatkozásai: Szentírás, Szent Tamás és Szent Ágoston, a modern szerzők közül

pedig: Caietanus, Bañez, Valentia, Durandus, Medina... Szent Ágoston érvelését különös hangsúllyal idézi. Majd a II. Orange-i és a Trentói Zsinat tanítására hivatkozik: az értelmet a *pius credulitatis affectus* (Pázmány fordításában: « aitatos kedvellés », ÖM VII, 517) hajlítja a hívésre, mivel a hihetőség nyilvánvalósága, értelmi belátása önmagában még elégtelen a hitbeleegyezés megadásához. A *pia affectiót* pedig a Szentlélek sugalmazása serkenti.

De a skolasztikusok vitáznak arról — folytatja Pázmány —, hogy a hitaktusnál az akarásnak *pozitívnak* kell-e lennie, avagy elégséges az, hogy — miután hallottuk a prédikációt —, ne akadályozzuk meg az akarati beleegyezést. Ez utóbbit Scotus vallja. Pázmány Szent Tamást és Szent Ágostont, továbbá Bañezt, Caietanust, Valentiát, Molinát idézve, valamint a II. Orange-i Zsinatra hivatkozva bizonyítja: a hitaktushoz szükséges az akarat *pozitív* aktusa, már az indítékok megismerése előtt, hogy az értelem észrevegye az igehirdetés jelentését, *meglássa* az indítékok (hihetőségi érvek) bizonyító erejét, de azután is, hogy világosan felismerte a hitigazságok hihetőségét, tehát azt, hogy hitelt érdemelnek. Az Orange-i Zsinat kifejezetten tanítja, hogy szükség van a *pius affectus credulitatis*-ra, vagy ahogy a teológusok mondják: a *pia voluntatis affectió*-ra (388).

2. dubitatio: *Vajon kimutatható-e hogy hitünk dolgai világosan hihetők?* (389k)

Pázmány itt figyelmeztet: mivel a vallási kérdések súlyosak, nagy okosságra és elővigyázatosságra van szükségünk, nehogy könnyelműen megadjuk beleegyezésünket. Ezt csak akkor szabad megtennünk, ha *az értelem belátta* megfelelő indítékok, külső érvek alapján, hogy Isten valóban szólt és felismerte a tanúskodó tekintélye és az elénkterjesztett tárgy (igazság) közötti összefüggést. Más szóval: hihetőségi ítélet (*iudicium credibilitatis*) nem születik egyedül az akarat parancsából vagy *habitus*ából. Pázmány tehát az előbb elvetette *Scotus* egyoldalú felfogását, amely elegendőnek tartotta a hitbeleegyezéshez a hihetőség *értelmi* felismerését; most pedig egy bizonyos voluntarizmus vagy fideizmus ellenében *az értelem jogait* követeli. És itt szembeszáll Caietanusszal, akinek látszólag Szent Tamás véleménye is kedvez.

A hívés akarását meg kell előznie a hitetőségről alkotott világos ítéletnek; ezt követi a pia affectio; végül következik maga a hitaktus. A hit *habitusát pedig a hitaktus után, vagyis magában a megigazulásban kapjuk meg,* ahogy a Trentói Zsinat tanítja (*Sess.* 6, c. 7). Érdekes itt megfigyelnünk, hogy Pázmány *a hit genezisét logikai mozzanataira bontotta,* hogy jobban érthető legyen fejtegetése. Jelzi, hogy majd a 2. quaestióban megmagyarázza, miként függ össze a világos *hihetőségi ítélet* és *az akarat kegyelmi indítása.* Most kimutatja, hogy Caietanus érvelése világosan hamis; Szent

Tamás idézett helyét sem hozhatja fel saját igazolására, mert azt Arisztotelész véleménye szerint kell érteni.

Ezekután meg kell magyarázni: 1) Milyennek kell lennie a hihetőség bizonyosságának (*evidentia*), és 2) vajon ténylegesen vannak-e kellő *indítékok* (*érvek*) (391k).

Pázmány előbb megjegyzi: három személycsoportot, tehát három esetet kell megkülönböztetnünk a hithez való járulásban: 1) Akik Istentől közvetlen kinyilatkoztatást kapnak, pl. a próféták; 2) akiknek először hirdetik a kinyilatkoztatást; 3) akiknek a hajdan adott kinyilatkoztatást hirdetik, megerősítve azt kellő jelekkel. Más ugyanis a helyzet a prófétáknál (pl. Mózes), más Krisztus prédikációja esetében, és ismét más napjainkban. De mindegyik esetben szükség van a hihetőség jeleire, csodákra vagy más jelekre, hogy hitelre méltó legyen prédikációjuk.

A mi esetünk a harmadik: a csodákkal már hajdan megerősített kinyilatkoztatást hirdetik: ebben az esetben elégséges az okos *történelmi ismeret* a korábbi csodákról, jelekről. *Morális bizonyossággal* ki kell mutatni, hogy a csodák megtörténtek, ki kell fejteni a hihetőség indítékait. Az egyszerűbbek, vagy akik mindezt nem tudják megvizsgálni, okosan követik a tudósabbak tekintélyét, hacsak máshonnan nem tudják, vagy nem sejtik, hogy tanítóik hamisak. (Az egyszerűbbeknél előfordulhat, hogy legyőzhetetlen tévedésben vannak a hit dolgában, jegyzi meg Pázmány. Később vitairataiban és a *Kalauz*ban mindig menteni igyekezett az egyszerű protestáns híveket, míg tanítóikat ostorozta).

Az imént felvetett első kérdésre tehát a válasz: a hihetőségi ítélethez elégséges az, hogy az indítékok *bizonyos morális világosságot*, *bizonyosságot* szüljenek, nem szükséges a teljes evidencia. A történelmi bizonyításnál (a múlt csodák elbeszélésénél stb.) nem lehetséges nagyobb evidencia, mint a morális, az erkölcsi bizonyosság.

Ezután következik a keresztény hit hihetőségének *tényleges igazolása* a természetes értelem fényénél: *a hihetőség érveinek* (*vagy jeleinek*) kifejtése. A grazi előadásban Pázmány ezeket éppen csak felsorolta, ahogy a göttweigi kéziratból ez kitűnik; de a budapesti kéziratot maga kiegészítette: a *Kalauz* II. könyvében (ÖM II, 108kk) kifejtett érveket beledolgozta traktátusába (OO IV, 393-405). Ezek a bizonyítékok egyébként a keresztény apologétáktól, főleg Ágostontól eredendően kisebb-nagyobb eltérésekkel megtalálhatók Bellarminónál, Valencia Gergelynél vagy Suareznél [11].

A *De Fide* 11 érve — bár a sorrend eltér — lényegében megfelel a *Kalauz* « bizonyságainak ». « A keresztyén hitnek igazsága tíz bizonysággal erősíttetik:

---

[11] Őry Miklós, *Suarez és Pázmány* « egyháztani érintkezési pontjairól » írva röviden kitér Pázmány hitelemzésére is. A göttweigi kézirat és a budapesti kézirat összehasonlí-

1. Krisztus személyének méltósága;
2. A világ megtérésének módgya;
3. A martirok szenvedése;
4. A próféták jövendőlése;
5. Az isteni csudák;
6. A győzhetetlen erősség;
7. A keresztyén hit szentsége;
8. A keresztyének szentsége;
9. A keresztyének üldözőinek veszedelmes romlása;
10. Az Isten gond-viselése ».

A *De Fide*-ben szerepel még (9. argumentum) a belső tanúságtétel, az isteni sugallat. A hivatkozások (egyházatyák) is jórészt megegyeznek.

Pázmány megjegyzi, hogy ezeket az érveket *megfordíthatjuk*, hogy kimutassuk: a pogányok és az eretnekek tanítása nem hihető; Szent Ágoston is így tett. Csakugyan, Pázmány a *Tíz Bizonyság*ban, a *Kalauz* III. könyvében és másutt, sokat felhasznál e « megfordított » érvekből, hogy az újítók hamisságát kimutassa.

Érdekes megjegyzést tesz még arra vonatkozóan is (Szent Tamásra és Szent Ágostonra hivatkozva), hogy másképp kell eljárni a pogányokkal és másképp az eretnekekkel. Az eretnekek ugyanis elfogadják a Szentírást, tehát a kinyilatkoztatást, illetve az egyházi tekintélyt a szent könyvek megjelölésében (kánon); így tehát őket a Szentírásból meg lehet győzni. Egészen más a helyzet a pogányoknál, akik mindezt nem fogadják el. Ezeknek tehát először azt kell megmutatni, hogy vallásukban a természetes ésszel ellenkező tévedés van. Utána meg kell válaszolni a hitünk ellen felhozott ellenvetéseket. Végül meg kell mutatni, hogy hitünk fentebb felsorolt érvei valószínűek, és mindenek fölött imádkoznunk kell, hogy Isten megnyissa a hitetlenek szívét (406-407).

Ez a módszertani megjegyzés Pázmány *apologetikai* beállítottságára vet fényt. Már a grazi *De Fide*-kurzusban is megtaláljuk ezt a gondot, ti. hogy a nem keresztények számára hogyan igazoljuk a keresztény hit igazságát, és itt elsősorban a pogányokkal is érintkező Szent Ágoston a forrás. De az újkorban a missziókban, továbbá Magyarországon a török hódoltság miatt is, egyre fokozódott a *demonstratio christiana* szükségessége. Erre érzett rá Pázmány

---

tása alapján megmutatja, hogy Pázmány később milyen részeket csatolt hozzá eredeti diktátumához: A szóbanforgó érveket a *Kalauz* alapján fejtette ki. Őry szerint Suarez római kurzusát követte ebben. De tulajdonképpen több korabeli szerzőnél megtaláljuk ezeket az érveket (Valentia, Bellarmino stb.), esetleg más sorrendben, vagy jobban felbontva. — Már csak ezért sem helytálló a protestánsok (Szlávik stb.) korábban említett kritikája, ti. hogy Pázmány a *Kalauz*t Bellarminóból plagizálta.

akkor, amikor a *Kalauz* II. könyvét ennek szentelte, miután az I.-ben (*demonstratio religiosa*) Isten létét igazolta [12]. (Egyébként a *Kalauz*ban egy külön fejezetet szentel Mohamed vallásának). A hitről szóló grazi traktátusban nemegyszer megjegyzi: természetesen, a kinyilatkoztató Isten tekintélyére való hivatkozás burkoltan magában foglalja (ill. feltételezi), hogy elfogadtuk Isten létét.

Jellemző a *Kalauz* elején a « Rendi és sommája e könyvben foglalt tanuságnak »:

« Mikor azért magamban sokat hántam-vetettem vólna, mint kell az eláradott hamis vélekedések folyását meggátolni: juta eszembe a sz. Ágoston mondása: *Contra Rationem, nemo sobrius; contra Scripturam, nemo Christianus; contra Ecclesiam, nemo pacificus senserit*: Az okossággal (úgy-mond) nem tusakodik, a ki józan; sem a Szent Írással, a ki keresztyén, sem az Anyaszentegyházzal, a ki békesség-szerető. Azért én-is e három rendbéli bizonyságokra vetém szemeimet; ezeknek erősségét az új tudományok rontására fordítám, és írásomat e könyvben három részre osztám ». Ezután megmagyarázza a *Kalauz* beosztását: miután bizonyította az egy igaz, teremtő Isten létét, megmutatja, hogy az igaz vallás (hit) a kereszténységben található (I-II. könyv), és csak ezután következik a protestánsokkal való polémia. (A *Kalauz* első két könyve ellen Balduinusnak sem volt különösebb kifogása). « De mivel a keresztyénség zászlója-alatt sok ellenkező szakadások pártolkodnak: azt-is világosan megbizonyítom, hogy az emberi okosság vagy maga vezérléséből, vagy azokból a Sz. Írás fondamentomiból, melyeket jóvá hagynak, valakik keresztyén nevet viselnek, világosan kijelenti, hogy a romai gyölekezettűl elszakadott vallások igazak és Isten-előtt kedvesek nem lehetnek»[13].

E kitérő után folytassuk a *De Fide* bemutatását.

3. dubitatio: *Vajon a hihetőségi ítélethez és a pia affectióhoz szükséges-e valamilyen kegyelem is az elmondottakon kívül?* (407kk).

Pázmány e nehéz kérdésre — amely a *kegyelemvita* körébe tartozik [14] — *egyéni választ ad* mintegy kilenc oldalon. A Szentíráson és az Orange-i Zsinaton kívül főleg a fiatal Szent Tamásra, Szent Ágostonra és G. Vasquez té-

---

[12] Vö. VÁL. I, 95-96 « A Kalauz keletkezése és három első kiadása ».

[13] ÖM III, 14 — VÁL. I, 206-207.

[14] Pázmány a hitről szóló *prédikáció*ban így összegez: « A hithez három dolog kívántatik: első, hogy Isten megjelencse az igazságot. Második, hogy vakmerőjűl és fondamentom-nélkül ne hidgyünk, hanem erős bizonyságokkal és kétség kirekesztő jelenségekkel hitelesnek mutattassék, hogy a mit hiszünk, azt Isten jelentette. Harmadszor, hogy a Szent Lélek malasztyával, akaratunk, *Pia affectio*-ra, *aitatos kedvellésre*, értelmünk bizonyos hitelre emeltessék. » (ÖM VII, 517) — Egy oldallal előbb pedig: « Noha bizonyos okokkal hiendőnek kel mutatni, a mi előnkbe adatik: de a hiendő dolgot vólta-képpen

telére hivatkozik. Lényeges e kérdés azért is, mivel a római cenzúra elsősorban ezt érintette. Innen magyarázható az is, hogy a budapesti kéziratban e résznél sok az utólagos megjegyzés és hivatkozás a margón.

A Pázmány által felvetett kérdésben a hitelőzetekről: a *hihetőségi ítéletről* és a *pia affectió*-ról van szó, tehát a hitaktust *megelőző* két mozzanatról, nem pedig magáról a hitaktusról. Vajon e két mozzanathoz szükséges-e a kegyelem? Pázmány tétele ez: a hihetőségi ítélethez, a külső prédikáción és a felhozott bizonyítékokon kívül szükséges a belső kegyelem, nem ugyan a megszentelő (*habitualis*), megigazulást adó kegyelem (amely a hitaktus*ban* működik), hanem a segítő (*actualis*) kegyelem, amely az embert felülről megvilágosítja. A (megtérő) hitetleneknek szükségük van erre, *mielőtt* hinnének.

Ezt a kegyelemtanban *két alapelv* révén bizonyítják (410kk). Semmi olyan *jót* nem tehetünk kegyelem nélkül, ami az igazi pietáshoz és a megigazuláshoz tartozik. Pázmány idézi Szent Ágostont [15] és az Orange-i Zsinat kánonjait, illetve az Ágostont értelmező korabeli skolasztikus teológusokat. Ezenkívül még fontos hivatkozás: Szent Tamás, *De Veritate*, q. 24. Látjuk majd, hogy a *fiatal* Tamás véleményéről van szó. Luther megigazulástanával szemben azt kell állítanunk, hogy a szabadakarat teljesen nem romlott meg; tehát az emberben megvan az *előzetes*, fizikailag elégséges akarati *képesség*, hogy valami jót tegyen, mégha *de facto*, ténylegesen nem is tesz jót kegyelem nélkül. Ez a képesség a természet rendjéhez, nem pedig az ingyenes ajándékokhoz tartozik. Egyébként — jegyzi meg Pázmány — Ágoston helyesen tanítja, hogy megvan a szabadságunk ahhoz, hogy vétkezzünk kegyelem nélkül. Amikor tehát azt mondom: Isten segítsége nélkül semmit sem tehetsz, ezt értem: semmi *jót*. A rossz cselekvéshez (bűnhöz) megvan a szabad akarat az isteni (kegyelmi) segítség nélkül. A katolikusok között nem lehet kérdéses az, hogy az akarat cselekedhet-e erkölcsi jót kegyelem nélkül; csak erről lehet vitatkozni: vajon ez az akarati *képesség* olyan-e, hogy — miként az elégséges és nem hatékony kegyelemmel senki soha *de facto* nem cseleked*het* erkölcsi jót, jóllehet (szabadon) cseleked*hetne*, ugyanúgy — a szabad akarat képessége a jótetthez csupán *elégséges*, de sohasem *hatékony* a kegyelem segítsége nélkül. Pázmány itt *G. Vasquez* véleményét követi [16].

Pázmánynak a felsorakoztatott teológusok véleményéből ítélve úgy tűnik, hogy Ágoston csak ezt állítja: kegyelem nélkül nincs meg az akaratnak

---

nem látván, akaratunknak, *Pia affectio*-ja, *áitatos indúlattya* vonsza értelmünket, hogy Istennek kivált-képpen-való segítsége- és malasztya-által hidgyük, a mi homályosan előnkbe adatik. » — A *kegyelem mivoltáról* szóló katolikus tanítást aránylag közérthetően összefoglalta Schütz Antal: *Az Ige szolgálatában* 378-401 = *Deum docuit* c. 1982-es antológia 139-155. Később részletesen megvitatjuk a kegyelemtani kérdéseket.

[15] *Ad Simpl.* 4,2; *De spiritu et litt.* c. 34; *De gratia et libero arbitrio* c. 7; *De dono perseverantiae* c. 8 et 19.

[16] Nézeteit a III. részben bővebben ismertetjük.

a *hatékony* képessége, hogy bármilyen, a legkisebb erkölcsi jót is megtegye, sem arra, hogy bármilyen erkölcsi jót is *gyakorlatilag* elgondoljon. De más (« semleges ») elvont gondolatok felmerülhetnek kegyelem nélkül, ezt nem tagadja Ágoston. Hiszen — amint ő írja — senkinek sincs hatalmában az, ami gondolatában felmerül. Szent Tamás is világosan megjegyzi (*De Veritate*, q. 24): az értelmes természet önmagától közömbös (*indifferens*) arra, hogy ilyen és ilyen *gondolat* mozgassa, amely hathatósan a jóra indítja, vagy egy másik gondolat indítsa, amely nem viszi a jóra; természeténél fogva sem követel olyan gondolatot, amely mozdítja vagy nem mozdítja, mert természeténél fogva csak (olyan) ismeretet követel, amely szükséges a szabadsághoz [17]. De ehhez nem szükséges megfelelő (kellőképp mozdító) ismeret (*cognitio congrua*), amint ez világos abból, hogy szabadon vétkezünk: megvan a szükséges ismeretünk a szabadsághoz, jóllehet nem megfelelő (*congrua*). Szent Ágoston szerint tehát akkor szükséges a kegyelem, éspedig *hatékony* vagy *congrua*, az akaratot mozdító, ha *jó* gondolatokról és *jó* cselekedetekről van szó: ezek tényleges végrehajtásához. Pázmány ismét hivatkozik Szent Tamásra is. Isten a teremtéssel megadta a szabadságot; de ez, jóllehet beszélünk a teremtés *ajándékáról* is, nem szoros értelemben vett *kegyelmi* ajándék. (Pázmány itt pontosabb, mint G. Vasquez!) Ha rosszra vagy semlegesre gondolok, Isten semmiféle kegyelmi ajándéka nem szükséges ehhez. « Semleges », hasznos dolgokat, mint pl. a földművelés, tehetek a szoros értelemben vett kegyelem nélkül (410-412).

2. A második alapvető érvet ismét Szent Ágostontól és Szent Tamástól, illetve a II. Orange-i Zsinattól veszi Pázmány. Itt is, miként az előző érvelésben, el akarja kerülni Pelagius (= a szemipelagianizmus) tévedését [18], amely szerint Isten a kezdőkegyelmet érdemek alapján adja meg az embernek. Ágoston ezt tanítja: jámborul, hasznosan és igazán kérhetjük Istentől azt, amit hathatósan megtenni nem tudunk az ingyenes isteni segítség nélkül: az ilyen ima a kegyelem legtisztább tanúsítása. De hamisan kérjük azt, amiről tudjuk, hogy Isten úgyse adja meg, hiszen hatalmunkban áll. V. Piusz elítélte Baius tételeit, fűzi hozzá Pázmány: « önmagától mindenki csak bűnre képes » stb.; de ez nem szól a mi véleményünk ellen, hiszen Baius tétele ugyanezekkel a *szavakkal* szerepel az Orange-i Zsinat 22. kánonjában, amelyet viszont Szent Ágostontól vettek. A Pápai bulla — hangsúlyozza Pázmány — *a Baius szerint vett értelemben* ítéli el a kérdéses tételeket. Baius pedig főleg ezt állította: a hitetlenek minden műve, ami nem szeretetből történik, bűn; tehát kegyelem, éspedig *megigazulást adó* kegyelem nélkül az ember semmi jót nem tehet. (Pázmány e tisztázása nagyon lényeges a cenzúra-ügyben!) Végül is Baius vakmerően és botrányosan ítéli el az ellen-

---

[17] Vö. Bouillard, 82-87.
[18] Vö. Aubert, 30-42.

kező véleményt mint pelagiánust, jóllehet sok egyetemen nyilvánosan tanítják. Amikor pedig az egyes atyák azt állítják, hogy bizonyos jót megtehetünk kegyelem nélkül, természetes javakról, testi kényelemről, a mindennapi dolgokról van szó (pl. szőlőművelésről), nem üdvösséges tettekről. Vagy pedig olyan tettekről beszélnek, amelyek önmagukban (tárgyuknál fogva) jók, de helytelen szándékkal végzik őket, pl. valaki az ártatlant kiszabadítja a veszélyből a hiú dicsőség szándékával.

Pázmány ezek után így következtet (415): Kegyelem nélkül képesek vagyunk erkölcsi jót tenni *megelőző képesség* szerint (*potestate antecedenti*), azonban *de facto*, ténylegesen nem teszünk (erkölcsi) jót kegyelmi segítség nélkül, amint ezt majd látjuk a hatékony és elégséges kegyelemről szólva (a 2. quaestiónál).

Végül a felvetett kérdés (dubitatio) második részében: A hithez szükséges akarati aktus nem születik (*generatur*) bennünk az isteni segítség nélkül. Ez világos az Orange-i Zsinat és Szent Ágoston tanításából: A hit kezdete és a hitre hajló áhítat (*affectus credulitatis*) nem lehetséges a Szentlélek sugallata nélkül. Az ember a természet erejéből semmi üdvösséges jót nem gondolhat vagy választhat, nem egyezhet bele a prédikációba a Szentlélek sugallata nélkül. Aki az ellenkezőjét vallja, eretnek (415).

2. *A hit végső indítéka és a resolutio fidei*

4. dubitatio: *Vajon a hitaktus végső (közvetlen) indítéka, obiectum formale-ja Isten mint Első igazság?* (415kk).

Pázmány itt összegez, a *resolutio fidei* alapkérdését vizsgálja meg újra az előzőleg kifejtett tételek alapján, hogy választ adjon a traktátus elején felvetett nehézségre, elkerülve a *circulus vitiosus* csapdáját. Itt lényegében Valenciai Gergely Szent Tamás-kommentárját követi, gyakran hivatkozik rá, néha szószerint idézi [19].

Előbb *két véleményt* ismertet:

1. Isten mint Isten (vagyis *istensége* alapján, amint az értelem megkülönbözteti azt attributumaitól: igazság, bölcsesség stb.) a hit *obiectum formale*ja. Ez Caietanus és Capreolus véleménye. Bañez helyesen jegyzi meg, hogy Szent Tamást nem állíthatják a maguk oldalára, hiszen az idézett helyen az Aquinói doktor *nem a hit obiectum formale*járól, hanem a *teológia tárgyáról* beszél.

---

[19] G. Valencia, *Commentariorum Theologicorum tomus tertius...*, Ingolstadt 1595. Disp. 1.

2. Végső elemzésben azért adjuk meg a hitbeleegyezést, mert az *Egyház tekintélyére* támaszkodunk. Így Durandus, Gabriel, Stapleton; erre hajlik Bañez, bár következtetésében az ellenkezőjét mondja. Ágostonra hivatkoznak: « Az Evangéliumnak nem hinnék, ha az Egyház tekintélye nem hajlítana erre ».

Pázmány erre *először* leszögezi: a keresztény hit Istenre támaszkodik, amennyiben Első Igazság (*Veritas Prima*), vagyis mivel tökéletes az igazmondásban, nem csal és nem csalatkozhat; ez alapozza meg tekintélyét. A kinyilatkoztató Isten tekintélyére, igazmondására, tanúságára hivatkozik a Szentírás; ezt tanítják a Valentia által idézett egyházatyák is. Majd teológiai érveléssel kimutatja az első véleménnyel szemben, hogy a hitbeleegyezés végső indítéka *nem az istenség* (bár ez az isteni igazmondás *alapja*), hanem *Isten igazmondása*: *assensus fidei non fit in deitatem, sed ultimo fit in veracitatem, quam per se et propter se credimus* (418).

Isten tekintélye azonban csak annyiban a hitaktus formális indítéka (*ratio formalis*), amennyiben valamit kinyilatkoztat és azt tanúsítja, és ezért *Isten kinyilatkoztatását és tanúságtételét* (ami szabad tett *ad extra*) *bele kell foglalni az isteni hitaktus* (hitbeleegyezés) *ratiójába, alapindítékába*: *includi debet in ratione assentiendi fide divina.* Ez Caietanus, Bañez és Szent Tamás véleménye is. Az isteni igazmondás önmagában nem tesz valamit hihetővé, tehát a hitbeleegyezés lényegi, konstitutív eleme (nemcsak elengedhetetlen feltétele), hogy a *kinyilatkoztatást és a tanúsítást* is belefoglaljuk, ezekkel összekapcsoljuk; így *együtt alkotják a hitaktus végső indítékát, obiectum formaléját.*

Pázmány itt *elveti Caietanus véleményét* (jóllehet ezt a megoldást Valentia nem utasítja el): Isten kinyilatkoztatása ugyanaz, mint Isten lényege. Caietanus úgy véli, hogy Isten kifelé való (*transiens*) tevékenysége az isteni lényeg. De ez az alap hamis, és ha igaz lenne, szükséges lenne még Isten külső beszéde és tanúsága is, hogy hihessünk.

Harmadik megjegyzés: Az isteni hit a szóló Isten tekintélyére támaszkodik, és az önmagában és önmagáért hitt (*per se et propter se credito*) tanúságra, *nem valami más miatt hiszünk.* (Caietanus, Capreolus, Toletus). A keresztény hithez tehát nem elég, hogy valamit higgyünk a valamiképpen megismert Isten tekintélye miatt, hanem szükséges, hogy *a megismert isteni kinyilatkoztatás és tekintély miatt higgyünk, önmagában és önmagáért* (*per se et propter se*), *nem pedig valamilyen emberi indítékok* (*motiva*) *miatt.* Amit tehát Isten mond (kinyilatkoztat), a kinyilatkoztatás miatt hisszük, de ezt a kinyilatkoztatást nem más kinyilatkoztatás miatt, amely azt kinyilvánítaná; nem is más indítékok miatt, hanem önmagáért hisszük, amennyiben *más dolog kinyilatkoztatása.* Így az akarat a dolgokat jóságukért akarja, a jóságot pedig önmagáért, a fénylő dolgot az önmagában látott fényben látjuk. A hitaktusban Isten tekintélye miatt hiszünk, nem más indíték miatt.

Nem szükséges, hogy *kifejezetten ismerjük* vagy a *kifejezett pia affectio* által elérjük ezt a (spontán, összetett) módot mint olyat, hanem elégséges, hogy az indítékok által mozdított akarat *hinni akarjon* kizárólag *Isten tekintélye* miatt, nem ama indítékok miatt, amelyek az akaratot hajlították. Csak így lesz hitünk isteni, így lesz abszolút biztos. Természetesen — fűzi hozzá Pázmány — az *obiectum formale*ban, vagyis a szóló Isten tekintélyében *burkoltan benne foglaltatik Isten léte,* hiszen nem hihetnék neki, ha nem hinném, hogy létezik (cf. *S.Th.* 2-II, q. 16, a. 1).

Pázmány itt mégegyszer *összefoglalja* fejtegetéseit (421):

« Jóllehet a hitbeleegyezés (*assensus fidei*) *előtt* a fentebb felsorolt indítékokból (érvekből) ismerjük fel, hogy világosan hihetők, amit Isten kinyilatkoztatott a hithez, maga a hitbeleegyezés mégsem az említett *indítóokokból megismert* kinyilatkoztatás miatt történik, hanem *az önmagáért hitt kinyilatkoztatás miatt.* És ebből következik az, hogy miért *lényegileg természetfeletti* a hitaktus (erről még szó lesz a 2. quaestióban), és miért *homályos* — mivel ti. a homályosan megismert tekintélyre és kinyilatkoztatásra támaszkodik —, továbbá miért *szükséges az akarati aktus* a hitbeleegyezéshez; és miért nem tudjuk felismerni, hogy vajon az az isteni tekintély miatti hitaktus *isteni* hit-e, avagy csupán csak *emberi.* (Erről a 4. quaestióban lesz még szó). Végül innen érthető a hitaktus és a teológiai következtetéssel nyert hit közötti különbség; amikor ugyanis két hitkijelentésből levonjuk a teológiai következtetést, akkor e következtetést valóban Isten tekintélye alapján fogadjuk el, de *a következtetés és okoskodás révén megismert* tekintélyre támaszkodva » [20].

Pázmány a következőkben még újra hangsúlyozza, hogy a hit *obiectum formaléja* a kinyilatkoztató Isten, vagyis az önmagát feltáró Első Igazság; ez a hitbeleegyezés végső, közvetlen alapja. Maga a hitaktus nem következtetés eredménye, *nincs discursus,* okoskodás (mint a teológiai következtetésekben), jóllehet megelőzik a hihetőségi indítékok, hanem *egyetlen intuícióval ragadjuk meg a végső alapot,* amint a napot a fény miatt látjuk, a fényt pedig önmagában, valamit jóságáért szeretünk, de a jóságot önmagáért. Mindezek alapján Pázmány elveti azok álláspontját (Durandus, Gabriel, Stapleton és talán Bañez), akik azt állítják, hogy a hitaktus végső indítéka, alapja az Egyház, tehát *azért hiszünk, mert az Egyház a kinyilatkoztatást elénk tárja.* A Szentírás alapján igazolhatjuk, hogy az apostolok sem a kinyilatkoztatást eléjük táró Egyház tekintélye miatt hittek, hanem *Istennek* hittek (422-423).

---

[20] Itt a *resulutio fidei-re* vonatkozó lapokon számos hosszabb megjegyzés a margón a budapesti kéziratban: Pázmány, amikor újraolvasta traktátusa egyik legnehezebb szakaszát, világosabbá akarta tenni a grazi szöveget. Sajnos, az *Opera Omnia* szövegéből nem derülnek ki ezek az utólagos megjegyzések.

Ezután Pázmány megmagyarázza, hogy *az egyházi tekintély* milyen szerepet játszik a hitaktusban. Igaz, hogy azoknál, akik egyszer az Egyház tekintélyét elfogadták, vagy a Szentírásból felismerték természetét, ismertetőjegyeit, vagy miután a hihetőség világos indítékaival megbizonyosodtak az igaz Egyházról, a hit többi ágazatának elfogadásában hivatkozhatnak az Egyház tanúságtételére, és ezt meg is kell tenniök, de *az egyházi tekintély nem a hitbeleegyezés végső alapja,* hanem csak olyan tekintély, amely tévedhetetlenül *előterjeszti* a hit dolgait.

« *Resolutio fidei* ». — Pázmány e nehéz fejtegetések után *Valenciai Gergely nyomán* összefoglalja a hitelemzés döntő mozzanatát, a hitbeleegyezés végső indítékát, rámutatva a hit genezise egyes (logikai) mozzanatainak összefüggésére (424-425). Miért fogadja el végső soron az ember a hitet, miért lép be e nagyon sötét *labirintusba*? (E kifejezés is Valentiáé). Hogyan kerülhetjük el a korábban jelzett *circulus vitiosust*?

1. Miért fogadja el az ember a kinyilatkoztatást, miért akar hinni? — Ehhez mindenekelőtt szükséges a hitelre méltó prédikáció, amely előterjeszti: ez az Egyház és Krisztus tanítása; a történelemből összegyűjt érveket (hihetőségi indítékok); mindezekből *Isten kegyelme segítségével* eljut az okos ítélethez: ez hihető és hinnem kell. Ezekben az *indítékokban* foglalható össze *a hinni akarás.*

2. Miért hisz az *értelem* az említett hinni akarás után (miért tartja igaznak a kinyilatkoztatást)? — Ennek alapja a *kinyilatkoztató Első Igazság;* hiszem pl. a Szentháromságot, mivel Isten kinyilatkoztatta; azt pedig, hogy Isten kinyilatkoztatást tett, nem más kinyilatkoztatás által ismerem meg, hanem önmagában és önmagáért hiszem (*per se et propter se*), homályosan, a kegyelmi segítségtől támogatva, és itt megállok. Amint ugyanis másoknak valamit a szavak által jelzek, a szavak pedig önmagukat tárják fel, és valamit a jóság miatt kívánok, a jóságot pedig önmagáért, így van az előbbi esetben is.

Ebből könnyen kiviláglik, hogy a hit végső aktusában (a hitbeleegyezésben) nincs bűvös kör. Amikor azt mondjuk, hogy hiszünk az Egyháznak, mivel a Szentírás parancsolja, és hasonlóképpen hisszük ezt a Szentírást, amint azt az Egyház elénktárja, azért nincs *circulus vitiosus,* mivel e kijelentésekben nincs szó *ratio formalis*ról, ami miatt beleegyezünk a hitbe, hanem csak a hit dolgai (a kinyilatkoztatás) *előterjesztésének* helyét (*ratio proponens res fidei*) jelöljük meg; *ez csupán az első mozzanatot érinti, miért akarok hinni,* tehát milyen indíték alapján dönt az akarat, ill. *akar* hinni. Mind a két hitet szabályozó regula (Szentírás-Egyház) ugyanis (amelyek dogmákat tárnak elém) világosan hihető *más indítékok* alapján. Hogy az Írás szent, az hihető a korábban felhozott indítékok (*motiva credibilitatis*) alapján, továbbá a Szenthagyományból, amelyet a régiek írásaiból ismerünk. Miután pedig az egyik hitszabályt (*regula fidei*), pl. a Szentírást (hittel) elfogadtuk, általa

megerősíthetjük a másikat, tehát az Egyház és a Zsinatok tekintélyét a Szentírás által. Arra azonban mindig vigyázunk, nehogy *circulus vitiosusba* essünk. Amint a Logikában kimutattuk, a következtetésnél *máshonnan* bizonyítjuk a premisszákat (nem egyiket a másikkal). Ugyanezt kell itt is mondanunk: az *egyik regulát világosan hihető indítékokból máshonnan bizonyítjuk,* és ezzel megerősítjük a másik regulát, vagy megfordítva. (Vagyis: nem egyszerűen a Szentírásból bizonyítjuk az Egyházat, vagy megfordítva; hanem *előbb* az egyik *regula fidei*-t *külső, hihetőségi indítékok* alapján igazoljuk). *Nincs vég nélküli bizonyítási sor a kinyilatkoztatásokban sem,* mivel a kinyilatkoztatást nem másik kinyilatkoztatás tárja fel, hanem önmagától tárul fel, ahogy a szót sem magyarázzuk másik szóval. (Vö. *Kalauz,* ÖM III, 131-134).

Pázmány *resolutió*-jára később még visszatérünk, összevetve azt Valentia és Suarez felfogásával. Most még folytassuk elemzését.

5. dubitatio: *Vajon a hitbeleegyezéshez szükséges a discursus (okoskodó megfontolás), amellyel az értelem előbb hiszi, hogy Isten ezt kinyilatkoztatta, és azután beleegyezését adja a kinyilatkoztatott igazságokba?* (425-433).

Az elmondottakból biztos, hogy a hitbeleegyezést megelőzi az okoskodó megfontolás: ez által felismerjük, hogy a hit tárgya hihető és a helyes okosság szerint hinnünk kell. Továbbá biztos (vö. Canus, Vega, Soto, G. Vasquez, Bellarminus, Valentia, Toletus), hogy ha az egyik premisszát hittel (*de fide*), a másikat természetes értelem fényéből ismerjük, vagy ha mindkettőt hittel ismerjük, a következtetés is *de fide* lesz, nem kevésbé, mint azok a hittani kijelentések, amelyeket az Egyház határoz meg. Itt azonban *nem isteni hitaktusról van szó,* hanem teológiai beleegyezésről, hiszen a végkövetkeztetés nem az isteni tekintélyre támaszkodik, hanem a helyes következtetés révén nyerjük a meggyőződést.

Pázmány itt egy *hosszú részt* (427-430) *betoldott a budapesti kéziratba* (kiegészítve a grazi diktálást), hogy a kérdést világosabban összefoglalja.

Arról az esetről van szó, mikor a szillogizmusban az egyik premissza *de fide,* a másik csak természetes ésszel ismert, tehát csak morális bizonyosságunk van (mint pl. hihetőség jeleinél: csodák és más indítékok), a végkövetkeztetés mégis *de fide* lesz a hit tárgya miatt. Mik ennek a feltételei? Pázmány szerint *bizonyos esetekben* elég, ha a természetes értelemmel megismert premissza *erkölcsileg biztos,* tehát nem szükséges, hogy annyira evidens legyen, hogy a tévedés minden lehetőségét kizárja. Példának hozza fel a kegyelmi állapotot, amiről sohasem szerezhetünk abszolút bizonyosságot. Pázmány megjegyzi: « mások mást mondanak, de nekem elég az erkölcsi bizonyosság ». A főérv az isteni gondviselés és a bölcsesség. Isten nem engedi meg a világosan hihető (morális bizonyossággal megismert) kérdésekben a hamisságot, tévedést. Pl. ha morális bizonyosságom van arról, hogy

ezt a pápát, aki meghatároz egy hittételt, törvényesen választották meg, vagy a zsinat törvényesen ült össze, akkor hittel elfogadom dogmáikat.

Visszatérve a *dubitatio* eredeti kérdésére, a teológiai « diskurzusra »: ez megint arra készteti Pázmányt, hogy megvilágítsa a természetfeletti hitaktust. Amikor a hitaktus (hitbeleegyezés) *ratio formalis*áról van szó, *egyazon aktusban* hisszük, hogy Isten háromság és hisszük a kinyilatkoztató Isten tekintélyét. A természetes hit abban különbözik a természetfelettitől, hogy ez utóbbival *közvetlenül* beleegyezünk a kinyilatkoztató Isten tekintélyébe, önmagában és önmagáért fogadjuk el; nem más alapján, hanem a megismert hit aktusa révén, ami az emberi hitben nem történik meg.

6. dubitatio: *Vajon a magánkinyilatkoztatás elégséges-e a hitbeleegyezéshez?* (433-436)

Tehát az Istentől kapott magánkinyilatkoztatások elégségesek-e ahhoz, hogy isteni hittel higgyünk? Kiváltságos esetektől eltekintve a katolikus és egyetemes hit nem támaszkodhat csak a magánkinyilatkoztatásra, hanem az apostolok és próféták alapjára épül, vagyis a mindenkinek szóló kinyilatkoztatásra. Pázmány mint hamisat határozottan elveti Caietanus és Bañez véleményét, akik szerint a hit *obiectum formaléja* nem egyszerűen a kinyilatkoztató Isten tekintélye, hanem a keresztény vallás *hitágazatait* kinyilatkoztató Isten tekintélye, mintha a hitágazatok tartalma is a hit *obiectum formaléjához* tartozna.

Mindeddig Pázmány tulajdonképpen a II-II *1. quaestiójának 1. articulusát* « *kommentálta* ». Az utolsó szót azért tettem idézőjelbe, mivel, mint láttuk, a *Summa* kérdéses articulusa a hit formális tárgyáról (indítékáról) csak kiindulópont: Pázmány sorravette Szent Tamás értelmezőit, a középkori és kortárs szerzőket, illetve visszahajolt Szent Ágostonhoz és más egyházatyákhoz, figyelt az Orange-i Zsinat és a Tridentinum kánonjaira, sőt a Baius elleni pápai bullára is. Vagyis ide sűrítette *De Fide* — traktátusának lényegét (ahogy mintaképe, Valenciai Gergely is tette). Bizonyos kérdéseket ezután még jobban tisztáz (ezeket előre jelezte), de legszemélyesebb mondanivalóját szinte már mind elmondta. Az ezután következő articulusokhoz, illetve a további quaestiók articulusaihoz legtöbbször már csak rövid magyarázatokat fűz, összevonja őket, Szent Tamásra és más szerzőkre utal, eltekintve néhány részletkérdéstől, amelyekre még kitérünk. Hitelemzésében tehát a központi kérdés a *resolutio fidei.*

7. Figyelemre méltó még az összevont 4. és 5. articulushoz fűzött magyarázat: *Vajon a hit tárgya lehet-e valami látott és tudott?* (445-460).

Az első *dubitatio* erre a kérdésre keres választ: *Vajon a hit és a tudás lehetnek-e egyazon tárgyban* (megismerő alanyban); vagyis miképpen függ össze a hitaktus és a tudás (a hihetőségi indítékok megismerése).

Jóllehet a hitaktus *előtt* szükséges, hogy felismerjük: világosan hihetők a hit dolgai, de ahhoz, hogy okosan isteni hittel fogadjuk el azokat, *nem szükséges, hogy előtte világosan felismerjük a hittartalom igazságát, hiszen ez még a hit révén is csak homályosan, nem világosan és evidens módon ismerhető fel.* Ez a homály, amely a hit természetéhez hozzátartozik, nem a megismerés tagadása, hanem annak pozitív módja, ti. a Szóló (kinyilatkoztató Isten) tekintélye révén, de e megismerési módból a dolog (hittartalom igazsága) nem evidensen ismert.

Nem lehetséges az, hogy *egyazon aktusban* teljes világossággal (*evidenter*) *megismerjük* a dolgot (hittartalmat) tudás által *és higgyük* Isten tekintélye miatt, és ezért nem lehetséges, hogy ugyanazt az aktust a tudomány és a hit habitusa indítsa. Pázmány ezt a szillogizmus logikai szabályaira hivatkozva igazolja. Egyazon aktus nem lehet egyszerre természetes (tudomány) és természetfeletti (hit); továbbá a homály és az evidencia is egymásnak ellentmondók.

Ezek után Pázmány mégis megengedi: jóllehet sok hitigazságot nem mutathatunk ki természetes ésszel, mégis lehetséges, hogy *bizonyos* hittárgyat (misztériumot), amelyet isteni hittel hiszünk, világosan megismerjünk tudás révén is. Például a megigazuláshoz szükséges, hogy higgyük: van Isten, mégis *a posteriori* értelemmel is kimutathatjuk Isten létezését (vö. *Conc. Trid.* Sess. 6. c.b.). Tehát bizonyos hittartalmat értelemmel világosan felismerhetünk és mégis hihetünk is. Pázmány itt megrostálja a véleményeket, idézi az egyházatyákat és a Szentírást (Szent Pált), majd a domonkos szerzőkkel (Canus, Bañez stb.) szemben Valentiához csatlakozik. Szent Tamástól más idézeteket hoz (ellenük), mint amelyekre ők hivatkoztak tételük igazolására. Szent Tamás véleményét, amely szerint egyazon tárgy tudása és aktuális hite nem lehetséges egyszerre egyazon értelemben, valószínűbbnek tartja a Szentírás és az egyházatyák alapján. Valentia ezt állítja: *A hit homálya miatt lehetséges,* hogy bizonyos dolgot (igazságot), amelyet hiszek, más megismerés révén világosan tudjam. Pázmány hozzáfűzi: ha figyelmesebben megvizsgáljuk az egyházatyákat (Aranyszájút és Ágostont), akik szintén Zsid. 11,1-re hivatkoznak, azt láthatjuk, hogy az atyák szerint *nem lehetséges,* hogy valamit *világosan* ismerjünk és egyszerre isteni hittel higgyünk.

Az atyák foglalkoznak Jn 20,29-cel is; felvetik a kérdést: hogyan lehet igaz ez az állítás: « Tamás, azért hiszel, mivel láttál? », amikor a hit a nem láthatókra vonatkozik. Nem ezt válaszolják: Tamás nem a hit, hanem a tapasztalat révén látott; pedig ezt könnyen megtehetnék, és meg is kellene tenniök, ha úgy vélnék, hogy a hit lényegéhez csak ez tartozik: általa nem látjuk azt, amit hiszünk. Hanem ezt válaszolják: Tamás valamit látott az érzékek tapasztalata révén (Krisztus sebeit), de mást hitt, ti. Krisztus istenségét. Tamás embert látott, és Istent hitt.

Mindezt igen nehéz értelemmel bizonyítani, folytatja Pázmány. Szent Tamás véleménye a valószínűbb. Tamás ugyan a *Summá*ban azt állítja, hogy

az értelem nem képes egyszerre több aktusra, mégis a *De Animá*-ban ezt mondja: a tudomány világossága sem veszi el a hit homályát, *minthogy nem egyazon aktusban,* vagyis közvetlen alanyban vannak. Csakugyan a tapasztalat azt mutatja, hogy mikor az értelem a tárgy igazságának *evidenciájával* hajlik a beleegyezésre, az akarat nem tudja rávenni az értelmet arra, hogy *ugyanabba a tárgyba, ugyanabban az időben homályosan* egyezzen bele.

Pontosság kedvéért Pázmány később a margón Medinával hozzáfűzi: a *múltban* történt ismeret evidens emlékezetével megfér a hitaktus, mivel egyedül a *jelenlegi* evidens ismerettel ellenkezik.

Pázmány végkövetkeztetése ez: megengedi, hogy a hitbeleegyezés a *legbiztosabb* (ezt később jobban kifejti); ebből azonban nem következik, hogy *evidens* is; a természetfölötti bizonyosság ugyanis lehetséges evidencia nélkül, jóllehet természetes bizonyosság nem lehetséges. — A tudomány (tudás) és a hit az evidencia és a homály szempontjából egymással ellenkeznek (egymásnak ellentmondanak), nem azért, mivel ugyanabban az értelmes alanyban nem lehet két aktus, melyek közül az egyikben nincs meg az a tökéletesség, amelyik megvan a másikban (hiszen Krisztusban is kétfajta tudás volt); hanem mivel az értelem, amely *világosan* felismerte a szükségességet, nem mozdítható arra, hogy egyidőben *homályos* beleegyezését adja, mert — amint mondottuk — az akarat parancsára az értelem csak akkor (abban az időben) érthet homályosan, amikor az értelmet nem határozza meg a tárgy evidenciája (453).

Mindezt azért hoztuk részletesebben, hogy egyrészt érzékeltessük Pázmány *módszerét*: nem elégszik meg egy-egy tekintély (pl. Szent Tamás) életművéből, ill. a szövegösszefüggésből kiragadott idézettel, hanem keresi a történelmi és szövegösszefüggést (ami ritka kortársainál, akik florilegiumokból dolgoztak); másrészt, hogy lássuk: az elméleti, logikai és teológiai eszmefuttatásokon túl a tapasztalatra, a pszichológiára is hivatkozik, nevezetesen az értelem és az akarat bonyolult kapcsolatára.

Pázmány a következő két dubitációban még a hit és az evidencia (ill. homályosság) kérdésével foglalkozik, visszautalva a hitelemzésre, a kinyilatkoztató Isten szavának hihetőségét igazoló jelekre stb. Ezután a 6. és a következő artikulusok kapcsán a hittartalom (hitágazatok) *történetiségét* veti fel, illetve röviden a hitvallással (krédóval) foglalkozik.

8. Itt következik (art. 10) az a kérdés, amelyet a grazi előadásban éppen csak jelzett, a budapesti kéziratban viszont szinte kis traktátussá bővített (461-514): *a római pápa szerepe a hittartalom (krédó, dogmák) meghatározásában.* Ezt az egyháztani betoldást alaposan elemezte P. Őry Pázmány és Suarez egyháztana összevetésekor [21]. Kétségtelen, hogy Pázmányt a ma-

[21] Őry, Suarez und Pázmány, in: *Homenaje a E. Elorduy,* 209-236.

gyarországi protestánsokkal folytatott viták indították arra, hogy ezt az égető kérdést jobban kidolgozza [22]. Itt csak kiinduló tételét hozzuk: Mielőtt a protestánsok ellenvetését megválaszolná, a következőket szögezi le (mintegy a közös alapból indulva ki, tehát abból, amit a lutheránusok és a kálvinisták is elfogadnak): Feltételezzük, hogy létezik a földön a Krisztustól alapított emberi gyülekezet, amelyet Egyháznak nevezünk, és amelynek feje Krisztus, aki annyira szerette ezt az Egyházat, hogy önmagát adta érte (Ef 5). Feltételezzük azt is, hogy ennek a gyülekezetnek a világ végéig fenn kell maradnia (Mt 16,16: « ... a pokol kapui nem vesznek erőt rajta » stb., továbbá Mt záradéka: « Én veletek vagyok a világ végezetéig »).

Nos, ezekután ezt állítjuk: ebben az Egyházban Krisztus bizonyos tekintélyt hagyott, amely az Ő és az apostolok tanításából csalatkozhatatlanul a hívők elé tárja azt, amit a Szentírás és az isteni kinyilatkoztatás miatt hinniök kell; és ez a tekintély nem tévedhet, pl. úgy, hogy olyasmit tár a hívek elé elhivésre, ami valójában nincs kinyilatkoztatva. Bellarmino és mások bizonyítják, hogy ezt a tekintélyt az Egyház legfőbb feje, a római pápa képviseli.

A következőkben Pázmány ezt a tételt bizonyítja, válaszol az ellenvetésekre, majd azt vizsgálja meg, hogy ez az egyházban levő tévedhetetlen tekintély emberi, vagy isteni, vagy kevert. Válasz: Nem pusztán emberi tekintély, hanem isteni, az Egyháznak tett ígéretek szerint, *amikor a hit dolgait adja elő.* Ezután Pázmány hosszan kifejti az igaz Egyház ismertetőjegyeit (a *Kalauz*ban és más vitairataiban erről sokat írt). Végül a római pápa tekintélyéről, főhatóságáról értekezik.

3. *A hitaktus és a hitelőzetek természetfeletti mivolta*

Az egyháztani betoldás után (514) a *II. quaestióval* folytatja a hit természetére vonatkozó fejtegetéseket. Itt még az 1-2. articulusok hosszú *második dubitatiójával* bővebben foglalkozunk (519-531), mert Pázmány a *hit és a kegyelem* viszonyának kérdésében eredeti felfogást képvisel; a római cenzúrával is meggyűlt a baja emiatt.

Vajon a *hitaktus*, a *pia voluntatis affectio* és a *iudicium credibilitatis lényegileg* (*in essentia*) *természetfeletti aktusok?*

Pázmány előbb meghatározza a fogalmakat: mit jelent természetfeletti, és mit *lényegileg* természetfeletti (*supernaturale in essentia*)?

---

[22] Illetve « beledolgozza » a traktátusba (amelyet egyetemi tankönyvnek szánt), hiszen a *Kalauz*ban (a VIII., IX. és X. könyvekben) magyarul már bőven kifejtette ezeket az egyháztani kérdéseket. Sőt már Grazban, a Bellarmino védelmére írt egyháztani tézisben, a *Diatribá*ban latinul is megfogalmazta. Vö. még Őry egyháztani disszertációját: *Doctrina Petri Cardinalis Pázmány de notis Ecclesiae.* 1952.

Pázmány megmagyarázza (Szent Ágostonra és Molinára is hivatkozva): abból a tényből, hogy valami *kegyelemből* történik, még nem következik (okvetlenül), hogy a tett *lényegileg* természetfeletti (*supernaturalis in essentia*). G. Vasquez jól mondja, hogy természetfeletti az, ami felülmúlja a természet igényeit, tehát valami természeténél, természetes principiumaiból és alkatánál fogva nem követelheti azt, nem jár ki neki (*rem supernaturalem non esse debitam*), de ez még nem elég a természetfeletti meghatározásához. Valóban, Vasquez véleményében alig lehet megmagyarázni, miért nem lényegileg természetfelettiek azok az erkölcsi cselekedetek, amelyek kegyelemből történnek, mivelhogy nem járnak ki az eszes teremtménynek. (Mert, ha kijárnának, nem lennének kegyelemből, Róm 11,6).

Pontosabban meg kell tehát határozni a természetfelettit; ez Scotus és Caietanus alapján így definiálható: *supernaturale, quod superat activitatem naturae, id est, quod nec a causa naturali produci potest, tamquam agente principali, nec a Deo operante iuxta exigentiam naturae* (IV, 520).

Van *lényegileg* (*in sua specie et in essentia*) természetfeletti, és van módja szerint (*secundum modum*) természetfeletti valóság vagy tett. A lényegileg természetfeletti forma lényegéből következik, hogy *felülmúlja a természetes tevékenységet.* A módja szerinti természetfeletti viszont: jóllehet lényege szerint létrehozható természetes okozótól (agenstől), olyan *módon* történik, hogy nem magyarázható meg természetes okkal (csodás gyógyulás). A lényegileg természetfelettinél tehát mindig olyan formáról van szó, amely felülmúlja a természet erőit, tevékenységét.

Ezután Pázmány újra felveti a kérdést: Vajon a *hitaktus* (*actus fidei theologicae*) *lényegileg* természetfeletti?

Pázmány Scotus, Szent Tamás és mások nyomán azt válaszolja: *Sokkal valószínűbb,* hogy *lényegileg* természetfeletti, jóllehet az Egyház és a zsinatok nem ítélték el kifejezetten az ellentétes véleményt (Suarez, Medina): csak *módja szerint* természetfeletti. Következik a hosszú magyarázat (523-531), ahol sok margóra írt megjegyzés vagy betoldás van a budapesti kéziratban; nyilván az 1604-es cenzúra miatt. A bonyolult fejtegetésekre visszatérünk a harmadik részben, a kegyelemvita és a cenzúraügy kapcsán.

A továbbiakban (527-531) Pázmány kimutatja, hogy a *hihetőségi ítélet* és a *pia affectio nem lényegileg* természetfeletti, minthogy ezek a hitaktus *előtt* történnek.

A hihetőség evidenciájára vonatkozó *ítélet,* amely szükséges a hitaktus *előtt,* jóllehet Isten kegyelmével történik, mégis — *úgy tűnik* — *nem lényegileg* (*in sua specie et essentia*) természetfeletti. Természetesen *a fortiori* ezt vallják az első vélemény követői (Scotus nyomán). Pázmány itt a tapasztalatra is hivatkozik; tényismeretről van szó, amely morális bizonyosságot eredményez: emberi értelemmel felismert indítékok, érvek alapján jutok el az ítéletre még a hitaktus *előtt* (ha az önmagáért hitt isteni tekintélyre

támaszkodnék, az már a hitaktus lenne). Az ítélet emberi okoskodás eredménye, bár szükséges hozzá a kegyelmi indítás: Isten az indítékokat meghatározott *körülmények* között felajánlja, látva, hogy e szituációban az értelem beleegyezését adja, miként más okos gondolatokat (*cogitatio congrua*) is ébreszt, amelyek az erkölcsi jóra indítanak. (Vasquez elmélete).

Pázmány azonban hozzáfűzi: a hitaktus *előtti* hihetőségi ítéletről van szó, mert lehetséges a *lényegileg* természetfeletti ítélet, amikor a hit tartalmára vonatkozik. Lényegileg isteni hittel hihetjük, hogy az isteni tekintély miatt elfogadott hitigazságok hihetők, mivel Isten ezeket legalább bennfoglaltan (*implicite*) kellőképp elénk tárja a teológiai következtetés révén. Szent Tamás szerint a bölcsesség adománya révén, vagy más különleges isteni segítséggel a hittartalom hihetősége nemcsak okoskodás révén, vagy Isten tekintélye miatti hit által ismerhető meg, hanem önmagáért is hihető. Pázmány tehát a hihetőségi indítékoknál is megengedi a lényegileg természetes és lényegileg természetfeletti aktusokat. Méginkább a *pia affectió*nál.

Ami a *pia affectio*-t illeti, amely szintén *megelőzi* a hitaktust — bizonyos kivételektől eltekintve — természetfeletti ugyan, *de nem lényegileg* (*in essentia*). Ezt ismét Scotus és az első vélemény követői vallják, ezenkívül *Valentia,* aki szerint a *pia affectio* a szorgalom morális erényéből fakad. Ezt vallja Molina is.

Pázmány, aki ezt a nézetet elfogadja, *úgy véli,* Suarez sem állít mást. Az Orange-i Zsinat dogmaként mondta ki, hogy ez a *pia affectio* a Szentlélektől származik. De a zsinat ott *nem definiálta,* hogy ez az *affectio lényegileg* természetfeletti, hanem csak azt, hogy kegyelemből történik. Pázmány még megmagyarázza: hinni *akarni* (ez a *pia affectio* lényege) Isten tekintélye miatt — mivel az ember világosan felismerte: a kinyilatkoztatás hihető, mert valóban Isten nyilatkoztatta ki —, ez még nem foglalja magában azt az indítékot, ami miatt az aktus *lényegileg* természetfeletti. Pázmány itt újra megismétli, amiket korábban elmondott a hitelemzésről, az egyes mozzanatokról, a hitelőzetekről és az *obiectum formaléról*, a « becsületes » emberi tettek természetes *lehetőségéről* (ezekhez elég Isten egyetemes konkurzusa), jóllehet világos, hogy *de facto* minden erkölcsileg jó tetthez szükséges a kegyelem (Orange-i Zsinat).

A *harmadik quaestio* a hit külső aktusairól tárgyal két articulusban: a hit külső megvallásáról és arról a kérdésről, hogy a hit megvallása szükséges-e az üdvösséghez. Pázmány megmutatja, hogy a külső hitvallás parancs alapján szükséges az üdvösséghez. Továbbá a hittagadás eseteiről, illetve a pogány szertartások és jelek használatáról szól (erkölcsi kérdések: mikor bűn, mikor nem).

A *negyedik quaestio a hit erényéről* szól (1-2., 5-7. articulusok). Ezt a kérdést kicsit bővebben kell ismertetnünk, mert a rendi cenzúra ezen a ponton is kifogásokat emelt Pázmány tanítása ellen, pontosan azért, mivel csak « *probabilior* »-nak minősítette az általa védelmezett véleményt.

A hit *habitusáról* van szó, amely a középkori skolasztika (nominalista légkörben kialakult) szóhasználatához és teóriájához tartozik [23]. Az arisztotelészi filozófiából a teológiai értelmezésbe is behatolt az *ontológiai* értelmezés, éspedig először az értelemmel nem rendelkező gyermekek keresztsége kapcsán merült fel a *habitus infusus*, belénk öntött készség kategóriája.

Pázmány a következőkben utal a *gyermekkeresztség* problémájára. Mivel a XII. században a katarok és a waldi eretnekek kétségbevonták (az értelemmel nem rendelkező) gyermekek keresztségét, egyes teológusok a habitus-fogalomhoz folyamodtak: III. Ince pápa 1201-ben közbelépett (DS 780), de nem foglalt állást a teológiai vitákban. 1312-ben azonban a Vienne-i Zsinat már jóváhagyta a *habitus infusus*-ra vonatkozó tanfejlődést (Petrus Lombardus megfogalmazásában). A Trentói Zsinat nem akart állást foglalni sem a tomisták, sem a skotisták (ezek többségben voltak) mellett: kifejezetten elkerülte a *habitus infusus* használatát.

A skotista és molinista iskola a kegyelmet a *caritas* természetfeletti erényével azonosította, ugyanolyan *habitus operativus*nak tartotta, mint a szeretetet. A tomisták ezzel szemben *habitus entitativus*t emlegettek Szent Tamás magyarázatára hivatkozva. E szerint a természetfeletti életet a természetes modellje szerint kell felfognunk: a szellemi lélek mint szubsztancia tőle reálisan különböző képességekkel (értelemmel és akarattal) van felszerelve. A képességeknek pedig vannak velünk született és szerzett készségei. Ugyanígy a megszentelő kegyelem, bár akcidens, ugyanazt a szerepet tölti be, mint a természetben a lélek-szubsztancia, hiszen a lélek szellemi részét járja át. Ezért beszélnek a tomisták a kegyelemről úgy, mint *quasi substantia supernaturalis*ról, — ezt jelenti a *habitus entitativus*. Ahogy a szellemi lélek mint szubsztancia az értelem és az akarat képességein keresztül működik, úgy használja fel a kegyelem a hit, a remény és a szeretet erényeit és a Szentlélek ajándékait mint *habitus operativus*okat; ezek az « isteni » erények ugyanis nem közvetlenül a lélek lényegét, hanem értelmünket és akaratunkat hatják át és teszik alkalmassá a természetfeletti hatások létrehozására [24].

Mindezt a következők jobb megértése végett jegyeztük meg. Ehhez még hozzáfűzzük: a megigazultságot vagyis a *megszentelő kegyelem állapotát* az ember úgy készíti elő, hogy a kezdő kegyelemmel együttműködve képes lesz az üdvösség szempontjából szóbajöhető cselekedetekre (*actus salutaris*). Ilyen a megtérés és a hit. A hit gyökere és éltetője a bűnbánatnak, illetve a megtérésnek. A teológusok szerint a hit nemcsak feltétele, hanem *pozitív diszpozíciója* a megigazulásnak. A tanítóhivatal a kegyelmi állapot előkészítéséről leszögezte: 1) azokkal szemben, akik a kegyelemmel kapcsolatban, az ember teljes tehetetlenségét állították, a Trentói Zsinat dogmaként jelentette ki, hogy a felnőtt (vagyis értelmének és akaratának használatával bíró) ember részéről

---

[23] A skolasztikusok az arisztotelészi akcidensek közül a *qualitas* (minőség) kategóriáját tartották alkalmasnak a (megszentelő) kegyelem jelölésére, mivel *állandó* természetfeletti jellegzetességet ad a léleknek. A *qualitas* négy genusa közül pedig a *habitus*ok (készségek) csoportjába helyezték. A megszentelő kegyelem nem velünk született, nem is gyakorlással megszerzett erény, hanem belénk teremtett, « öntött » készség (*habitus infusus*). — A kegyelemtan fejlődéséről lásd: Piet FRANSEN SJ, Dogmengeschichtliche Entfaltung der Gnadenlehre, in: J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium Salutis* IV/2, 631-765. (= FRANSEN).

[24] Vö. FRANSEN, 672kk. — ELŐD, 417.

bizonyos előkészítő cselekedetek szükségesek a megigazuláshoz (DS 1554). 2) Ugyancsak dogmaként mondta ki a Tridentinum, hogy az első és legszükségesebb előkészületi diszpozíció a hit (DS 1532). Tudjuk, hogy a hitújítás korában sok vita folyt Luther nek arról az állításáról, hogy a megigazuláshoz nem szükségesek a jócselekedetek, elég hozzá a hit (*sola fides*).

Ezután *lássuk Pázmány tanítását a hit erényéről.* Természetesen, ez a negyedik quaestio feltételezi a korábban kifejtetteket. Itt most (563kk) azt a kérdést veti fel, hogy *vajon van-e valamiféle hit-habitus az értelemben és mi ez?* Ez a kérdés lényeges a cenzúra miatt, amint látni fogjuk.

Jóllehet sok nagytekintélyű szerző azt tanítja: nem *de fide* (definiált), hogy vannak belénköntött természetfeletti habitusok, mégis *valószínűbb, hogy van állandó hit-habitus*, amely a hitaktus princípiuma.

Az első részt állítja Vasquez, Canus, Sotus, Bañez, Asturacensis, Medina, Valentia stb. Szerintük a Tridentinum a megigazulásról szóló egész tanításában *kifejezetten* sehol sem tesz említést a habitusról, mivel az atyák nem akarták definiálni, hogy ilyen (hit) *habitus* belénk öntetik a megigazulásban. A Trentói Zsinat egész tanítását e nélkül is magyarázhatjuk. Az összes idézett szentírási helyeket, amelyeket a (megigazuláshoz szükséges) hittel kapcsolatban felhoz, lehet egyszerűen magáról a hit*aktusról* érteni.

Mégis, folytatja Pázmány, *valószínűbb a mi véleményünk* [25]. A Vienne-i Zsinat ugyanis leszögezi: mind a kisgyermekekben, mind a felnőttekben a keresztség *habitusszerű* kegyelmet és erényeket ad (*gratiam et virtutes quoad habitum*), vagyis maradandó készségeket; és ez jobban megfelel a felsorakoztatott modern teológusok véleményének. Egyébként III. Ince pápa is a keresztségről szólva — jóllehet szabadon hagyja mindkét véleményt mint valószínűt (a hit és szeretet belénk öntött habitusok, illetve nem) — inkább azt a véleményt fogadja el, hogy belénköntött erények. A Tridentinum (*Sess.* 6. c. 7.) szintén ennek kedvez: a megigazulásban belénköntött kegyelmet és ajándékokat, ti. erényeket kapunk. A megigazulásban a bűnök bocsánatával Isten belénk önti a hitet, reményt, szeretetet stb.

A szöveg pontosan így szól: « ... *deum eiusdem (Christi) sanctissimae passionis merito 'per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus' (Rom 5,5) eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret (can. 11). Unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur: fidem, spem, caritatem* » (DS 1561). A Zsinat itt a kálvini és lutheri megigazulástan ellen hangsúlyozza,, hogy a megigazulás következtében a Szentlélek lelkünkbe árasztja (« önti ») a kegyelmet és a szeretetet, amely lelkünkbe « *beletapad* », tehát

---

[25] Pázmány mindezt a *Kalauz* XII. könyvében (II/2) is kifejti; lásd főleg VÁL. I, 300-301. Ez az összehasonlítás jelzi, hogy Pázmány egy fél évtizeddel a grazi kurzus után, amikor a *Kalauzt* írta, latin értekezését használta fel. — Pázmány a *habitus*-kérdésre visszatér a *reménynél* (IV 654-658) és a *szeretetnél* is (IV 712-736). A cenzúra-ügynél még szólunk a problémáról.

belső megújulást és megszentelődést eredményez. Eretnek tehát az, aki a megigazulást csupán a bűnök bocsánatában és Krisztus érdemeinek « betudásában », illetve a bizakodó hitben (*fides fiducialis*) látja.

Pázmány így magyarázza: a Zsinat e helyét érthetjük a cselekedetekről. Itt ugyanis a *felnőttek* megigazulásáról van szó, ahogy maga a Zsinat az 5. fejezetben megmagyarázta. Amikor pedig a gyermekek megigazulásáról szól — akik biztosan nem hisznek aktuálisan — a Zsinat csak azt állítja, hogy kegyelmet kapnak, amely elveszi bűnüket, de semmi említést nem tesz a hitről, reményről szeretetről, *habitus*ról vagy aktusról. Pázmány hozzáfűzi: Pál apostol 1 Kor 13,13-ban azt mondja a hit, remény és szeretet erényeiről, hogy « megmaradnak », ez esetleg az állandó habitusra utalhat. De ez nem bizonyít, a szövegösszefüggés más. Medina helyesen jegyzi meg: a hit-*habitus* nem szükséges egyszerűen (*simpliciter necessarius*) a hívéshez; Isten ugyanis felemelheti a képességet *habitus* nélkül is. És *de facto* a Tridentinum definiálta (*Sess.* 6. c. 6.): a megigazulást *megelőzi* a hitaktus. (« *Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu* (Rom 10,17) *concipientes, libere moventur in Deum, credentes, vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis, a Deo iustificari impium per gratiam eius, 'per redemptionem, quae est in Christo Iesu'* (Rom 3,24)... ».

Ugyanakkor az is igaz, fűzi hozzá Pázmány, hogy a Zsinat (c. 7) ezt mondja: a hit-habitus belénköntése *magában a megigazulásban* történik. (Ezt alább bizonyítja). Helyesen tanítja Durandus: a hit *habitusa* nem szükséges ahhoz, hogy a beleegyezést egyáltalán megadjuk, hanem csak azért, hogy az értelem, keménysége miatt, *könnyen* beleegyezését adja, és hogy ez a hit-habitus megóvja a tévedéstől az értelmet. Kimutatja azt is, hogy ez Szent Tamás véleménye (I-II, q. 109. a. 3. ad 1.: a szeretetről). Jóllehet Molina (*Concordia*, disp. 8) ezt elveti, mégsem tud megjelölni más szükségességet, mint azt, hogy a belénköntött *habitus operativusok* révén *könnyebben,* mintegy természetszerűbben (*connaturalius*) cselekszünk, a megszerzett habitusok (készségek) esetéhez hasonlóan. Pázmány *Molinával szemben* azt állítja, hogy az értelem a természetfeletti habitussal sem főoka a természetfeletti tetteknek. És ez a lényeg. Molina ugyanis azt vallja, hogy a hit-habitussal « felszerelt » (*informatus*) értelem Isten *általános* együttműködésével egyedül elégséges a hit természetfeletti aktusának véghezvitelére. De ez nem igaz. Az értelem ugyanis még passzív *potentia oboedientialis*-ban marad. A passzív *potentia oboedientialis* pedig egyedül Istennek mint főoknak van alárendelve, ahogy Suarez tanítja. Csakis a Teremtőnek alárendelt (tőle függő) *potentia* viheti végbe azt, amit ő akar. A hit *habitusa* tehát nem lehet a hitaktus főokozója, mintegy eszközként kezelve, felemelve a *potentia oboedientialist* [26].

---

[26] Vö. IV, 523-531, és könyvünk III. részét.

Pázmány továbbá azt állítja, hogy a hit-habitus az értelemben *lényegénél fogva természetfeletti,* tehát nem megszerzett, hanem Isten önti (teremti) belé. Hogy az értelemben van, és hogy természetfeletti, a korábban mondottakból már világos. Az aktust pedig a természetfeletti *obiectum formale* specifikálja, illetve annak lényegét követi. A Tridentinum megigazulásról szóló szövegéből világos, hogy Isten önti belénk.

Pázmány tehát, mint láttuk, világosan megkülönbözteti a megigazulásra való felkészülést, és magát a megigazulást, amelyben a tulajdonképpeni természetfeletti hitaktus *habitusát* Isten a kegyelemmel belénk önti. Jóllehet a *hitelőzeteknél,* amint korábban bizonyította, az értelem beleegyezése (hihetőségi ítélet) nem lényegileg természetfeletti, magánál a *hitaktusnál* határozottan a lényegileg természetfeletti jelleget hangsúlyozza.

A következő dubitatio (568kk) ezt a kérdést veti fel: *Vajon Isten a hit-habitust a szeretettel együtt önti belénk?* Pázmány, miután megvizsgálta a véleményeket, lényegében a Tridentinum tanítására hivatkozva (*Sess.* 6., c. 7.) igennel válaszol. A Zsinat ugyanis a 6. fejezetben azt állította, hogy a hit aktusa *dispozíció* a megigazuláshoz, majd a 7.-ben azt mondja, hogy ezt a dispozíciót *követi* a megigazulás, amely a belső ember megújulása a kegyelem és ajándékok belénköntése révén. És hozzáadja: magában a megigazulásban a bűnök bocsánatával az ember *egyszerre,* együtt (*simul*) megkapja a beléöntött hitet, reményt és szeretetet. Tehát a megigazulás*ban* amely a diszpozíciót *követi, egyszerre önti Isten az emberbe a hit, remény és a szeretet erényeit, jóllehet a hitaktus mint diszpozíció megelőzi ezt.* Pázmány még válaszol az ellenvetésekre a zsinati dekrétumot magyarázva.

4. *Különböző kérdések a hitről*

Már említettem, hogy Pázmány az egyes quaestióknak különböző nagyságú teret szentel: leghosszabban — 135 oldalon — az elsővel foglalkozott. Az első négy quaestiót összesen 200 oldalon tárgyalja, a többinek (5-16 q.) összesen már csak félszáz oldalt szentel. Jelzésszerűen összefoglaljuk a *De Fide* traktátus hátralevő kérdéseit.

5. quaestio: *Akik hisznek* (582-588)

Art. 1-2: *Vajon a boldog angyaloknak és a kárhozottaknak van hitük?*

A Szentírásból már bizonyítottuk, hogy a zarándokok, vagyis akik itt a földön úton vannak, vagy a tisztítótűzben szenvednek, isteni hittel rendelkeznek. De vajon az elítéltek és a démonok hisznek? Durandus igennel válaszol e kérdésre. Pázmány viszont, Valentiával és másokkal, a Szent Jakab 2,19-re támaszkodó vélemény figyelembe vételével, a következő magyarázatot adja. Szt. Jakab ezt írja (erre támaszkodik Durandus is): « Te hiszed, hogy

egy az Isten? Jól teszed. Ezt azonban az ördögök is hiszik, és mégis rettegnek ». Pázmány megjegyzi: egyesek szerint a « hiszik » kifejezést héber módra a múltra vonatkoztatva kell érteni: az ördögök is hittek, de elkárhoztak. Az élő természetfeletti hittel nem rendelkező bűnösök és a démonok « hite » között van egy bizonyos hasonlóság a megismert *objectum materiale* szempontjából: « hiszik » hogy van egy Isten, de ez nem üdvözítő hit, nem elégséges az üdvösséghez, mivel az igaz Isten ismerése (ismeret-hit) a szeretet cselekedetei nélkül holt.

Art. 3: *Vajon azok, akik eretnekség folytán tagadják valamelyik hitágazatot, elveszítik a hitet?*

Miután utalt Ágoston és a korabeli eretnekek (donatisták, pelagiánusok) esetére, akikről Bellarmino a *Concordiá*ról írt bírálata 12. fejezetében ír, Pázmány a protestánsok ellen a Szentírásra és az egyházatyákra hivatkozva röviden megmagyarázza: a hitetlenség (eretnekség) bármelyik szántszándékos aktusával megromlik a hit habitusa. Ezt állítja Szent Tamás itt (II-II qu. 5, art. 3) és kommentátorai is. Hasonlóképpen a Trentói Zsinat (*Sess.* 6, c. 15) definiálta, hogy az ember elveszíti a kegyelmet bármely halálos bűn által, a hitet pedig a hitetlenség aktusa által. Aki csak egy hitágazatot is makacsul tagad, a hitetlenség aktusát követi el.

Pázmány, a *Kalauz* III. könyvében (ÖM III 135 = VÁL. I 265) az igaz hit elleni tévelygésekről és eretnekekről írva, hivatkozik Szent Tamás most kommentált articulusára, ezen kívül még Szent Ágostont és Szent Pált idézi: « Szent Pál apostol az Anyaszentegyházat igazság oszlopának és állandó fondamentomának nevezi (1 Tim 3,16). Szent Ágoston az erős fondamentomon épített Ecclesia bizonyságtételét álhatatosnak mondgya, *Autoritatem stabilissimam fundatissimae Ecclesiae* (*Epist.* 56). Mintha azt mondaná: valaki felbontya hitelét annak az Ecclesiának, mely, a sz. Írást előnkbe adgya, az egész keresztyén vallás gyökerét megsérti, és fondamentomát felforgattya. Ugyanezen okból mondgya sz. Tamás (S.th. II-II q. 5, a. 3), sőt maga sz. Pál jelenti, hogy a ki valamiben elszakad az Ecclesiától, annak tanítását kétessé tévén, éppen elveszti a keresztyén hitet ».

Art. 4: *Vajon a hit nagyobb lehet az egyik személyben, mint a másikban?*

Igen, ez biztos a Szentírás (Lk 17,5; Róm 12,3; 2 Kor 10,15, 2 Tessz 1,3) és a Trentói Zsinat tanításából (sess. 6, c. 20).

Pázmány ezután fél-fél oldalt szentel a következő két kérdésnek.

6. quaestio: *A hit létesítő oka*

7. quaestio: *A hit hatásai*

Mindkettőnél kimondja a tételt, és Szent Tamás megfelelő (az éppen kommentált) helyére utal.

Kicsit hosszabban (15 oldalon) tárgyalja a 8-9. quaestiót.

A hit és az értelmi kegyelmi ajándékok különbözősége: Pázmány itt a *Szentlélek ajándékairól és a próféciáról* értekezik három dubitációban:

1. *Hogyan különbözik a hit a Szentlélek ajándékaitól?* Pázmány Scotusszal és G. Vasquezzel szemben, akik szerint a Szentlélek ajándékai nem különböznek az erényektől, Szent Tamást, Valentiát és Suarezt követi, akik szerint a kettő különbözik egymástól, majd három és fél oldalon megmagyarázza álláspontját.

2. *Hogyan különbözik a hit mint isteni erény a hittől, amelyik a Szentlélek ingyenes ajándéka?* Itt 1 Kor 12,4-11 és Róm 12,3-8 szakaszairól van szó. Pázmány röviden összefoglalja Szent Tamás (I-II q 31; II-II q 176-177, és 178; illetve előbb a próféciáról: q 171; III q 7 a. 7) és az egyházatyák tanítását a karizmákról. A nehézséget az jelenti, hogy a hit (az isteni erény, ingyenes kegyelmi ajándék) a karizmák felsorolásában is szerepel: « Egyik ugyanis a Lélektől a bölcsesség adományát kapja, a másik a tudás adományát ugyanattól a Lélektől, a harmadik meg *a hitet kapja ugyanabban a Lélekben,* vagy a gyógyítás adományát ugyanabban a Lélekben... stb. » (1 Kor 12,8-11). Pázmány Tamás alapján megmagyarázza, hogy ez a hit, amelyet az Apostol a karizmák között felsorol, valami kiváló hitet jelent, és biztos az, hogy legfeljebb csak járulékos szempontból (nem lényegileg) különbözik a keresztény hittől.

3. *Hogyan különbözik a hit és a prófécia?* Pázmány tisztázza a próféta, ill. a prófécia különböző jelentéseit, majd — Tamást követve — megvilágítja a prófécia *obiectum formaléját* (a kinyilatkoztató Isten tekintélye) és *obiectum materialéját* (mindaz, ami az isteni kinyilatkoztatás fogalma alá esik), majd így fogalmazza meg tételét: A prófétai kinyilatkoztatásnak (szoros értelemben véve a fogalmat) olyannak kell lennie, hogy a próféták biztosan tudják: Isten nyilatkoztatta ki nekik, amit prófétálnak (elmondanak). Pázmány abban a vitatott kérdésben, hogy vajon a próféták mindig teljes világossággal látják-e, hogy Isten nyilatkoztatja ki nekik, amit mondanak, avagy néha csak homályosan, a következő véleményt fogadja el: nem szükséges, hogy a próféták mindig teljes evidenciával rendelkezzenek az isteni kinyilatkoztatásról. Ha pedig így áll a helyzet, könnyen megadható a válasz a dubitáció kérdésére (ti.: *Hogyan különbözik a hit és a prófécia?*): Mivel Isten a hit dolgait is kinyilatkoztathatja homályosan, de úgy, hogy az indítékok és a körülmé-

nyek folytán valaki biztosan meggyőződhet a tényről, hogy Isten nyilatkoztatta ki, ugyanúgy a prófétákkal is közölhet homályos kinyilatkoztatást (= csak homályosan ismert a tanúsító és a tanúsított dolog); ez utóbbi esetben a prófétai aktus nem különbözik lényegileg a hitaktustól. A különbség csak járulékos, mivel a hit a saját megigazulást hozza (*pertinent ad ordinem gratiae gratum facientis*), míg a prófécia mások hasznát, mások hitének megerősítését szolgálja (*spectat ad ordinem gratiae gratis datae*). Végül Pázmány még arról szól, hogy hogyan lehet megkülönböztetni az igazi és hamis prófétákat.

Ez a *szellemek megkülönböztetéséről* szóló három teljes oldal (602-605) későbbi hozzáadás a kézirathoz. Pázmány hangsúlyozza, hogy igen nehéz megkülönböztetni a jó és a gonosz szellemet: ehhez elengedhetetlen az a különleges ajándék, amelyről az Apostol beszél (1 Kor 12,10). Az igaz és hamis prófétákat szintén a szellemek megkülönböztetése révén lehet elbírálni. Pázmány két szabályt ad: 1. Figyelembe kell venni a személy minőségét: ha ugyanis csodatevő hatalmukat fitogtatják (ígéreteikben) vagy ha eretnekek, nem kell próféciájukra hallgatni. Vérmérsékletük és jellemük is megvizsgálandó: a melankólikusok, a fantaszták, az álmatlanságban szenvedők stb. nem megbízhatók. A nőknek kevésbé kell hinni, mint a férfiaknak, mert az asszonynépség kevésbé elővigyázatos és hevesebb képzelőerővel rendelkezik. (Az eretnek Montanus egy asszonynak hitt... Ribadeneira Szent Ignác életrajzában más példát is hoz). — 2. Meg kell vizsgálni magát a (magán) kinyilatkoztatást, annak körülményeit, hatásait, célját.

10-11-12. quaestio: *A hitetlenségről és annak fajtáiról szólnak*

Szerzőnk itt az eretnekségről, a vallásszabadságról és a kiközösítésről tárgyal 25 oldalon (605kk), éspedig öt dubitációban.

1. *Vajon a hitetlenségnek több fajtája van, amelyek gonoszságban lényegileg különbözők?*

A hit kötelezettsége nemcsak azt jelenti, hogy hiszünk és megvallunk bizonyos misztériumokat, hanem a parancs negatív formában is kötelez: nem szabad kételkednünk egyetlen hitigazságban sem, és nem szabad azokat hamisaknak ítélnünk. Ezért kétféleképpen vétkezhetünk a hit ellen: egyrészt a pozitív paranccsal szembeni mulasztással, másrészt pedig pozitív tettel, amikor szántszándékkal kételkedünk a hit dolgaiban. Mivel a mulasztásról már volt szó, Pázmány most csak « pozitív » hitetlenségről beszél.

Biztos a Szentírás (és Tamás) tanítása alapján, hogy *a szándékos hitetlenség a legsúlyosabb bűn,* hacsak nincs szó legyőzhetetlen tudatlanságról: valakinek nem vot lehetősége, hogy a kinyilatkoztatást megismerje, nem hibás azért, hogy nem jutott el a hitre. Talán csak Isten gyűlölete hasonlítható a szántszándékos hitetlenséghez, bár az előbbi még súlyosabb, mivel közvetle-

nül ellene van az isteni jóságnak, míg a hitetlenség Isten igazságának. A reménytelenség, ill. kétségbeesés kevésbé súlyos, mert az akarat kapitulál az örök boldogság keresésében, minthogy lehetetlennek tartja; de — ha nem járul hozzá a hitetlenség tévedése — nem mond ellent sem Isten mindenhatóságának, sem irgalmának, mivel inkább csak a reménység tárgya nehézségéből, az emberi törékenységből ered.

Pázmány itt (607. old.) egy megjegyzést tesz egy nehéz *kegyelemtani* kérdésről, amelyre még majd visszatérünk: a jószándékú hitetlenek jótette (igazi erénye) kegyelemből ered. Ezt tanítja a Szentírás, Szent Ágoston a pelágiánusok ellen, és Szent Tamás is itt (q 10, a. 5 és bővebben: 1-II q 109, a. 1). Az eretnekségek mind ugyanazon fajtához tartoznak rosszaság (vétek) szempontjából. Caietanus és Bañez ugyan azt tanítja, hogy az eretnekség, a pogányság és a judaizmus hitetlensége fajta szerint különböznek, mivel morális felelősség szempontjából különféleképpen ellenkeznek a hittel; Pázmány szerint mégis valószínűbb, hogy minden hitetlenség egy fajtához tartozik, mivel egyformán az isteni tekintély megvetéséről van szó, akár a keresztség előtt, akár utána, ha valaki tudatosan visszautasítja a felismert kinyilatkoztatást. Bizonyos járulékos különbséget Pázmány is megenged, hiszen világos, hogy a megkeresztelt eretneksége esetében súlyosabb az isteni igazsággal-tekintéllyel való szembeszegülés, mint annál a zsidónál, aki ugyan hiszi az ószövetségi kinyilatkoztatást, de Krisztus Urunkat nem fogadja el; és a hitetlen zsidók felelőssége is nagyobb, mint a hitetlen pogányoké.

2. *Milyen feltételek szükségesek az eretnekséghez?*

Pázmány itt Szent Tamást idézi (q 11, a. 1) és kommentálja, felsorakoztatva az egyházatyák és az « újabb » teológusok véleményét. Feltételek: 1. az eretnek megvallja, hogy hisz Krisztusban « különben, ha nem ismeri őt, zsidó, vagy pogány, nem eretnek); 2. ítélete téves, tehát az egyház hite ellen van; 3. makacsul kitart tévedésében. Pázmány megmagyarázza (615), hogy az eretnekség nem mindig vétkes (pl. sok egyszerű ortodox vagy lutheránus, aki beleszületett hitébe és saját egyháza tekintélyét fogadja el jóhiszeműen); jóllehet az eretneknél mindig megelőzi az eretnekséget egy bizonyos nemtudása annak, amit a római egyház mint tévedhetetlen kinyilatkoztatott igazságot előterjeszt, de ez nem okvetlenül vétkes tudatlanság. A katolikus embernek pedig ahhoz, hogy felismerje az eretneket, elég ha meggyőződött arról, hogy az ellenkezőjét vallja, mint amit a római egyház tanít (615).

3. *Szabad-e a hitetlenekkel kapcsolatot tartani és nyilvánosan vitatkozni?*

Háromfajta kapcsolat lehetséges a meg nem keresztelt hitetlenekkel: 1. Teljesen profán, semleges dolgokban, amelyek nem tartoznak az istentiszteletthez. Ebben az esetben szabad; 2. A hitetlenséghez tartozó aktusokban és dolgokban nem, mert ez a tett botrányt keltene és a hit megvallása elleni

bűn lenne; 3. A keresztény hithez tartozó kérdésekben megengedett a hitvita, hogy megerősítsék a katolikus igazságot. Ki van zárva természetesen a szentmisében való kommunikáció. Az eretnekekre ezt arányosan kell alkalmazni: csak akkor kerülendők, ha notórius egyházüldözők és név szerint ki vannak közösítve, és ha a hitre veszélyes lenne a velük való vita.

4. *Vajon a meg nem keresztelt hitetleneket szabad-e hitre kényszeríteni?* (620-625)

Pázmány utalva IX. Gergely zsidókra vonatkozó rendelkezésére, leszögezi: Ebben a kérdésben az mindenekelőtt biztos, hogy *senkit sem lehet kényszeríteni arra, hogy akarata ellenére higgyen, vagy hogy a felnőtt akarata ellenére megkeresztelkedjék,* mivel szentségtörés megkeresztelni azt, aki ezt nem akarja. A Trentói Zsinat is kimondta, hogy a katolikus egyház nem gyakorol joghatóságot azok felett, akik a keresztség által nem léptek be kebelébe; tehát sem a pogányon, sem a katekumenen, sem azokon az eretnekeken, akiket igazán nem kereszteltek meg. Ebből következik, hogy nem szabad a pásztoroknak kényszeríteniök a hitetleneket a hitre és a megtérésre, amint Victoria és Bañez is tanítja. Viszont az egyház arra kényszerítheti (sarkallhatja) a hitetlen fejedelmeket, hogy ne akadályozzák meg a hit terjesztését, hanem engedjék meg az Evangélium szabad hirdetését.

Itt már láthatjuk, hogy Pázmány az új időkhöz alkalmazkodó Victoria jogi megfontolásait követi. Jelen van az új világot felfedezők és meghódítók nyomán elinduló missziós tevékenység által felvetett problematika: egyrészt az a tény, hogy az Egyháznak a krisztusi parancs értelmében minden népnek hirdetnie kell az Evangéliumot; másrészt hogy meddig terjed (a keresztény és nem keresztény) fejedelmek joga és hatalma.

A keresztény világi és egyházi fejedelmek a joghatóságuk alá nem vetett hitetlenek bűneit nem büntethetik, mégha a természettörvény ellen vannak is, hacsak egyben nem jelentenek jogtalanságot is a keresztény törvénnyel, a keresztény fejedelemmel vagy más ártatlannal szemben. A keresztény fejedelmek a joghatóságuk alá tartozó alattvalókat kényszeríthetik a *természettörvény* megtartására. Pázmány még hozzáfűzi: a zsidók megtűrhetők, mivel nem mondanak ellent a természettörvénynek, és ahogy Ágoston tanítja (*De civ. Dei* 4,34), bizonyos szempontból hasznosak is a keresztény hit számára, hiszen a nemzetek között szétszóródva pl. arról tanúskodtak, hogy már a kereszténység előtt is létezett a prófétaság. (Pázmány még megjegyzi: ahol pedig a zsidók botrányt okoznak, kiűzhetők, « ahogy — tudomásunk szerint — Aragonia királyai ezt meg is tették »).

5. *Vajon az eretnekeket lehet-e a hitre kényszeríteni?*

Kiközösítésük. — Az elmondottakból világos, hogy senki meg nem kereszteltet nem lehet kényszeríteni a katolikus hitre. *De hogyan áll a helyzet a megkeresztelt eretnekekkel?* Pázmány hármas válasza:

1. Az Egyház kényszerítheti az eretneket a hitre nemcsak lelki büntetés (kiközösítés) terhe alatt, hanem még javai és élete elvételével is. Pázmány az egyházatyákon kívül hivatkozik a Khalkedoni Zsinatra is. (Ciprián érvelését hangsúlyozza).

2. Minden eretnek *ipso facto* a Pápának fenntartott kiközösítés alá esik, miként azok támogatói, befogadói, védői... Pázmány megmagyarázza a Trentói Zsinat ide vonatkozó tanítását, rendelkezését (sess. 24, c. 6), illetve a korabeli moralisták, jogászok (Toletus, Navarrus, Cordubensis) értelmezéseit. Pázmány *nagyon nyitott véleményt képvisel az eretnekek tiltott könyveinek olvasását illetően,* ha az egyháziaknak szükségük van e könyvekre az eretnekekkel folytatott vitákban. (629: ez a kéziratban a margón későbbi hozzáadás).

3. Az eretnek vagy aposztata fejedelmek elveszítik a joghatóságot alattvalóik felett, mihelyt feljelentésük után a bírói ítéletet kimondták. Szent Tamás kifejezetten követeli, hogy bírói ítélet révén történjék a feljelentés, mások szerint viszont már az ítéletkimondás előtt is az alattvalók feloldottak köteles hűségük alól, ha a fejedelem eretneksége ismertté vált.

13-14-15. quaestio: *Az istenkáromlás, a lelki vakság és bénaság*

Pázmány négy oldalon (630kk) foglalja össze a tudnivalókat: Szent Tamásra utal, és mivel nincs különösebb nehézség a lelki vaksággal és bénasággal kapcsolatban (ezek az értelem és a tudomány ajándékai elleni vétkek), csak az istenkáromlásról beszél: meghatározás, fajtái, a Szentlélek elleni káromlás (Mt 12,31; Mk 3,28 és Lk 12,10).

16. quaestio: *A hit parancsolatairól szól*

Azon kívül, amit a 2. quaestio 3-5 articulusaiban elmondtunk, itt nincs semmi új mondanivaló.

Traktátus a reményről

Pázmány ezt az értekezését — bejegyzése szerint — 1604. március 26-án kezdte: a *Summa* II-II *17. quaestiójával*: *A remény mivolta* (635kk). Az egész traktátus mindössze 30 oldal.

A különböző szentírási helyek (Tit 3,13; Róm 8,24 és 29; 1 Kor 13,13, Zsid 6,19) alapján a Trentói Zsinat (sess. 6. ar. 6 és can. 3) *a remény aktusát a megigazulás előfeltételei között sorolja fel,* a 7. kánonban pedig azt mondja, hogy a megigazult ember egyszerre befogadja a hitet, a reményt és a szeretetet. Hogy az erény mivoltát, természetét megismerjük, meg kell

magyaráznunk *obiectum formale*-ját. Mi *a remény általában? És mi a remény erénye?*

Pázmány a reményről szóló traktátusban főleg G. Vasquezt követi, többször hivatkozik rá nemcsak a szövegben, hanem a margón is. (I, disp. 84, c. 2; I, disp. 40 és 1-II, disp. 14 etc.).

Szent Tamás szerint a remény az *akarat* aktusa, és nemcsak a hittől különbözik, amely főleg az értelem aktusa, hanem a szeretettől is. Ezt tanítja a Tridentinum is.

Az akarati törekvéseket — Ágoston és Tamás alapján — Pázmány ebben a négyben látja: *szeretet* (*amor*), vágy (*desiderium*), remény (*spes*), öröm vagy élvezet (*gaudium seu delectatio*). Ezután leírja valamennyit (Arisztotelész *Etikájára* is hivatkozva). A szeretet az az aktus, amely révén valakinek jót akarunk, tekintet nélkül arra, hogy ez a jó jelen való vagy jövendő. A vágy a távol levő jóra irányul, akár hiszi, hogy a jövőben eléri, akár nem. Ez tehát már a reménységgel kapcsolatos. A *remény* pedig a távollevő és nehezen elérhető jó vágya, amit azonban lehetségesnek tart és egykor majd megvalósulónak. A reményhez tehát ez a kettő szükséges: a mi javunkról van szó, és a jövőben érjük el.

Art. 1: *Vajon a remény erény?*

Erkölcsi síkon a remény nem különleges erény, a többitől nem különböző, mivel ha valamit erkölcsi erénnyel tisztességesen remélünk, az vagy a gazdagság vagy a hírnév (dicsőség). A nagylelkűség mérsékli a reménykedés vágyát. Természetfeletti síkon viszont biztos a kinyilatkoztatásból (Róm 8,24; 1 Jn 3,3 és 1 Kor 13,13), hogy a remény isteni erény.

Art. 2-6: *Mi a remény objectum materiale-ja és formale-ja, és miben különbözik a többi erénytől?*

Pázmány egy-egy *dubitatió*-ban válaszol.

Obj. formale: Miután ismertetett három véleményt, a második mellé csatlakozik, amelyet Szent Bonaventura és Szent Tamás is vall (és Vasquez magyaráz): a remény mint isteni erény az akarat aktusa, *Istenre, a Jóra* irányul, *akitől* az ember várja (*reméli*) a megigazulást, az örök dicsőséget. Egyben a remény Istenre mint a *mi javunkra* is irányul. Pázmány még tovább elemzi a remény (mint *amor concupiscentiae*: Istent mint saját javunkat akarjuk) és a tiszta szeretet (*charitas*: Istent önmagáért és önmagában szeretjük) közötti különbséget. Ezután pedig még kitér a kétfajta cél közötti különbségre: *finis cui*: a személy, akinek a javát akarjuk, ill. a *cujus gratia*: maga a jó, amire vágyakozunk. Ez utóbbi ismét kétféle lehet: *finis qui,* vagyis maga a vágy tárgya és *finis quo,* amely révén a tőlünk különböző tárgy hozzánk kapcsolódik. A keresztény reménység esetében ez az utóbbi kettő

egyetlen célt alkot, minthogy a remény isteni erényének tárgya az örök boldogság, az örök élet, Isten látása, maga Isten. A végső célt és a természeti rendeltetésünkhöz szükséges kegyelmi eszközöket a remény isteni erénye révén várjuk, kívánjuk, vagyis reméljük.

Nagyobb világosság kedvéért érdemes elolvasnunk azt, amit Pázmány a Vízkereszt előtti vasárnap *prédikáció*jában (VI 218kk) *a reménységről* mond: Amit a *három isteni erényről* (*theologicae virtutes* = istenes jóságok) írt, korábban már idéztük: « istenes jóságoknak » (= isteni erényeknek) nevezik őket a teológusok, « *mivel igyenesen Istent nézik; és ő-benne, mint indító okban végeződnek* ».

> « A reménység pedig, Istent, mint mí jónkat, kivánnya, szereti, várja és keresi. Mert Isten, nem csak Jó magában, és ezért a jóságért méltó szeretésre: hanem nékünk-is jó; és ezért a jóságért méltó szeretnűnk és kivánnunk őtet, mint mi jónkat. Mivel pedig Isten két-képpen jó nékünk, két-képpen kel reménségünket ő-hozzá igazítanunk: először; Isten ő-maga utólsó végünk és legnagyobb Jónk, kinek látásával bóldogíttatunk... És, noha magúnknak kivánnyuk az Istent reménségünkkel, de kívánásunk oka és indítója, az Isten jó-volta, nem a magúnk jósága. Másodszor; jó az Isten nékünk, adományinak osztogatásival: mert az ő ereje és segitsége ád üdvösséget és annak megnyerésére szükséges eszközöket. Ezért a jóságért bízunk Istenűnkben, hogy, valami kivántatik üdvösségünk nyerésére, kegyelmesen megadgya [. . .]
>
> Ebben ál a keresztyén reménségnek mi-vólta: és ebből világosan kitetczik, hogy a reménség külömb jóság a hitnél; mint szent Pál világosan taníttya (1 Kor 13,13; Kol 1,4; 1 Tim 3,13). Mert a hit értelemben vagyon (Zsid 11,3); a reménség az akaratban. Ez, csak a jövendő és várt dolgokrúl vagyon (Tit 2,13; Róm 8,24-25): hittel, a lett dolgokat-is vallyuk. Azért, noha fondamentoma és gyökere reménségünknek a hit (Zsid 11,3; 1 Tim 2,4), mellyel vallyuk, hogy Isten a mí utólsó és legnagyobb Jónk, ki maga bóldogságát közölni akarja velünk: ki mindeneket akar üdvözíteni; és ő-rajta nem múlik, hogy szükséges segítséget és elégséges malasztot nem adna, csak mi akarjuk venni: de azért, a reménség nem ál abban, hogy ezt hidgyük; hanem hogy szeressük, várjuk és kívánnyuk, mind Istennel-való eggyesűlésünket a bóldogságban, mind Istenünk segítségét a baj-vívásban » (VI 221-222).

Art. 7-8: *Vajon a remény megelőzi a hitet és a szeretetet?*

Pázmány itt a Trentói Zsinat tanítását foglalja össze (sess. 6, cc. 7-8 és 13). A megigazulásnál *egyszerre* (*simul*) önti belénk Isten a hit, remény és szeretet *habitusát*. De a remény *aktusa* megelőzi a szeretetét; másrészt követi a hitet, minthogy a hit minden üdvösséges tett gyökere és alapja.

18. quaestio: *A remény alanya, tartama és elvesztése*

Utalva arra, amit a hitnél elmondott, Pázmány itt (654kk) a Vienne-i és a Trentói Zsinatra hivatkozva állítja, hogy a megigazulásban *belénk öntetik a remény habitusa.* És érinti ismét azt a vitatott kérdést (ami miatt a cenzúrával is nehézségei voltak), hogy vajon mind a három isteni erény habitusának belénköntéséről szóló tan *de fide* kötelező-e. Idézi a különböző véleményeket, zsinat-értelmezéseket, majd megjegyzi a tudós jezsuiták (G. Valentia, G. Vasquez) nyomán, hogy a hit és a remény isteni erényei *habitusának* tana *nem de fide biztos, jóllehet az a valószínűbb* a Trentói Zsinat teljes tanítása alapján, hogy a hit és a remény is belénkötött habitus. (A szeretetnél nincs vita).

A reményt csak a hitetlenséggel veszíti el az ember; megmaradhat a bűnösökben is; jóllehet a remény habitusa nem öntetik a lélekbe a megigazulás előtt (miként a hité sem), a bűnnel (bűn elkövetése után) is megmaradhat a bűnösben a remény habitusa, miként a remény aktusa is. Ez a Trentói Zsinat tanítása.

19. quaestio: *Az istenfélelem ajándéka*

A gyűlölet, szomorúság és félelem a rosszal (bajjal) kapcsolatosak, miként a szeretet, a remény és a gyönyörködés a jó keresésével. A félelem és a szomorúság saját bajunkhoz kapcsolódik (valami számunkra rosszhoz, amit el akarunk kerülni), ezért nem találjuk őket Istenben és a boldogokban, viszont a gyűlöletet igen. Pázmány ezután — főleg G. Vasquezt követve — részletezi a félelem különböző fajtáit, illetve az istenfélelem, a félelem és a szeretet kérdéseit.

20-21. quaestio: *A kétségbeesés és a vakmerő bizalom*

Jellemző itt Pázmány bevezetője: « Szent Tamás szokásos módszerével, miután megmagyarázta a spekulatív részt, rátér az erkölcsi kérdésekre: megmagyarázza a tárgyalt erénnyel ellentétes bűnöket és a parancsolatokat » (662). — Pázmány, aki inkább a nehezebb, spekulatív kérdéseket szereti megvitatni, itt a két kérdésnek alig három oldalt szentel; Szent Tamás (és a Szentírás, Ágoston stb.) alapján éppen hogy csak meghatározza a kétségbeesést és a vakmerő bizalmat.

22. quaestio: *A remény parancsolatairól*

Az előzőkből világos, hogy mi a reményre vonatkozó két negatív parancs (= tiltás): nem szabad kétségbe esnünk, és nem szabad vakmerően bizakodnunk. A Trentói Zsinat tanítása szerint a remény aktusa szükséges az üdvösséghez az eszköz szükségességével, legalábbis a felnőtteknél, mivel hozzátartozik a megigazulás szükséges előkészítéséhez.

Ezzel (666. old.). Pázmány be is fejezi a reményről szóló traktátust.

23. quaestio: *Mi a szeretet isteni erényének ratio formalis-a?*

A Szentírás és Ágoston alapján Pázmány meghatározza a *caritas*-t, amely jóakaratot (*benevolentiam*) jelent: Istent önmagáért szeretjük. Ezzel szemben a remény: *amor concupiscentiae,* vagyis Istent azért szeretjük és azért remélünk benne, mivel *a mi javunk* (*bonum nostrum*). Erről tárgyal Szent Tamás a 23. quaestioban, kifejtve a szeretet isteni erényének *obi. formale*-ját, megmagyarázva a szeretet aktusát és habitusát stb.

Art. 1: *Vajon a szeretet teremtett barátság Isten iránt?*

Az első két art.-ban Szent Tamás nemcsak a szeretet *obi. formaléját* határozza meg (Istent önmagáért szeretjük), hanem az aktust is megmagyarázza, és megmutatja, hogy a szeretet habitusa nem valami teremtetlen dolog.

Pázmány ezt fejti ki 6 dubitatióban (668-695), éspedig ismét érintve olyan kérdéseket (lásd *Baius* elítélése!), amelyek a cenzúra-ügynél előjönnek.

1. dubitatio: *Mi a szeretet obi. formaléja?*

Szent Tamás szerint a szeretet *obi. formaléja* Isten, amennyiben jó önmagában, végtelen jósággal. (Vö. 1 Kor 13,5, Szent Bernát, Szent Tamás másutt: I q. 5, a. 1).

2. dubitatio: *Vajon a szeretet ratio formalis-ához még más is tartozik az elmondottakon kívül?*

A probléma azért merül fel — magyarázza Pázmány (670) — mivel Istent lehet önmagáért szeretni nemcsak természetfeletti szeretetaktussal (amennyiben Ő a dicsőség és a kegyelem szerzője), hanem természetes szeretetaktussal is, amennyiben a természet szerzője. A szeretetnek két fajtáját különböztetjük meg. Ezért valamit még hozzá kell adnunk ahhoz, amit a *teológiai* szeretet (*caritas theologica* = a szeretet isteni erénye) *obj. formaléjáról* mondtunk, amely által megkülönböztethetjük a természetes szeretet (*amor naturalis*) *obj. formaléjától.*

Pázmány itt (670-676) *kegyelemtani kérdéseket* érint, amelyek cenzúrájánál is szerepelnek (később, könyvünk III. részében bővebben foglalkozunk velük). Tulajdonképpen *G. Vasquez véleményét követi.* Itt már nem elégséges a Szent Tamásra való hivatkozás, mivel a rejtetten pelagiánus *Baius* elítélt tételei is belejátszanak a vitába, azon túl, hogy a II. Orange-i Zsinatot megerősítő Tridentinum is (a protestánsok elleni állásfoglalásban) foglalkozott a kérdéssel. — Pázmány ismerteti a két véleményt:

1. Az újabbak közös (általános) véleménye, aminek látszólag kedvez *Szent Tamás: kettős* Isten iránti szeretet (*amor benevolentiae*) van bennünk:

egyik természetes, a másik természetfeletti. A tételt főleg a Baiust elítélő pápai bulla 36. pontjával igazolják. (Ezen kívül ide tartozik még Baius 33., 24., 26. és 57. tétele is). Baius szerint a « természetes szeretet », tehát a pusztán a természet erejéből eredő istenszeretet emberi beképzelés és Krisztus keresztjének meggyalázása.

2. *Scotus* viszont azt akarja bizonyítani, hogy nincs olyan Isten-szeretet, amelyhez ne lenne szükséges a kegyelem, tehát *csak természetfeletti* szeretet van. Idézi Szent Ágostont, a II. Orange-i Zsinatot (amely a pelagiánusok ellen foglalt állást). Pázmány *G. Vasquezt követve* (és Suarezre is hivatkozva) tulajdonképpen *Scotus véleményét, distinkcióit és érveit fogadja el,* sajátosan értelmezve Szent Tamás különböző helyeit, hogy megmutassa az Angyali Doktor igazi tanítását. Valójában — mint majd látjuk — Szent Tamás óta — a protestánsok és Baius, ill. a Tridentinum tanítása miatt — továbbfejlődött a bonyolult kérdés. Pázmány, miután bebizonyította, hogy Scotus (és Vasquez) véleménye nem ítélhető el, mégis — nyilván visszaemlékezve a rendi cenzúrára — kijelenti: *biztosabb* az első vélemény, amely kétféle istenszeretetet fogad el.

3. dubitatio: *A szeretet tetteiről*

Itt Pázmány azt a kérdést veti fel, hogy vajon a szeretet tettei *lényegileg természetfelettiek-e* (*supernaturales in essentia*). A kérdésre igennel felel, és bizonyítása végett részben *visszautal a hitről szóló traktátusra,* hiszen a kellő arányt megtartva, a szeretetről ugyanazt el lehet mondani, mint a hitről (ebből a szempontból). Isten a szeretetet (habitusát) belénk önti, továbbá *objectum formale*ja Isten, akit önmagáért szeretünk; végül a szeretet aktusa (Isten mindenek felett való szeretete) magában foglalja az összes parancsolat megtartását.

Ezzel szemben viszont *Szent Tamás* (II-II, q. 171, a. 2, ad 3) azt állítja, hogy a Isten szeretetének aktusa *nem* lényegileg természetfeletti (*supernaturalis quoad substantiam*). Ugyanígy Caietanus, Capreolus, Scotus, Medina... Vagyis ezek a szerzők azt mondják, hogy az Isten-szeretet *csak módja szerint* természetfeletti. Úgy látszik, Szt. Tamás is ezt állítja az idézett helyen. Pázmány Suarezre is hivatkozik (lib. 3 *de gratia*). Ezek a szerzők nem tévednek a hitben. Ezt az elvet lehet tehát alkalmazni Durandus, Gabriel (Biel) és *Scotus* véleményére, akiket újabban erősen bírálnak, mondván, hogy kedveznek Pelagiusnak, amikor ezt állítják: az ember a természet erőivel, « kegyelem nélkül » szeretheti Istent, hihet Istenben... De ezek, miként Szent Tamás a *De Veritate* 21. quaest.-ban (art. 14), a « kegyelem » névvel a *megszentelő* kegyelmet (*gr. habitualis*), nem pedig a *segítő* kegyelmet jelölik (*auxilia Dei actualia*). Másrészt pedig, mivel úgy vélik, hogy a hit, szeretet stb. aktusa *nem lényegileg* természetfeletti (amiben Suarez szerint nem tévednek a hit dolgában), úgy gondolják, hogy az ember képes ezeket az

aktusokat véghezvinni, ha a természet hatékony ereje által a segítő kegyelem kellő indítását megkapják. *Ezek — Suarez szerint — hamis véleményt követnek ugyan, de nem tévednek a hit tanításában.* (678-679. old. — Vö. a hitről 410-411: *Pázmány* ott ugyanúgy Szent Tamás *De Veritate* q. 14 és 24-re hivatkozik). E fontos — cenzúrázott — kérdésekre még visszatérünk [27].

4. dubitatio: *Létezik-e bennünk Isten aktuális teremtett szeretete úgy, hogy ennek az aktusnak megvan a teremtett habituális principiuma?* [28]

Pázmány előadja *P. Lombardus* véleményét (1. dist. 17): « *ipsum Spiritum Sanctum esse charitatem, per quam diligimus Deum propter se...* » (679); majd megmagyarázza, hogy Lombardus ezt akarta mondani: Jóllehet a teljes Szentháromság viszi végbe bennünk a megszentelődést, mégis a Szentléleknek tulajdonítjuk. A Szentlélek pótolja a szeretet habitusának hiányát. A bizonyításhoz: 1 Jn 4,8 és 16: *Deus charitas est,* et *qui manet in caritate, in Deo manet;* Augustinus, *De Trinitate* 15,18; ep. 143; *de gratia et lib. arb.* c. 19... Ezért a pelágiánusok azt mondják, hogy magát Istent is önmaguktól bírják.

Szent Tamás véleménye: itt (II-II, q. 23) az, hogy a jelenlegi szeretet mellett megvan a megigazultakban még a szeretet *habitusa* is, amely a jelenlegi szeretetnek a principiuma. Pázmány ezt a kérdést már a hitnél is tárgyalta (527). A *szeretet* esetében (a hittől és a reménytől eltérően) világos, hogy *Isten belénk önti a szeretet habitusát*: Róm 5,5; 1 Jn 4,7 és a Tridentinum tanítása (sess. 6). Egyébként Valentia az egyházatyákból ezt bőven bizonyítja. Pázmány itt is (681-682), miként a hitnél (527), elveti Molina véleményét, aki szerint az isteni hitaktus révén megszerzünk bizonyos *természetes* habitust, hogy csatlakozzunk a hit dolgaihoz.

5. dubitatio: *Vajon a szeretet az ember Isten iránti barátsága?*

Igen, van igazi barátság Isten és az emberek között (Jn 13,14 Jk 2,23 stb.). Ezt tanítja (sugallja) a Tridentinum is (sess. 6, c. 7): a megigazulás az egész belső ember megújulása, a bűnösből megigazult, Isten ellenségéből Isten barátja lesz... Pázmány a magyarázatnál (684-686: hat pont) főleg Arisztotelész *Nikomakhoszi Etikájára* hivatkozik, a barátságról szóló 8. könyvre [29]. A barátság jellemzői: kölcsönös szeretet — nem haszonlesés vagy

---

[27] Vö. BOUILLARD, *Conversion...* 71kk: Szt. Tamás nem szemipelagianista, és LOTTIN, 394kk. : a fiatal Szent Tamás: *Sent.* III, d. 23, és *De Verit.*

[28] A kérdés jobb megértéséhez: SCHÜTZ, *Deum Docuit,* 148: Petrus Lombardus véleménye: Maga a Szentlélek az, aki által igaz és szent a megigazult ember: a Szentlélek az a szeretet, amellyel Istent és a felebarátot szeretjük. SCHÜTZ II, 186, LOTTIN, 338.

[29] ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi Etika,* Magyar Helikon, 1971, 206. old. és kk.

a nekem kellemes, hanem egymás kölcsönös javát kell akarni — egymáshoz hasonlók, egyenlők — a javak kölcsönös kicserélése. Pázmány mindezeket alkalmazza az Isten és az emberek közötti barátságra.

6. dubitatio: *Vajon Isten szeretetének aktusa olyan barátság Istennel, amely nem tűri el az Istennel szembeni ellenséges magatartást?*

M. Baius (*De charitate* c. 7,19) igyekezett bizonyítani, hogy a szeretet tette meglehet az emberben a bűnbocsánat nélkül is, és nem mindig van összekapcsolva a bűnök bocsánatával. Ezt a tételt méltán elítélte V. Piusz és XIII. Gergely (prop. 30-32). Pázmány nevetségeseknek és gyerekeseknek tartja Baius érveit (vö. 1 Jn 4,7kk).

A katolikusok körében biztos (*certissimum*) — « amint mindjárt kimutatjuk » —, hogy azonnal megigazul az, aki felkelti magában az Isten szeretetének igazi aktusát. Egyedül a következőről lehet vita: vajon a szeretetaktus mint a bűnnel ellentétes forma által, vagy inkább mint tiszta *dispositio* (felkészültség) által, megbocsáttatnak a bűnök. És jóllehet e kérdésben mindenféle véleménynek helye van, a legerősebb az, amely szerint a bűnt csak a bűnnel természetszerűleg össze nem egyeztethető forma veszi el. Suarez (III, tomo 4, disp. 9, sec. 4) ugyan hadakozik ez ellen, de végül mégis valószínű véleménynek tartja. A probléma érthető az elmondottakból: Egyrészt ugyanis azt mondjuk, hogy a szeretet lényegéhez tartozik, hogy barátság Istennel, márpedig a barátság és az ellenségeskedés egymásnak formálisan ellentmondanak; tehát a szeretet ellentmond a bűnnek (ti. a bűn Isten ellenségévé tesz). Másrészt a Tridentinum szerint (sess. 6, c. 7) a szeretetaktus diszpozíció (felkészítés) a megigazuláshoz, ez pedig a bűnök bocsánatában és a belső ember megújításában áll.

Pázmány itt (687-698) következő magyarázatának megértéséhez tudnunk kell [30], hogy éppen a *Trentói Zsinat megigazulásról* szóló tanítását lehet úgy is értelmezni, hogy *kedvez Scotus* (Bellarmino, Lessius, G. Vasquez, Suarez) *véleményének,* amellyel szemben áll Szent Tamás, Bonaventura és a tomisták jórésze. Ez utóbbi vélemény szerint valós különbség van a szeretet és a kegyelem között. A zsinat azt tanítja, hogy a szeretet megigazulást szerez, és a szeretet elvesztése a megigazulás elvesztését vonja maga után. Mivel a Trentói Zsinat atyái jórészt skotisták voltak (pl. Vega), a Zsinat tanításában is otthagyták fölfogásuk nyomait. Ennek ellenére az Egyház tanítása inkább Szent Tamás fölfogásának kedvez. A Vienne-i Zsinat is így beszél: « a formáló kegyelem és az erények ».

A Trentói Zsinat megigazulás-tanával függ tehát össze az a probléma, amelyet most Pázmány tárgyal, ti. *a szeretetaktus és a bűn viszonya.* (A

---

[30] Vö.: Schütz II, 198kk.

kérdés visszatér az 1606-os cenzúránál is). A Szentíráson és az egyházatyákon kívül főleg a Trentói (és a Vienne-i) Zsinatra hivatkozik, amikor bemutatja és mérlegeli a véleményeket:

1. Az Isten-szeretet aktusában nincs meg az elégséges formális erő, amely eltörölné a bűnöket, ha nem adatik hozzá más ajándék Krisztus érdemeiért (Suarez, Medina, Vega stb.). A bizonyításnál felhozzák azt, hogy a Tridentinum szerint (sess. 24, c. 4) a *contritio,* amely a bűn gyűlölete (elfordulás tőle), mindig szükséges a kegyelem kiesdéséhez, és a keresztség után előkészít a bűnök bocsánatára. Ez a *contritio* (vagyis *tökéletes* bánat) különbözik az *attritio*-tól. E vélemény szerint a *contritio* csak felkészít a bűnök bocsánatára és nem elégséges, hogy elvegye az Istennel szembeni ellenségeskedést, tehát hogy megbocsássa a bűnöket. Ezenkívül a Zsinat (sess. 6, c. 6) a kegyelemre való *felkészítéshez* sorolja azt a (tökéletlen) szeretetet, amellyel a bűnösök elkezdik szeretni Istent mint az igazságosság forrását (ez már *amor benevolentiae*), és ezután a *dispositio után* adatik meg a megigazulás és a bűnök bocsánata. Mindebből Suarez így érvel: Az előkészítő és formális ok nem esik egybe az azonos effektusban, mivel a felkészítés (*dispositio*) nem önmagára készít fel, hanem más formára és annak más effektusára. A Zsinat tanítása szerint az emberek valami *állandó* révén igazulnak meg, amit a Szentírás a Szentlélek zálogának nevez (tehát valami *megmarad* a megigazultban).

2. A másik vélemény szerint (*Scotus,* Durandus, Jansenius, Vasquez, — és ennek kedvez *Szent Tamás,* Caietanus) az Isten-szeretet természetfeletti aktusa természeténél fogva barátság Istennel, ezért kiengesztelődés Istennel és összeférhetetlen a bűnnel. (Miként a hold fénye elűzi a sötétséget, úgy a szeretetaktus a bűnt). E második vélemény bizonyításánál (690-692) Pázmány a Szentírást, az atyákat (Augustinus, Gregorius Magnus) és ismét csak a Trentói (meg a Vienne-i) Zsinatot idézi. A lényeg ez: Scotus és mások (pl. a scotista Vega), akik jelen voltak a Zsinaton, azt állítják, hogy az atyák igyekeztek elkerülni a megigazulás kifejtésekor a *habitus*ra vonatkozó teológiai tant, és nem akarták kimondani, hogy a Vienne-i Zsinat definiálta: a szeretet habitus, jóllehet ez a valószínűbb. Pázmány szerint a Tridentinum csak ezt mondja ki: a megigazulásban az ember kiengesztelődik Istennel a bánat és a szeretet által, de a Zsinat nem határozza meg, hogy vajon inkább a szeretet *habitusáról* beszél-e, mintsem *aktusáról*; és ez a második vélemény szerzőinek elégnek tűnik. Azt gondolják ugyanis, hogy ha a szeretet által igazulunk meg, ez inkább a szeretet *aktusa,* semmint *habitusa* által történik. Pázmány ezután felsorolja azt a három érvet, amellyel a második vélemény képviselői válaszolnak az első által felhozott nehézségekre.

Végül (695) így *összegez*: « Az első véleményt biztosabbnak és általánosabbnak tartjuk, jóllehet a második véleményt, képviselői tekintélye miatt

(itt van Szent Tamás is!), nem kell elítélni mint megalapozatlant. Ez a végkövetkeztetés világos az elmondottakból ».

Ez az álláspont az 1606-os cenzúrához tartozik.

Art. 3-5: *Vajon a szeretet különleges erény?*

A szeretet teológiai erény; sajátos erény, amely különbözik a többitől (1 Kor 13: szeretethimnusz; ezenkívül hivatkozás Arisztotelészre is).

Art. 6-8: *Vajon a szeretet tökéletesebb minden más erénynél és azok formája?*

Igen, felülmúlja nemcsak az erkölcsi, hanem az isteni (« teológiai ») erényeket is: a hitet és a reményt (vö. 1 Kor 12, 28 és 13,1kk); a *szeretet* a törvény teljessége (Róm 13,10). Pázmány a szeretet kiválóságát illetően Szent Tamás véleményét vallja: I-II, q. 66, a. 6 ad 1. Majd (701) 1 Kor 13,13-t értelmezve a hit, remény és szeretet sorrendjéről, összefüggéséről tesz megjegyzéseket, végül kijelenti: a szeretet az erények formája és mintegy azok életelve (« *Charitas est forma virtutum et quasi vita illarum* »).

24. quaestio: *Hogyan jön létre és növekszik a szeretet?*

Szent Tamás, miután kifejtette a szeretet természetét, annak *okairól* kezd tárgyalni: *causa materialis, causa efficiens principalis, causa moralis;* illetve arról, hogy hogyan növelhető vagy veszíthető el a szeretet.

Art. 1-3: *A szeretet létrehozó oka Isten,*

aki belénk árasztja (önti) a szeretet. (A szeretet *causa materialisa* vagy alanya az *akarat*, erről nincs több mondanivaló, ez világos.) Korábban (q. 23, a. 1, dub. 4) Pázmány már bizonyította, hogy egyedül Isten öntheti a lélekbe a szeretetet (Róm 5,5 és 1 Jn 4,1; *Tridentinum,* sess. 6, c. 7). A szeretet aktusa lényegileg természetfeletti, mivel habitusa természetfeletti.

Art. 4-9: *Vajon növekszik-e a szeretet és milyen aktusok által?*

Mielőtt a nehézségre térne, Pázmány bizonyítottnak veszi a katolikus tanítás egyes pontjait, szemben az újító eretnekekkel, hogy aztán a katolikusok belső vitáira térjen rá. 1. *De fide* biztos, hogy a szeretet itt a földi életben növelhető. — 2. A jócselekedetek (érdemek) növelik a kegyelmet és a dicsőséget (*Trid.* sess. 6, can. 32 és 24). — 3. A szeretet növekedése változást, a változás ténye tulajdonsága intenzitásának növekedését eredményezi. — 4. A földi életben a szeretet mindig növekedhet, tehát a tökéletességet csak jobban megközelíti, de soha el nem éri.

A teológusok vitatkoznak arról, hogy vajon az úton levők (földi élet) és a hazaérkezők (mennyei dicsőség) szeretete lehet-e egyforma intenzitású, és hogy ugyanahhoz a fajtához (*species*) tartozik-e mind a kettő. Ágoston

ugyanis 1 Kor 13,8-at magyarázva (« A szeretet soha el nem múlik »), azt állítja, hogy a szeretet egy fajtához tartozik, ugyanaz marad a megboldogultakban is, mint ami az útonlevőkben volt. Különben nem lenne értelme Szent Pál megkülönböztetésének: « A szeretet soha el nem múlik... », míg a hit látássá tökéletesül, a remény pedig birtoklássá válik. Krisztus Urunk a földön járva hasonló szeretettel rendelkezett, mint mi.

Ezzel szemben Scotus valószínűnek tartja, hogy a földi és az égi szeretet fajtájukban különböznek, mivel a földön a szeretet aktusa a hitből ered, a mennyben pedig Isten látásából. Úgy tűnik, itt (art. 7, ad 3) efelé hajlik Szent Tamás is. De Pázmány G. Vasquezzel ellenveti: az ismeret *ténylegesen* nem befolyásolja az akaratot, hanem csak mint feltétel van jelen. Egyébként másutt (I-II, q. 67, a. 6, ad 2) Szent Tamás is azt bizonyítja, hogy a földi és az égi szeretet egy fajtához tartozik, mivel a szeretet tárgya nem a látás, hanem a megismert Isten, aki mindig ugyanaz, márpedig az akarati tettek különbözőségét az *obi. formale* különbözősége szabja meg.

De — jegyzi meg Pázmány (708) — mindezeket feltételezve biztos, hogy a habituális szeretet egyes igazakban sokkal tökéletesebb *intenzitás* szempontjából, mint más boldogokban. Sokan vannak ugyanis az égben olyanok, akik csak a keresztségi kegyelemmel és szeretettel kerültek oda (kisdedek), míg mások a szeretet tetteivel és a szentségek felvételével (kegyelmével) növelték a szeretetet.

1. dubitatio: *Vajon a szeretet az intenzív és buzgóbb tettek által növekszik és milyen értelemben?*

Minden katolikus teológus megegyezik ebben: Az intenzívebb és buzgóbb szeretetaktusok növelik a szeretetet és az életszentséget. (Ezt a hitnél elmondottak analógiájára bizonyítjuk.) Minden szerző megegyezik abban is, hogy a buzgóbb tett révén nem fizikailag, hanem érdemszerzés és a disponálás alapján növekszik a szeretet. A vita csak erről folyik: Vajon az intenzív tett teljes terjedelmében növeli-e a szeretet habitusát, vagyis hogy a szeretet intenzitása *pontosan* az aktus intenzitása mértékében növekszik-e? Pázmány itt *nemmel* válaszol (elveti a túlságosan « materialista » szemléletet); majd kitér a megigazulás, kegyelem, érdem kérdéskörére — hivatkozva a Tridentinumra is —; elveti Molinát és Bañezt, és a Pelagius ellen állástfoglaló Ágostonnal ezt hangsúlyozza (712): Krisztus Urunkban a megtestesülés, bennünk pedig a kegyelem minden érdem forrása.

2. dubitatio: *Vajon a szeretet habitusa növekszik-e egyenlő vagy gyengébb intenzitású tettek által?*

Ez a hosszú (712-736) dubitáció ismét *a szeretet habitusáról, illetve a megigazulás, kegyelem, érdem összefüggéseiről tárgyal.* Mivel e kérdéskörre a kegyelemvita kapcsán részletesen kitérünk, most csak jelzésszerűen foglaljuk

össze e 24 oldalt. A problematika részben a protestánsokkal folytatott vitából ered. Miután a Tridentinum leszögezte a katolikus tanítást (sess. 6, c. 7), a kegyelem-érdem összefüggésére (oksági kapcsolatára) vonatkozó kérdésben, az újabb szerzők *a maguk módján értelmezik Szent Tamást* (hiszen azóta a kérdés fejlődött, bonyolódott!).

1. vélemény: Durandus. — 2. vélemény: a Trentói Zsinaton részt vevő teológusok (Victoria OP, Soto OP és a skotista Vega OFM) szerint az igazak minden aktus által kiérdemlik a kegyelem növekedését, és ez a növekedés rögtön be is következik; kiérdemlik a szeretet növekedését is, de ez nem következik be rögtön, hiszen csak dispozíció módjára történik, ami nem elégséges a gyengébb intenzitás esetében, jóllehet az érdem szempontjából semmi sem hiányzik. Pázmány rámutat arra, hogy e szerzők ugyan látszólag Szent Tamást követik, mégsem beszélnek vele összhangban, hiszen I-II. q. 114, a. 8, ad 3 ezt mondja: az igaz kiérdemli a kegyelem növekedését bármely aktus által, de nem kapja meg rögtön, hanem csak akkor, amikor tökéletesen felkészült rá (*dispositus*). — 3. vélemény: különleges, D. Bañezé. Részben megegyezik a másodikkal, de három különleges dolgot tanít. Pázmány ezeket részletezi. Bañez kicsit protestáns ízű, miként általában kegyelemtanában. — 4. vélemény: Gabriel (Biel), Maior, Suarez.

Pázmány ezután 5 pontban (« *Dico primo...* ») fejti ki és bizonyítja véleményét: igyekszik összhangban maradni — a Szentíráson és az atyákon túl — a Tridentinum és Szent Tamás tanításával; majd sorraveszi a különböző véleményeket, elveti Durandus és Bañez felfogását, és lényegében a második (« tamási ») véleményt teszi magáévá. Az igazak nemcsak a kegyelem, hanem a szeretet és a dicsőség növekedését is kiérdemlik a szeretet tetteivel (szeretet állhatatosságával vagy intenzitása növekedésével). Végül azonban Pázmány — egy bizonyos « szent fizikával » szemben — megjegyzi, hogy mivel a szeretet tárgya a végtelen Isten, nem lehet itt földi mértékekkel mérni, semmi biztosat meghatározni a szeretet növekedésére vonatkozóan (miként Isten látásánál sem). A szeretet természetfeletti tett; nem beszélhetünk a természet követelményeiről; Isten természetfeletti módon emeli fel a természetet, tehát növeli a szeretetet, amennyire ezt az ember korlátozott képessége (*limitatio potentiae activae et passivae*) lehetővé teszi (= amennyiben a szabad akaratú lény a kegyelem erejében disponálja magát, kitárul az isteni ajándéknak).

3. dubitatio: *Vajon a szeretet és a kegyelem növekedése intenzitásban fokozódik a szeretet által parancsolt jócselekedetek különbözősége folytán?*

A kérdés itt az, hogy az egyenlő intenzitású szeretetindulatból (*ex affectu charitatis aeque intenso*) egyenlőtlen művek (jócselekedetek) folynak-e, jóságukat és kiválóságukat tekintve, és ennélfogva növekszik-e a jutalom és az

érdem. Pázmány részletesen ismerteti és megvitatja Bañez véleményét, majd Szent Tamást értelmezve (I-II, q. 114, a. 4, ad 2) válaszol: igen, a kiválóbb szeretet növeli az érdemet, de ez nem az alany érzelmének intenzitásától, hanem a tett mivoltától, tárgya kiválóságától, nehézségétől függ. Amikor a belső tett kiválóbb tárgyra vonatkozik, maga az érzelem is kiválóbb, vagy lényegileg, vagy legalább egyénileg. (Pl. valaki több, vagy kevesebb alamizsnát ad.).

Art. 10-12: *Vajon a szeretet csökkenhet- vagy elveszhet-e, és hogyan?*

A szeretet habitusát az ember elveszítheti bármelyik halálos bűnnel (740). Ezt tanítja Szt. Tamás, Stapleton, Valentia, Bellarminus; és ezt a protestáns újítókkal szemben dogmaként definiálta a Tridentinum (sess. 6, c. 14 és can. 23). Pázmány ezután a Szentírásból és az egyházatyákból bizonyítja a tételt. Valentiát követve előadja Szent Tamás, G. d'Auxerre, J. Almain OFM, Richard véleményét: A belénk öntött kegyelem habitusa sohasem csökken ténylegesen a megigazultakban, mégha a bocsánatos bűnök miatt csökken is a szeretet buzgósága.

25. quaestio: *A szeretet obiectum materiale-ja*

Art. 1-7 és 10-12: *Vajon (természetfeletti) szeretettel kell-e szeretnünk a felebarátot, az értelmetlen teremtményeket, saját testünket stb.?*

Biztos, hogy a természetfeletti szeretet (a szeretet isteni erénye) elsődleges *obi. materialéja* maga Isten, akinek jót akarunk jósága miatt; vagyis a lehető legtökéletesebb, abszolút kiválósága miatt. Így állítottuk Isten jóságát mint a szeretet *obi. formaléját*, és nem valami különleges, a többitől különböző attributumát. Pázmány itt ismét visszautal arra, amit Arisztotelész Etikája alapján elmondott a kétfajta szeretetről: barátság, — jóakaró szeretet, de nem barátság. A felebarát lehet a szeretet isteni erénye *obi. materiale*ja, ha egyedül Isten jósága miatt szeretjük, vagyis az isteni jó vágyából, olyan értelemben, hogy a felebarátra átvitt jó bizonyos értelemben Isten java (1 Jn 4,12). Pázmány Szent Tamás nyomán azt is igazolja, hogy nemcsak a felebarátot, hanem testünket, az értelmetlen teremtményeket, sőt a démonokat is szerethetjük... Természetesen, itt mindig feltételezzük, hogy mások és a mi javunk valamiképpen Isten java is, és a fő indítóok. A kárhozott angyalok (démonok) esetében ez lehetetlen (hiába akarnánk számukra az örök életet); de valamiképpen óhajthatjuk — mégha lehetetlenséget akarunk is —, hogy bárcsak ne követték volna el a bűnt... A nem értelmes teremtményekben Isten hatalmát, bölcsességét stb. látjuk és szeretjük, hiszen azt visszatükrözik.

Art. 8-9: *Vajon szeretnünk kell-e ellenségeinket érzelemmel és tettel?*

Pázmány Szt. Tamás és a Szentírás alapján kifejti, hogy negatív parancs (tiltás) és pozitív parancsolat alapján mire vagyunk kötelesek az ellenségszeretet terén.

— *Tiltás*: nem szabad gyűlölnünk az ellenséget, vagyis sohasem szabad neki rosszat kívánnunk; nem szabad bosszút állnunk, hanem meg kell bocsátanunk...

— *Parancs*: Szeretnünk kell ellenségeinket és ennek külső jelét is kell adnunk (Mt 5,14 és 20; Lk 6,27 stb.: Hegyi beszéd). Pázmány felsorakoztatja az egyházatyákat, majd kitér néhány részletkérdésre (Cordubensis, Bañez).

26. quaestio: *A szeretet rendjéről*

Itt Szent Tamás mellett a legtöbbet *Szent Ágostont* idézi, az újabbak közül pedig Soto és Bañez véleményét vitatja meg. Lényegében Szent Tamás articulusait foglalja össze. Megjegyzi az elején, hogy itt a szeretet *rendjében* azokról a *obi. materialé*-król van szó, amelyekről az előző quaestióban tárgyalt. Általában itt Szent Ágostonból a következő helyeket lehet használni: *De doctrina christiana* 1,27,10; *De Civitate Dei* 10,22; *Sermo* 28...; tovább az *Énekek Éneke* kommentárjait a különböző szerzőktől (Pázmány egyszer hivatkozik Szent Bernát 50. beszédére).

27-29. quaestio: *A szeretet különböző tetteiről*

Szent Tamás itt elég, mondja Pázmány, mert nincs semmi nehézség. (A három kérdésnek mindössze másfél oldalt szentel!)

30-31. quaestio: *Irgalmasság és jótékonyság*

Szent Tamás tanítását foglalja össze röviden; bírálja Valentiát és Bañezt.

32. quaestio: *Az alamizsna*

Art. 1-3: *Mi az alamizsna és milyen formái vannak?*

Art. 4: *Az alamizsna lelki hatásáról.*

Art. 5-6: *Vajon az alamizsna-adás parancs-e?*

Számtalan véleményt, nevet felsorol, Valentiát is cáfolja.

33. quaestio: *A testvéri feddésről* (778-788)

Értekezés a velencei konfliktusról (1606)

A budapesti kéziratban a szeretetről szóló traktátus után szerepel még egy « parergon » az egyházi szabadságról, amelyet Breznay ide, a IV. kötet

végére (791-808) helyezett. Amint a bevezetőben írja (XV), egyszerűen azért tette, mivel így találta a *Theol. schol.* kéziratában; dátumánál és tartalmánál fogva ugyanis inkább a *De Iustitia et iure*-traktátus végén lenne a helye.

Ez az egyházjogi értekezés fényt vet arra, hogy Pázmány ezen a területen is jártas volt. Arról van szó, hogy V. Pál pápa megválasztásakor a Velencei Köztársaság fiataljai újból be akarták vezetni a Tridentinum előtti államegyházi szokásokat. A pápa 1605-ben tiltakozott, és 1606. ápr. 17-én kiközösítés büntetésével fenyegette meg a köztársaságot [31]. Több más teológussal együtt Pázmány is bekapcsolódott a vitába. Konstantin császártól a Tridentinumig felsorakoztatja az egyházjogi rendelkezéseket (magyar példákra is hivatkozik), hogy a pápa intézkedését igazolja. Őry szerint nem katedrai előadásról van szó; Pázmány talán az 1606-os iskolaév kezdetén ún. akadémiai megnyitó előadásként olvasta fel [32]

---

[31] Vö. Der Konflikt in Venedig, in: H. JEDIN (szerk.), *Handbuch der Kirchengeschichte* IV, 1967, 653-655.

[32] ŐRY bevezetője a göttweigi kézirathoz, *De Iustitia et iure...* 11.

III. ÉRTEKEZÉSEK AZ IGAZSÁGOSSÁGRÓL ÉS JOGRÓL, VALAMINT A VALLÁSOSSÁGRÓL

Traktátus az igazságosságról és jogról

Pázmány Péter — saját bejegyzése szerint — 1604. okt. 12-én kezdte ezt az értekezést. Még éppen csak hogy elcsitultak a cenzúra körüli bonyodalmak, hiszen csak a nyár folyamán érkezett meg a végleges cenzúra a kegyelemtani kérdésekről, amelyek főleg a *De Fide*-traktátus tárgyalása során merültek fel. Kétségkívül a cenzúra-ügy is közrejátszott abban, hogy ez a traktátus talán a legkevésbé személyes Pázmány összes kurzusa között. Hiszen a cenzúra miatt arra is gondoltak az elöljárók, hogy a fiatal magyar tanárt leváltják a katedráról, és visszaküldik Magyarországra (ha Erdélybe nem mehet), ahol pár évig már tevékenykedett (főleg Kassán) [1]. Úgy tűnik, Pázmány szíve-lelke is most inkább Magyarországon van: az otthoni protestánsokra is gondol, amikor *Diatribáját* sajtó alá rendezi [2], valamint dolgozik a félben maradt *Tíz Bizonyságon* [3]. Igaz, Pázmányt főleg a nehéz spekulatív kérdések izgatják elsősorban, amilyen pl. a kegyelem és a szabadság viszonya, vagy majd pár év múlva a megtestesülésről szóló nehéz eszmefuttatások, nem az igazságosság és a jog kérdési. Nem is nagyon merül bele a problémákba. (Az embernek az az érzése, hogy csak úgy « félvállról » veszi ezt a tanítást). Közelről követi *Molinát* (egy oldalon néha 5-6 ízben is hivatkozik rá — pl. V, 155), dicsérve őt, ajánlva további tájékozódáshoz. Egyik kifogás ugyanis az volt ellene (a szélsőségesen molinista Decker részéről, aki olyan téziseket is tulajdonított Pázmánynak, amelyeket valójában nem vallott), hogy bírálni meri Molinát, és inkább egyes domonkos (meg protestáns) szerzők felé hajlik! [4]

P. Őry a *göttweigi kéziratból* vett kiegészítések bevezetésében jellemezte a *De iustitia et iure* traktátust is [5]. Az értekezés 15 disputációjából csak 5 található meg az *Opera Omnia* V. kötetében (15-286), mivel a budapesti kézirat hiányos volt. Őry Miklós Falb(ius) jegyzeteivel kiegészítette a traktátust, így most már a teljes szöveget elemezhetjük. E traktátushoz tartozik szervesen a vallásosságról szóló 66 oldalas értekezés (OO V 287-352), amely

---

[1] Lásd: Őry-Szabó, Vál. I, 24-27; Őry, Pázmány Péter in Kaschau; in: *Ungarn-Jahrbuch* 7 (1976) 73-102.

[2] Vö. Őry bevezetését a *Diatriba* facsimile-kiadásához, 1975.

[3] Vö. Őry-Szabó, Vál. I 94-95.

[4] A cenzúra-ügyről később. Lásd: Őry, in: *PP emlékezete* 10kk..

[5] Vö. Őry *bevezetőjét* in: Pázmány, *De iustitia et iure, De Verbo incarnato,* 1984.

teljes egészében megvolt a budapesti kéziratban, de hiányzik Falbius göttweigi jegyzeteiben, jóllehet Pázmány a bevezetőben (V 14) jelezte mint 14. disputációt. P. Őry így arra következtet, hogy Pázmány ezt a kis értekezést később dolgozta ki, Grazban nem adta le. Lehet, hogy már nem jutott rá idő, hiszen Pázmány az utolsó disputációkat már összevonta vagy elhagyta.

Szent Tamás a *Summa* II-II-ben — az isteni erények után — az *erkölcsi erények*ről értekezik: okosság, igazságosság, (lelki) erősség és mértékletesség. Pázmány a négy közül csak egyről, az igazságosságról tárgyal, és — amint bevezetőjében magyarázza (V 13) — « rövidség, valamint világosság kedvéért *elhagyja Szent Tamás kommentálását*, ill. *módszerét*: *15 disputációban* vitatja meg az ide vonatkozó kérdéseket.

A *Summa theol.* II-II 57-122 quaestióit tehát nem követi lépésről-lépésre, hanem összevonja, csoportosítja a kérdéseket, és úgy tárgyalja őket, főleg « modern » (kortárs) szerzőkre hivatkozva. Pl. az *első disputáció* (V, 15kk) az 57-59. quaestiókat e cím alatt vitatja meg: « Az igazságosság és az igazságtalanság tárgya, természete, fajtái ». A következő disputációk szerepelnek (budapesti és göttweigi kézirat):

2. A birtoklás;
3. A visszatérítés (kártérítés);
4. A szellemi javak körüli igazságosság;
5. A testi javak körüli igazságosság;
6. Tisztelet és hírnév, ill. az ezzel kapcsolatos bűnök;
7. Lopás és rablás (itt tárgyal az útadóról és a vámról is);
8. Bírósági igazságszolgáltatás;
9. Szerződések, adás-vétel;
12. Kölcsön, kamat, uzsora, zálogházak, vagyonbecslés;
11. Igazságtalanság egyházi személyekkel és javakkal szemben (javadalmak).

Szent Tamás a jog és az igazságosság kérdéseiben főleg Arisztotelészt követi, de persze itt is áll, amit általában Arisztotelészhez való viszonyáról mondottunk: a görög filozófus etikai elveit a kinyilatkoztatás távlatába állítja. Így gyakran hivatkozik a Szentírásra, Szent Ágostonra és más egyházatyákra. Kecskés Pál a keresztény társadalomszemlélet irányelveinek kialakulásáról írva megjegyzi: « Az elvi tudatosítás munkáját a középkorban kifejlődött tudományos irány, a *skolasztika* végzi, mely az antik (platoni, aristotelesi, stoikus) bölcselet elveinek keresztény szellemű átformálása alapján oldozgatja a társadalometikai kérdéseket. Legjelentősebb ezen a téren is a legnagyobb skolasztikus, *Aquinói Szent Tamás* munkássága (a Summa Theologica különösen II. része, Aristoteles Etikájához és Politikájához írt magyarázatai, a De regimine principum c. könyve), mely a társadalombölcse-

let összes alapvető problémájára kiterjeszkedik. A gondolatvilágát általában jellemző bölcs mérséklet érvényesül a nagy egyháztanító társadalomszemlélete kialakításánál is. A társadalmi lét alapját az ember természetében találja meg, de kialakulásában döntő jelentőséget tulajdonít a szellemi-erkölcsi erőknek. A társadalom rendező elvének a természetjogot tekinti, a társadalmi tevékenység legfontosabb mozzanatának pedig a célt tartja, mely az ember számára mindig értéket jelent, kötelességet állapít meg »[6]. Ez a *bölcseleti* alap megtalálható Szent Tamás *morálteológiájában* is.

A katolikus gondolkodók — így Pázmány is — Szent Tamás alapelveit követik, fejlesztik tovább, alkalmazzák a korok igényeihez. A gazdasági-társadalmi-politikai élet gyökeres átalakulása az újkorban természetesen számos új probléma elé állította a teológusokat és moralistákat. Már a Pázmány korabeliek, a domonkos Francisco de *Vitoria* (latinosan: Victoria) és a jezsuita F. *Suarez* pl. új utakat törnek a nemzetközi jog, illetve az államtan területén. A protestáns szemlélet, pl. az emberi természet romlottságáról és a rabszolgaszabadságról szóló nézetek, valamint a természet és a természetfeletti szétválasztása-szembeállítása, szintén új megfontolásokat követel a társadalmi-gazdasági-politikai etika és a morálteológia bizonyos kérdéseiben.

Pázmány traktátusa is tükrözi már az új problémákat, bár a hagyományos skolasztikus kazuisztikának, erkölcsi kázusoknak feltűnően nagy teret szentel. De már számolnia kell a Trentói Zsinat egyházjogi intézkedéseivel is. Alapvető kérdésekben Pázmány főleg Molinát, G. Vasquezt, Valentiát, Suarezt és Bellarminót (tehát rendtársait) követi. Ezenkívül sokat hivatkozik még a következő moralistákra: Petrus *Navarra* (= P.N., vagy: *Navarrettus*), spanyol domonkos, a *De Restitutione* szerzője († 1590 körül), és *Navarrus,* vagyis Martinus de Azpilcueta († 1586), ugyancsak spanyol kanonok, egyházjogász.

Fölösleges hangsúlyoznunk, hogy az igazságosság és a jog, a társadalmi etika és egyéb a traktátusban tárgyalt kérdések területén igen nagy a fejlődés a katolikus gondolkodásban. Ezért is, továbbá, mivel ez Pázmány egyik legkevésbé eredeti értekezése, nem elemezzük részletesen, csupán néhány érdekesebb mozzanatot, szempontot emelünk ki.

1. dubitáció: az igazságosság (és igazságtalanság) mivolta, fajtái. Pázmány mindjárt az értekezés elején (V 15) utal *Ulpianus* római jogtudós meghatározására: « *iustitiam*... ait esse constantem et perpetuam voluntatem *ius suum cuique* tribuendi ». Vagyis az igazságosság az akarat állandó és maradandó készsége arra, hogy kinek-kinek megadja azt, ami jog szerint megilleti, ami jogosan kijár neki. Pázmány, miként Szent Tamás, állandóan hivat-

---

[6] KECSKÉS PÁL, *A keresztény társadalomszemlélet irányelvei,* Bp. 1944, 17-18.

kozik Arisztotelészre, illetve a természetjog-természettörvény alapján érvel. Pázmány megmagyarázza: A természet*jog* a természeti *törvény* szerves része, főleg a *társadalmi* életre vonatkozik. A természetjog adja meg a tételes jognak, a pozitív törvényeknek az érvényességi alapot. A társadalmi rend és a törvényhozás akkor igazságos, ha a természetjog alapelveihez igazodik. (vö. V 43-47).

2. *dubitáció*: ez a *Summa* II-II q. 61 nyomán az igazságosság felosztásával folgalkozik. Szent Tamás (Arisztotelészt követve) a részleges igazságosságot csere (vagy kölcsönös) és osztó igazságosságra osztja fel (V 33kk). A közösségben, társadalmi életben ugyanis háromféle viszony lehetséges: a tagok egymáshoz, a közösséghez és a közösségnek a tagokhoz való viszonya. A társadalom tagjainak egymáshoz való viszonyát jogi szempontból az egyenlőség (*aequalitas*) szabályozza; ez a *kölcsönös* vagy *csere* igazságosság (*iustitia commutativa*). A közösség tagokhoz való viszonyában az *osztó* igazságosság (*iust. distributiva*) a szabályozó. Mind a két említett igazságosság tárgyát a tagoknak, a közösségi egész részeinek a java alkotja. Ezt a kettőt összefoglaló névvel *részleges* igazságosságnak nevezik (*iust. particularis*). Ez különbözik a *törvényes* vagy *egyetemes* igazságosságtól (*iust. legalis* vagy *iust. generalis*), amely összefogja a részleges igazságosságokat és amelynek tárgya a *közjó*. Ez az egyetemes igazságosság a tagoknak a közösség egészével szemben fennálló kötelezettségét állapítja meg. Mivel pedig a közjót biztosító szolgálatokat pontosan a pozitív törvények írják elő, ezt az általános igazságosságot *törvényes* igazságosságnak is hívják [7].

Az igazságosság és a jog különböző felosztásairól, a S. Th. II-II q 57-58, 61 alapján Pázmány az 1. disputáció 3. quaestiójában beszél (V 29-49), majd még ugyanitt példákat hoz fel. Ezután az *igazságtalanságot* világítja meg (4. quaestio, V 55kk). Itt is, mint az egész traktátusban, Szent Tamáson és Arisztotelészen kívül, a legtöbbször Vasquez, Molina és Valentia neveivel találkozunk.

Mielőtt továbbmennénk, érdemes figyelnünk arra, hogy a *Szentírás* szerint mit is jelent az igazságosság [8]. Mindenekelőtt a jogrendet idézi; de amikor a Bibliában az embernek az Istennel való viszonyáról van szó, több rokonkifejezés (egyenesség, szentség, igazlelkűség, tökéletesség stb) csoportjából emelkedik ki. A megigazulás vagy megigazultság a legközelebb áll hozzá. Igaz, annyi mint Isten előtt kedves, feddhetetlen, Isten kegyébe fogadott. « Az ember igazvolta mindig csak Isten szuverén igazságosságának visszhangja és gyümölcse, azé a csodálatos gyengédségé,

---

[7] Vö.: KECSKÉS, *i.m.* 54.
[8] *Biblikus Teológiai Szótár*, 1976, 561kk.

amellyel ő irányítja a mindenséget, és elhalmozza jótéteményeivel teremtményeit. Istennek ez az igazságossága, amelyet az ember a hittel ér el, végső soron egybeesik irgalmával, és mint az, egyszer egy isteni tulajdonságot jelöl, máskor az üdvösség konkrét ajándékait, amelyeket ez a bőkezűség áraszt ».

Különös, hogy Szent Tamás a Summában a bibliai « igazságosság »-megigazultság stb. helyeit szinte kizárólag a *Videtur quod non*-nál, az ellenvéteseknél idézi; *a pozitív válaszoknál visszatér a természetjoghoz és Arisztotelészhez*. Ugyanígy Pázmány. A megigazulásról más összefüggésben beszélnek. Mintha a Krisztusban kapott « igazságosságnak » (megigazultságnak) nem lenne köze az emberi kapcsolatokat szabályozó etikához! Kicsit « pogánynak » tűnik ez a jog és igazságosság! Pázmány e traktátusában ritkán van szentírási hivatkozás; szerencsére, Ágoston és más egyházatyák (akiket idéznek) hivatkoznak a Bibliára. (Érthető, hogy Luther és Pascal nem szívlelte ezt a kazuisztikát).

Jelentős még a 2. *disputáció*, amely a II-II, q. 66 (az. 1-2) nyomán a *birtoklást* tárgyalja (*De dominio,* V, 64kk). Szent Tamás klasszikus tanítása a *tulajdonjoggal* kapcsolatban figyelemre méltó. A jog és a birtoklás, a haszonélvezet stb. fogalmak tisztázása után elég « modern » a 2. quaestio, amelyben Pázmány — az egyházatyákra és a görög filozófusokra (Platón, Arisztotelész) is hivatkozva — bemutatja a tulajdonjog eredetét, illetve hangsúlyozza, hogy a Teremtő eredetileg minden embernek szánta a javakat (72-75 és 93). Ezt a tamási tanítást Kecskés Pál így foglalja össze:

« Szent Tamás szerint a földi javakhoz a jogot az Isten-hasonlóság ténye, az ember értelmes, szellemi természete alapozza meg. Isten legfelsőbb tulajdonjogának fenntartásával és az Istennek tartozó felelősség mellett az embernek, mint értelmes, szabadon rendelkezni képes lénynek jogában áll a természet javait erkölcsileg igazolt céljaira használni. E jog természetjogi jellegét nyilvánvalóvá teszi az a tény, hogy a fizikai dolgok természetük szerint az ember használatára vannak rendelve. Nélkülük az ember életét nem tarthatja fenn s nem tökéletesítheti magát, épazért e jogáról nem is mondhat le. E jog közvetlen az emberi *személyt,* mint értelmes természet hordozóját illeti meg. Minden ember természet szerint egyenlő *használati* joggal rendelkezik, e jog konkrét tárgya nincs a természettől közvetlenül meghatározva. — A természetjog a tulajdonhoz való jogot *általában* igazolja anélkül, hogy a birtoklás módját megállapítaná. A *magántulajdont* a természetjog által biztosított, egyetemes használati jog elvi fenntartásával, Szent Tamás szerint — a ius gentium, a népjog igazolja, azaz a természetjogból adott általános helyzetre különösebb nehézség nélkül alkalmazott törvény, mely közvetlen következménye lévén a természetjognak, azzal egyenlő érvényességi erővel rendelkezik. — Az emberi ter-

mészet jelenlegi állapotában nem rendelkezvén az eredeti ártatlanság tökéletességével, a magántulajdon formájában való birtoklás az egyetemes emberi jog nyilvánvaló követelménye... » [9].

Feltűnő, hogy Tamás (és Pázmány) a tulajdon-birtoklás, lopás, visszatérítés stb. különböző szempontjairól — tehát az igazságosság és a jog követelményeiről — szólva, nem beszél a munkához és az igazságos munkabérhez való jogról, illetve a családfenntartáshoz szükséges létfeltételek biztosításának jogáról. Mindez későbbi fejlődés gyümölcse. (A katolikus egyház szociális tanítása a *Rerum novarum*tól a *Sollicitudo rei socialis*ig nagy utat tett meg!) A középkori keresztény gondolkodás szerint az ember a Teremtőtől kapott földi javaknak csak haszonélvezője, hiszen a javak abszolút birtokosa Isten. Az újkori individualizmus átalakítja a tulajdonfogalmat és a tulajdon szerepét a gazdasági életben az egyéniség érvényesülése eszközének, majd a féktelen profit forrásának tartja; ezt követi a közjó elhanyagolása, a munkások kizsákmányolása, ami miatt Marx kezd tiltakozni... Az Egyház XIII. Leóval válaszul leszögezi, hogy a magántulajdon birtoklása nem korlátlan és szociális kötelezettséggel jár.

Pázmány a *magántulajdon* jogáról, a javak eredeti közös rendeltetéséről szólva utal (73-74) az Apostolok Cselekedeteiben leírt vagyonközösségre (az első kereszténynek ezt a vagyonközösségét egyesek helytelenül « őskommunizmusnak » nevezték!), valamint a szegénységi fogadalmat tevő szerzetesek közös birtoklására; továbbá említi azt is, hogy általános felfogás szerint végső szükségben minden anyagi jó közös (vagyis a magántulajdon nem abszolút, hanem elsődleges rendeltetése közösségi).

A birtoklás alanyáról szólva (75kk) Pázmány — felhasználva a domonkos *Victoria* « újabb » államjogi megfontolásait is — ezekről a kérdésekről tárgyal: Vajon a császár az egész föld ura-e; vajon a római Pápa gyakorol-e evilági uralmat az egész föld felett? vajon az egyháziak, szerzetesek és rabszolgák rendelkezhetnek-e magántulajdonnal? — Az első kérdés kapcsán (Arisztotelészre hivatkozva) megemlíti, hogy háromfajta államrend létezhet: a monarchia, az arisztokrácia és a demokrácia: az első esetben egy ember, a másodikban a kevés gazdag, a harmadikban a nép kormányoz. Az elsőben a hatalom zsarnoksággá, a másodikban oligarchiává, vagyis kevesek uralmává alakulhat. A harmadik esetben azt mondja Arisztotelész, hogy az « állam » (= *Respublica,* « köztársaság ») « demokráciává » fajulhat; de — fűzi hozzá Pázmány —, a « demokrácia » szó azóta jelentésváltozáson ment át, és ma jó értelemben használjuk; miként (ellentétes értelemváltozással) a hajdani « tyrannis » (uralkodó) ma kegyetlen zsarnokot jelent (V, 77-78).

Vajon a római pápa az egész világ ura? (V, 81) — Jóllehet Alvarus, Pelagius, Sylvester és mások (akiket Bellarmino és Molina felsorol) úgy

[9] Kecskés, *i.m.* 212-213.

vélik, hogy a római pápa isteni joggal az egész világ felett a legfőbb evilági joghatósággal is rendelkezik, mégis igazabb az — hangsúlyozza Pázmány —, hogy a pápának nincs hatalma és joghatósága az egész világ felett; az evilági joghatóság csak « Szent Péter öröksége » (*Patrimonium S. Petri*), felett illeti meg, amelyet azért adományoztak a Szentszéknek, hogy segítsék lelki feladatai kellő intézésében. Ezenkívül még rendelkezik bizonyos egyházi javak felett, amelyeket más püspökségeknek adtak.

Nem folytatjuk az igazságosságról és jogról (illetve az ezzel kapcsolatos bűnökről) szóló traktátus elemzését. Pázmány egyre inkább belebonyolódik a kazuisztikába, minthogy az újkorban számos olyan új probléma merült fel, amelyekkel a középkori teológusok nem foglalkoztak.

Traktátus a vallás(osság)ról

Az igazságosságról szóló traktátushoz tartozik szervesen (V, 14) a *vallásosság erényéről* írt 66 oldalas értekezés (V 287-352). Pázmány megmagyarázza (287), miként Szent Tamás is (II-II q 81), hogy a vallásosság erénye — és még néhány más erény — részben az igazságossághoz kapcsolódik. Tulajdonképpen a *Summa* II-II három következő quaestióját magyarázza:

81. *De religione* = a vallásosság erényéről;
82. *De devotione* = a jámborságról;
83. *De oratione* = az imádságról.

Mivel ez a traktátus sem szerepel a göttweigi kéziratban, Őry Miklós úgy véli, hogy Pázmány nem adta le Grazban.

Vallásosság. — Az első dubitáció: *Mi tulajdonképpen a vallásosság tárgya?* Szent Tamás, Szent Izidor és Cicero alapján így határozza meg: az *Isten tiszteletének* erénye, tehát általa Istennel szemben tiszteletet és hódolatot tanúsítunk, az imádás, áldozat, imádság és dicséret révén. Etimológiailag egyesek a *religio*-t a *relegendo*-ból származtatják [10].

Pázmány megmagyarázza, hogy a vallásosság *nem isteni erény. Obiectum materiale*-ja ugyanis az istentisztelet, amellyel elismerjük Isten kiválóságát, alávetjük neki magunkat, imádjuk őt, áldozunk neki (és mindezt külső gesztusokkal és jelekkel is kifejezzük); de nem akarjuk Isten kiválóságát *önma-*

---

[10] Szent Tamás hosszabban foglalkozik az etimológiával. Elsősorban Cicero két művére hivatkozik (II *Rhet.* c. 53, *De nat. deor.* II, 28): a *religere-relegere,* újraolvasni, meghányni-vetni, fontolgatni. Szent Tamás utána idézi Szent Ágoston két művét: *De civ. Dei* X, 3,2 = PL 41,280: újraválasztani (*reeligere*) Istent akit elhanyagoltunk; *De vera Relig.* 55,113 = PL 34,172: « *Religet* nos religio uni omnipotenti Deo » — *Kapcsoljon* bennünket a vallás a mindenható egy Istenhez. — Szent Tamás szerint mind a három etimológiát elfogadhatjuk, a lényeg ez: « religio proprie importat *ordinem ad Deum* ».

gáért, amint ez a tiszta Isten-szeretetben történik. Hogy mi a vallásosság erényének *ratio formalis*-a, nem könnyű meghatározni (288). Pázmány felsorakoztatja a véleményeket, a régieket és az újabbakat (« recentiores interpretes S. Thomae »). Majd megvitatja az istentisztelet tetteit: az akarat tetteiről van szó; itt a tett és a habitus *obiectum formale*-ja ugyanaz. Pázmány válasza ez (292): a vallásosság tárgyának *formális ratio*-ja (kifejezett indítéka) az a különleges *honestas*, amely az istentisztelet aktuális tettében van, vagyis: jelezni (kifejezni) Isten kiválóságát (*excellentiam*) és a mi alávetettségünket, ill. erről való véleményünket. Gyökeresen és közvetve persze nem a *honestas-ból* (mint *obiectum formale*-ból), hanem magából az isteni kiválóságból fakad a vallásosság meghatározó jellegzetessége (293).

Második dubitáció: *Vajon a vallásosság erénye természetfeletti és isteni?*

Két egymással merőben ellentétes vélemény van: 1) Természetes és megszerzett erény, semmiképpen sem belénk öntött és természetfeletti (Scotus); 2) a vallásosság aktusai lényegileg természetfelettiek, ezért az erény lényegileg természetfeletti és belénköntött. E vélemény Szent Ágostont idézi, valamint Szent Tamásra is hivatkozik, aki szerint a vallásossággal összefüggő imádság, vagy fogadalom természetfeletti. 3) Van azonban egy harmadik vélemény is, *az igazi* (296), *amely a két szélsőség között a középúton jár*: a vallásosság erényét kifejező istentisztelet lehet természetes és megszerzett, de lehet természetfeletti és belénköntött is, más magasabb cselekvési mód miatt: pl. mivel a belénköntött szeretet isteni erényével összefonódik. Ez Szent Tamás véleménye is. De ugyanakkor Szent Tamás hangsúlyozza, hogy a *religio nem isteni erény*, mivel közvetlen *obiectum formale*-ja nem maga Isten, hanem Isten tisztelete.

Pázmány még négy dubitációban (V 299-313) foglalkozik *a vallásosság különböző szempontjaival*: Hogyan függ össze más erényekkel; melyek kifejeződései szóban és tettekben? Szóban: dicséret, fogadalom, imádság, eskü. Tettekben: áldozat, imádás, szentségek használata.

Jámborság (II-II q. 82). — Pázmány itt (313-315) megmagyarázza: Szent Tamás szerint a vallásosságot kifejező *devotio*: az akarat készsége arra, hogy megtegye mindazt, ami az istentisztelethez tartozik. (Itt hathatós, tevékeny készségről van szó). A *devotio* az elmélkedésből és az Istennel való egységből származik. A szentek iránti tisztelet nem *religio*, hanem *dulia*: vagyis Istent tisztelve *imádjuk*, a szenteket csak tiszteljük, és ez utóbbi nem tartozik a vallásosság erényéhez a szó szoros értelmében.

Imádság (q. 83 — itt: V 315-352, végig). — Pázmány — érdekes módon, Szent Tamástól eltérően — nem hivatkozik Arisztotelészre, hanem csak az egyházatyákra és — természetesen — a Szentírásra, amikor meghatározza és magyarázza az imádságot [11].

[11] Szent Tamás ugyanis ezt mondja: « oratio de qua nunc loquimur, est *rationis actus* » (vö. I-II q 17, a 1).

Jóllehet az imádságnak sok jelentése lehet, Pázmány a legáltalánosabbat fogadja el, amely Damaszkuszi Szent János meghatározása [12]: minden olyan tett, mely által a lélek felemelkedik Istenhez: dicséret, hálaadás, bűneink megvallása és valamilyen jó kérése. Nem részletezzük a magyarázatokat. Fontos a 4. art.-hoz fűzött kommentár (*Vajon egyedül Istenhez lehet imádkozni?* V 319-322), mert itt Pázmány kitér a lutheránusokkal és kálvinistákkal folytatott vitákra. Az « eretnekek » ugyanis azt állítják, hogy a szentekhez, angyalokhoz nem fordulhatunk imáinkkal, hiszen — mondják — így elhaványul Krisztus, az egyetlen közvetítő és közbenjáró kegyelme; továbbá a Szentírásból nem lehet bizonyítani a szentekhez intézett imát, — egyedül csak ahhoz fordulhatunk kérésünkkel, akiben hiszünk (Róm 10, 14).

Pázmány ezután igazolja, hogy *de fide* katolikus dogma az, hogy a szentek közbenjárását kérhetjük (V 320-321). Ezt bizonyítja a Szentírásból, a zsinatok határozataiból és az egyházatyákból (hivatkozás Bellarmino *De sanctorum beatitudine* c. könyvére, I, 18). Majd megmutatja, hogy mi a különbség az Isten-imádás (*oratio latriae*) és a szentek tisztelete (*dulia*) között: ez utóbbiak Krisztusnál, *Krisztus révén közbenjáróink*; tiszteletük nem homályosítja el az egyetlen Közvetítő, Krisztus érdemeit.

Mindezt Pázmány megmagyarázta *magyarul* is a Magyarinak szóló *Felelet*-ben, bizonyítva azt, « hogy az meghólt Szentek tiszteletibe nincs semmi bálványozás » (ÖM I 153-167). Ha összevetjük a latin (V 320-321) és a magyar (I 159-160) műveket, pontos megfeleléseket találunk a szövegben, hivatkozásokban, érvelésekben. Nehéz eldönteni, hogy Pázmány melyiket írta előbb. (Pázmány a *Feleletet* 1602-ben írta Felső-Magyarországon, 1603-ban jelent meg). Egyébként az itt tárgyalt téma előjön az 1606-ban megjelent *Imádságos könyv*ben és az 1607-es *Keresztyéni felelet a szentek tiszteletéről* c. munkában (ÖM II 1kk; II, 321kk).

> « Ennek-fölötte aztis eszünkbe tarcsuk, hogy mikor Szent Pál az élő embereket, vagy mí az bódogságba uralkodó lelkeket kérjük, hogy könyörögjenek értünk, az Christus érdemét meg nem homályosíttyuk. Sőt inkább felmagasztallyuk, mivelhogy ez-által adatott a' szenteknek ez a' méltóság, hogy ők is imátságok-által az Christus érdemében való részesűlést nyerjenek másnakis, mert ugyanis az ő könyörgéseknek egyéb haszna nincs, hanem csak ez, hogy az Christus érdemének hasznába míis részesek légyünk. És ez az oka, hogy minden imádságoknak végén ezt veti az Anyaszentegyház: *Per Christum Dominum nostrum*. Ezzel jelentvén, hogy az szentek imátságának Christus-által vagyon ereje és gyümőlcse; annélkül haszontalan vólna. — Ezekből azért megtetczik, hogy az teremptett állattúl való segítség kérés nem bálványozás... » (ÖM I 159).

---

[12] DAMASCENUS, *De Fide orth.* III, 24 = PG 94, 1089.

Ugyanaz a gondolat visszatér az *imádságról szóló prédikáció*ban (ÖM VII 25), tehát három évtizeddel az első magyar munka után: « Az Új Testamentomban az Anyaszentegyház minden imádságit Christuson végezi: ő-érette, ő-általa kér mennyei áldásokat. A mí részünkről semmit egyebet nem említ, hanem gyarlóságot és fogyatkozást: csak Christust veti okúl, hogy megengedgyen nékünk és megálgyon minket az Atya. Azért, minden imádságit azon végzi az Anyaszentegyház: *Per Christum Dominum nostrum*; a mí Urunk JÉZUS Krisztus-által... » [13].

Pázmány a következőkben (összevonva Szent Tamás articulusait) tárgyal még e kérdésekről: Mit kérhetünk az imádságban? Kikért imádkozhatunk? (Itt rámutat Wyclif tévedésére). Milyen személyek imádkozhatnak? (Ha csak az értelmes teremtmények imádkozhatnak, hogy értsük, hogy a Szentlélek közben jár értünk?) Krisztus embersége szerint imádkozott a földön; de hogyan mondhatjuk, hogy most is, a dicsőségben közbenjár értünk? Ilyen és hasonló kérdésekre az egyházatyáknál keres választ. Végül még az egyházi zsolozsmára kötelezettekről is szól.

---

[13] Érdekes, hogy Pázmány az imádságról szóló *prédikáció*ban (ÖM VII 8kk) különféle képekkel, hasonlatokkal világítja meg az imádság mivoltát és szükségességét, hasznosságát: olyan eszköz az üdvösség elnyerésében, mint a kéz (hivatkozás Arisztotelészre); más atyák a gyomorhoz, ételhez, italhoz hasonlítják a imádságot; vagy: mint száraz kertben a forrás... De a legfőbb érv: maga Krisztus életét imádkozásban töltötte...

IV. ÉRTEKEZÉS A MEGTESTESÜLÉSRŐL

Szent Tamás a *Summa* III. része 1. quaestiójával kezdi a *Jézus Krisztusról* szóló traktátust [1]. Pázmány Péter Grazban ennek magyarázatát a harmadik iskolaévben, 1605/6-ban adta le: V 355-587 + a göttweigi anyag [2]. A *De Fide*-traktátus mellett ez a legmélyebb, legjobban kidolgozott értekezése; aránylag itt is eredeti. 1606-ban két tételét ebből is beküldik római cenzúrára. (Erről a III. részben szólunk).

Miután elhelyeztük a kommentált *Summa*-traktátust a *krisztológia történetében*, a tartalmi elemzésnél főleg azokat a pontokat részletezzük, amelyek *Pázmány viszonylagos eredetiségét tükrözik*. Egyébként Pázmány maga is a könnyebb kérdéseket röviden elintézi: Suarezhez (V 384), Bellarminóhoz és Valentiához (V 469) utalja a hallgatókat. Viszont 100 oldalt szentel az 1. quaestiónak (V 361-469); 27 oldalon tárgyal arról, hogy Krisztus megtestesült volna-e, ha Ádám nem vétkezett volna (V 442-469), vagy 23 oldalon arról, hogy van-e valami létmód, amely által Krisztusban az isteni és emberi természet egyesülése történik, vagy nincs (V 477-500). Petró szerint Pázmány egyéni felfogását legvilágosabban éppen az a rész tükrözi vissza, « mely *Krisztus személyes egységének formai okáról szól* » [3].

1. *Szent Tamás és Pázmány krisztológiájának előzményei*

Szent Tamás és Pázmány Péter számára — miként minden mai teológus számára is — a krisztológiában a legfőbb támpont a 451-ben megtartott *Khalkédoni Zsinat*, amely összegezte az apostoli kortól az V. század derekáig

---

[1] E részhez bevezetés — az egész traktátus felépítésének táblázatával — és a fontosabb kérdések magyar fordítása: LELOVICS LIPÓT, *Szent Tamás breviárium*, Bp. SZIT, 1968. Idézeteknél néha használjuk e fordítást, de itt-ott módosítjuk. Újabb munka Szent Tamás krisztológiájáról: FRANCIS RUELLO, *La christologie de Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Párizs 1987. — H.O. PESCH, *Thomas von Aquin*, 318kk. — A *Summa III* q. 1-hez alapos kommentár (Szt. Tamás krisztológiájának genezise): MICHEL CORBIN, *L'inouï de Dieu* (Six études christologiques), Desclée 1980, 109-158: La Parole devenue chair. — Rövid bevezetés még Gál Ferenctől in: BOLBERITZ-GÁL, *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája* 212kk.

[2] ŐRY kiadása: *De Iust. et iure, De Verbo incarnato*, 101-167. E hosszú összefüggő rész (Göttweig Cod. 570, fol. 72v-107v) az OO V 513 után következik, majd utána az OO V 514-587 folytatja. (A göttweigi anyagra így hivatkozunk: Gw.).

[3] PETRÓ JÓZSEF, *Pázmány Péter teológiája*, Bp. 1932, 13. Petró Pázmány krisztológiája értelmezésében, miként a hitelemzés és a kegyelemvita bemutatásában is meglehetősen pontatlan, valóban csak « madártávlatból » közelítette meg Pázmány teológiáját székfoglaló értekezésében. Egyébként sem ismerte a göttweigi anyagot, ahol fontos szakaszok találhatók az akaratszabadság és az isteni előre rendelés nehéz kérdéséhez.

tartó fejlődést, a szentháromságtani és krisztológiai vitákat.[4]. Grillmeier SJ két krisztológia-típust különböztet meg: 1) A « Logosz-sarx » típusú krisztológiát: az Ige (Logosz) egyesülése egy emberi testtel (sarx = test, hús); 2) a « Logosz-anthróposz » típusút: az Ige egyesülése egy teljes test-lélek emberrel. E két típus vagy szkéma közti feszültség jellemzi a Krisztusra vonatkozó tan fejlődését Origenésztől az Efezusi Zsinatig (431). Egy másik szokásos megkülönböztetés (amely nem esik teljesen egybe Grillmeier tipizálásával): alexandriai és antiochiai krisztológia. Ez utóbbi jellemzés az alexandriai és az antiochiai iskola közti lényeges eltérésre hívja fel a figyelmet: az előbbi inkább Krisztus istenségét, az utóbbi inkább emberségét hangsúlyozza. Grillmeier szerint nem lehet a krisztológia bonyolult történetét « lokalizálni », tehát az irányokat egy-egy városhoz, kultúrközponthoz, illetve azok vezető személyiségéhez kapcsolni.

A IV. században, mivel Arius eretnek tanító kétségbe vonta Krisztus igazi istenségét (a Niceai Zsinat 325-ben kimondta: a Fiú *egylényegű* az Atyával, *homoousios*)[5], Apollinaris pedig teljes emberségét (test-lélek egysége), ezért a teológiai értelmezés főleg Krisztus személye felé fordult. Efezusban (431) megfogalmazzák a másik kérdést: *Hogyan* kell megértenünk azt a titkot, hogy Krisztusban az Isten és az ember bensőséges egységet alkot? Ezt a nehéz kérdést az Efezusitól a Khalkedoni Zsinatig (451) terjedő időszakban igyekeznek tisztázni, miközben Nesztoriusszal, illetve a monofizitákkal folynak a viták: az előbbi túlságosan szétválasztja, az utóbbiak viszont egynek veszik a két természetet.

A Khalkédoni Zsinat így fogalmazza meg a *krisztológiai dogmát* (DS 301-303):

> « Valljuk, hogy a mi Urunk Jézus Krisztus egy és ugyanaz a Fiú:
> Ő ugyanaz, aki tökéletes istenségében és tökéletes emberségében;
> Ő ugyanaz, aki valóban Isten és valóban értelmes lélekből és testből álló ember;
> Ő ugyanaz, aki az Atyával egylényegű istensége szerint, és velünk egylényegű embersége szerint, — minden szempontból hasonló hozzánk a bűnt kivéve (Zsid 4,15).
> Aki az idők kezdete előtt született az Atyától istensége szerint,
> ugyanő született a végső kor napjaiban az istenszülő Szűz Máriától embersége szerint;

---

[4] A krisztológiai fejlődés egyik legjobb bemutatása A. GRILLMEIER SJ műve: *Christ in Christian Tradition* I. From the apostolic Age to Chalcedon (451), Mowbray, London 1972[2]. Francia fordításban 1973-ban jelent meg a párizsi Cerf kiadónál. — Vö. SZABÓ F., *Jézus Krisztus megközelítése,* Róma 1978, 127kk. — ELŐD 293-301.

[5] Vö. F. SZABÓ, *Le Christ créateur chez Saint Ambroise,* Roma 1968, 27kk.

egy és ugyanő: Krisztus, Fiú, Úr, Egyszülött;
akit két természetben, de nem összevegyülve, változatlanul,
de nem megosztva vagy szétválasztva ismerünk meg... » [6].

Kereszty Rókus így magyarázza: « Khalkédón nemcsak a monofizitizmussal szemben foglal állást, hanem minden eddigi tévedéssel szemben kifejti a katolikus tanítást. Legfontosabb eredménye, hogy fogalmilag kifejezte: mi az, ami egy, és mi az, ami kettős Krisztusban. Ehhez szükséges volt, hogy az addig meglévő és különböző értelemben használt kulcsszavakat a szövegösszefüggésből megvilágítsa, és pontos értelmüket meghatározza. Jézusban két természet (*phüszisz*) van, más szóval Jézus mivolta kettős: Isten és ember. De a két természet egy személyben (*proszópon*), ill. létezőben (*hüposztaszisz*) egyesül, e két szót a zsinat szinonim értelemben alkalmazta. Tehát Jézus egy és ugyanaz a valaki, egy és ugyanaz a lét- és cselekvésalany. Jézust nem lehet sem két létalanyra osztani, amint azt a nesztoriánusok tették, sem isteni és emberi természetét nem szabad egymásba olvasztani, amint a monofiziták tanították » [7].

Jóllehet a Khalkédoni Zsinat igen jelentős a krisztológia kibontakozásában, nem volt végállomás; hiányosságai, egyoldalúságai a századok során világossá váltak: nyelvezete nem pontos, Jézust emberi személyétől megfosztva mutatja be. Dualista szkémáját főleg napjainkban kérdőjelezték meg [8].

A 451-es Khalkédoni Zsinat nem beszél *unio hypostatica*-ról; a *hypóstasis* (hüposztazisz) kifejezést akkor használják, amikor megerősítik és megmagyarázzák a *prosópon* jelentését. A Zsinat, amikor a Krisztusban egyesült isteni és emberi *természetet* jelöli, a *physis* szót használja. Tulajdonképpen az eretnekekkel folytatott vitákban, továbbá a szentháromságtanban és a krisztológiában felmerülő kérdésekben, egészen a mai napig, e kulcsfogalmak különböző jelentéseiből, a különböző használatból eredő jelentésváltozásokból származik számtalan nehézség [9]. Mi is e görög-latin kifejezések jelentése: *physis-natura, hypóstasis-subsistentia, prósopon-persona* (ez eredetileg színházi maszkot jelentett!), illetve milyen értelemben használjuk őket a krisztológiában? Pázmány traktátusában majd megmagyarázza jelentésüket (OO V, 512-513 + Gw 102kk), hiszen bizonyos kérdéseket nem lehet tárgyalni fogalmi tisztázás nélkül. A latin gondolkodást zavarta Boethius († 524) klasszikussá vált meghatározása is [10]: *Rationalis naturae individua substantia.*

---

[6] A fordítás Kereszty Rókustól, *Krisztus*, TKK II/4-5, Róma 1977, 153.

[7] KERESZTY, *Krisztus* 153-54. Vö. SZABÓ, *Jézus Krisztus megközelítése*, 119-120.

[8] B. SESBOÜÉ SJ, « Le procès de Chalcédoine », RSR 65 (1977), 45-54; SZABÓ, *i.m.* 120k.

[9] Az egészhez lásd: A. PAVAN-A. MILANO (szerk.), *Persona e personalismi*, 1987; a persona-fogalom történeti fejlődéséhez főleg A. Milano első tanulmánya.

[10] Vö. ELŐD 60-61, 281-288, 342-350.

Mert ez a persona-meghatározás lényegében filozófiai-racionális megközelítése a személy-mivoltnak. Nemcsak a szentháromságtan személy-fogalmánál használhatatlan, hanem a krisztológiában is nehézségeket vet fel. Mert az *értelmes* természethez tartozó *öntudat* és *önrendelkezés* képessége alkalmazható ugyan a Szentháromság személyeire is, de a definíció másik mozzanata, az *individua substantia, önálló létezés* már nem, hiszen az isteni személyek nem különállók, személyi mivoltuk az egymáshoz való *viszonyulásban, relatio*-ban nyilatkozik meg, nem pedig a külön természet birtoklásában. Boethius definíciója eltúlozta a személy különállását, ezért a fogalom korrekció nélküli alkalmazása az isteni Személyekre triteizmust rejthet. Ezért már Szentviktori Richárd († 1173), majd Szent Tamás is módosították a meghatározást a szentháromságtanban és a krisztológiában. « A módosítások abban álltak — jegyzi meg Előd István —, hogy ők nem az értelmes természet különállását, közölhetetlenségét vallották, mint Boethius, hanem a fennállási mód közölhetetlenségét (*incommunicabilitas subsistentiae*) » [11].

A. Milano megmagyarázza [12], hogy *Szent Tamás* miként módosítja Boethius meghatározását. Egyrészt az egyéni szubsztanciát a *subsistentia* (tehát *esse in se* és *per se* = magának- és magában-valóság) távlatában értelmezi, másrészt a *rationalis natura*-értelmes természet mozzanatot az intellektualitás tágabb és meghatározottabb perspektívájába állítja. Milano szerint Szent Tamás eredetisége abban áll, hogy összekapcsolta Szent Ágoston és Boethius meghatározását, amikor a személyfogalmat átvitte Istenre. Vagyis már az *esse-ad-alium*-ot jelöli, a szentháromságtanból ismert *relatio*-t [13]. De Szent Tamás azt is megjegyzi, hogy a *persona* jelölhet nemcsak másikhoz való viszonyt, hanem szubszisztenciát, önmagában való megállást is (*esse in se, per modum substantiae*) [14]. Ez kiemeli a konkrét szellemi természetnek azt a tulajdonságát, amely révén e természet a legközvetlenebbül önmagáé, ami e szellemi természet összetéveszthetetlen hordozója, vagyis a személy (*hüposztaszisz*) legvalóságosabb jegye. « E teológiai megkülönböztetés alapja egyrészt az, hogy Jézus Krisztus egyetlen, egész valóságában mindaz megvan, ami az embert emberré teszi, (...) Jézus emberi valósága magában valóan

---

[11] Előd 285. Ez Szentviktori Richárd meghatározása: *De Trin.* IV, 18: SCh 63, 280. Vö. Milano, *i.m.* 58.

[12] Milano, in: *Persona e personalismi,* 56-61.

[13] « Az isteni lényeg tehát úgy létezik, hogy az Atya azt a Fiúnak adja, és hogy a Fiú azt visszaadja az Atyának. Az Atya és a Fiú egymásért és egymással létezik. Lényegük a 'viszonyulás' (*relatio*). Az egymásért és egymással létező Atya és Fiú kapcsolata a Szentlélek, aki 'egy a kettőben', és így az isteni egység és kötelék abszolút élménye. Az Atya tiszta önátadás; a Fiú tiszta elfogadás és visszaadás; a Szentlélek tiszta kapcsolat. Csak az ilyen Istennek lehetett abszolút kinyilatkoztatása a szegény, alázatos, kereszten meghaló, csendben feltámadó és Szentlélek-küldés által mindent a szeretetben eggyé tevő Jézus Krisztus. » (Nemeshegyi Péter, *A Szentháromság,* 102).

[14] Lásd főleg: *S. Th.* I, 29. — Egyéb hivatkozások Milanónál.

mindenestül teremtményi, véges és teremtett valóság, mely nem azonosítható Isten istenségével, és mégis valóságosan, abszolút, maradandó egységben hozzátartozik Isten Logoszához; Isten kinyilatkoztató jelenléte közöttünk »[15]. Már itt hangsúlyoznunk kell tehát a klasszikus (skolasztikus) és a modern személyfogalom közti különbséget.

A *skolasztikus* krisztológia — a monasztikus elmélyítéstől, a Szentírásból és az egyházatyákból táplálkozó és a lelkiséget-misztikát éltető Krisztusismereten túlhaladva — a hit ésszerű, *racionális elmélyítését* célozza. Az arisztotelészi filozófia segítségével a kinyilatkoztatás logikus, összefüggő megértését keresi; nemegyszer azonban racionalista túlzásokba esik: a fiktív és fölösleges quaestiók megvitatásában vész el.

Szent Tamás krisztológiájának alapelve az *unio hypostaticá*ra vonatkozó dogma: az örök Ige személyében egyesített önmagával egy teljes emberi természetet, tehát az Ige valóban emberré lett, ahogy a János-prológus hirdeti; és mindezt — a Szentírás és a niceai hitvallás szerint — azért, hogy a bűnös ember a megtestesült Igén mint közvetítőn keresztül visszatérjen Istenhez, elnyerje az üdvösséget, az örök boldogságot: *propter nos et propter nostram salutem*. Az egység az Ige és embersége között olyan radikális, hogy az Ige nemcsak az isteni, de az emberi természet személyeként is létezik[16]. Az *unio hypostaticá*ból következik, hogy Jézus emberi természete minden tökéletességgel rendelkezik, minden kegyelem teljességét birtokolja önmaga és az emberiség számára: Isten boldog színelátását élvezi fogantatásának pillanatától kezdve, sőt az angyali tudásmód teljességét is birtokolja. Ezen kívül szerzett emberi tudással mindazt ismeri, ami ezzel a tudással megismerhető. Teste szenvedőképes halandó test, lelke igazi emberi lélek lényegi egységben szenvedőképes testével; szenvedése valóságos szenvedés. De Jézus emberi természetét nem sértette meg az eredeti bűn. Az *unio hypostaticá*ból következik az is, hogy Jézus egész élettörténetének jelentősége van üdvösségünk szempontjából. Jézus szabad emberi természete istenségével egyesült « eszköz ». Megváltó művét az istenség erejében, de emberi természete teljes közreműködésével viszi végbe. Mivel Krisztus a bűn büntetését, a földi halált elszenvedte, minden ember bűnéért teljes és túláradó elégtételt nyújtott Istennek. Szent Tamás első műveiben átveszi és összefoglalja Szent Anzelm elméletét az Istenember helyettesítő elégtételadásáról. De ezt a *Summa Theologicá*ban módosítja: Krisztus elégtétele nemcsak isteni méltósága miatt, hanem elsősorban szeretete nagyságáért, amellyel szenvedett (III 48, art. 2), nyújtott Istennek teljes és túláradó elégtételt az emberiség bűneiért. Ezzel Szent Tamás az igazságosság követelményével érvelő jogi szemléletet részben túlhaladva visszahajolt a Szentíráshoz és a patrisztikus hagyományhoz.

---

[15] RAHNER-VORGRIMLER, *Teológiai Kisszótár* (= TK), 635.
[16] Vö. KERESZTY, *Krisztus*, 157kk.

2. *Pázmány néhány magyar szövege a Megtestesülésről*

Pázmány Péter vitairatait és más írásait főművében, a *Kalauz*ban összegezte (1613). A protestánsok támadták ezt a művét: erről tanúskodik a *Csepregi Mesterség* (1614) és a *Csepregi Szégyenvallás* (1616), majd pedig a Balduinusnak adott válasz 1627-ben: *A setét hajnalcsillag után bujdosó luteristák vezetője* (mindegyik az ÖM V. kötetében). Figyeljük meg, milyen elevenen élt Pázmányban a szakszerű Krisztológia, nevezetesen azok a problémák, amelyeket egy, ill. két évtizeddel korábban Grazban a *De Verbo incarnato* traktátusban leadott. Íme egy-két részlet a *Csepregi Szégyenvallásból*:

« Az Christus személyérűl veszedelmes dólgot nem tanít az Kalaúz... Azt hisszük azért és vallyuk, hogy egyedül az Fiú Isten, az Szent Háromságnak második személye vette magára az emberi természetet, nem az Atya, sem az Sz. Lélek. Kiből nyilván kitetczik, hogy az emberi természet közbe-vetés nélkül csak azzal eggyesült, az mi tulajdona az Fiúnak, tudni illik az személy-szerént-való tulajdonsággal. Ez pedig az eggyesűlés úgy lett, hogy az Fiúnak személye az emberi természetet is személyezné, és így az két természetben egy személy lenne.

Mivelhogy pedig az Fiú Istennek személy-szerént-való tulajdonsága az isteni természettűl elválhatatlan, innen vagyon, hogy nem csak sz. Ágoston, de az tőb Atyák-is azt írják, hogy az isteni természet megtestesűlt az Fiú Istennek személyébe és tulajdonságába, az-az *non per se et primario, sed ratione personae et secundario, quod enim naturae divinae per se convenit, commune est omnibus personis.* (Aug. t. 9. lib. Medit. c. 6.8. Vide Valentia 3. p. d. 1. q. 3. p. 1). Ebből az jő-ki, hogy az isteni személlyel-együtt az isteni természetnek tulajdonságai közöltettek az emberi természettel: és az mint sz. Pál mondja (Coloss. 2), Christusban test-szerént lakozik az istenségnek minden tellyessége...

... Ebből az két természetnek személyben való eggyesűléséből következik, nem csak hogy ugyan azon Christus mind igaz Isten és mind igaz ember: de annak-fölötte, hogy azon egy személyrűl mind az isteni és mind az emberi természetnek tulajdonságai igazán mondathatnak...

Azért az Catholicusok két szélhámos tévelygést elkerűlvén, az igaz úton középen járnak. Eggyik tévelygés Nestoriusé, ki az mi Urunkban eggyik természetnek tulajdonságit semmiképpen nem akarta hogy az másik természethez férjenek, mivelhogy Christusban, az két természethez való képest, két személyt vallott. Második tévelygés Eutychesé vólt, ki mivelhogy Urunknak egy személyéhez képest egy természetet-is vallott őbenne, az isteni és emberi tulajdonságokat azon egy természethez férkeztette. De az Anyaszentegyház egy személyt és két természetet hiszen Christusba: az eggyik természetnek tulajdonságit igenis az másikhoz illendőnek vallya, annyiból, mennyiből azon egy személyhez illenek. Annak-

okáért igazán mondgyuk, hogy az Isten született, az Isten meghólt etc., mivelhogy az isteni személy eggyik természeti szerén született és az keresztfán meghólt. Ezt szent Pál ő maga ezenformán magyarázza: midőn az Christus születéséről szól, hozzá veti amaz igét: Test-szerént, *Natus est Christus secundum carnem* (Róm 9,5); mikor halálárul emlékezik, melléje veti: hogy test-szerént szenvedett, *Crucifixus est ex infirmitate* (2 Kor 13,4). Az Ephesinum Conciliom is ezen nyomon tanít Nestorius ellen. (Következik egy hosszú latin idézet: *Qui ante saecula omnia est natus ex patre...*).

Ezt vallotta eleitűl-fogva az kereszténység az Urunk személyéről... »

(ÖM V, 186-188; vö. *Kalauz* XI, III, ÖM IV, 423-25)

Ugyanilyen szakszerűen magyarázza Pázmány — Balduinusnak válaszolva — a Krisztus érdemeiből, kegyelemből történő megigazulásra, a hit és a jócselekedetek viszonyára vonatkozó katolikus tanítást, amelyet bővebben kifejtett a *Kalauz*ban, a Szentírásra az egyházatyákra és a Trienti Zsinat tanítására hivatkozva. (*A setét hajnalcsillag után...*, ÖM V, 767-797).

Hogy aztán a Megtestesülésre való teológiai reflexió hogyan érik be az öregedő Pázmánynál — az élettapasztalat és az imádság révén —, azt jól szemlélhetjük két csodálatos karácsonyi prédikációjában (ÖM VI, 126-154), ahol a Szentírás és az egyházatyák (főleg Szent Bernát, Ágoston, Vazul, Gergely és Nagy Szent Leó) elmélkedéseiből merítve, az *amor sanctus* zeng tovább elragadó költőiséggel és páratlan mélységgel. Ugyanaz az ihlet, mint a *De Verbo incarnato* traktátus elején az *Énekek éneke* költészetének áttételével megírt bevezető. A grazi ifjú évek professzorától az élete alkonyán elmélkedő bíborosig ugyanaz a csodálkozó szeretet Jézus Krisztus egyedülálló személye iránt.

« Azon legyűnk minnyájan, hogy nékünk haszontalan ne légyen a Christus születése. Mí-érettünk lett Isten Emberré; nékünk a kisded JESUS; *Filius natus est nobis* (Iz 9,6), mert a ki öröktűl-fogva, isteni felségében született vala az Atyától, nem szűkölködött magára-nézve, üdő-szerént anya-születés-nélkül. (...) *Natus est nobis;* mí-érettünk született. Ne legyünk azért hívolkodó szemlélők ebben a születésben; hanem örvendezűnk, hogy *magnus in medio tui Sanctus Israël* (Iz 12,6); a Nagy Isten, az Izraelnek Szent Istene közinkbe jött. (...), *accedamus ad thronum gratiae* (Zsid 4,16), járúllyunk a kegyelem székihez, a jászolkához; burúllyunk Christus-eleibe és a mennyei Angyalokkal-együtt (Zsid 1,6), hála-adó buzgósággal imádgyuk, tisztellyük, engesztellyük őtet: hogy, mikor ítílőszékiben eljövend, vígan és örömmel fogalhassuk őtet. Amen ». (*Második karácsonyi prédikáció*, ÖM VI, 154).

Traktátus a megtestesült Igéről

Szent Tamás a *Summa* III. része 1-59. quaestiójában foglalkozik Jézus Krisztussal (az 1-26. kérdésekben a Megtestesülés titkával). Így vezeti be a III. részt: « Jézus Krisztus, a mi Urunk és Üdvözítőnk az angyal híradása szerint 'megszabadította népét bűneitől' (Mt 1,21) — és saját személyében megmutatta nekünk az igazság útját; ezen járva a föltámadás után az örök boldogságra juthatunk. Ebből szükségképpen adódik, hogy az egész hittudományos munka csak akkor lesz teljes, ha — az emberi élet végső céljának, (továbbá) az erényeknek és bűnöknek letárgyalása után — vizsgálódásunkat kiterjesztjük magára a mindenek Megváltójára is, nemkülönben azokra a jótéteményekre, melyekben az emberiséget részesítette. — A Megváltóval kapcsolatban tárgyalnunk kell: először magáról a megtestesülés titkáról; vagyis arról, hogy az Isten a mi üdvösségünkért emberré lett. Másodszor mindarról, amit Üdvözítőnk, vagyis a megtestesült Isten cselekedett és szenvedett » [17].

Pázmány így kezdi traktátusát:

« Az ember végső céljáról, a kegyelemről és az erényekről szóló traktátusok után Szent Tamás a *Summa* III. részében Jézus Krisztusról értekezik ». Majd megmutatja, miért következik utolsó helyen a Jézus Krisztusról szóló traktátus, amely mindent összefoglal. Mielőtt Tamás-komentárját megkezdené, a Szentírásra és az egyházatyákra hivatkozva, költői szárnyalással vall Krisztus-hitéről. Az egész Prologium-ot (V 355-359) idéznünk kellene. (Lásd Könyvünk végkövetkeztetését).

Az ünnepélyes bevezető is jelzi már, hogy igen fontos értekezés kezdődik. Pázmány itt, miként a *De Fide*-traktátusban, igyekszik a legnehezebb kérdéseket is elmélyíteni. A Megtestesülésről szóló traktátusa a másik legeredetibb kurzusa.

Szent Tamás az *1. quaestióban* (hat articulusban) arról tárgyal, hogy vajon a Megtestesülés — Isten emberré levése — « illő », « megfelelő », célszerű volt-e: *De convenientia Incarnationis*. Pázmány ennek a kérdésnek több, mint 100 oldalt szentel (V 361-469) [18].

---

[17] Lelovics fordítása, *Breviárium* 27.

[18] A *convenientiát* Lelovics célszerűséggel fordítja, bár zárójelbe odateszi a « megfelelő » kifejezést is, minthogy érzi, hogy a célszerű nem egészen fedi a latint. — Szent Tamás már a kinyilatkoztatás alapján a Megtestesülés tényéből indul ki; jórészt az Írás, az egyházatyák és a zsinatok tanítása nyomán halad, de a spekulatív teológust izgatja a *Cur Deus homo?* kérdése, amelyet előtte Szent Anzelm vetett fel, de még korábban, már Ágoston is foglalkozott vele.

1. A Megtestesülés célja

Szent Tamás Arisztotelész « tudomány »-eszméjét igyekszik követni, ez pedig a szükséges alapokat keresi, a szükséges hatékonyságot, okozati összefüggéseket kutatja, akarja megismerni [19]. Márpedig az üdvösségtörténet, Isten belépése az időbe, hatása a kontingenciák és szabadságok világában — botrány és esztelenség a *ratio* számára: « A keresztrefeszített Krisztust hirdetjük: aki a zsidóknak ugyan botrány, a pogányoknak meg esztelenség, de a meghívottaknak, akár zsidók, akár görögök: Krisztus, Isten ereje és Isten bölcsessége » (1 Kor 1,23-24).

Ha így áll a helyzet az üdvösségtörténetet megérteni akaró teológia-*tudomány* számára, akkor hogyan érvelhet a teológus? Természetesen, a történeti-kontingens (esetleges, nem szükségszerű) történés nem teljesen véletlen. Ez ellentmondana Szent Tamás Isten-képének. *Istennek* megvan a *ratió*-ja, « alapja » arra, hogy a történelem így alakul, ahogy naponta tapasztaljuk. Csak az emberek nem tudják felismerni Isten « rációit », útjait, szándékait, hiszen itt a Szeretet és a szabadság titkával állunk szemben: miként a Megtestesülésnél, az Ige emberrélevésénél és kereszthalálánál, önkiüresítésénél (Fil 2,7) marad « magyarázatnak » a megmagyarázhatatlan, ingyenes, irgalmas Szeretet.

A teológus elmélkedik a titokról, és bizonyos *konveniencia*-érveket keres a megértéshez. P. Chenu után O.H. Pesch megmutatta [20], hogy Szent Tamás szuverén módon használja ezt a módszert az arisztotelészi tudományeszmény keretében, amikor az üdvtörténet eseményeit magyarázza. Természetesen, maga Arisztotelész csodálkozott volna a legjobban, ha látta volna tudományos apparátusa e felhasználását a keresztény hit megértéséhez.

Maga az a tény, hogy Szent Tamás különválasztja a krisztológiát és a szotériológiát, a didaktikai célkitűzésen túl részben azzal magyarázható, hogy a krisztológiában, vagyis lényegében az *unio hypostatica* (az isteni és emberi természet egysége az Ige személyében) « megértésében » felhasználja az arisztotelészi metafizikát, jóllehet itt is jelen van a szótériológiai szempont is. Pl. amikor a Megtestesülés célját a megváltásban jelöli meg, vagy amikor *konveniencia-érvet* keres arra, hogy *miért a Fiú* (*Ige*) *testesült meg*, és nem az Atya és a Szentlélek (bár « elvileg » ők is megtestesül*hettek* volna, nincs a gondolatban ellentmondás!). Szent Tamás még gyakrabban hivatkozik a Szentírásra és az egyházatyákra, mint Pázmány egyes kortárs mesterei, pl. Suarez, aki a végletekig eltúlozza a krisztológiai spekulációt. Pázmány szívesen vitatkozik vele a legnehezebb kérdésekben.

---

[19] O.H. Pesch, *Thomas von Aquin*, 318kk.
[20] Vö. Pesch, i.m. 320.

1. dubium: *Célszerű (megfelelő) volt-e Isten emberré levése?*

Szent Tamás az 1. articulusban Damaszkuszi Szent Jánosra és Szent Ágostonra hivatkozva határozott igennel felel: « *Manifestum est quod conveniens fuit Deum incarnari* ». A következő articulus kérdése ez: Vajon az emberi nem megváltása végett szükséges volt-e, hogy Isten Igéje megtestesüljön? Erre is igennel válaszol, idézve Jn 3,16: « Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte, hogy mindaz, aki benne hisz, el ne vesszen, hanem örökké éljen ». *Ergo necesse fuit ad humanam salutem Deum incarnari* ». Pontosság kedvéért Szent Tamás még megmagyarázza, hogy kétféleképpen lehet szükséges valami egy bizonyos cél eléréséhez: 1) Az egyik az a mód, amely nélkül valami nem lehet (pl. az étel szükséges az élet fenntartásához); 2) a másik, hogy valaki jobban és megfelelőbben eljusson a célhoz. Az első értelemben nem volt szükség arra, hogy Isten megtestesüljön, hiszen a mindenható Isten más módon is helyrehozhatta volna a bűnös emberi természetet, megválthatta volna az embert. De a második módon (értelemben) szükséges volt a megtestesülés: *a megváltás végett.* És Szent Tamás itt *Szent Ágostont* idézi:

« Vannak, akik így beszélnek: Istennek nem volt más lehetősége, hogy az embert a halál rabságából megváltsa, mint örök egyszülött Fiának elküldése, aki magára öltötte az emberi testet és lelket, s halandóvá válva elszenvedte a halált. Ezt nem elég azzal megcáfolni, hogy az a mód, amelylyel Jézus Krisztus, az Isten és ember közötti közvetítő megszabadított bennünket, jó és Isten fölségéhez méltó volt. Ki kell mutatnunk, hogy Istennek nem hiányzott más lehetőség sem, hiszen neki minden hatalmában áll. *De a mi elesettségünk gyógyítására nem volt megfelelőbb mód, és nem is kellett, hogy legyen.* Mi volt ugyanis annyira szükséges reményünk felébresztéséhez, és ahhoz, hogy a halál kényszerétől lesújtott és a halhatatlanságban nem bízó lelkünket megerősítse, mint az, hogy *igazolták előttünk, hogy Isten mennyire értékel és mennyire szeret bennünket*? Lehetne ezen a téren világosabb és magasztosabb bizonyítékunk, mint az, hogy az Isten változatlanul tökéletes Fia, megmaradva annak, aki volt, és értünk azzá válva, ami nem volt, természetének sérelme nélkül elvállalta a velünk való közösséget? Ő, aki minden bűn nélkül volt, elvette bűneinket, és így mint hívőket *meggyőzött arról, hogy Isten valóban szeret,* s most, amikor már a reménytelenség helyett remény tölt el, érdemeink nélkül, sőt megelőző bűneink ellenére önkéntes bőkezűséggel osztogatja ajándékait » [21].

Szent Tamás itt (III, q. 1, a. 2) még több idézetet hoz Szent Ágoston *De Trinitate* művéből és más írásaiból, ill. beszédeiből, valamint Nagy Szent

---

[21] Szent Ágoston, *De Trin.* XIII, 10, 13. = *A Szentháromságról, Ókeresztény írók* 10, 374-357, ford. Gál Ferenc).

Leó karácsonyi beszédéből. (Ezek a gondolatok egyébként visszatérnek Pázmány második karácsonyi prédikációjában: « Miért lett Isten emberré? » ÖM, VI, 151-154. Pázmány itt ugyanazokat a szövegeket idézi Szent Ágostontól és Nagy Szent Leótól, mint Szent Tamás, de hozzá még Szent Bernátot is).

Az első *dubium*ban (V, 362kk) *Pázmány* erre a kérdésre keres választ: « *Vajon a Megtestesülés Isten abszolút hatalmánál fogva lehetséges?* » Caietanus és Medina megmagyarázza, miért mellőzi Szent Tamás ezt a disputációt a Megtestesülés lehetőségéről. De magyarázatukat megcáfolja Valentia, aki kijelenti: nem tudja, miért tette ezt (miért mellőzte a kérdést) a Szent Doktor. Valójában — magyarázza Pázmány — itt a *hit misztériuma előtt állunk, és érvelésünk legfeljebb azokra az ellenvetésekre válaszol, amelyeket a Megtestesülés lehetetlenségére felhoznak,* éspedig azok, akik számára Krisztus misztériuma esztelenség (1 Kor 1,22). A hívők elfogadják a Megtestesülés tényét, márpedig a tényből világos, hogy lehetséges. (V, 362-67) A leglényegesebb nehézség Pázmány szerint (V, 368) ez: Hogyan lehet megmagyarázni azt, hogy az emberség felvételével *az Ige változatlan marad,* tehát, hogy amikor az örök Ige belép az időbe és emberré *lesz* (válik), nem változik. Ehhez persze meg kell világítani azt, hogy miben is áll tulajdonképpen az Ige igazi egysége (egyesülése: *unio hypostatica*) az emberséggel, milyen természetű az egység új viszonya. Látjuk tehát, hogy máris a misztérium szentélyében vagyunk, bár az *unio hypostatica módjára* még a 2. quaestióban is visszatér. Pázmány logikáját illusztrálják ezek a lapok (368-69): A Szentírás és az egyházatyák tanításából világos, hogy az örök Ige nem változott, amikor emberi testet vett fel. De sem Szt. Ágoston, sem Szt. Tamás hasonlata nem magyarázza meg a lényegi egységet (nem külsőséges dologról, mint pl. a ruha felöltéséről van szó!). Valentia magyarázata már mélyrehatóbb: az emberré levéssel az Ige személyéhez *valami új* járul ugyan, de mivel Ő előtte is *eminenter* « tartalmazta » (birtokolta) azt, amit kapott (tehát az emberség tökéletességét), azért nem változott az emberség fölvételével. De Pázmány szerint ez a magyarázat sem kielégítő. Mert ha valaki *formaliter* nem birtokol valamilyen formát, mégha *eminenter* birtokolta is, amikor *formaliter kezdi* azt bírni, átmegy a potentiából az actusba, tehát változik [22].

Pázmány ezután sorra megvitatja a véleményeket (Caietanus homályos felfogása és Suarez cáfolata stb.), mindig visszatérve *Szent Tamás* nézetéhez (idézve a *Summa* más helyeit is). A véleményeket (szerzőket) *Valentia* és *Suarez* alapján idézi. Közben tisztázza a természet és a személy fogalmát is, hogy megmagyarázza, hogy Krisztusban, akiben az isteni és az emberi természet egy személyben, az isteni Ige személyében egyesült, miként tölti be (pótolja) az Ige személye az emberi személyt, a természetes szubszisztenciát.

---

[22] GÁL F., in: BOLBERITZ-GÁL, *Aquinói Szent Tamás,* 213.

Pázmány elvont filozófiai okoskodások (368-379) után, melyek során igyekszik kimutatni, hogy a végtelen tökéletességű, változhatatlan Isten és a felvett emberi természet egysége miként gondolható el ellentmondás nélkül, így következtet (379): « Mindezekből világos a megoldás, a válasz a fentebb említett első vélemény (Caietanus) érveire, és azokra a nehézségekre is, amelyeket Valentia és Suarez felhoztak. Mert nem nevetséges az atyáknak az a meghatározása, hogy az Ige természetet, nem pedig személyt vett fel. Az eretnekek ellen hozták ugyanis definíciójukat, akik két személy akarati egységét fogadták el Krisztusban: Krisztusban nincs két személy az egyetlen akarással, hanem csak egy; *azzal hogy magával az emberség felvételével* (*ipsa assumptione humanitatis*) « felszívódik » (*consumpta sit*) a teremtett személyiség, amely — mint mondottam — nem más, mint Isten tökéletes együttműködését betetőző természet (*natura terminans illum concursum Dei perfectum*). Az a tökéletesség, amelyből származik a függés tagadása abban a természetben, amely hüposztatikusan nem egyesült, a második vélemény szerzői szerint szintén nem lehet más, mint természet, hogy befejezze (*ut terminat*) azt a tevékenységet, amely önmagától elég, hogy független legyen más személyiségtől, amint ezt a személyiségről mondottuk ».

2. dubium: *Vajon természetes ésszel megismerhető e misztérium?*

Ezen a négy oldalon (381-385) Pázmány a Szentírás és az egyházatyák alapján megvilágítja a megtestesülés misztériumát, amelyet *csakis a hit fényében* ismerhetünk meg, minthogy természetfeletti valóságról van szó. (Kedvelt szerzőit követi: Valentia, G. Vasquez, Suarez). A misztérium csodálata (383) költői szárnyalású szavakra ragadja, mint majd második karácsonyi prédikációjában (ÖM VI, 154; Szent Bernát sugallja).

A *3. és 4. dubiumot* (V 384-385) Pázmány nem fejtegeti, Suarezre utal. Az a kérdés, hogy *miért az Ige testesült meg* (a második isteni Személy), Pázmány szerint « könnyű » kérdés, nem tér ki rá, miként Szent Tamás sem ad magyarázatot. « Arra nem kapunk különleges választ Szent Tamástól, hogy miért éppen a Fiú testesült meg. Mellékesen kijelenti, hogy bármelyik isteni személy magára vehette volna az emberi természetet (S. Th. III q. 3, a. 5). A mai teológia azonban eltér ettől a felfogástól » [23].

---

[23] GÁL F., in: BOLBERITZ-GÁL, *Aquinói Szent Tamás*, 215. — (E megjegyzést majd árnyalnunk kell; vö. S. Th. q 3, a. 8, és Pázmány V 502kk.) — Gál korábban (*uo.* 213) Szent Tamás megtestesülés-tanát magyarázva figyelmeztet: « ... Itt egy teremtett, véges valóság egyesül a végtelen, örök, transzcendens Istennel, de úgy, hogy Isten megmarad Istennek, világfelettinek, a teremtmény pedig megmarad teremtménynek: egy és ugyanaz a személy valóságos Isten és valóságos ember. A misztériumot elemző teológia meglátta, hogy ez a szoros egység csak a teremtett valóság létének mélyén, a keletkezésben valósulhat meg. Fogalmi meghatározást először Ágoston adott róla: Nem úgy vette magára az emberi természetet, hogy előbb már létezett, hanem úgy, hogy 'magában a felvételben teremtette' (*ipsa assumptione creatur*, PL 42, 688). A felvétel és a teremtés tehát egy aktus. »

Karl Rahner kifejtette, hogy « Az Ige testté lett » (Jn 1,14) szentírási hittitkot Szent Ágostontól kezdve magyarázták úgy — Szent Tamás is —, hogy a három Isteni Személy közül *bárki* megtestesülhetett volna. « Ám ha egy régebbi, Szent Ágoston előtti és elsősorban a görög patrisztika hagyományára támaszkodva kétségbe vonjuk az említett feltételezést, akkor nyomban kiderül, hogy nem is mondhatunk le egykönnyen arról, hogy a kijelentés alanyának (Isten *Igéje*) pontosabb megértéséből kiindulva értsük meg az állítmányt. Ha ugyanis éppen Isten Igéjének lényege és jelentése, hogy Ő — és csakis Ő — az, aki emberi történelmet indít és indíthat el — (...) —, akkor esetleg csak akkor értjük meg az emberré levést, ha pontosan tudjuk, hogy mit értsünk Isten 'Igéjén', s lehetséges, hogy csak akkor értjük meg Isten Igéjének mibenlétét, ha tudjuk, mi az emberré levés » [24].

Ezt csak azért jegyeztük meg, mert itt is, meg majd pl. *Cur Deus homo?* kérdésénél is láthatjuk, hogy a középkori teológiai gondolkodás sokszor fölösleges és megoldhatatlan (mert rosszul feltett) kérdésekkel hosszan bajlódott, míg a modern teológia számára lényeges kérdéseket elhanyagolt [25].

Art. 2: *Vajon az emberi nem megváltásáért szükséges a Megtestesülés?*

Pázmány Péter itt a *Cur Deus homo?* klasszikus kérdését veti fel Szent Tamás nyomán, és lényegében ugyanazokra a szentírási helyekre (Jn 3,16...) és egyházatyákra (Aug. *De Trin.* XII, 10) utal, mint Szent Tamás. Említi Szent Anzelm (hamis) érvelését (386), valamint Pelagius és Abélard téves nézeteit (387). A lényeg: a Megtestesülés legfőbb oka: *Isten szeret bennünket.* Ténylegesen Krisztus « *értünk, emberekért, és a mi üdvösségünkért* » (megváltásunkért) szállott le a mennyből. Teljes elégtételt szolgáltatott Istennek az emberi nem bűneiért. De vajon más is megtehette volna ezt?

Melyek a teljes elégtétel (megváltás) szükséges feltételei? Ezzel foglalkozik az *1. dubium.*

Csak az Istenember, a főpap és közvetítő vihette végbe a megváltást. Krisztus, istensége erejében, pontosabban: *Krisztus embersége a hüposztatikus únió kegyelméből* teljes hatalommal rendelkezett, hogy tökéletes elégtételt szerezzen Istennek az emberek bűneiért, vagyis elvegye az Isten elleni sértést. Az első dubium további részében és a következőben is (391-404) *Pázmány Suareznek ellentmondva,* G. Vasquezre és Valentiára hivatkozva, megvitatja az elégtétel különböző szempontjait, és kimutatja, hogy *Istenre nem alkalmazhatók az igazságosság és jog emberi kategóriái.* Ezután (399) a Trentói Zsinat (sess. 6, c. 7) megigazulástanát idézve, rámutat arra, hogy az újítókkal ellentétben hangsúlyoznunk kell: a bűnbocsánat nemcsak abban

---

[24] K. RAHNER, *A hit alapjai,* 234. A megoldás: 242-243, erre később visszatérünk. — A krisztológiai kérdések új szemléletéről vö. K. RAHNER, *Schriften zur Teologie* I 165kk. — Továbbá: *Visages du Christ,* RSR, 1977.

[25] Vö.: WALTER KASPER, *Jesus der Christus,* Mainz 1974, 229-230.

áll, hogy Isten « betudja » a bűnösöknek az Úr Krisztus igazságosságát (érdemeit), hanem belső megújulásban, hiszen a Szentlélekkel a kegyelem (isteni szeretet) kiárad szívünkbe és új teremtményekké válunk. Krisztus elégtétele nem volt az igazságosság különleges aktusa; Isten és az emberek között nem lehet igazságosságról beszélni [26]. Ha Isten megsértéséről, vagy Isten elleni jogtalanságról beszélünk a bűnnel kapcsolatban, ez nem akarja azt mondani, hogy Istennek árthatunk; neki nem adhatunk semmit és nem vehetünk el tőle semmit az emberek közötti igazságosság és jog értelmében. A « *megváltás* » (váltságdíj) kifejezés is kétértelmű, figyelmeztet Pázmány. Mert Krisztus kinek fizetett bűneinkért váltságdíjat? Az ördögnek? Ez istenkáromlás. Istennek? De maga Isten saját jogát senkire sem ruházta át... A kérdést jobban tisztázza a következő, *3. dubium* (404kk):

Vajon Krisztus Urunk tökéletesen eleget tett az egész emberi nemért?

Pázmány a Szentírás, az egyházatyák és értelmi megfontolás alapján kimutatja, hogy Krisztus Urunk, *istenemberi mivolta miatt,* tehát személyi méltósága erejében, *tökéletesen eleget tett* megváltó halálával az egész emberi nem bűneiért. De ezt az elégtételt nem szabad az igazságosság szempontjából mérlegelnünk, mintha Isten köteles lett volna (ígéretei nélkül) elfogadni a « váltságdíjat ». Ez a metafora (amelyet pl. az egyházatyák is használnak: « vére árán váltott meg ») csakis azért használható, mivel Krisztus minden tette — *isteni személye végtelensége, méltósága miatt* — végtelen értékű. Vagyis nem a felaljánlott váltságdíj értékét, hanem a cselekvő személy méltóságát kell tekintenünk. (417) Ez adja meg a választ a 404. oldalon felvetett kérdésre: igazában nem váltságdíjról, « megvételről » van szó, hiszen Krisztus nem fizetett díjat sem az ördögnek, sem Istennek.

4. dubium: *Vajon mondhatjuk-e azt, hogy nemcsak Krisztus hanem Krisztus embersége is eleget tett értünk?*

Pázmány rövid válasza (425): Krisztus embersége, amelyet megszentelt a hüposztatikus egység, eleget tett értünk olyan értelemben, mint ahogy azt mondjuk: engedelmeskedett Istennek, imádkozott stb.

5. dubium: *Vajon valamely puszta teremtmény, legalább az isteni kegyelem különleges segítségével, teljesen eleget tudott volna-e tenni saját vagy mások halálos bűneiért?* (426-439)

A kérdés megvitatása szőrszálhasogatásnak tűnhet. Szent Tamás véleménye nemleges, de egyes teológusok, mint pl. Scotus és Suarez bonyolítot-

---

[26] Pázmány itt nagyon « modern », mintegy elővételezi a jelenkori kritikákat. Vö. B. Sesboüé SJ, *Jésus-Christ l'unique Médiateur,* Desclée 1988, 232-247: a tan fejlődése Ágostontól a Trentói Zsinat VI. üléséig (1547), 248-253: az igazságosság és megigazulás a mai teológiában.

ták a problémát arra hivatkozva, hogy az isteni kegyelem segítségével a tökéletes bánat és a szeretet eltörli a bűnöket és Isten barátaivá teszi a bűnösöket. (Kitérés a megtérés és a penitencia problémáira). Maga Pázmány megjegyzi (438): « Suarez a kérdés megoldásához még sok mindent felhoz, de ezeket mellőzöm, és röviden válaszolok... ». Jellemző, hogy Pázmány *mindig a lényegre tör,* és a következő lapokon határozottan állást foglal *Suarez ellen*!

6. dubium: *Vajon legalább tökéletlenül a halálos bűnökért, tökéletesen a bocsánatos bűnökért elégtételt szerezhet-e a puszta teremtmény?*

Az eddigiekből is világos, hogy nemcsak a halálos bűnért, de a bocsánatosért sem tud eleget tenni a puszta teremtmény, még kegyelmi segítséggel sem; ez következik abból, hogy a Megtestesülés szükséges volt a méltó elégtételhez. A megigazulás és bűnbocsánat mindig Isten ingyenes ajándéka Krisztus érdemeiért; jóllehet a fogadott fiúság kegyelme növeli tetteink értékét...

Most Pázmánynál — Szent Tamás nyomán — olyan spekuláció következik, amelyet W. Kasper « *Possibilientheologie* »-nak [27] nevez, és amelyet L. Bouyer a « tiszta fantazmagória », a « *théologie-fiction* » körébe utal, hivatkozva K. Rahnerre is [28]. A tomisták és a skotisták vitájáról van szó, akik a Megtestesülés célját akarták meghatározni. Tamás és a tomisták a bűn megváltásában látják e célt (amint a *credo* is: « *propter nos homines, et propter nostram salutem* »); a skotisták viszont — Krisztus abszolút elsőbbségét hangsúlyozva Kol 1,15kk stb. alapján — azt bizonygatják, hogy minden Krisztusért és Krisztus által lett, függetlenül attól a ténytől, hogy a bűnbeesés miatt *megváltó* Megtestesülésről van szó [29]. A skolasztikus teológusok így fogalmazták meg a lehetetlen, mert megválaszolhatatlan kérdést: « Vajon az Ige akkor is megtestesült volna, ha nem lett volna bűnbeesés? »

Pázmány, akinek okfejtését mindjárt részletesen ismertetjük, hivatkozik Szent Anzelm *Cur Deus homo* c. könyve okoskodására, amelyben — szerinte sok hamis van (« *Sed totus hic discursus Anselmi plurima falsa involvit* », 387). Amikor pedig végigveszi a véleményeket, megvitatja és megrostálja nemcsak a megtestesülés célját, hanem a krisztusi elégtételre vonatkozó nézeteket is, így következtet (444): *Ténylegesen* — a Szentírás és az egy-

---

[27] W. KASPER, *Jesus der Christus,* 229.

[28] L. BOUYER, *Le Fils éternel* 420-421; vö. K. RAHNER, in: *Problèmes actuels de christologie,* 1965, 17.

[29] Amint ezt megmutattam, tomisták és skotisták egyaránt hivatkozhatnának Szent Ambrus művére, aki — a görög atyáktól függve — kiemeli *Krisztus* szerepét a teremtésben is: a *megtestesült* Ige minden céloka (Kol 1,15kk stb.). Vö.: SZABÓ, *Le Christ créateur chez Saint Ambroise,* 1968, 94kk. Vö. G. MARTELET SJ tanulmányát: Sur le motif de l'incarnation, in: *Problèmes actuels de christologie,* 40-42.

házatyák tanítása szerint — *a Megtestesülés a Megváltásért történt.* Hogy Isten mit tehetett volna, nem ismerhetjük, mivel nem nyilatkoztatta ki; nem is hasznos ezt firtatni, mi lett volna, akkor, ha az ember nem vétkezett volna... Próbáljuk a kinyilatkoztatás alapján megérteni ezt az adott üdvrendet. Ilyen alapállásból kiindulva Pázmány a továbbiakban (445kk) próbálja összeegyeztetni a szentírási szövegeket, és bizonyos mértékig a tomista és skotista véleményt [30].

Art. 3: *Vajon ha az ember nem vétkezett volna, az Ige megtestesült volna?*

Szent Tamás a 3. art.-ban a megtestesülés céljáról (*célokáról*) tárgyal. Pázmány megvitatja *Suarez* véleményét, és megállapítja (443), hogy *érvei nem bizonyítanak.* Majd a lényegre irányítja a figyelmet: Csak arról van szó, hogy a Megtestesülés az emberi nem megváltásához van-e rendelve mint közvetlen célhoz, avagy Isten *elsősorban önmagáért akarta az Ige megtestesülését,* ill. *az emberi nem felmagasztalásáért,* és csak *másodsorban a megváltásért.* Jellemző — mint jeleztem — Pázmány *józan* ítéletére a következő megállapítás (444): a Szentírásból és az egyházatyák tanításából világos, hogy ténylegesen (*de facto*) Isten a Megváltásért határozta el a Megtestesülést; hogy mi lett volna akkor, ha Ádám nem vétkezett volna, tehát hogy Isten mit határozott volna a Megtestesülésről, azt *okos módon nem lehet meghatározni. Mivel nem nyilatkoztatta ki, hogy valójában mit tett volna, nem ismerhetjük szándékát,* és nem is szükséges kutatnunk. Viszont *elfogadva az adott üdvrendet,* a jelenlegi isteni rendelést, tehát a jelenlegi isteni határozat erejében feltehetjük a kérdést: a Megtestesülés (tényleges) célokával kapcsolatban.

Ezt teszi az 1. *dubium*: *Vajon a jelenlegi isteni rendelkezés erejénél fogva az Ige megváltásunkért öltött testet,* tehát valójában a megváltás a célok, és ezért, ha az ember nem vétkezett volna, az Ige nem testesült volna meg?

Az első vélemény (*Scotusé*, akit *Suarez* is követ) azt mondja, hogy a Megtestesülés *elsődleges célja* független a bűntől és a megváltástól, minthogy az emberi természet felmagasztalása (megistenülése) volt az elsődleges cél (Vö. 1 Kor 2,7; Jn 10,10...). E véleményt támasztja alá Kol 1,15kk is, ahol Szent Pál azt mondja, hogy Krisztus « a láthatatlan Isten képmása, minden teremtmény elsőszülöttje. Benne teremtett mindent... Minden általa és érte teremtetett. Ő előbb van mindennél, s minden benne áll fönn ». Szent Pál itt Krisztus *emberségére* való tekintettel állítja, hogy « *primogenitus* omnis creaturae », hiszen istensége szempontjából inkább teremtő és egyszülött,

---

[30] Vö. Horváth Sándor, A világtörténelem Középpontja, in: *Horváth Sándor Emlékkönyv,* 1985, 285-297: ez is szintézis-kísérlet, mint P. Martelet tanulmánya.

amint ezt a zsinatok és az atyák tanításából kimutatja Suarez. « Tehát — következtet Pázmány a *skotisták* véleményét magyarázva — amikor Pál itt valami sajátságosat akar állítani Krisztusról, meg akarja mutatni: Isten gondolatában az első helyen Krisztus van predestinálva »..... « Mindent *általa* és *érte* teremtett », mondja az Apostol; később pedig arról beszél, hogy « Ő a Testnek, az Egyháznak a feje, Ő a kezdet, elsőszülött a holtak közül... » Ebből is világos, hogy mindezt Krisztus *embersége* szempontjából állítja. Krisztusé mindenben az elsőség, a primátus. A Szentírás szerint tehát Krisztus minden teremtett dolog *céloka* (vö. Zsid 2,10). Pázmány felsorakoztatja a szentírási és patrisztikai érveket *Scotus* véleménye *mellett*: érezhetően rokonszenvez vele. Végül még két megfontolást fűz hozzá: A Megtestesülés olyan jó, amelyet önmagában szeretni lehet, nagyobb, mint minden teremtmény együttvéve. Nem méltó tehát Isten bölcsességéhez, hogy ezt a legfőbb jót *valami másért* akarja, más célnak rendelje alá. Második: Jóllehet a Megtestesülés célja *ténylegesen* a Megváltás volt, és ezért mondjuk: « a mi üdvösségünkért » jött Krisztus, mégis lehetett a Megtestesülés *másik főcélja* az emberi természet felmagasztalása, Isten szeretetének megnyilvánulása is. Ebben az üdvrendben is, amikor *de facto* megváltásunkért történt a Megtestesülés, a másik célt is akarhatta Isten úgy, hogy ha bűn nem lett volna, akkor is lett volna Megtestesülés...

Ezután Pázmány (448kk) leszögezi *Szent Tamás és tanítványai* álláspontját: ebben az üdvrendben *ténylegesen*, mint *közeli* és *elsődleges* (lényeges) cél a Megváltás volt: « értünk és a mi üdvösségünkért leszállott a mennyből », ahogy a niceai hitvallásban mondjuk. *Pázmány is ehhez csatlakozik.* Hangsúlyozza, hogy a *legközelebbi* célokról van szó (*causa finalis proxima et primaria*), mivel más további, másodlagos célokokat nem lehet kizárni a Szentírás alapján. (Vö. Ef 1,6: Isten dicsősége; Isten megdicsőítése és béke, ahogy az angyalok éneklik Betlehemben Jézus születésekor; ugyanezt tanítja a Tridentinum is).

Pázmány ezután *Szent Tamás felfogását bizonyítja,* és hosszasan sorraveszi, *cáfolja a skotista vélemény mellett érvelő Suarezt*, segítségül híva *G. Vasquezt*, aki — mint gyakran — itt is *Suarez ellen* foglal állást. Ezek a lapok (449-457) kiválóan mutatják Pázmány szellemi függetlenségét: amikor a dogma vagy a *Ratio Studiorum* nem köti (tehát a katolikusok körében « szabadon » vitatható tételekről van szó), félreteszi a tekintélyi érvet; ő maga végiggondolja a problémát, megrostálja az érveket, és azt fogadja el, vagy nem, ami bizonyít, vagy nem [31].

Pázmány helyesen hangsúlyozza (453): a Megtestesülésnek *több távolabbi oka* volt, de *ténylegesen* csak egy volt a *causa* (*finalis*) *proxima*:

---

[31] Vö. Pázmány megjegyzését a *Kalauzban* a tomisták és skotisták vitájáról, VÁL. I 262-263).

az emberi nem megváltása. Ezt a Szentírás és a patrisztika így tanítja, hiú minden spekuláció, feltételezés. « Mert a Megtestesülés műve történhetett volna különböző célokból, de csak a Szentírásból és az atyákból ismerhetjük meg, ténylegesen miért történt. Márpedig az Írásban és az atyáknál nem találunk más célt, sőt a legtöbbször kizárnak más célokokat ».

Következnek a szentírási hivatkozások: Mt 20,20; Mt 9,13 és 15,24; Lk 15,4; Mk 12,6 stb. Mindezek azt illusztrálják, hogy Jézus szolgálni jött, hogy keresse azt, ami elveszett, keresse az elveszett bárányt... Ugyanezt tanítják világosan az egyházatyák (Pázmány a hivatkozásokat részben Suareztől, részben Valentiától veszi, 455). A legtöbb idézet persze Szent Ágostontól való; rajta kívül szerepel Nazianzi Szt. Gergely, Szt. Irenaeus, Szt. Leó... A két oldalon (454-455) kétszer hivatkozik Szent *Ambrus De Incarnationis dominicae Sacramento* c. műve híres szakaszára, ahol a milánói püspök Szent Athanáztól, ill. Epiphaniusztól függ:

> « Ergo *ex nobis* accepit, quod proprium offerret *pro nobis, ut nos redimeret ex nostro,* et quod nostrum non erat, ex suo nobis divina sua largitate conferret. [. . .] Didicitis igitur quia sacrificium de nostro obtulit. Nam quae erat causa incarnationis, nisi *ut caro, quae peccaverat, per se redimeretur*? Quod peccaverat igitur, hoc redemptum est... » [32].

Világos, jegyzi meg Pázmány, hogy a Szentírás és az egyházatyák tanítása szerint a Megtestesülés *célja a Megváltás* volt. Majd hozzáfűzi, hogy mindezt megerősíti az egyház liturgiája: a húsvéti gyertya előtt énekelt *Exultet*: « *O vere necessarium Adae peccatum*! » Szent Ambrusról szóló disszertációmban igazoltam, hogy a « *felix culpa* » gondolata oly gyakran visszatér Ambrus művében, hogy nem minden alap nélkül neki tulajdonították a húsvéti örömeneket. Újabban Dom Capelle és B. Fischer kimutatta, hogy — ha az *Exultet* nem is Ambrus műve — szerzőjét a milánói püspök teológiája inspirálta [33].

Ugyanakkor azt is megmutattam, hogy Szent Ambrus tanítása Krisztus abszolút primátusáról (Szent Pál levelei szerint), valamint a « két teremtésről » (az elsőt megújító *új* teremtéskor Krisztus, az *Imago Dei helyreállítja* az eltorzított *imagót,* Isten-képmást), valamiképpen még szintézisben látja a későbbi skotista-tomista ellentétet [34]. Úgy tűnik, Pázmány is túl akar lépni a két kiélezett nézeten.

---

[32] *De Inc.* 6,54 és 56 = PL 16,832. Vö. SZABÓ, *Le Christ créateur chez Saint Ambroise*, 90. Itt több hasonló Ambrus-szöveget hozok és kommentálok. Egyébként Pázmány később (V 520) újra hivatkozik e szövegre, meg Ambrus más helyeire is.

[33] Erről lásd a magyarázatot és a hivatkozásokat: *Le Christ créateur*... 85-86.

[34] Lásd könyvem egész III. fejezetét: *Le Christ créateur*... 80-113. — P. Martelet helyesen írja: « A tomista *túl sokat* állít, amikor azt mondja, hogy a bűn a megtestesülés *egyetlen* feltétele, de vajon a skotista eleget mond-e, amikor tagadja, hogy a bűn *bármilyen feltétel* lett volna... » (Vö.: SZABÓ, *i.m.* 94; itt hosszabban idézve).

A dubium végén Pázmány érvelésében a *predestináció* kérdéséhez lyukad ki; a végleges választ ugyanis Scotus és Suarez nehézségeire csak úgy adhatja meg, ha a következő dubiumban (458kk) ezt a kérdést is tisztázza:

Isten milyen rendben határozta el a Megtestesülést: vajon a bűn előretudása előtt?

Itt főleg *Valentia* és G. *Vasquez* magyarázatait követi, amikor cáfolja Suarez és Molina nézeteit. Pázmány először *óv az antropomorfizmusoktól*: nem vetíthetjük vissza az isteni tudásba és akarásba emberi tapasztalatainkat; az isteni aktus tökéletesen egy, tehát csak Isten akarásának tárgyai oldaláról tekintve beszélhetünk egy bizonyos « rendről » az isteni elrendelésben (« *prioritates rationis in Dei decreto* »). Tulajdonképpen mi veszünk észre bizonyos « logikai sorrendet » az egyetlen, egyszerű isteni akarásban.

L. *Molina* és követői, akik Scotusszal azt állítják, hogy az Úr Krisztus mindenek célja és ő érdemelte ki Ádám és az angyalok első kegyelmét is, viszont megengedik: ha az ember nem vétkezett volna, nem lett volna Megtestesülés (ez tehát *közbülső* megoldás Szent Tamás és Scotus véleménye között!), így okoskodnak: a Megtestesülés elrendelésében nem kell feltételeznünk *több* észbeli (elgondolt) *mozzanatot,* minthogy ezek *egyszerre*, egymással kölcsönös összefüggésben és kölcsönös függésben vannak, és ezért *egyszerre* ott van a kettős indíték az isteni akarásban: Isten a Megtestesülést a bűn orvoslásaként, és *ugyanakkor* Krisztust mint minden dolog célját akarja. Ezek a szerzők feltételeznek Istenben egy bizonyos egyszerű átfogó tudást (*scientia simplicis intelligentiae*), amellyel minden *lehetségeset* megismer, minden lehetséges módot, körülményt és állapotot előre ismer, amelyek között ez és ez a dolog megteremthető és a körülményeknek megfelelően így és így cselekszik... Azt mondják, hogy Isten ezzel a tudással előre ismeri azt, amit majd később akar, és így előbb ismerte (lehetséges) akarását, mint későbbi tényleges akarását. Mielőtt ténylegesen elhatározta volna a Megtestesülést, — a mi emberi felfogásunk szerint szólva — az elhatározás valóban jövendő volt, és ezt a lehetséges jövőt Isten előbb ismerte, nem ugyan a látás tudásával (*scientia visionis*), ami feltételezi a tényleges határozatot, hanem a feltételes, *lehetséges dolgokra vonatkozó egyszerű tudással* (*scientia simplicis intelligentiae*). Molina tehát az isteni dekrétumból kizárja a Scotus által feltételezett egymást követő mozzanatokat, és az *egyidejűsége:* (*simul*), a kölcsönös függést hangoztatja, vagyis: Isten nem akarja megengedni a bűnt, hacsak egyszersmind nem akarja orvoslását is, és ugyanakkor a Megtestesülést csak a bűn orvoslása akarásától függően akarja: így hasonlóképpen mindezeknek az előre látása egyszerre (*simul*) volt Istenben (461). Jellemző Pázmány megjegyzése: ez a vélemény *nincs tetszése ellenére,* amennyiben ő is úgy gondolja, hogy Isten a célt és az eszközöket egymással kölcsönös függésben akarta... — *jóllehet*, úgy tűnik, *Suarez ellentétes véle-*

ményen van. De Pázmány Molina véleményéből csak a cél és az eszközök kölcsönös függésére vonatkozó magyarázatot fogadja el, a többit benne nem tartja helytállónak: « *caetera tamen, quae in illa assumuntur, solida non sunt* ».

Pázmány ezután — G. *Vasquezt követve* — sorraveszi Molina véleményének egyes mozzanatait és megcáfolja azokat (461-464). Lényeges ellenérve az, hogy a feltételes (lehetséges) dolgok tudásával Isten nem ismeri az eljövendőket (Ádám jövendő vétkét, Krisztus jövendő érdemeit). Márpedig Molinának ezt kell állítania, hogy megmagyarázza: hogyan lehetett Istenben a bűntől való megváltás akarása és egyben az az akarat, hogy Krisztus érdemeiért megadja a kegyelmet, — úgy, hogy nem tételezzük fel az isteni dekrétumot az ember teremtésére és a bűn megváltására. Hiszen nem lehet az, hogy Isten orvoslást akar nyújtani a bajra, amit előre nem ismer. Mindenesetre Pázmány Szent Tamás véleményét védi és bizonyítja (463): Isten a Megtestesülést *Ádám vétkének előre tudása után,* illetve azután határozta el, hogy előre tudta: Ádám leszármazottai szükségképpen az áteredő bűnben születnek.

De a bizonyítás után Pázmány *visszatér Scotus (és Suarez) véleményére,* és megmagyarázza a Kolosszei levél Krisztus-himnusza (1,14kk) alapján, hogy *Krisztus miként célja minden teremtett lénynek.* Az Apostol Krisztus kiválóságait részben istensége, részben embersége szerint állítja, vagyis « keverten » (*promiscue*) beszél Krisztusról mint emberről és mint Istenről. Meg kell tehát különböztetnünk azt, amit istensége és azt, amit embersége szerint állít. Elsőszülött (*primogenitus*) embersége szerint, mivel az *unio hypostatica* erejében kiválóbb születése van minden másnál (Ő nem Isten fogadott fia). De az a kitétel, hogy « benne teremtett mindent », Krisztusról *istensége* szerint értendő; értelme ez: Krisztus embersége szerint kiválóbb, nagyobb méltósággal rendelkezik minden teremtménynél, és ezért a méltóság rendjében « elsőszülött » a teremtmények között, mivel embersége egységben van az Igével, akiben a mindenség teremtetett. « Hogy övé legyen az elsőség mindenben »: mindenek előtt született, ti. az Atyától, és elsőszülött a halottak közül feltámadásával, továbbá az Egyház Feje. Mindezt az Apostol maga megmagyarázza. Hogy pedig megvilágítsuk azt, hogy Krisztus miként céloka (*causa finalis*) mindennek, különbséget kell tennünk Krisztus *unio hypostatica* révén adott léte, és dicsőségbe felmagasztalt léte (állapota) között. (Pázmány egyébként emlékeztet Arisztotelész megkülönböztetésére: a cél nemcsak az, ami végett valami lesz, hanem az az alany is, akinek, aminek valami jó: *id, cuius gratia — subiectum, cui*). « Ezt előrebocsátva vallom: magának a Megtestesülésnek a lényege nem mindenek célja, hanem inkább a Megtestesülés legközelebbi célja (*finis proximus*) az emberi nem megváltása. Egyébként minden dolog és megváltásunk célja *Krisztus dicsősége és felmagasztalása,* és következésképpen *maga Krisztus* mint *finis Cui;* ezért mondja a Tridentinum (sess. 6, c. 7) és Aranyszájú

Szent János, akit a skotisták idéztek (vö. V, 447: *hom. 71 in Ioan.*), hogy Krisztus dicsősége megváltásunk céloka » (468).

E nehéz kérdésben Pázmány Péter végül meghajlik a kimondhatatlan *misztérium* előtt, és visszatér ahhoz a gondolathoz, amelyet Szent Tamás is idézett értekezése elején a Szentírásból és Szent Ágostonból: Isten a Megtestesüléssel adott megváltás révén még jobban kinyilatkoztatja *jóságát és szeretetét,* mintha a Megtestesülést önmagában (a bűntől való elvonatkoztatásban) tekintenénk. « Nemcsak hogy nem csökkenti Krisztus méltóságát az a tény, hogy Isten a bűn alkalmával (kapcsán) határozta el, hanem még erősebben bizonyítja Isten bűnösök iránti jóságát: Isten ezt ezzel a misztériummal akarta bizonyítani, amely megmutatja Isten megérthetetlen bölcsességét, hatalmát és szeretetét » (468). Majd utolsó pontként Pázmány még hozzáfűzi: Jóllehet Isten (*egyszerre*) két cél végett akar*hatta* a Megtestesülést; *ténylegesen* (*de facto*) azonban — a Szentírás és a tradíció tanúsága szerint — *nem* így akarta. Valójában a Megtestesülés célja nem más volt, mint hogy *az elveszett juhot visszavezesse, megtalálja.*

2. Az unio hypostatica értelmi megközelítése

2. quaestio: *A megtestesült Ige egyesülési módjáról* (V, 469-500)

Pázmány Péter e nehéz kérdés elemzésénél a legszemélyesebb; e kérdéskörben kapta a második cenzúrát, ezért a szokottnál részletesebben ismertetjük ezt a traktátus-részt. *Az istenség és az emberség egysége az egyetlen isteni Ige személyében* súlyos problémákat vet fel; az Egyház bizonyos (néha egymással ellentétes) eretnekséggel szemben fokozatosan világította meg e hitigazságot. A kötelező dogmán belül a katolikus teológusok (filozófiai eszmefuttatásokat felhasználva) igyekeztek még mélyebben behatolni a misztériumba. Sajnos, sokszor a túlzott racionalizmus érvényesült fejtegetéseikben!

Art. 1-3: *Vajon az egység a természetben, vagy a személyben, vagy a hüposztázisban valósult-e meg?* (469-472)

Pázmány előbb emlékeztet a különböző krisztológiai eretnekekre, akik tévesen fogták fel az isteni és az emberi természet egyesülését az Ige személyében. Egyesek, hogy Nesztoriusszal szemben megvédjék Krisztus egységét, azt állították, hogy Krisztusban egy természet van, így tehát az egység a természetben valósult meg. Eutiches pedig úgy képzelte, hogy az emberi természetet felszívta az isteni; mások viszont — mint Apollinaris « álmodta » — azt tartották, hogy az isteni az emberibe olvadt bele; végül azt is gondolták, hogy az isteni és az emberi természet úgy egyesült Krisztusban, mint ahogy a test és a lélek egyetlen embert alkot. Ezekről az eretnekségekről részletesebben tárgyal Bellarmino, Suarez és Valentia. Volt olyan tévedés is, amely a két természet analógiájára két személyt tételezett fel Krisztusban, ezért tagadták, hogy az egység az Ige személyében valósult meg.

(Theodor Mopsuestenus, Nestorius, Photinus...) Ezekről ugyanazok a szerzők tájékoztatnak; a lutheránusok tévedéseiről pedig Bellarmino bőven szól.

Ezekkel az eretnekségekkel szemben Szent Tamás és az egész katolikus Egyház — a Szentírás és az egyetemes zsinatok (Efezusi és Khalkédoni) alapján — azt tanítja, hogy *Krisztusban összekeveredés nélkül két teljes természet volt, az isteni és az emberi, ezért az egység nem a természetben történt, hanem az egyetlen isteni személyben.*

Art. 4-6: *Vajon Krisztus személye lényegileg összetett?* (472-477)

Erről a kérdésről részletesen vitatkozik Valentia és Suarez; Pázmány hozzájuk utal, bár röviden összefoglalja Szent Tamás véleményét, majd megjegyzi, hogy a *16. quaestio* kommentálásánál még visszatér a problémára. (476, vö. 537: *De communicatione idiomatarum duarum naturarum in Christo*).

Art. 7-8: *Vajon az egység (unio hypostatica) valami teremtett dolog?*

Itt (V, 477kk) kezd tehát Pázmány tárgyalni *Krisztus személyes egységének formai okáról.*

1. dubium: *Vajon a megtestesülés által az emberi természetnek az isteni személlyel való egyesülése közvetlenül történik vagy pedig valamilyen pozitív valóság, az ún. szubsztanciális létmód közbejöttével?*

A következők jobb megértése végett Előd Istvánnal és Schütz Antallal [35] foglaljuk össze a kérdés lényegét és a különböző véleményeket:

Mi lehet az a létmozzanat (*causa formalis*), ami *Krisztus emberségét belekapcsolja az isteni Igébe?* Minthogy Jézus Krisztusban az Istenség és az emberség valóságos egységet alkot az örök Ige személyében, mi ennek az egységnek a köteléke (*vinculum reale*), mi az a formális ok, amelynek erejében Krisztus *egy*, tehát mi a *causa formalis unionis hypostaticae?* (A *causa efficiens* ugyanis a teljes Szentháromság). A vélemények a metafizikák szerint különböznek.

1. *Szent Tamás,* ill. a *tomisták* szerint ez nem más, mint az *Ige létezési ténye* (*actus existendi Verbi*). A létező egyedben ugyanis a természet és a személyesség, *természet* és *létezés* között *valós* különbség van (*distinctio realis*), amennyiben a természet a lét*tartalom* rendjében van, a szubszisztencia vagyis magánakvalóság, ill. személyesség (hüposztaszisz) pedig mint létmód (*modus realis*) a lét*hordozó* rendjében. A személyesség a természettől adott képességeket fogja össze és aktualizálja, de ezt a feladatot csak a létezés *után* töltheti be. Krisztus emberi természetének önmagában nem lehet létezése, mert ez feltételezi a személyességet, és így az emberi természet kétszemélyűségre, nesztorianizmusba vezetne. Jézus Krisztusban az emberi természet személyiség-nélküli, az emberség az eszes teremtett magánakvalóságnak, a személyességnek híjával van: az örök Ige veszi fel személyi egységébe az akkor teremtett emberséget. (« *Assumptione creatur*). Az emberi természet létezését az Igébe való bekapcsoltságának, *az Ige létezési tényének köszönheti.*

[35] Vö. Előd 327-329; Schütz I 611kk.

2. A tomista fölfogás legfőbb ellenfelei a *skotisták*. Duns Scotus követőinek véleménye szerint a hüposztaszisz elsődlegesen közölhetetlenséget (*incommunicabilitas*) különállást, külön létezési módot jelent. Egy konkrét valóban nincs valós különbség természet és létezés között. Ezért Krisztusban az isteni természet isteni létezési tény (*actus existendi*) erejében áll fönn, az emberi pedig emberi, teremtett létezési tény erejében. A létező konkrét egyedben a természet és a személy különbsége is csak *értékszerű*. A személyesség *merőben tagadó jellegű mozzanat* (*negatio dependentiae actualis*), tehát nem pozitív létmozzanat (*modus substantialis*), mint Szent Tamásnál. Jézus emberi hüposztaszisza (személyessége) csak azért hiányzik, *mert emberségének nincs különállása,* hiszen az Igébe van bekapcsolva.

3. A tomisták és skotisták között közbülső megoldást keresett F. *Suarez,* aki szerint az Igébe való bekapcsolódás *előtt* logikailag sem tételezhető fel Jézus emberi hüposztaszisza, mert *természet* és *személyesség valósan* különböznek egymástól, mint ahogy a tomisták tartják. Ezekkel szemben viszont azt vallja, hogy a *természet* és *létezés nem különböznek reálisan,* mert elképzelt (nem létező) embernek nincs igazi emberi természete. Suarez szerint Krisztus emberi *természete* az Igébe való bekapcsolódása *előtt létezhetett* (*logikai* elsőbbségről van szó!), hiányzó személyességét pótolnia kellett valaminek: ezt az Isten által teremtett *pót-hüposztaszisztt,* amit Suarez « *modus unionis* »-nak nevez, újabb követői « *modus substantialis* »-nak mondják.

Petró József, miután röviden (nem pontosan) összefoglalta Pázmány egyéni felfogását, megjegyzi: « *Pázmány ebben a kérdésben nagyjából Suarez nézetét vallja* » [36]. Valóban csak « *nagyjából* », mert — miután előadta Valentia véleményét, akitől eltávolodik — Suarezre hivatkozik ugyan állandóan, vele dialogizál, de végső soron a *saját véleményét fejti ki* szigorú logikával, válaszolva az ellenvetésekre. Szent Tamásra egyszer sem hivatkozik ezeken a lapokon (478-479). Lássuk most egyes « lépéseit »!

Dico 1: A Megtestesülésben valami cselekvés történik, amely révén az emberi természet egyesül az Igével, és ez a cselekvés a teljes Szentháromság közös műve. — Pázmány megmagyarázza, hogy amikor az Ige testté *lesz,* valami történik, valami lesz, ami nem volt azelőtt, hogy az Ige felvette az emberi természetet. A kérdéses cselekvés (mivel kifelé — *ad extra* — tevékenység), a teljes, egész Szentháromság közös műve (a Szentháromság a *causa efficiens*).

Dico 2: Az Igét és az emberséget egyesítő (természetfeletti) cselekvés révén szükségszerűen létre kell jönnie valami *közvetlen formális végeredménynek* (*aliquis terminus formalis immediatus*). — Valóságos « mozgás », változás (*mutatio*) van a dolgokban a Megtestesülés révén, hiszen az Ige, aki azelőtt nem volt ember (nem egyesült az emberséggel), a Megtestesülés pillanatától emberré lesz, magával egyesíti az emberséget. A változás (módosulás) nem csupán az emberség létrehozása vagy pusztán a természetes szubszisztencia hiánya, mivel Krisztus embersége, ezek szerint, a szubszisztencia hiányával létrejöhetett volna az *Igével való* egység nélkül is, ami világos akkor, ha azt a természetet nem az Ige vette volna

[36] PETRÓ, 14.

fel, hanem az Atya, vagy a Szentlélek. A változást tehát valami olyasmi hozta létre, ami megmagyarázza, hogy az *Ige* lett emberré. (Pázmány ezután válaszol Valentia ellenvetésére, majd folytatja).

Dico 3: Ennek a cselekvésnek *formális és közvetlen terminusa* a dolog természeténél fogva különböző az Igétől és Krisztus Urunk emberségétől; korábban már megmutattuk: feltételezzük hogy a megtestesülés aktusának *legfőbb végső és teljes terminusa Krisztus, amennyiben egy bizonyos összetett valóság* (*compositum*), *az emberség és az Ige* « összetétele », egysége. A Megtestesülés formális terminusáról « fiatalabb » teológusok azt tartják, hogy ez nem más, mint *maga az emberség*, amely Krisztus Urunk számára a formát és a természetet képviseli. Ezt kétféleképpen lehet érteni: 1) Úgy, hogy az emberséget a megtestesülés hozta létre; 2) Úgy, hogy — jóllehet megengedik, hogy az emberség mellett még valami létrejön a Megtestesülésben — mégis az emberséget mondják a Megtestesülés formális terminusának, mivel a teljes terminus formális eleme.

Pázmány konklúziója azonban ellentétes mindkét móddal. És elsősorban azért, mivel e cselekvés (megtestesülés) révén *valami Krisztus emberi természetétől különböző jön létre*. Pázmány ismét a változással és az ellentmondás elvével érvel; hangsúlyozza, hogy világos ez: az *unio hypostatica különbözik az Igétől,* hiszen ez az *unio* az időben kezdődik, és valami teremtett és létrehozott a megtestesülés tette révén, ami mind összeegyeztethetetlen az isteni Személlyel. Világos az is, hogy *különbözik az emberségtől*. Egyrészt mivel az emberség nem más, mint az értelmes lélek és az anyag (test) együtt, egyesülve; és világos, hogy ezekből semmi sem egyesül az Ige személyével, hiszen ezek létezhetnek az *unio hypostatica* létezése nélkül természetszerűen. Különben is a lélek és az anyag a teremtéssel jön létre, az *unio hyp.* pedig a lényegi nemzés révén (*per generationem substantialem*). Másrészt mivel, ha Krisztus Urunk embersége *előbb* létezett volna, mintsem az Igével egyesült volna, az emberség nem lehetne *unio,* vagyis a megtestesülés által létrehozott formális terminus, mivel a megtestesülés *előtt* feltételeznénk az emberséget a lényegi nemzés és a részek teremtése erejéből; tehát az is, ami a megtestesülés által létrejön, *valami az emberségtől különböző,* jóllehet — amint mondtuk — Krisztus emberségében a megtestesülés által nem jön létre kevesebb, mint ami úgy jönne létre, ha előtte létezne (létezett volna) az emberség, és később vette volna fel az Ige. Valaminek tehát, valami az emberségtől különbözőnek adva kell lennie, amelynek erejében az *emberség felvétele pillanatában meghatározódik az, hogy inkább az Igével — nem pedig másik isteni személlyel — egyesül,* aki bensőségesen jelen van. « És nem lehet azt mondani, hogy ez a meghatározás egyedül az Isten szabad akaratából ered, hiszen, mivel fentebb megmutattam, a dolgok változása nélkül lehetetlen megérteni Isten szabad tetteinek különbözőségét ». — Pázmány még azt is bizonyítja, hogy

a pozitív cselekvés terminusának is valami *pozitívnak* kell lennie, és hogy *egyedül a tagadás nem elégséges* annak meghatározásához, ahhoz, hogy az emberség inkább az *Ige* személyétől függjön, semmint az Atyától vagy Szentlélektől. (Pázmány tehát elhatárolta magát a skotistáktól).

Dico 4: Ez a közvetlen terminus nem valami járulékos viszony (*relatio accidentalis*); ez világos abból, amit az 1. quaestio elején az V. zsinat alapján mondottunk (vö. V, 368. old.). Az *unio hypostatica,* amely a megtestesüléssel kezdődik, nem valami járulékos vonatkozás, hanem Krisztus létéhez *lényegileg* hozzátartozik. *Ha pedig ez a viszony a megtestesülés pillanatában kezdődik, az emberségben valamilyen változásnak kell lennie, ami ennek a vonatkozásnak az alapja, magyarázata.*

Dico 5: Az egyesülés *közvetlen* terminusa a természetfeletti *unio hypostatica.*

Dico 6: Ez az *unio* az *emberség aktuális összekapcsolódása az Igével* és az emberi természet *szubsztanciális* (*lét*)*módja* (*modus substantialis naturae humanae*). Ez az *unio* (lét)mód (*modus*), mivel — mint másutt elmondottuk — a szubsztanciális vagy járulékos (lét)*mód* abban különbözik a *dolgok*tól, hogy az egyik dolog abszolút hatalommal megőrizhető más dolog nélkül (mint pl. a mennyiség anyag nélkül, az anyag forma nélkül), de *a módok nem lehetnek meg a dolgok nélkül,* amelyeket módosítanak, hiszen a mód mivoltánál fogva mindig kapcsolódik valami máshoz, amit módosít, tehát a módosított dolog nélkül nem lehet. Fentebb már megmutattuk, hogy a hüposztatikus egység önmagától egyesül az emberséggel, tehát *ez az unio csak szubsztanciális* (*lét*)*mód lehet.* De amikor azt mondjuk, hogy az *unio* mód (*modus*), nem akarjuk azt állítani, hogy az uniónak nincs a dologtól különböző mivolta és valósága (*entitas et realitas*), hanem csak azt, hogy nincs olyan valósága (*entitása*), amely *önmagában,* más dologhoz nem kapcsolódva is meglehetne, vagyis *különállóan létezhetne* és megmaradhatna minden más dologtól elválasztva.

Ezeket a lapokat azért mutattuk be részletesebben, hogy ebben a nehéz kérdésben megvilágítsuk Pázmány egyéni gondolkodásmódját, érvelése menetét.

A kiértékelésnél még visszatérünk e személyes reflexiókra. Az egyéni az Pázmány eszmefuttatásában, hogy itt ismét — szinte függetlenítve magát az « iskolák »-tól, ő maga végiggondolja a problémát, illetve értelemmel meg akarja közelíteni a dogmát. Felhasználja Szent Tamás, Duns Scotus és Suarez gondolatait, érveit és ellenérveit, de — és ebben áll pozitív « eklektizmusa » — egyik véleményhez sem ragaszkodik, hanem az igazságot keresi. A misztérium minden összetevőjét figyelembe veszi, hogy valamiképpen megvilágítsa: hogyan lehetséges az, hogy az isteni Ige — az *unio hypostatica* erejében — közvetlenül magával egyesíti az emberi természetet, amely híjával van

a személyességnek (hüposztaszisznak). Ha sematizálni akarnánk, azt mondhatnánk, hogy *álláspontja valahol Szent Tamás és Suarez között helyezkedik el.* Ne feledjük, hogy Suarez is tomistának vallotta magát, Szent Tamás hűséges követőjének, mégha bizonyos pontokon el is tért tőle [37].

Ami « modern » Pázmány elemzésében, az az, hogy érinti Isten « változhatatlanságának » nehéz kérdését, és *mutatio*-ról beszél a Megtestesülés kapcsán (az Ige testté *lesz*), mégha nem is megy el olyan messze, mint pl. K. Rahner, aki — éppen a jánosi kijelentést elemezve (Jn 1,14) azt is próbálja megmagyarázni, hogy miért éppen az *Ige* lett testté [38]. Pázmány hangsúlyozza, hogy a változás annak a teremtményi valóságnak oldalán van, amelyet felvesz a Logosz (Ige), nem pedig az örök Ige oldalán. Rahner viszont — amint erre még a kitekintésnél visszatérek — a jánosi kinyilatkoztatást alapul véve: Isten *Szeretet* (AGAPE, 1 Jn 4,9-16), valamint a páli *kenózist* (Fil. 2,7) a hegeli dialektika segítségével értelmezve, azt mutatja meg, hogy Isten nemcsak a Szentháromságon belül mondja ki magát az Igében, hanem kifelé is, és ez a külső önkifejezés egyben a szeretet önkiüresítése a kereszten meghalt Krisztusban [39]. « Ha tehát a Logosz emberré lesz, akkor embersége nem eleve adott valami, hanem olyasmi, ami lényegét és létezését tekintve akkor és annyiban jön létre, amikor és amennyiben a Logosz kiüresedik. Ez az ember éppen emberként Isten önkinyilatkoztatása önmaga *kiüresítésében,* mert Isten éppen akkor nyilatkoztatja ki *magát,* ha *kiüresedik,* ha szeretetként mutatkozik meg, ha elrejti a szeretetnek a fenségét és közönséges emberi alakban jelenik meg » [40].

2. dubium: *Vajon Krisztusban egy vagy több unio van?* (491k)

A kérdés így merül fel: Vajon az *unio hypostatica* csak az emberségben van, avagy az Ige személyében is? Jóllehet biztos az, hogy az Igében nincs semmi *teremtett unio,* mégis úgy tűnhet valakinek, hogy az Ige személyében van valami *ratio increata* (*teremtetlen* indok), az emberséggel való egységhez. Másrészt úgy tűnik, hogy az egész *unio hypostatica* maga az a *ratio creata,* amely egyedül az emberségben létezik. A kérdés tehát pontosabban így hangzik: Vajon egyedül az emberségben egy vagy több *unio* van-e? — Scotus és Durandus szerint csak *egy unio* van; Suarez és Biel szerint az emberségben *három unio* van: az anyag egysége az Igével, a lélek egysége az Igével, az egész emberség egysége az Igével. Pázmány véleménye szerint az emberség Igével való teljes egységében (*unio hypostaticá*ban) benne foglaltatik a két részleges személyi egység.

---

[37] Vö. R. DE SCORRAILLE, *François Suarez* II 455kk.

[38] K. RAHNER, *A hit alapjai,* 232-246.

[39] Vö. SZABÓ F., Karl Rahner (TKK), 106-107.

[40] RAHNER, *A hit alapjai,* 243. — Vö. W. KASPER, *Jesus der Christus,* 284-300; SZABÓ F., *Jézus Krisztus megközelítése,* 110-111.

Art. 9: *Vajon az unio hypostatica a lehető legnagyobb?* (500)

Pázmány megjegyzi: Szent Tamás igennel válaszol. A kérdésre még visszatér, amikor Krisztus kegyelméről és érdemeiről tárgyal.

3. quaestio: *Az egyesülés módja a felvevő személyt tekintve* (501kk)

Art. 1-4-5: *Vajon illő-e az isteni személyhez, hogy teremtett természetet vegyen fel?*

Hogy *lehetséges* az emberi természet felvétele, az *a posteriori* biztos a Megtestesülés *tényéből*. Az is világos a hitigazságból, hogy lehetséges az, hogy *egy* isteni személy egyesül az emberséggel a másik két személy nélkül. Szent Tamás azt tanítja, hogy — jóllehet ténylegesen egyedül a Fiú (Ige) személye egyesült az emberi természettel — az Atya vagy a Szentlélek is megtestesülhetett volna (q. 3, a. 5). A zsinatok is definiálták a szabelliánusok és patripassziánusok ellen, hogy *egyedül a Fiú* testesült meg. Pázmány még megjegyzi: Suarez bizonyos « illendőségi érveket » (*congruentias*) is felhoz arra, hogy miért illett inkább a Fiúhoz, hogy megtestesüljön, mint az Atyához vagy a Szentlélekhez. Pázmány már utalt e kérdésre (V 385), mondván, hogy könnyű a *convenientia*-érveket felsorakoztatni. Szent Tamás maga a q 3, *8. art.*-ban foglalkozik vele (Pázmány ezt az art.-t nem magyarázza). Lényegében Damaszkuszi Szent János válaszát[41] fogadja el és magyarázza, amikor azt állítja, hogy illő (célszerű) volt, hogy a Fiú testesült meg, mivel Ő Isten Bölcsessége és Hatalma (1 Kor 1,24). Hivatkozik az egyesülés (megtestesülés céljára is, és szól a kettős teremtésről: első teremtés és újjáteremtés (Ige-Krisztus).

Art. 2-3: *Vajon az isteni természet — még a (megfelelő) személyektől elvonatkoztatva is — képes felvenni a teremtett természetet?*

Dubium: *Vajon Istenben van egy abszolút szubszisztencia és három relatív?* (512-513; itt megszakad az OO V; folytatódik a göttweigi kézirattal: 102kk).

E lapok elsősorban a fogalmak tisztázása miatt érdekesek: Pázmány, G. Vasquez nyomán, megmagyarázza a *személy*-fogalom változásait, amelyekről bevezetőnkben már szóltunk: *hypostasis — suppositum — persona;* Boethius meghatározása: « *Rationalis naturae individua substantia* ».

Pázmány ezután bemutatja a véleményeket (Gw 102kk): 1) *Suarez,* Fonseca, Molina; Suarez ehhez a véleményhez idézi *Scotust* és Durandust. Szerintük Istenben egy abszolút és három relatív szubszisztencia van. Vasquez és Suarez fejtegetéseit idézve Pázmány megmagyarázza az Efezusi és Konstan-

[41] DAMASCENUS, *De fide orth.* III. 1 = PG 94, 984A.

tinápolyi Zsinatokat, amelyek szerint a szubszisztencia suppositumot vagy személyt jelent. Ha pedig a szubszisztencia az isteni személyeket jelöli, akkor *de fide* biztos, hogy Istenben három szubszisztencia van. Egyébként Suarezék így érvelnek: Ha valaki tehát azt állítaná, hogy Istenben csak egy szubszisztencia, vagyis egy személy van, szabelliánus lenne (ez az eretnekség csak « modalitásokat » fogadott el Istenben). Természetesen, nagyon lényeges, hogy valaki a szubszisztenciát milyen értelemben használja. — 2) A második vélemény szerint Istenben egyetlen abszolút szubszisztencia van, és ez közös a három isteni személynél. Az abszolút, lényeges, közölhetetlen szubszisztenciában (amely közös a három személynél) áll fenn (létezik) mindegyik személy és vonatkozás; az isteni természetben a lélyeges szubszisztencia révén léteznek a személyek, amelyek ama mód szerint különböző személyek (Atya, Fiú, Szentlélek), ahogyan ezt a szubszisztenciát birtokolják, tehát az Atya önmagától, a Fiú az Atyától stb. Így tehát a *relatio* nem a személyesség szubszisztenciája, hanem a szubszisztálás (magában való fennállás) közölhetetlen módja, — három mód, minthogy a szubszisztencia egy. Ez Szent *Tamás* véleménye (továbbá ezt követik: Victoria, Soto, Durandus...) Elsősorban Szent Ágostonra hivatkoznak. E vélemény képviselői Suarez ellenvetéseire válaszolva megmutatják, hogy amikor « *módokról* » beszélnek, nincs meg a szabellianizmus veszélye, hiszen Sabellius csak *névleg* különböztette meg az Atyát, Fiút és Szentlelket.

Pázmány a *saját véleményét* két pontban fejti ki (Gw 106-109): 1) Valószínűbb, hogy: Istenben nincs abszolút szubszisztencia, hanem csak relatívok: így Halensis, Bonaventura, Richardus és mások, akiket G. *Vasquez* idéz és követ. « Mellőzve Vasquez bizonyításait, amelyek nem tűnnek hatékonyaknak », Pázmány főleg a Niceai Zsinat dogmájára támaszkodik, ezenkívül hivatkozik Szt. Baziliosra, Szentviktori Richárdra és Theodoretuszra. A *Niceai Zsinat* szerint minden szubszisztencia (*hüposztaszis*) személyt alkotó alap, ez pedig nem lenne, ha Istenben abszolút lenne a szubszisztencia. Az egyházatyák is úgy beszélnek, hogy a szubszisztencia nem csupán a dolog létezése önmagában, fenntartó nélkül, hanem inkább a létezés *közölhetetlenségének* alapja. Mivel Istenben semmi abszolút közölhetetlenség nincs, azért nincs abszolút szubszisztencia sem. Pázmány még megvitatja Suarez véleményét, válaszait, éspedig Vasquezt követve. Suarez válasza a fő nehézségre ez: a relatív szubszisztencia nem az isteni *természetnek* adja azt, hogy közölhetetlen és magábanálló legyen, hanem csak az általa alkotott *személynek*. De Pázmány szerint ennek semmi valószínűsége nincs. Itt főleg Szent Ágoston tekintélyére hivatkozik. Szent Ágoston kijelentései nem az első, hanem a második véleményt bizonyítják. Végül is kijelenti az első (suarezi) véleménnyel szemben, hogy Istenben *a három relatív szubszisztencián kívül nincs más abszolút szubszisztencia.* — 2) Az isteni *természet* nem tud közvetlenül valami abszolút tökéletesség által szubsztanciálisan az emberi *természettel* egyesülni. Az abszolút csak a relatív *személyességgel* egyesülhet.

Art. 6-7: *Vajon több isteni személy egy természetet, vagy egy személy több természetet felvehet-e?*

Szent Tamás és általában a teológusok szerint egy isteni személy felvehet több természetet; a vita csak arról folyt, hogy ebben az esetben egy vagy több ember lesz. A fiatal Szent Tamás, Scotus és mások azt mondják, hogy több ember. De helyesebb az a vélemény, amelyet Szent Tamás itt a *Summá*ban (III, 3, 7, ad 2) képvisel, és ezt követi Suarez és Valentia. Az említett esetben egyedül a több természet felvétele miatt nem lehet több emberről beszélni, hanem csak egyről. — Szent Tamás szerint több isteni személy felveheti ugyanazt az emberi természetet.

4. quaestio: *A felvett természetről*

Biztos először is, hogy az isteni Ige, amint felvette ezt a meghatározott emberi természetet, ugyanúgy felvehetett volna bármelyik másikat is, sőt angyalit is, tanítja Szent Tamás (q. 4, 1 ad 3). Biztos továbbá, hogy bármelyik szubsztanciális természetet felvehette volna az Ige, mégha nem is lett volna értelmes [42]. (Suarez, Valentia, Szent Ágostonra és Tertullianusra támaszkodva). — Harmadszor biztos, hogy az Ige nem tudna személyesen (*hypostatice*) felvenni akcidenst (járulékot). — Negyedszer biztos, hogy az isteni Ige ténylegesen (*de facto*) *nem vett fel teremtett emberi személyt*, vagyis embert, hanem csak az *emberséget*. Ezt definiálta a Khalkédoni Zsinat.

Marad egyetlen *dubium*: *Vajon az Ige felvehetné személyes egységébe az emberi természetet a saját szubszisztenciájával?*

Az előbbiekből világos, hogy a szubszintenciát (személyességet) *nem* veheti fel, ezért a formálisan fennálló (szubszisztens) természetet sem [43].

---

[42] Jellemzők az itt felvetett kérdések: a skolasztikusok sokszor abszurditásokba estek elvont spekulációikkal, amikor elrugaszkodtak a tényleges kinyilatkoztatástól, és a « *Possibilientheologie* » (W. KASPER, *Jesus der Christus*, 229) útvesztőibe, vagy inkább fikcióiba tévedtek: « Mit tehetett volna Isten?... » Jellemző viszont Pázmány józanságára, hogy ezekkel a hipotetikus kérdésekkel nem sokat foglalkozik (talán csak Szent Tamás iránti tiszteletből említi őket), hanem mindig visszautal a tényleges kinyilatkoztatáshoz, a Szentíráshoz és a Zsinatokhoz. Amikor itt (Gw 112) arról van szó, hogy az Ige még nem értelmes természetet is felvehetett volna (ami a teológusok általános véleménye volt), hivatkozik Tertullianusra, akivel megjegyzi: Gyalázatos, ostoba, Isten Fiához nem méltó az a feltételezés, hogy az Ige valamilyen állati (farkas, disznó, tehén) testet felvéve is prédikálhatott volna... — Egyébként a problémát számukra az vetette fel, hogy Jézus embersége a *triduum mortis* alatt, tehát míg holtteste a keresztlevétel után a feltámadásig a sírban feküdt, meg volt fosztva az értelmes élettől. Feltételezésük szerint Jézus holtteste e három nap alatt hüposztatikus egységben maradt az Igével, jóllehet élettelen és értelem nélküli volt; « *ergo: natura substantialis non intellectualis capax est unionis hypostaticae cum Verbo.* » — Ezt csak példának hoztam fel. A kérdés egyébként azért érdekes számunkra, mivel ezt is érintik a cenzúrában, amint majd látjuk.

[43] A most következő 5. és 6., quaestiót Pázmány egészen röviden elintézi, az össze-

5. quaestio: *Az egység az emberi természet részei oldaláról* (Gw 116kk)

Dubium: *Milyen részeket vett fel az Ige személyi egységébe?*

1. Az isteni Ige felvette az igazi és *teljes* emberi természetet lényegét tekintve, minthogy valóságos (igaz) ember volt, és ezért felvette az igazi emberi *testet* és az igazi értelmes *lelket*. A Szentírás alapján ez az igaz katolikus tanítás (Marcion és Apollinaris eretnekségével szemben). — 2. Az isteni Ige személyi egységébe felvette a vért. (Lásd a Szentírást és VI. Kelemen definícióját, továbbá az egyházatyákat és a Tridentinumot).

6. quaestio: *A felvétel módja, a felvétel rendjét tekintve* (Gw 119)

A « rend » lehet időbeli, természet szerinti vagy logikai elsőbbség, magyarázza Pázmány Arisztotelész nyomán. — Az atyák és a zsinatok alapján Valentia és Suarez bőven megmutatják (Origenész ellenében), hogy Krisztus lelke *időben* nem létezett azelőtt, hogy az Ige felvette volna. Ami a *természet szerinti* elsőbbséget illeti: az egyházatyák vitáznak arról, hogy vajon az Ige a testet a lélek által (lélek révén) vette-e fel, a lelket pedig külön. De — jegyzi meg Pázmány — e vitának nem sok haszna van, ezért megvitatásuknál nem időzik el. Ő maga megelégszik azzal, amit okosan *Durandus* felhoz az egyházatyák értelmezésére (120-121).

7-8. quaestio: *Krisztus kegyelme és erényei* (Gw 122-136)

A kérdéskörrel Pázmány *négy dubiumban* foglalkozik.

1. *Vajon Krisztusban volt-e és mennyi megszentelő kegyelem (gratia habitualis)?*

Medina azt mondja: nem biztos *de fide*, hogy Krisztus rendelkezett a megszentelő kegyelemmel, mivel — szerinte — nem *de fide* igazság, hogy vannak belénköntött habitusok. Valentia is azt mondja, hogy valószínűleg egyesek tagadják, hogy Krisztusban van *gratia habitualis*. Mégis Pázmány biztosnak véli, hogy Krisztus Urunk az *unio hypostatica* szentsége mellett rendelkezett megszentelő kegyelemmel is, amely hasonló a megigazultakéhoz. A Szentírás (Jn 1,14) és az egyházatyák alapján ezt bizonyítja Suarez. Az alapvető megfontolás ez: az *unio hypostatica* ellenére Krisztus lelke képes arra, hogy még a megszentelő kegyelem járulékos szentségét is felvegye, jól-

---

vont 7. és 8. quaestiónak kicsit több teret szentel, de erről is aránylag röviden értekezik, viszont a 9-12. összevont quaestiókban Krisztus értelméről és tudatáról tárgyalva 31 göttweigi oldalt, és még hetet az OO-ból (V 514-522) e nehéz problémának szentel, ahol kitér az akaratszabadság és az isteni előre tudás témájára.

lehet ezzel Krisztus nem lesz Isten fogadott gyermeke, hiszen ő az egyszülött Fiú. Az említett kegyelmet az Úr a megtestesülés első pillanatában megkapta, de nem növekedett, mert tökéletes volt, Szent Tamás és Damaszkuszi Szent János tanítása szerint [44]. Ez a kegyelem ténylegesen nem volt végtelen intenzitású Krisztusban. Az *unio hypostatica* miatt azonban Krisztus embersége végtelen méltósággal rendelkezik. Mivel a Szentírás a kegyelem teljességéről (Jn 1,14), az istenség teljességéről (Kol 2,9) beszél, ez nemcsak azt jelenti, hogy Krisztus kegyelmi teljessége fokban felülmúlja minden puszta teremtmény kegyelmi tökéletességét, hanem azt is, hogy Krisztus olyan kegyelmi tökéletességet kapott, amennyi szükséges volt *küldetése* teljesítéséhez, tehát hogy a megváltó, a tanító, a törvényhozó stb. tisztét méltón betölthesse. Így bizonyos értelemben Krisztus kegyelmi teljessége a lehető legteljesebb volt (intenzitásban és kiterjedésben), ezért mindenben övé az elsőbbség, amint az Isten egyszülött Fiához illik.

2. *Vajon az Úr Krisztusnak szüksége volt megszentelő kegyelemre szentségéhez vagy az unio hypostatica befogadásához?* (Gw 128kk).

Krisztus Urunk embersége az *unio hypostatica* erejében a lehető legszentebb volt és Isten előtt kedves, mégha hiányzott volna is neki a megszentelő kegyelem, ezért nem volt szüksége a megszentelő kegyelemre ahhoz, hogy abszolút szent legyen, hanem csak ahhoz, hogy a szentség kiterjedésében is tökéletes legyen és mint Isten Fia megfelelő ékességgel (*ornamenta*) rendelkezzék.

Suarez azt tanítja, hogy egyedül az *Ige személye* szenteli meg formálisan (kifejezetten) az Úr Krisztus emberségét, nem pedig az *unio hypostatica*. Pázmány viszont úgy véli, hogy az Ige személyes szentsége mellett, amely az emberséghez kapcsolódva azt a teremtetlen szentség által szentté teszi, az *unio hypostatica* is megszentelő teremtett forma. — A megszentelő kegyelem nem szükséges dispozíció az *unio hypostaticá*hoz, hanem inkább olyan tulajdonság, amely természetszerűen kijár az *unio hypostaticá*nak, és ezért Isten az unióval egyidőben teremtette Krisztus emberségében.

Art. 3.: *Vajon Krisztus embersége szerint (is) feje (volt) az embereknek és angyaloknak kegyelmet árasztva rájuk?* (Gw 131kk).

Először is biztos, hogy Krisztus Urunk embersége szerint feje Misztikus Testének, az Egyháznak, kegyelmet árasztva rá, amint ezt Ef 1,20; Kol 1,17-18; Róm 12,4; 1 Kor 12,12 tanítja. Ezt bizonyítja Suarez az egyházatyákból is. — Másodszor biztos az is, hogy az Úr Krisztus embersége szerint is valamiképpen feje az angyaloknak, amint ezt Szent Tamás kifejti Kol 2,10

---

[44] Damascenus, *De fide orth.* III, 22.

és Ef 1,21 nyomán. — Biztos az is, hogy Krisztus bizonyos értelemben « feje » minden más teremtménynek, mivel « *primogenitus omnis creaturae* », amint azt fentebb, a Megtestesülés célokáról szólva megmutattuk.

Biztos az is, hogy Krisztus Urunkban a fő kegyelme (*gratia capitis*) azonos az *unio hypostatica* kegyelmével. (Szent Tamás: q. 8, a. 5; Damascenus: *De fide orth.* III, 22). A vita csak arról folyik, hogy vajon Krisztus Urunk embersége szerint is feje az *angyaloknak* úgy, hogy kegyelmet áraszt beléjük. *Suarez* (másokkal) erre igennel válaszol. Pázmány ezzel szemben (Bonaventurát, Halesi Sándort, Durandust és másokat követve) azt állítja, hogy Krisztus Urunk az angyalok számára nem érdemelte ki a megszentelő kegyelmet, és így embersége szerint nem feje az angyaloknak úgy, hogy szentséget áraszt beléjük, hanem csak úgy, hogy megvilágosítja őket a természetfeletti misztérium értéséhez. Jellemző: Pázmány visszaveri Suarez (és Molina) érveit, éspedig *G. Vasquezt*, Suarez nagy ellenfelét *követve* (133-136).

4. Krisztus Urunk minden erénnyel és a Szentlélek minden ajándékával rendelkezett. Ez világos egyrészt abból, amit a 2-II-ben az erényekről mondtunk, másrészt később még visszatérünk a kérdésre.

3. Krisztus isteni és emberi tudása

9-12. quaestio: *Krisztus Urunk értelméről és tudásáról* (Gw 136kk)

Négy kérdést összevonva tárgyal Pázmány a krisztológia egyik legnehezebb problémájáról; ezen belül *az akaratszabadság és az isteni előretudás nehéz kérdéséről,* amely lényeges a kegyelemvitában (146kk). Mindebben Pázmány *G. Vasquezt követi* (1. p. disp. 67).

Mielőtt az 1. dubiumra rátérne, Pázmány leszögez *három supponendum*ot, vagyis a katolikus hit tételeit bizonyos eretnekekkel szemben: 1) Macharius és a monotheléták ellenében állítjuk, hogy Krisztus Urunknak nemcsak két akarata volt, hanem két értelme és kettős értelmi aktusa is, vagyis teremtett és teremtetlen megértése. 2) Krisztus lelke még abszolút képességből (*potentia absoluta*) nem érthetett a vele egyesült teremtetlen értelemmel, hanem csak teremtett megértéssel. 3) Krisztus lelkében sohasem volt tévedés, és semmiféle tudatlanság, hanem az Úr Krisztus értelmének minden ítélete igaz, biztos és evidens volt. Ezért Krisztus Urunknak nem volt vélekedése és emberi hite, hanem *beléöntött* tudással világosan megismert mindent, éspedig léte szerint, amit közöltek vele, *megszerzett* tudással pedig csak arról mondott ítéletet, hogy valami hihető vagy nem hihető, de nem mondott ítéletet, hogy így van vagy nincs, hacsak máshonnan nem volt meg ennek az ítéletnek evidens principiuma.

1. dubium: *Az Úr Krisztus isteni tudása* (Gw 138kk)

Krisztus *isteni tudásáról* itt nem lehet semmi mást mondani, mint amit az I. q. 14-ben *Isten* tudásáról általában meg szoktunk vitatni. Ezután Pázmány összefoglalja az ott előadottakat.

Pázmány előre bocsát három *supponendum*ot; vagyis ezeket nem kell bizonyítani, hiszen a Szentírás és az egyházatyák alapján világosak, illetve már bizonyítottak a *Summa* I. részében[45].

1. Az isteni természet élő, éspedig lelki és értelmi élete van (Jn 5,26; vö.: Aug. *De Trin.* XV, 5) — Suarez nézete szerint az értelmi élet az isteni lényeg végső alapja, és nincs valami más tökéletesség, amely a megértés gyökere lenne, hanem maga az aktuális megértés az isteni természet végső alkotója. E vélemény szerint könnyű megmagyarázni, hogy az isteni eredés az értelem által miért nemzés-születés. Pázmánynak azonban az ellenkező tűnik igazabbnak, vagyis: az aktuális megértés, amelyet azonosítanak az isteni lényeggel, formálisan nem az élő Isten mivoltának alapja, hanem csak attributuma, amely az isteni lényegből virtuálisan következik.

2. Isten, ama ténynél fogva, hogy értelmi élete folytán élő, nemcsak önmagát érti meg, hanem önmagában megismeri a jövő és lehetséges dolgokat is, éspedig a ténylegesen végteleneket is.

3. Ama móddal kapcsolatban, ahogyan Isten megismeri a jövendő esetleges dolgokat (*futura contingentia*), igen nagy a szerzők nézeteltérése. Pázmány számára biztos az, hogy azok a dolgok, amelyek időben lesznek, nincsenek öröktől fogva *reálisan* jelen Istenben, hanem csak *objektíven*, az intuitív megismerés erejében, amellyel Isten nemcsak a jövő dolgok milyenségét ismeri meg, hanem ismeri azok valóságos jelenlétét is az egész örökké-

---

[45] A következők jobb megértése végett előrebocsátunk néhány fogalmat, ill. klasszikus megkülönböztetést. A klasszikus teológia háromfajta tudást különböztet meg *Krisztusban*: Mivel teljes ember volt, rendelkezett *tapasztalati* (megszerzett) tudással (*scientia acquisita*). — Második fajta tudása volt az, amellyel az üdvözültek is rendelkeznek: a boldogító istenlátás (*visio beatifica*). — A középkori teológia beszélt még az ember Jézus belé öntött tudásáról (*scientia infusa*). « A három tudásfajtának egymással való összeegyeztetése igen nehéz feladat, különösen a tapasztalati tudásnak a másik két tudásfajtával való összeegyeztethetősége. Ezért manapság újabb meg újabb próbálkozásról olvashatunk, » — írja Előd, aki bemutatja Gutwenger, Schillebeeckx, K. Rahner és követői (Grillmeier, Malmberg, Pannenberg és Riedlinger) elgondolását. Általában a modern tendencia az, hogy jobban kidomborítsa Jézus isten-*emberi* tudását és öntudatát, tehát inkább Jézus igaz emberségét hangsúlyozza egy bizonyos monofizita tendenciával szemben, ami a középkorban és Pázmány korában is világosan tapasztalható. Jellemző, hogy Pázmány is *Krisztus isteni tudásáról beszélve* oda utal, ahol a *Summa Isten tudásáról* beszél, jóllehet Jézus Krisztusnak nem volt abszolút mindentudása, ami végtelenséget tételezne fel, embersége viszont véges. Csak *relatív mindentudással* rendelkezett, vagyis mindannak tévedésmentes tudásával, amit megváltói *küldetése* teljesítéséhez tudnia kellett. (Vö. ELŐD 331kk).

valóságon át, tehát azt a jelenlétet, amellyel a dolog a maga idejében rendelkezik.

Pázmány Péter így foglalja össze nézetét az említett nehéz kérdésben (Gw 145kk): A *futura contingentia*-kat, amelyek *szükségszerű* okokból erednek, Isten biztosan ismeri mind teljes nem akadályozott okaikban, mind önmagukban [46]. — Ama *futura contingentia*-kat pedig, amelyek szabad akaratból közvetlenül történnek, Isten nem ismeri valami *közeli ok előzetes meghatározásából*, hanem csak valóságos létezésében, vagyis intuitív módon önmagukban és az örökkévalóságban való reális jelenlétük folytán, amíg valóságos létezésük tart. Mindazt ugyanis, ami természetfeletti akarati aktusokból ered, Isten biztosan nem határozza meg előre, tehát *előzőleg nem determinálja* az akaratot minden szabad tettre, még rosszra is. Ezért Isten az előzetes meghatározásban nem láthatja előre a jövendőket, amint azt helytelenül gondolta Bañez (1. p. q. 14, a 13). Pázmány tehát elveti a bañezi *praedeterminatio physicát*, amely nem veszi tekintetbe az emberi szabadságot. (Megjegyzi: « De erről másutt szólunk bővebben »). Pázmány még hosszabban megmagyarázza, hogy Isten előre látása (tudása) miért nem befolyásolja a szabad tetteket. Előbb az abszolúte jövőket, majd a feltételesen jövőket vizsgálja meg, éspedig G. *Vasquezt követve* (1. p. disp. 67), aki a Szentírásból bizonyítja a *fél-jövő szabad tetteket*. Felsorakoztatja az egyházatyákat is, főleg Szent Ágoston praedestinációs tanát értelmezve, aki Pelagius ellenében a kegyelem mindenhatóságát bizonyította.

Pázmány — Szent Tamás és G. Vasquez nyomán — utal a klasszikus szentírási és patrisztikus helyekre: MTörv 7,4; 3 Kir 11,2; Ez 3,6, Jer 38, 17; Mt 11,21 és 10,13 (« Ha Tíruszban és Szidonban történtek volna a csodák... »); Lk 22,67; 1 Kor 2,8... Az egyházatyák közül Szent Ágoston számos művére hivatkozik. Egyébként utal *Szent Tamásra* is (III q. 1, a. 5, ad 2, aki szintén idézi Szent Ágostont; Szt. Tamás bővebben a *S.Th. I q. 23*-ban foglalkozott a *predestinációval*, ahol lényegében ugyanazokat az ágostoni helyeket idézi, mint itt Pázmány: *De Praedest. sanctorum* cc. 4-8; *De cor-*

---

[46] A *futura contingentia* (esetleges jövő) események lehetnek abszolút futurá-k, amelyek *szükségszerű* okokból erednek; de lehetnek *feltételesek*; ezek olyan *szabad* állásfoglalások, amelyek sohasem következnek be: *fél-jövő* szabad tettek (*libera conditionata futura*). A *futuribile* « olyan szabad állásfoglalás, mely sohasem következik be, de bekövetkeznék, ha bizonyos föltétel teljesedésbe menne » (SCHÜTZ I 349; vö. ELŐD 68-70). Előd alapján a következőket jegyezzük meg a probléma jobb megértése végett: Isten *szükségszerű* tudással (*scientia necessaria*) rendelkezik mindarról, ami szükségszerűen igaz. *Szabad* tudása (*scientia libera*) van azokról a dolgokról, amelyek szabad akaratán fordulnak. A probléma az, hogy hogyan ismeri Isten a szabad akaratú teremtmények jövőbeli szabad tetteit és a fél-jövő szabad tetteket úgy, hogy *előre látása-tudása ne befolyásolja a szabadságot*. A tomisták szerint ezeket Isten szabad tudással ismeri. Molina viszont feltételezett egy ún. *scientia mediát*, közbülső tudást a szabad fél-jövő tettek isteni tudásához.

reptione et gratia 8; *De bono perseverantiae,* 9 és 12; *Epist.* 104... Pázmány említi a Pelagiusszal folytatott vitát is.

Utána (148kk) a sokkal nehezebb kérdést, azt a *módot* igyekszik megvilágítani, ahogyan Isten az előbb említett *feltételes* (szabad) *fél-jövő* tetteket-eseményeket ismeri, ti. azt kell megmagyarázni, hogy Isten *előre tudása* (*praescientia*) *nem határozza meg előre* (*praedeterminatio*!) a szabad tetteket. Pázmány, megkülönböztetve a *futura contingentia conditionata* eseteit, négy lépésben érvel (« *Existimo primo...* » etc.), éspedig mindig *Vasquezre* hivatkozik.

A bizonyítás lényege az az alapelv, hogy minden *igaz*: *érthető*. Isten minden igazat (igazság-mozzanatot) megismer, azt is, ami a *feltételes fél-jövő* szabad tettekben rejlik, szükségképpen megismeri azért, mert *igaz*; ez az ismeret azonban nem befolyásolja az emberek jövőbeli szabad döntését, tehát *Isten előre tudása nem determinálja előre a szabadságból eredő tetteket.* (Ezzel függ össze a később megvizsgálandó kegyelemtani kérdés: minden tényleges jó vagy « semleges » szabad tettnél jelen van a hatékony kegyelem). A feltételes fél-jövő tetteknek a hipotézis szerint van bizonyos igazságmozzanatuk, tehát Isten előre megismeri őket igazság-mivoltukban, mielőtt a szabad elhatározás létrehozná őket [47].

Pázmány, aki itt G. *Vasquezt* követi (1 p. disp. 67), nem tesz említést a *scientia media*-ról, Vasquez viszont igen (1. p. disp. 67, c. 1), amikor a « legújabb » teológusok véleményét ismerteti, megemlíti: Isten két tudásán (*sc. simplicis intelligentiae és sc. visionis*) túl van Istenben egy középső tudás is (*sc. media*), és ezzel ismeri a fél-jövő szabad tetteket (*scientia futurorum sub conditione*). Azt is jelzi, hogy ezek a találgatások Mt 11, 20kk, értelmezésén alapulnak: « Akkor (Jézus) korholni kezdte a városokat, ahol a legtöbb csodát tette, mert nem tértek meg. 'Jaj neked, Korozain! Jaj neked, Betszaida! Ha Tíruszban és Szidonban történtek volna a csodák amelyek nálatok történtek, már régen szőrzsákban és hamuban tartottak volna bűnbánatot. De mondom nektek: Tírusznak és Szidonnak tűrhetőbb sorsa lesz az ítélet napján, mint nektek. Te meg Kafarnaum! Vajon az égig emelkedel? A pokolba süllyedsz. Ha Szodomában történtek volna a nálatok történt csodák, (*talán*) a mai napig állna... » — « *forte* mansissent usque in hanc diem ». Az értelmezések szerint ez a *forte, talán* szócska is jelzi, hogy *itt nincs szó biztos tudásról, hanem*

---

[47] Látjuk majd, hogy a molinisták szerint Isten tudása logikailag (nem időbelileg) előbbre való, mint elhatározása, és ez az előre tudás, amellyel látta, hogy az adott körülmények között szabadon mit választunk, nem határozza meg (determinálja) szabadságunkat, amint ez a bañezi felfogásból következik: az isteni *elhatározás* = *előre-meghatározás*. De itt felmerül az a nehézség, hogy Isten a rossznak is oka. — Vö. Előd 69kk.

feltételezésről, találgatásról. Vasquez még hozzáfűzi: « Egyes újabb teológusok megjegyzik, hogy a fél-jövő szabad tettek ismeretéhez feltételezett tudás (ti. a *scientia media*) nemcsak minden alapot nélkülöz, hanem *teljesen szükségtelen* (*haszontalan*) mert abban, aminek magyarázatára kitalálták, ti. hogy összeegyeztessék a mi szabadságunkat az isteni előre meghatározással, nehogy ezt megsértsék, egyáltalán nem segítenek, és sokkal könnyebb utat látnak mindezek megoldására ». — Jegyezzük meg: Vasquez maga is ez utóbbiakhoz tartozik, vagy talán az első köztük, mint majd látjuk.

Az Isten előre-tudásáról szóló részeket azért ismertettem itt bővebben, mert a kegyelemvitáról szólva (a III. részben) még majd visszautalunk rájuk. Jellemző, hogy Pázmány itt, *Krisztus* tudásáról értekezve mondta el mindezeket. Ezután rátér Krisztus emberségére, *megszerzett* és *beléöntött* (*sc. infusa*) tudásának elemzésére. A mai teológusok [48], akik főleg Jézus igazi *emberségét* hangsúlyozzák a Szentírás alapján, fejcsóválva olvassák Szent Tamás és a skolasztikusok spekulációit, amikor a Megváltó szenvedéséről, vérrel verejtékezéséről és a kereszten való elhagyatottságáról értekezve, *isteni* tudását így próbálják « *megmenteni* » [49] (kétségkívül, ebben az ortodoxia gondja vezette őket): Jézus isteni *dispenzációt* (felmentést vagy engedélyt) kapott arra, hogy a szenvedésben és halálban lelke isteni boldogsága, dicsősége ne áradjon át testére [50].

2. dubium: *Az Úr Krisztus lelkének boldog tudása* (Gw 156-167, vége)

1. Az Úr Krisztus (emberi) lelke teremtése első pillanatától (vagyis fogantatása, az *unio hypostatica* pillanatától) *látta Istent.* Ezt tanítja Szent Tamás, és ezt bizonyítják a teológusok a Szentírásból: Jn 1,18; 3,13; 12,26; 14,3; 17,24...

2. Az Úr Krisztus boldog istenlátása (*visio beata*) tökéletesebb minden emberi és angyali látásnál. Pázmány, Suarez nyomán, azokat a szentírási szövegeket említi, amelyek Krisztus istenfiúságát, primátusát, felmagasztaltatását állítják: Ef 1,20; Zsid 1,4; Kol 1,18; 2,3... Pázmány megjegyzi, hogy Krisztus boldog víziójáról (Isten-látásáról) hosszasan vitatkozik Suarez. Rö-

---

[48] Lásd minderről, számos hivatkozással: O.H. PESCH, *Thomas von Aquin,* 334-342. Vö. K. RAHNER. *Schriften zur Theologie* V, 222-245: Krisztus tudása és öntudata; itt bőséges irodalom a témáról.

[49] Vö. S. TH. III 15,5 ad 3, amely visszautal 14,1 ad 2-re. (Egyébként az egész 14. és 15. quaestio érdekes ebből a szempontból). Szent Tamás Damaszkuszi Szent Jánosra hivatkozik itt is, mint sok esetben: « beneplacito divinae voluntatis permittebatur carni pati et operari quae propria » (*De fide orth.* III, 19 = PG 94, 1080B).

[50] Vö. PESCH, *i.m.* 339: « *Dieser* Christus ist ein Monstrum. » Ugyanitt Luther kritikája a skolasztikusok (« szofisták ») ellen.

viden összefoglalja az észérveket, hogy megmutassa: Isten képes felemelni az értelmes teremtményt isteni lényege boldogító látására. A Szentírás, az egyházatyák és újabb teológusok véleményének ismertetése közben *utal Vasquezre* (1. p. disp. 53. c. 3.), *aki meglehetősen szigorúan elítéli Occam és a nominalisták meddő szószaporítását, akik fölöslegesen bonyolítják a kérdéseket* (Gw 159).

Hosszú vita következik a *lumen gloriae* (« dicsőség fénye »), a mennyei Isten-látás természetéről (159kk), ahol Pázmány összeveti Szent Tamás, ill. a korábbi egyházatyák, főleg Szent Ágoston tanítását Suarez, Vasquez és Molina értelmezéseivel, majd így következtet (Gw, 166): « *Mégis meg kell maradnunk Szent Tamás véleményénél,* aki azt tanítja, hogy Isten látásánál lehetetlen ilyen *species impressa* ». (Ti. Molina és Vasquez azt állítja, hogy az isteni természet látásánál van *species impressa,* sőt ez maga a *lumen gloriae*). Szent Tamás azzal bizonyítja, hogy nincs, mivel Isten *actus purus,* tehát minden tökéletességet birtokol egyszerű lényegében. A végkövetkeztetés (166-167): Isten képes felemelni az emberi értelmet az ő látására, a *lumen gloriae* és minden beléöntött minőség nélkül is, tehát az isteni természet önmagától képes véghezvinni az értelmes emberben azt, hogy a dolgok megismerésénél szereplő *species* nélkül lássa őt.

3. dubium: *Krisztus beléöntött tudása* (OO V, 514kk)

(Itt vége a Göttweigi pótlásnak, visszatérünk az *Opera Omnia* V. kötetéhez).

Krisztusban fogantatása első pillanatától volt *scientia infusa,* amely különbözött a *scientia beata*-tól. Ez Szent Tamás tanítása (III, q. 11.) Pázmány Suarez nyomán hozza a bizonyítást a Szentírásból és az egyházatyákból.

Pázmány többször hivatkozik a S. Th. III. *q. 11*-re. Idézzük az első articulust (*Lelovics* Lipót fordításában): Krisztus *beléöntött tudásának* erejével « mindent megismert (tudott), amit ember egyáltalán megismerhet... Az isteni lényeget azonban a beléoltott (beléöntött) tudásával nem ismerte meg, hanem csak azzal a másik tudásával (*isteni* tudás), amelyről az előző kérdésben tárgyaltunk ».

Amint már utaltunk rá, az Istenember Szent Tamás és a skolasztikusok számára Krisztus, mivel kegyelem forrása, mivel Isten-ember, minden tudással és ismerettel rendelkezett. Innen a meglepő kérdés (q. 9, a. 1): « Vajon *Krisztusban az isteni tudáson kívül volt-e valamilyen más tudás is?* » És mivel az *unio hypostatica* révén két természet egyesült benne (az Ige személyében), az Isten-ember egyszerre földi zarándok és már az eszkatologikus valóságban él: *simul viator et comprehensor* (S. Th. III. 9-12) [51]. Pázmány így

[51] Vö. PESCH, 335. — A modern teológusok véleményéről lásd: ELŐD 332-333.

magyarázza (V 515), éspedig III, 9, 1 ad 3-ra utalva: « Krisztus e (beléöntött) tudása által nemcsak azt ismerte, amit az emberek és angyalok természetes tudás által ismernek, hanem a szívek gondolatait is, a féljövő eseményeket (*futura contingentia*), a teremtett természetfeletti misztériumokat, magát Istent elvont módon (*abstractive*), és mindazt, ami valami időtartamban létezik. Indokolás: a beléöntött tudást azért kapta Krisztus, hogy nemcsak mint célba ért (*comprehensor*), hanem mint úton levő (*viator*) kitűnjön a tudásban és az emberi nem tanítója legyen ».

Az egyházatyák, akiket Suarez is idéz, eretneknek mondják azt, aki azt állítja, hogy Krisztus, mint ember, nem ismerte az ítélet napját, jegyzi meg Pázmány (516). Az ariánusok, akik a Fiú *Atyának való* alárendeltségét alacsonyabbrendűségnek magyarázták, főleg az ismert kitételre, Mk 13,32 megjegyzésére hivatkoznak: *még a Fiú sem ismeri* az ítélet napját. Ellenük a Niceai Zsinat dogmaként mondta ki: a Fiú *egylényegű* (*homoousios, consubstantialis*) az Atyával. Az arianizmus elleni küzdelem során a latinok meglehetősen egyoldalúan hangsúlyozták Krisztus Istenségét [52]. Szent Ágoston szerint a kisded Jézus fölötte áll a gyermekkor tudatlanságának; Szent Jeromos pedig azt állítja, hogy Krisztus (mint ember) a teljes tudás és igazság birtokában volt.

4. dubium: *Krisztus megszerzett tudása* (V 519kk)

A *scientia infusa* mellett, amely révén Krisztus nálunk magasabb módon ismert meg mindent, volt benne a miénkhez hasonló *megszerzett tudás* is (*scientia acquisita*). Ez világos a Szentírás és az egyházatyák tanításából. Jézus ezt a tudást nem Istentől kapta fogantatása pillanatában, hanem fokozatosan, természetes tapasztalat révén szerezte meg. Lk 2,12: « Jézus pedig növekedett bölcsességben, korban és kedvességben Isten és az emberek előtt ». Pázmány kitér az egyházatyák (Cirill, Ambrus, Ágoston, Athanáz) értelmezéseire. Hangsúlyozza, hogy ez a növekedés nem látszat volt, hanem valóságos. Szent Tamás itt (III, 12, 2) Lukács 2,52 mellett Szent Ambrust idézi: « Ambrosius dicit [53] quod *proficiebat secundum sapientiam humanam* », előrehaladt (növekedett) az emberi bölcsesség szerint. Szent Tamás megmagyarázza, hogy Krisztusban a *beléöntött* tudás habitusa nem növekedett, mivel

---

[52] Lásd SZABÓ, *Le Christ créateur chez Saint Ambroise*, 70-79. Itt megmutattam, hogy Ambrusnál kezdődik az a tendencia (bár ő még erősen függ a görög atyáktól, így átmenetet jelent), amely Szent Ágostonnál és utána a latinoknál általános lesz: elmossák a görög atyáknál világos « ökonómiai » szemlélet, tehát a Szentháromság Személyeinek sajátos üdvtörténeti szerepét, amelyeket még az *ex, per, in* prepozíciók is jeleztek, és valamiképpen a Fiút (és Szentlelket) is az Atya mellé emelték, mintegy « semlegesítve » az isteni Személyeket: egy isteni természet, három személy...

[53] AMBROSIUS, *De incarnatione Dom. Sacr.* c. 7, n. 72 = PL 16, 837 A.

kezdettől fogva annak teljességével rendelkezett. És még kevésbé növekedhetett *isteni* tudása, amint azt korábban (q. 14, a. 5, ad 2) kimutatta. Szent Tamás ezután még Arisztotelész ismeretelméletére hivatkozva érvel (ezt Pázmány is átveszi: V 520). Krisztusban nem volt a megszerzett tudás habitusa; emberi bölcsessége a normális emberi megismerés, a tapasztalat révén fejlődött, a *lumen intellectus agentis* révén növekedett; ez az *intellectus agens* az első absztrakciók után állandóan képes volt a további absztrakciókra (vagyis tudása gyarapítására a tapasztalat, az érzékek révén megszerzett képek, illetve azok elvonása alapján).

Pázmány itt nem foglalkozik a három tudás összeegyeztethetőségével; később, a 15. quaestiónál tér ki rá, (V 530). Ez a felfogás ugyanis igen nagy nehézségeket vet fel, mint már jeleztük; főleg, amikor Krisztus *valóságos emberségét* (tapasztalat révén szerzett tudását, növekedését) egybevetjük a beléöntött tudással, illetve meg akarjuk érteni messiási öntudatát [54]. Jézus tudata (öntudata) az örök Fiú öntudatának evilági kifejezése.

13. quaestio: *Krisztus lelkének hatalma* (V 523kk)

Szent Tamás itt *Krisztus csodatevő, természetfeletti hatalmáról tárgyal.*

1. Krisztus emberségének csodatevő hatalma volt. Lk 24,19; Mt 9,6 és 8.

2. Jóllehet Krisztus embersége közvetlenül egyesült az Ige személyével, és következésképpen az istenség minden tulajdonságával (tehát helyesen mondjuk, hogy Krisztus mindenható, végtelen), ezeket a tulajdonságokat mégsem úgy vette át embersége, hogy általuk Krisztus embersége mindenható lenne. — Pázmány Bellarmino, Suarez és Valentia nyomán ismerteti az atyák véleményét.

3. Krisztus embersége nemcsak mint *moralis* létesítő ok (*causa efficiens moralis*), hanem mint *fizikai* létesítő ok is (*causa physice efficiens*) — nem első ok, hanem eszköz-ok — hozzájárult a csodatettekhez. (Az első ok — *causa principalis* — Isten volt, amint Krisztus maga jelezte: Jn 14,10; Lk 11,20... Vagyis Isten teremtő oksága működött embersége által). A *fizikai* eszköz-okság ellen vannak sokan: Halensis, Scotus, Durandus, Bonaventura, Szentviktori Richárd, és őket követi G. Vasquez is (V, 525); ők csak *morális* okságot ismernek el Krisztus emberségének a csodatettekben: Krisztus imád-

---

[54] Lásd erről: SZABÓ F., *Jézus Krisztus megközelítése*, 87-89 és 110-111. Vö. J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et devant sa mort*, 159kk.; HANS URS VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, 1959, 25kk.; V. KASPER, *Jesus der Christus*, 284-300. A lényeg az, hogy Jézus emberi öntudata közvetlenül nem a Logoszra, hanem az *Atyára* irányul: « Én és az *Atya* egy(ek) vagyunk » (Jn 10,30).

kozik az Atyához... A csodatettet Krisztus istenségének tulajdonítják). Pázmány szerint *Vasquez* csak látszólag bizonyít, Tamás érvelése meggyőzőbb.

Pázmány tehát *Szent Tamás véleményét fogadja el* (q. 13, a. 2; vö. q. 8, a. 1, ad 1), miként az ide tartozó többi véleményt felsoroló Suarez és Valentia is. Valamennyien az Efezusi Zsinatra (431) hivatkoznak, amely Nestoriusszal szemben elfogadta Alexandriai Szent Cirill nézeteit (DS 250-263); főleg a 11. kánon ítélte el azokat, akik azt állították, hogy Krisztus teste nem éltető. Krisztus teste — magyarázza Pázmány — az Igével való személyes egység révén éltető (a főérv tehát Krisztus isteni hatalmának bizonyítására az *unio hypostatica*); ezért a csodatevő Krisztus nemcsak Isten eszköze, hanem Istennel közreműködik úgy, hogy a csodatett egyszerre Krisztustól mint Istentől és mint embertől jön létre. Egyébként szent emberek is tettek csodákat, tehát Krisztus emberségének nagyobb hatalmat kell tulajdonítanunk.

Pázmány kitér még a *potentia oboedientialis*-ra amely a teremtmény képessége arra, hogy Isten « felvehesse », vagyis cselekedhessék vele; ezt magában foglalja Krisztus emberségének fizikai oksága, de Istentől nagyobb hatalmat kapott *küldetése* teljesítéséhez (V 527 és 529).

14. quaestio: *Krisztus testének hiányosságai* (V 528-529)

Miként Szent Tamás, (és mesterei: Bellarmino, Valentia, Suarez) Pázmány a Szentírás, az egyházatyák és a zsinatok tanítása alapján határozottan tanítja, hogy Krisztus szenvedni képes (*passibilis*) emberséget vett fel, bizonyos testi « hiányosságokkal », mint pl. a fáradtság, megéhezés stb. (Ezek igazi embersége jelei). Továbbá helyhez kötött volt, tehát feltámadása előtt nem rendelkezett a mindenütt való jelenlét hatalmával.

15. quaestio: *Krisztus lelkének hiányosságai* (V 530kk)

Szent Tamás itt, a 15. quaestióban 10 articulusban tárgyalja ezeket a részletkérdéseket: *Vajon volt-e Krisztusban bűn, tudatlanság, fájdalom, csodálkozás, szomorúság, félelem, harag?* Itt tehát Krisztus *igazi emberségéről* van szó. Természetesen, Szent Tamásnak ez a kérdéskör nehézséget okoz, hiszen szerinte az Üdvözítő minden isteni tökéletességgel rendelkezett, amint a hármas tudás elemzésénél láttuk. Már utaltunk arra, hogy Szent Tamás éppen itt (q 15,5, ad 3, kapcsolódva 14,1 ad 2-höz) az isteni « *felmentés* » eszméjéhez folyamodik, amit Damaszkuszi Szent Jánostól kölcsönöz [55]: az a Krisztus, aki Isten boldog színelátásának örvendett és a belé öntött tudással

---

[55] DAMASCENUS, *De fide orth.* III, 19. Szent Tamás szövege (15, 5 ad 3): « dicendum, quod supra (14,1 ad 2) dictum est, virtute divinitatis Christi *dispensative* sic beatitudo in anima continebatur quod non derivabatur ad corpus, ut eius passibilitas et mortalitas tolleretur... » — Vö. PESCH, *Thomas von Aquin*, 337-338.

mindent ismert, aki a lehető legtökéletesebb volt, csak úgy tudott szenvedni és meghalni, mert Isten ezt megengedte neki, hogy a megváltás művét végbevihesse. A q. 14. a. 4-ben, amely visszautal 14,1-re, ezt írja:

> « Krisztus azért vette föl az emberi hiányosságokat (fogyatékosságokat: *defectus*), hogy velük az emberiség bűnéért elégtételt nyújtson. Ezt már korábban kifejtettük. Hogy azonban elégtételt tudjon adni, lelkét a tudásnak és a kegyelemnek teljesen el kellett töltenie. Krisztusnak tehát azokat a fogyatékosságokat kellett fölvennie, amelyek egyrészt az egész emberi természet (egész emberiség) közös bűnéből fakadnak — ugyanakkor nincsenek ellentétben a tudás és a kegyelem teljességével. Így azután nem lett volna helyénvaló (megfelelő), ha az összes emberi fogyatékosságokat vagy gyöngeségeket magára vette volna. Hiszen egyes fogyatékosságok ellentétben állnak a tudás és a kegyelem teljességével. Ilyenek például a tudatlanság, a rosszra való készség, a jóban való tunyaság. Más hiányosságok viszont nem közös velejárói az egész emberiség bűnének — így nem is az ősszülők büntetését látjuk bennük. Inkább (csak) egyes emberekben mutatkoznak — egyéni okok következményeképpen. Ilyen például a lepra, epilepszia és más efféle. Ezeket a fogyatékosságokat gyakran maga az ember idézi elő vétkével (rendetlen életmód) — máskor meg a lélek alakító erejének gyöngeségéből származnak. E két eset közül egyikről sem lehet szó Krisztussal kapcsolatban: teste ugyanis a Szentlélektől fogantatott. Márpedig a Szentlélek — végtelen bölcsessége és ereje folytán — sem nem hibázhat, sem nem ernyedhet el. — Krisztus pedig életmódjában semmi rendetlenséget (kicsapongást) nem engedett meg. A fogyatékosságok harmadik csoportja az ősszülők miatt közösen jelentkezik minden emberben. Ilyenek a halál, az éhség, a szomjúság és más ehhez hasonlók. Ezeket a gyöngeségeket (fogyatékosságokat) Krisztus mind fölvette. Ezeket Damaszkuszi Szent János 'a természettel velejáró és nem lealacsonyító szenvedéseknek' nevezi. A természettel velejáró szenvedések: mivel az egész emberi természet közös velejárói; nem lealacsonyító szenvedések: mivel a tudás és kegyelem megfogyatkozása nem jár együtt velük » (*S. Th.* III, q. 14,4; *Lelovics* 80-81).

Ezt a szakaszt azért idéztem, mert egyrészt jól megmutatja Szent Tamás gondolkodását és érvelési módját; másrészt kimondja azt az általános elvet, amelyet a 14. és 15. quaestiók articulusaiban alkalmaz. Amit ugyanis a *testi* hiányosságokkal kapcsolatban mond, *mutatis mutandis* áll a *lelki* « hiányosságok »-ra (*defectus animae*) is.

Pázmány összevonja a q. 15 articulusait (4, 5, 6, 7, 8), és lényegében Szent Tamást követi, de hivatkozik újabb szerzőkre is (Suarez). Hogy Krisztust nem sebezte meg az áteredő bűn, ezt a Tridentinum tanítja (sess. 5 in fine). Krisztus minden tette megfontolt volt. Mentes volt a bűntől és a bűnös kívánságoktól (*impeccabilitas* = vétkezhetetlenség), de különben

(pozitív, a rossz értelemben vett szenvedélyektől mentes) érzelmi élete a miénkhez hasonló volt, amint a Szentírás tanúsítja: csodálkozott, szomorkodott, lelki fájdalmat érzett. *Amint tehát Krisztus értelmében nem volt semmi tévedés vagy tudatlanság, úgy akaratában sem volt semmi (erkölcsileg kifogásolható) hiányosság, semmit vétek* (1 Pét 2,22; Jn 8,46; Zsid 4,15; 7,26 és 9,14). Krisztus mint ember semmiféle módon nem vétkezhetett, mivel Isten színelátásának örvendett és tele volt szeretettel.

Pázmány megjegyzi (V 533): A katolikusok egyetértenek abban, hogy Krisztus nem vétkezhetett; csupán abban vannak nézeteltérések, hogy mi ennek magyarázó *oka*. Durandus szerint az *unio hypostatica* egymagában nem magyarázza ezt, hanem a tulajdonképpeni ok a *visio beatifica*: Isten világos látásából származik az a szeretet, amely kizárja a bűnt, az akaratot vétkezhetetlenné teszi [56]. Úgy tűnik, G. Biel és Scotus ugyanezen a véleményen vannak, minthogy Krisztus vétkezhetetlenségére a boldogító Isten-látáson kívül más magyarázatot nem adnak.

Pázmány viszont leszögezi (V 534): « *Számomra pedig biztos,* hogy nem csupán az Isten-látásból eredő szeretet, hanem az *unio hypostatica* is magyarázza azt, hogy Krisztus embersége vétkezhetetlen volt. Ez a teológusok közös véleménye, akiket felsorol Suarez (d. 33, sect. 2)... ». Az ok pedig ez: Az Ige által felvett emberségben nem lehetett aktuális bűn, hacsak nem tételezzük fel a természetét kormányzó Ige vétkes hanyagságát. A bűn abszolút ki van zárva: *physica impeccabilitas ex vi unionis*. Krisztus tehát különbözik a kegyelem erejében nem vétkező szentek esetétől: az Igével való személyes egység folytán Krisztus embersége már eleve vétkezhetetlen, nincs meg benne a *potentia physica ad peccandum,* mint a szenteknél.

16. quaestio: *A két természet tulajdonságainak kicserélhetősége (communicatio idiomatum)* (V 537)

Amint láttuk, a Khalkédóni Zsinat (DS 301-302) kimondta, hogy Krisztusban, aki igaz Isten és igaz ember, eszes lélekkel és emberi testtel, a két természet össze nem elegyítve, változhatatlanul, meg nem osztva és szétválaszthatatlanul létezik, meg nem szüntetve a természetek különbözőségét az egyesítés miatt, hanem ellenkezőleg: fönntartva mindkét természet sajátosságát, amint egy személyben (*proszópon*), egy hüposztasziszban egyesülnek — az Ige személyi egységében. Az *unio hypostatica* dogmája szerint tehát Jézus Krisztusban a személyes egység nem szünteti meg az isteni és az emberi természet kettősségét. Az Efezusi Zsinat atyái is már *a tulajdonságok kicserélhetőségére hivatkoznak* (DS 250kk). A II. Konstantinápolyi Zsinat (680)

---

[56] Ezt mondja Szent Tamás is I-II, q. 4, a. 4, Szent Ágoston is: *Enchirid.* 105. c. 27, *De Civ. Dei,* utolsó fej., *De corrept. et gratia,* 10; valamint Damascenus, *De Fide orth.* II, 3).

pedig a monoteléták ellen kimondta, hogy Krisztusban nemcsak két természet van, hanem két akarat és kétféle tevékenység is (DS 550k).

Pázmány (az ubiquisták ellen) a *Kalauz* XI. könyvében [57] így magyarázza az egyház tanítását:

« ... Mert eszekbe nem vészik, hogy a testesűlésből következő *Idiomatum Communicatio,* isteni és emberi tulajdonságok közlése, nem abban áll, hogy az eggyik természet tulajdon méltósági, magán, a másik természetnek adassanak. Annak-okáért miképpen az isteni természet a testesűlésáltal nem lett halandó vagy változó: azonképpen az emberi természet sem lett halhatatlan és mindenütt-lévő. Azért a testesűlésben két dolgot kel szemünk-előt viselni. I. Hogy az emberi természettel személy-szerént csak a Fiú egyesült, nem a töb isteni személyek. Melyből kitettszik, hogy az emberi természet közbe-vetés-nélkül csak azzal eggyesűlt, a mi tulajdona a Fiúnak, tudni illik, *Hypostasissával*, személy-szerént-való tulajdonságával. Ez pedig az eggyesűlés nem úgy lett, hogy az emberség isteni személlyé változnék; hanem úgy, hogy az emberi természet a Fiú Istennek személy-szerént-való tulajdonságát venné és azzal egyetemben egy személyt szerezne. De mivel a Fiú személye isteni természetitűl és tulajdonságitúl válhatatlan, sőt vólta-képpen egy ezekkel: innen vagyon, hogy az isteni személlyel egyetemben a töb tulajdonságok-is a személy-által közöltettek az emberi természettel; nem úgy, hogy ezek-által az emberi természet mindenüt-levő, halhatatlan, örökké-való lenne; hanem hogy, a mennyiben ezek eggyeznek a Fiúnak tulajdonságával, egy személyt szerezzenek, *mediante Hypostasi,* az emberi természettel. II. Azt kel megértenünk, hogy minek-utánna az isteni és emberi természet a Fiú személyében személy-szerént eggyesűltek, egybe-foglaltattak, egy személlyé lettek: a minémű móddal egybe-köttetett és foglaltatott a két természet egy-mással, az-szerént közlik egy-másnak tulajdonságokat és nevöket. Mint-hogy azért a két természet, *non immediate, sed in persona Verbi uniuntur*, nem köttetnek különben egybe, hanem csak a Fiú személy-szerént-való tulajdonságában: innen vagyon, hogy az eggyik természet tulajdonsági nem különben illenek és mondatnak a másikrúl, hanem csak a mennyire a másik természetnek *Hypostasissához*, személyéhez férnek... ».

Pázmány — látjuk — egy fél évtizeddel a grazi kurzus leadása után jól emlékszik még a nehéz krisztológiai kérdésre; amit latinul leadott, most

---

[57] PÁZMÁNY, *Kalauz* XI, III = ÖM IV, 423-424; vö. *Csepregi szégyenvallás*, ÖM, V, 186-188. — Az ubiquisták nézetei Luther fiatalkori írásaiban gyökereznek, aki Karlstadt, Zwingli és Oekolampadius ellen azt vallotta, hogy Krisztus *testileg* jelen van az Eucharisztiában. Ez a monofizita tendencia helytelenül érti a *communicatio idiomatum* igazságát, amikor azt vallja, hogy Krisztus teste mindenütt jelen van. Vö. *LthK* 10, 442.

magyarul is megmagyarázza. Megfigyelhetjük bevilágító hasonlatát, mindjárt az itt idézett elvont szakasz után: « Miképpen azért, midőn azon emberben különböző mesterségek vannak, igazán mondhatod, hogy ez az orvos jó szabó, ez a csiszár jó bodnár, etc.; de nem mondhatod, hogy ez orvosság szabó mesterség: hasonlóképpen itt sem mondhatod, hogy az istenség meghólt, az emberség örröktűl vólt; de igazán mondhatod, hogy ez az ember igaz Isten; örröktűl-fogva-való, etc... ».

De térjünk vissza a latin traktátushoz. Pázmány itt a *16. quaestio* magyarázatánál a Szentíráson és Szent Tamáson kívül fő mestereire, Suarezre, Valentiára és G. Vasquezre hivatkozva magyarázza meg az egyház tanítását. A két természet tulajdonságait sohasem lehet *absztrakt módon egymásról* állítani, hanem csak *in concreto* — mind Istenről (az isteni személyről), mind az emberről. A Megtestesülésből (*unio hypostaticá*-ból) következő *communicatio idiomatum* alapján mind az isteni, mind az emberi tulajdonságokat állítani lehet ugyanarról a szuppozitumról, személyről. Pázmány ismertetve az egyes iskolák, szerzők nézeteit, néhány konkrét kérdésre is választ ad: Mit jelent, hogy Isten: ember; vajon Krisztust teremtménynek lehet-e mondani? Helyesen mondjuk-e, hogy Krisztus létezni kezdett? Mit jelent: « Az Ige testté lett? » (Azt nem mondhatjuk, hogy az ember Istenné lett!).

17. quaestio: *Krisztus létének egysége* (543kk)

1. Az Úr Krisztus emberségében nincs teljes teremtett *existentia,* amely révén az emberi szuppozitumok természetszerűen léteznek, hiszen Krisztusban az emberséget az Ige személye vette fel.

2. Krisztus embersége nem az Ige teremtetlen léte által létezik, hanem megvan a saját teremtett léte. Szent Tamás azt tanítja, hogy Krisztusban csak egyetlen teljes létező van, amely nincs odarendelve semmi máshoz. Krisztus egyetlen személyes létét az emberi természet és az isteni Személy alkotja. (Krisztus embersége nem teljes teremtett személyes létező, hanem az isteni Ige személyéhez van rendelve és azzal alkot egységes létezőt). Jézust istensége és embersége (isteni és emberi természete) nem teszi két valakivé, mert egyetlen hüposztaszisza (az Ige) *egy valakivé* egyesíti a két természetet.

4. Krisztus szabadsága és érdemei

18-19. quaestio: *Krisztus szabad akarata és érdeme* (V, 548kk)

Két biztosnak vett igazság: Krisztusban két akarat volt, miként két természet (isteni és emberi) és kétféle tevékenység is; ezt tanítják a Zsinatok (az Efezusi Nestorius ellen; a Khalkedoni Eutyches ellen; a II. Konstantinápolyi a monoteléták ellen...). 2. Jóllehet Krisztusban két akarat volt, köztük nem volt semmiféle ellentét, az isteninek nem mondott ellent az emberi, vagyis Krisztus emberi akarata mindig tökéletes összhangban volt az istenivel.

1. disputáció: *Az Úr Krisztus szabadsága* (V, 551kk)

Pázmány a kérdést két részben (*sectio*-ban) vitatja meg.

1. sectio: *Mi szükséges és elég a szabadsághoz?*

Itt tehát a fogalmi meghatározásokról van szó. *De fide* biztos, hogy az embernek szabad akarata van, (ezt a Szentírásból és az egyházatyákból bizonyítja Bellarmino, Molina, Suarez...). Hasonlóképpen biztos, hogy Krisztus mint tökéletes ember, rendelkezett az akarat szabadságával. Ehhez a szabadsághoz nem szükséges, hogy valaki képes legyen vétkezni, hiszen Isten is szabad, mégsem lehet nála vétkezhetőségről beszélni. Biztos az is, hogy ez a szabadság az akaratban levő *indifferentia* (*libertas indifferentiae*) vagyis « közömbösség » arra, hogy az ember akarjon vagy ne akarjon. Ezt világosan tanítja — Ágostonon kívül — a Tridentinum (sess. 6, c. 5). Pázmány megemlíti Durandus véleményét (552), aki szerint a szabadság főleg az értelemben van. De ezt igen hamisnak tartja (« *sed id falsissimum puto* »).

Pázmány szerint (555-556) a megismerés oldaláról két dolog szükséges az akarat szabad használatához. Az első az, hogy az értelmi ismeret ne legyen egy dolog egyszerű megragadása, hanem a cselekvéshez több választható tárgy kínálkozzék. A másik pedig az, hogy a különböző szempontokat vagy ellentétes tárgyakat úgy ismerje meg az ember, mint szabad elhatározása vagy választása tárgyait. Pázmány ismerteti *Bañez* véleményét, majd a Tridentinum ide vonatkozó tanítását (sessio 6, cap. 5), ahol az embernek a megigazulás előtti, kegyelemre felkészítő szabad tevékenységéről van szó, végül *Baius* V. Piusz által elítélt tételét említi. Mindezek után a következő véleményt fogalmazza meg (Bañezzal ellentétben) (559): a szabadság a szükségesség ellentéte, de mivel a szükségesség a képesség meghatározását jelenti a specifikáció vagy a gyakorlat tekintetében (vagyis, hogy az ember ezt vagy azt cselekedje, ill. cselekedjék-e vagy sem), ezért a szükségességgel ellentétes szabadság — a gyakorlat vagy a specifikáció tekintetében — a « közömbösségben » (semlegességben) áll.

2. sectio: *Hogyan egyeztethető össze Krisztus szabadsága saját tetteinek előre tudásával, a boldogító szeretettel és a vétkezhetetlenséggel?* (561kk)

Honnan ered a nehézség? Nemcsak *Isten* határozta meg előre és tudta előre az Úr Krisztus minden tettét, hanem *Krisztus maga* is ismerte, mit és hogyan cselekszik az isteni dekrétumnak (határozatnak) és tudásnak megfelelően, tehát nem állt hatalmában, hogy másképp cselekedjék. Pázmány először megmutatja, hogy az ellenkezője abszurd lenne; ha így lenne, tehát ha Krisztusnak nem lett volna meg a szabadsága, akkor a szabad akaratot tagadó Kálvin és az újítók csak névlegesen, valóságban azonban nem különböznének a katolikusoktól.

A pozitív bizonyításban *Suarezt* követi:

1. Krisztus vagy Isten előre tudása egyáltalán nem akadályozta meg Krisztus szabadságát. Ezt ugyanúgy bizonyítjuk, mint amikor Krisztus isteni tudásáról szólva bizonyítottuk, hogy az isteni előre tudás nem veszi el a mi szabadságunkat; Isten és Krisztus tudása ugyanis azért végződik Krisztus jövő tetteiben, mivel az Úr Krisztus akarata azokat valóban megtette a jövőben; a jövő tettek látása feltételezi a jövő tárgyat (objektumot), de nem hozza létre azt. Pázmány megmagyarázza, hogy itt *feltételes szükségességről* van szó (*necessitas ex suppositione*), amely kétféle lehet: a *szabadságtól* függő, vagyis a *fél-jövő* tettek előre látása nem határozza meg azokat, Isten vagy Krisztus ugyanis előre látja, hogy a jövő tett miként ered a szabad akarattól mint valami (legalábbis) közvetett októl. Tehát az isteni tudás ugyan nem függ az emberi akarattól, de a fél-jövő szabad tett, az esetlegesen jövőben megtörténő szabad tett, amelyre az isteni tudás irányul, függ akaratunktól, de ez a feltételezés nem veszi el a szabadságot (hacsak más ok nem jön közbe, pl. valaki szabadon elalszik vagy részeg lesz). A másik feltételezett *szükségszerű* cselekvés (*necessitas operandi ex suppositione non pendente a libera voluntate*) elveszi a szabadságot, amint ezt a probléma felvetésénél láttuk. Ha Krisztus másképp cselekedhetett volna, mint ahogy előre látta, ez hamissá tenné Isten és Krisztus tudását. De ez abszurdum lenne.

2. Az Úr Krisztus — Isten színe látása és szükségszerű boldogító szeretete ellenére — szabadon cselekedett. Ez a következtetés is hitigazság. — Bizonyos nehézséget Scotus és követői vetettek fel abból a tényből kiindulva, hogy Krisztus egyszerre *viator* és *comprehensor* (ez utóbbinál Isten szeretete szükségszerű). Pázmány Suarezt követve oldja meg a nehézséget (565-566).

3. Krisztus « *fizikai* » *vétkezhetetlensége* ellenére szabad volt az Atyától kapott parancsok végrehajtásában. Ez az általános és biztos következtetés. A *hogyant* többféleképpen magyarázzák. *a*) Az egyik magyarázat a már fentebb is említett *Bañezé*, aki szerint Krisztus azért engedelmeskedett szabadon — mégha szükséges volt is annak teljesítése, amit az Atya parancsolt —, mivel értelmében megmaradt az az ítélet, hogy az, amit parancsoltak, önmagában nem volt szükséges eszköz a boldogsághoz. De Pázmány már fentebb megmutatta Bañez értelmezésének tarthatatlanságát, hiszen a szabadsághoz nem szükséges és nem is elég az, amit Bañez a szabadsághoz az *ítéletben* feltételez (vö. V, 561). *b*) A második magyarázat: Krisztus azért teljesítette szabadon a parancsokat, mivel — jóllehet a parancs feltételezésével és összefogó értelemben, *sensu composito* szükséges volt, hogy Krisztus ezt vagy azt megtegye, mégis szétválasztó értelemben, *in sensu diviso* nem volt szükséges [58]. De Pázmány már megmutatta, hogy a *necessitas ex suppositione sensu composito* is teljesen elveszi a szabadságot, amikor a feltételezett szükségessé-

[58] Schütz I, 642-644.

get okozó nem függ a cselekvő szabad akaratától (V, 567, vö. 562). — *c*) A harmadik mód *Suarezé. Erről Pázmány kimutatja, hogy hamis és önmagának ellentmondó,* amikor minden alap nélkül azt állítja, hogy Krisztus tettei nem voltak — minden körülményükkel és indítékaikkal — parancsoltak. Suarez maga bizonyítja, hogy Krisztus nem így kapott parancsokat; és egyébként is semmiféle isteni parancs nem kötelezi az embereket (bennünket) minden körülménnyel, amellyek között teljesíthető, tehát Krisztus Urunkat sem. — *d*) Az utolsó és igazi mód *Szent Tamásé* (q. 18, a. 4, ad 3): « *Voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel illud bonum. Et ideo pertinebat ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos* ». Krisztus ugyan vétkezhetetlen volt és — miként az isteni akarat — szabadon a *jóra* irányult (arra volt « determinálva »), mégis megmaradt a választási szabadsága, hogy ezt vagy azt a jót tegye. Egyesek ezt így magyarázzák: Ha valaki egy parancsot teljesít olyan helyzetben, hogy minden körülmény nincs meghatározva (nem parancsolt), akkor — hacsak egy körülmény is szabad — az egész aktus lényegileg szabad lesz. *Pázmány véleménye* pedig ez: Mégha Krisztusnak (az Atya) meg is parancsolta volna tette minden körülményét, ti. az időt, intenzitást, helyet stb., Krisztus még akkor is szabadon cselekedhetett volna ama ténynél fogva, hogy *tette indítéka nem volt megparancsolva.* Az Atya ugyan kijelölte Krisztusnak halála óráját, helyét, de azt nem, hogy engedelmességből, szeretetből, hálából, irgalomból stb. teljesítse az isteni akaratot.

2. disputatio: *Krisztus érdeme* (575kk)

1. dubium: *Mennyit, milyen időben és milyen tettekkel szerzett érdemeket Krisztus?*

1. Hittétel: Krisztus emberi akaratával érdemszerző cselekedeteket vitt véghez. A Szentírás (Fil 2,9; Zsid 2,9...) és a Tridentinum (sess. 6, c. 2) tanításából ez világos. Krisztusban minden feltétele megvolt az érdemszerzésnek: Isten előtt kedves személy volt az *unio hypostatica* és a *megszentelő* kegyelem miatt. Mint úton levő (*viator*) szabad és végtelen értékű tetteket vitt véghez. Isten részéről pedig ott voltak ígéretei, amelyek alapján kötelezte magát a jutalomra. (Nem mintha a jutalom kijárt volna!).

2. Krisztus bármelyik érdeme végtelen volt. Suarez ugyan megkülönböztetéssel él: helyesebb, ha azt mondjuk: Krisztus cselekedetei végtelen értékkel rendelkeztek az érdemszerzéshez, mint ezt: Krisztus érdeme végtelen volt. Scotus is azt állítja, hogy Krisztus érdeme az elégtétel szempontjából (még kevésbé a hatékonyság szempontjából) nem volt végtelen. Scotus érvének alapja az, hogy az érdemszerző: részesedő lény, vagyis véges. Ezzel szemben *Pázmány* Szent Tamást (és VI. Kelement) követve ezt állítja: *Krisztus érdemeinek kincstára végtelen.* A következőkben (576-577) Pázmány kimutat-

ja, hogy *Suarez ebben a kérdésben nem beszél* következetesen (« *et revera Suarius in hac re non loquitur consequenter...* »), hiszen másutt azt állítja, hogy Krisztus ténylegesen (*de facto*) megérdemelte számunkra Isten teremtetlen szeretetét, ami végtelen, tehát *de facto* Krisztus tetteinek végtelen jutalom felel meg. Pázmány még a továbbiakban is (578-579) vitatkozik Suarezzel, megmutatva, hogy nem bizonyítja tételét.

3. Az Úr Krisztus az első pillanattól kezdve haláláig állandóan érdemeket szerzett. Ez a teológusok általános véleménye, ez Szent Tamás tanítása is.

4. Krisztus valamennyi és egyes szabad tettei által érdemeket szerzett. Ezzel lényegében minden szerző egyetért, jóllehet Suarez felvet bizonyos nehézségeket.

2. dubium: *Mit érdemelt ki önmagának Krisztus?* (582-587, vége

1. Krisztus (halálával) kiérdemelte a felmagasztaltatást, teste megdicsőülését; Fil 2,9; Zsid 2,9; Lk 24,26...

2. Elfogadva, hogy Krisztus fogantatása pillanatától a boldog színelátást élvezte, nem érdemelhetett ki magának kegyelmet és dicsőséget.

3. Krisztus nem érdemelte ki és nem érdemelhette ki az *unio hypostaticát*, jóllehet kiérdemelhette annak megőrzését és kiterjesztését olyan mozzanatokra, amelyek nem voltak az érdem forrásai, pl. hogy az áteredő bűntől mentes anyától szülessék...

3. dubium: *Mit érdemelt ki nekünk Krisztus Urunk?*

Itt, az *Opera Omnia* V 587. oldalán megszakad a Megtestesült Igéről szóló grazi traktátus: « *Hic deficit textus!* ».

A kéziratban (és nyomtatásban) itt (588-591) megtaláljuk Pázmány saját kezű bejegyzésével az 1604-1607 közötti grazi teológiahallgatók névsorát. Mind a négy iskolaévben szerepel a külső hallgatók között G. Falb(ius), a későbbi göttweigi bencés apát, aki gondosan lejegyezte Pázmány diktálásait. Az ő jegyzeteiből egészítette ki Őry Miklós a *De iustitia et iure* és a *De Verbo incarnato* traktátusok budapesti csonka kéziratát.

Pázmány tehát 1606 nyara elején befejezte a *De Verbo incarnato* értekezést; 1606. nov. 7-én kezdte a *szentségekről* szóló kommentárokat.

V. ÉRTEKEZÉSEK A SZENTSÉGEKRŐL

A szentségekről általában
(V, 595kk)

A *Summa* III, q. 60 magyarázatával kezdődő részt így vezette be Pázmány: « Miután Krisztus Urunkról, minden jó élő forrásáról tárgyalt [...], a Szent Doktor hozzáfog azoknak az eszközöknek (csatornáknak) bemutatásához, amelyek révén az Üdvözítő forrásaiból meríthetünk (Iz 55,1; 12,3; Jn 4,14; Gen 3,21; Gal 3,21...). Most mi is *Szent Tamás nyomdokain járva, mintegy Theseus fonalát követve,* ezekről értekezünk ».

Art. 1-4: *Miben áll a szentség mivolta és lényege?*

Pázmány a *sacramentum* etimológiájából indul ki; a régieknél két jelentése volt: *iuramentum* (hűségeskü) és *pignus* (zálog). Kálvin szerint jelent ünnepélyes esküt és misztériumot, titkot. A szentségek az Isten irántunk való jóindulatának pecsétjei, jelei, ígéretei teljesítésének zálogai. Pázmány ezután a Szentírás és az atyák tanítása alapján a *sacramentum* két jelentését hozza: 1. *mysterium,* titkos, rejtett dolog; 2. a rejtett (rejtőzködő) dolog *jele* (*signum rei latentis*).

Dubium: *Mi a szentség mivolta és lényege általában?* (V, 598)

Pázmány összefoglalja a lutheránusok és kálvinisták véleményét a szentségekről (V 598-599), majd pedig (V 600kk) a Szentírás (főleg Pál levelei), Szent Ágoston és a Tridentinum (sess. 13. c. 3) alapján megmagyarázza a katolikus felfogást: a szentségek a láthatatlan kegyelem látható jelei, Isten rendelése szerint a kegyelem hathatós közvetítői; a megigazuláshoz vannak rendelve.

A II. Vatikáni Zsinat — összefoglalva a szentségtani fejlődést, — így határozta meg a szentségeket: « A szentségeknek az a rendeltetésük, hogy az embereket megszenteljék, Krisztus Testét fölépítsék és az Istennek kijáró tiszteletet megadják; mint jelek pedig a tanítást is szolgálják. *A hitet* nemcsak föltételezik, de *szavakkal* és *anyagi valósággal* táplálják, erősítik és ki is fejezik; ezért joggal mondható, hogy a szentségek *a hit szentségei.* Megadják a kegyelmet, de ugyanakkor nagyon jól fel is készítik a hívőket, hogy ezt a kegyelmet gyümölcsözően fogadják, helyesen tiszteljék Istent és gyakorolják a szeretetet » (*Sacrosanctum concilium,* 59).

E szövegben a Zsinat hangsúlyozza: « *a hit szentségei* »; ez nyilván az újabb ökumenikus párbeszéd eredménye, hiszen a hitújítókkal szemben hozott trentói határozatok, mint majd még látjuk, túlságosan egyoldalúan hangsúlyozták az *opus operatum*-ot, a szentség — Krisztus érdemeiből folyó —

objektív hatékonyságát (= *opus operantis Christi*), homályban hagyva az egyéni felkészültséget, a hitet és más dispozíciókat. Ebből egy bizonyos mágikus-mechanikus szemlélet alakult ki. A Trentói Zsinat az újítókkal szemben, akik csak a keresztséget és az Eucharisztiát eredeztették Krisztustól (e két szentségre vonatkozóan a Szentírás nem hagy kétséget), hittételként mondta ki, hogy Krisztus hét szentséget rendelt (DS 1601), továbbá, hogy az Egyház a szentségek lényegét nem változtathatja meg (DS 1728).

Szent Ágoston a szentségi *jelet* « *sacramentum* »-nak, a szentségi *hatást* pedig « *res* »-nek (vagy: « *res sacramenti* »-nek) nevezte. Ez a meghatározás továbbélt a középkoron át. *Szent Tamás* a III. rész 60. quaestiójában, a 8. articulusban határozza meg a szentséget: *signum rei sacrae inquantum est sanctificans homines* = szent dolog jele, amennyiben megszenteli az embereket. A szentséghez szükségesek az érzékelhető dolgok (*res sensibiles*), amelyek mintegy a szentség *materiá*-ját alkotják, de méginkább a meghatározott *szavak formája*. (Látjuk, ez a két elem megtalálható a II. Vatikáni Zsinat meghatározásában is). A « materia » lehet anyagi valóság alkalmazása vagy liturgikus gesztus: kenyér, leöntés vízzel, kézrátétel, olajjal való megkenés, a « forma » pedig a szentségi formula, ige: a keresztségkor vagy a papszenteléskor mondott szavak; vagy esetleg a szentség állhat puszta szavakból: bűnbocsátó ige, házassági elkötelezettség szavai. Az Egyháznak a kulcshatalom folytán joga van ahhoz, hogy meghatározza a szentségi cselekvés részleteit és formáit, ott, ahol a Szentírásban nem kifejezettek az alapítási igék.

Rögtön jegyezzük meg: Pázmány a szentségtanban nem különösképpen eredeti; természetesen az egyház tanítását követi (Firenzei és Trentói Zsinat); általában ragaszkodik Szent Tamáshoz, akinek egy kis művét a szentségekről csaknem szószerint átvette a *Firenzei* Zsinat (1438-1445: *Decretum pro Armenis,* DS 1310kk); ezt pedig beépítette és továbbfejlesztette, a hitújítók tévedéseit helyreigazítva, a *Tridentinum* (DS 1600kk) [1]. Folytassuk most a traktátus elemzését.

Art. 5-8: *Vajon bizonyos dolgok (res) és szavak (verba) szükségesek a szentségekhez?*

Pázmány az említett zsinatok alapján két tételben foglalja össze a katolikus tanítást (V 608-611): 1. Az Újszövetség minden szentsége dolgokból (*materia*) és szavakból (*forma*) áll. 2. Mind a szentségi dolgoknak, mind a szavaknak (igéknek) Krisztus alapítása folytán meghatározottaknak kell lenniök.

1. dubium: *Vajon a szavak a szentségek belső alkotórészét képezik?*

A vita arról folyik, hogy vajon a szavak (*verba*) a szentség belső formáját (*forma intrinseca*) alkotják-e, avagy csak külső formáját, tehát nem lényeges belső alkotóelemek. Pázmány röviden ismerteti Scotus és Szent Tamás

[1] Vö. PÁZMÁNY, *Tíz Bizonyság* a szentségekről, ÖM I 503-510.

véleményét, majd így fogalmazza meg tételeit: 1. Az Eucharisztiában a szavak nem alkotják a szentség belső formáját, mivel az Oltáriszentség — a többi szentségtől eltérően — megmarad, állandó a használaton kívül is. 2. A többi szentségben, amelyek a használattal állnak fenn, a szavak a szentség belső lényegét alkotó formát képezik.

A következő *2., 3., 4., 5. dubium* (V, 614-622) már részben kazuisztika, bár elvi kérdések is szerepelnek a szentség *érvényességére* vonatkozóan. Pázmány fő szerzőit követi és foglalja össze: Suarez, Valentia, Bellarmino, Vasquez... Itt a szentségtanban (főleg a kazuisztikához tartozó kérdésekben), *feltűnően sokat hivatkozik G. Vasquezre,* néha vele együtt cáfolja Suarezt. Egyébként azt is megjegyzi, hogy bizonyos részletkérdésekről majd az egyes szentségeknél tárgyal.

61. quaestio: *A szentség szükségessége* (V, 623k)

Szent Tamás erről 4 articulusban értekezik; Pázmány röviden összefoglalja tanítását. Teljesség kedvéért hivatkozik a *Summa C. Gent.* IV, 56-ra is. Az újítókkal szemben a Tridentinum leszögezte a következő lényeges tételeket.

Pázmány öt tétele: 1. Jóllehet a szentségek nem voltak abszolút szükségesek az ember megigazulásához és üdvösségéhez, minthogy Isten számtalan más módon is eszközölhette volna a megigazulást és üdvözíthette volna az embereket, mégis « megfelelő », « illő » volt (*congruentia*-érv!), hogy az isteni bölcsesség ezeket a látható kegyelemközlő jeleket rendelje. (Pázmány a különböző szerzők alapján felsorolja, miért volt « illő » ez Isten és az emberek részéről...). — 2. Az Újszövetségben Krisztus alapítása és rendelkezése után szükségesek a szentségek, jóllehet nem mind minden egyes embernek, és nem mind egyformán. (Lásd a Firenzei és Trentói Zsinat tételeit). — 3. Nemcsak a mennyei hazában nem lesz szükség a szentségekre, hanem valószínűleg az ártatlanság állapotában sem lettek volna szükségesek, ha Ádám nem vétkezett volna. — 4. Az írott törvény, sőt Ábrahám körülmetélése előtt, volt valamiféle szentség, amely eltörölte a gyermekekben az eredeti bűnt, jóllehet ez a szentség nem állt meghatározott jelből, és a felnőtteknek sem volt rá szükségük az üdvösség elnyeréséhez. (Ez Szent Ágoston véleménye). — 5. Az írott törvényben jelen vannak az igazi, sajátos értelemben vett szentségek. (Lásd a Firenzei Zsinatot).

62. quaestio: *A szentségek hatékonysága*

Art. 1: *Vajon a szentségek a kegyelem okai?*

1. dubium: *Vajon az Újszövetség szentségei ex opere operato közvetítik a kegyelmet?* (630kk)

Biztos hittétel — a Szentírás, az egyházatyák és a Tridentinum tanítása —, hogy a szentségek *nem főokai* a megigazulást adó kegyelemnek, mert egyedül *Isten* képes megbocsátani a bűnöket és belénk önteni a kegyelmet.

Biztos az is, hogy a szentségek *valamilyen módon* a kegyelem és a bűnbocsánat okai. Pázmány ezt a Szentírás, az egyházatyák és a zsinatok tanítása alapján bizonyítja. A hivatkozásokban *Bellarminót* követi, illetve bővebb tájékozódás végett hozzá, valamint Suarezhez és Valentiához utal (634-635). Természetesen, itt is a legfontosabb a *Florentinum* és a *Tridentinum*. — Harmadszor biztos, hogy amikor a katolikusok azt tanítják, hogy a szentségek *ex opere operato* közvetítik a kegyelmet, ezt *nem* úgy értik, mint ahogy az újítók hazug módon rájuk fogják, tehát hogy a szentségek még a felnőtteknek is *hit nélkül,* a szív minden jó indulata nélkül is közvetítik a kegyelmet[2]. A katolikus-protestáns véleménykülönbségről lásd: Bellarmino és a Tridentinum. Ezután következik Pázmány két tétele:

1. A szentségek a kegyelem okai, nemcsak úgy hogy felkeltik a hitet, hanem közvetlenül is. A szentség magában foglalja (*continet*) és közvetíti (*confert*) a kegyelmet.

2. A szentségek *ex opere operato* közvetítik a kegyelmet, ha a felvevőnél nincs akadály (*non ponenti obicem*), tehát ha megvan a hit és a lelki felkészültség.

Az *opus operatum* eszméjével — Szent Ágoston nyomán — a katolikus teológia azt akarja kifejezni, hogy a szentség kegyelmi hatása *elsősorban* nem a kiszolgáltató vagy a felvevő lelki állapotán fordul meg, hanem *Krisztus művén,* Krisztus győzedelmes kegyelmén, amelynek üdvös hatását a kiszolgáltató egyház garantálja. A szentség akkor is fejt ki hatást, ha a kiszolgáltató méltatlan, de érvényesen szolgáltatja ki, és egyes esetekben akkor is, ha a felvevő pillanatnyilag nincs méltón felkészülve: pl. ha a házasság szentségében valaki halálos bűn állapotában részesül; ilyen esetben a kegyelem akkor fejti ki hatását, ha nincs már akadály (*obex*). Vagyis a felvevő felkészültsége szükséges a szentség teljes hatékonyságához, tehát a szentségek nem mechanikusan, mágikus módon hatnak. A katolikusok néha egyoldalúan eltúlozták az *opus operatum* szerepét, amelynek igazi jelentése ez: *opus operantis Ecclesiae, opus ab Ecclesia operatum*, vagyis az Egyház mint Összentség, mint Krisztus üdvözítő művének folytatója és a Lélek erejében a kegyelmek szétosztója, elsőrendű szerepet játszik!

A mai szentségi teológiában előtérbe került a személyes kapcsolat, a Krisztussal való találkozás ténye, és az *arisztotelészi okság-kategóriákat* (amelyek eldologiasításhoz vezethetnek), óvatosabban használjuk.

Pázmány, amikor a Firenzei és a Trentói Zsinat tanítását kifejti itt az *1. dubiumban* (630-643), az egyházatyákra vonatkozó hivatkozásokat *Bellar-*

---

[2] Az *opus operatum* (*ex opere operato*) gondolatát-elméletét Szent Ágoston dolgozta ki a donatisták ellen, hogy hangsúlyozza: a szentség kegyelmi hatását Krisztus és az egyház garantálja. Vö. ELŐD 461-462. — Jelentését mindjárt jobban kifejtjük.

*minó*tól veszi, akire gyakran utal [3]. Bellarmino ugyanis a protestánsok ellen (a Tridentinum alátámasztására) összegyűjtötte a fontos helyeket.

2. dubium: *Vajon valamennyi szentség ex opere operato közvetíti az első kegyelmet és egyformán mindenkinek?*

A vélemények ismertetése után Pázmány a Tridentinum nyomán összefoglalja a katolikus tanítást: 1. Az Újszövetség valamennyi szentsége képes az első kegyelem közvetítésére. 2. A keresztség és a bűnbánat szentsége *sajátos jellegénél* fogva közvetíti az első kegyelmet, a többi csak utólagos hatásánál fogva azoknak, akik számára rendeltettek. 3. Amikor a fajuknál fogva különböző szentségek egyformán felkészült alanyoknak közvetítik a kegyelmet, e kegyelem intenzitásban különböző a szentség kisebb vagy nagyobb méltósága szerint. 4. Az egyazon fajtához tartozó szentségek az egyformán felkészült alanyokban egyforma kegyelmi hatást eredményeznek (V, 643-649).

Art. 2: *Mit ad hozzá a szentségi kegyelem a megszentelő kegyelemhez?*

Pázmány itt (Suarezt és Valentiát követve) a Firenzei Zsinat tanítását foglalja össze: 1. A különböző szentségek által közvetített kegyelmek valamiképpen különbözők (sajátos céloknak megfelelően: pl. házasság — egyházirend). 2. A szentségi kegyelem *lényegében* maga megszentelő kegyelem vagy annak növekedése, csak *járulékosan* különbözik attól, aszerint, hogy a szentségek különböző céljainak megfelelően nyújt kegyelmi segítséget. A Firenzei Zsinat leírja az egyes szentségek sajátos hatásait: a keresztség lelki újjászületés (az ember beiktatása az egyházba) stb.

Art. 3-5: *Vajon a szentségek kegyelmet okozó erővel rendelkeznek?* (651k)

A skolasztikusok a szentségek hatékonyságáról tárgyalva megkülönböztetnek *fizikai* és *erkölcsi* hatékonyságot [4]; és ezekről különféle elméleteket dol-

---

[3] BELLARMINUS, *De Sacramentis*, lib. 2. — Természetesen, a századok folyamán az egyházi tanítás a szentségekre vonatkozóan alakult. Az egyház a XI. századtól tart számon (a keleti egyházakkal összhangban) *hét szentséget* (DS 1601). Kezdetben pl. a keresztség és a bérmálás (a beavatás szentségei) nem különültek el.

[4] Vö. SCHÜTZ II, 368kk. — A *fizikai hatékonyság* elméletét Szent Tamás nyomán Caietanus dolgozta ki, követői a tomisták, Bellarmino, Suarez: Isten mint főok a szentséggel közöl egy bizonyos eszközi erőt a szentségi hatás létrehozására. Az eszközi okság *fizikai*, mivel a szentség tartalmazza és átadja a kegyelmet; az okság igazi, jóllehet Isten teremtő tevékenységétől kapja létét (Isten a létesítő ok, Krisztus pedig az érdemszerző ok.) — Az *erkölcsi hatékonyság* elmélete (régi skolasztikusok, Bonaventura, Scotus, skotisták) szerint a szentség a maga erejéből semmit sem közöl a lélekkel, hanem Isten maga közvetlenül közli a kegyelmet, megmásíthatatlan rendelkezése, ígéretei értelmében: a szentség mintegy jele, záloga, « jegye » (*bon*) az isteni kegyelemközlésnek. (Kálvin felfogása ehhez hasonlít.)

goztak ki. Pázmány előbb tisztázza a fogalmakat, majd a következőképpen összegezi a véleményeket.

1. dubium: *Vajon a szentségek a kegyelem morális okai?* (652k)

Pázmány leszögezi: mindenekelőtt biztos, hogy a szentségek a kegyelem *eszköz-okai.* Arról megoszlanak a vélemények, hogy vajon csak morális, avagy morális *és fizikai* okságról is beszélhetünk-e. Kétségtelen, hogy Krisztus Urunk szenvedése és érdemei által megszentelődésünk morális oka. Az egyedül az Isten által (teremtő okság által) létrehozott effektus (hatás) mellett vannak bizonyos szentségi okozási módok, amelyek nem lehetnek fizikaiak, tehát csak morálisak. Az igazak tettei a dicsőség szempontjából érdemszerzők, és az érdem hatása morális okság. Hasonlóképpen bizonyos erkölcsi hatékonyság érvényesül, amikor Istentől az ima által elnyerünk bizonyos javakat.

Pázmány e dubitációban tulajdonképpen csak a fogalmakat tisztázza.

2. dubium: *Vajon a szentségek a kegyelem fizikai okai?* (656k)

Az első vélemény *Scotusé*: A szentségek nem fizikai, hanem *csak morális okai* a kegyelemnek. Egyetért ezzel: Molina, G. Vasquez, Ledesma, P. Soto (akiket Bellarmino és Suarez idéz). Pázmány szerint ide sorolható Durandus, Occam, Biel és általában a nominalisták. A bizonyítást Pázmány Vasquez és Suarez alapján adja elő (657-658). Szent Tamás is megerősíti véleményüket. Mégis *Pázmány leszögezi* (658-659): a szentségek ugyan Krisztus morális eszközei, aki a kegyelem elsődleges morális oka, mégis ugyanakkor Isten *fizikai eszközei is* a kegyelem közlésére. E tétel második fele mellett van: Alanus, Vega, Valentia, Bellarmino, Bañez, Medina, Suarez...

A tétel első részét senki sem tagadja, hiszen biztos az, hogy Krisztus a kegyelem kiérdemlésének és szentségi alkalmazásának fő morális oka. Az igazi nehézséget a tétel második része okozza. A Trentói Zsinaton is szereplő Vega (lib. 7. *in Trid.* c. 11.), továbbá Valentia (*Comment.* disp. 3, q. 3, p. 1) Bellarmino, (*De Sacramentis* 2,11) Bañez, (1. p. q. 45, a. 5, ad 6), Medina (3. p. q. 13, a. 2, concl. 7), Suarez (disp. 9, sect. 2) foglalkozik e kérdéssel. Suarez számos szerzőt idézve, a Szentírás, a zsinatok és az egyházatyák alapján, csupán azt bizonyítja, hogy a szentségek a kegyelem okai, de azt nem, hogy *fizikai* eszközlő okai is. Ez utóbbiról nem szólnak.

Pázmány azután megvitatja Valentia és Vasquez érveit. Teológiai következtetéseik alapján a szentségek *fizikai* oksága mellett törnek lándzsát, mivel Krisztus morális oksága mellett *Isten teremtő oksága is közbelép* a szentségek hatékonyságánál, ez pedig fizikai okság. Pl. a keresztség révén Isten adja a megigazulást (magát a hitet Isten mint természetfeletti főokozó hozza létre), ezért mondhatjuk, hogy a keresztség mint eszköz-ok fizikailag hozza létre a kegyelmet.

3. dubium: *Vajon a teremtett dolgokban van-e potentia obedientialis és mi az?* (663kk)

Az első vélemény G. *Vasquezé* (1. disp. 176, cap. 4): szerinte, egyesek újabban kitalálták a *potentia obedientialis*-t, amely bizonyos megkezdett erő (*virtus quaedam inchoata*), azonos magukkal a dolgokkal; ennek erejében a dolog képes elérni természetfeletti hatásokat, ha Isten természetfeletti együttműködéssel azt működteti. Vasquez szerint ez a *potentia* teljesen haszontalan és lehetetlen, csak azért találták ki, hogy elvegyék a hit misztériumait, de valójában, szükség nélkül, csak nehezebbé teszi azokat. *Vasquez bizonyítja, hogy haszontalan ez a potentia*: hiszen a teremtmény eredetileg is képes befogadni természetfeletti formát, ha természetfeletti cselekvő ezt a képességét felhasználja. Nincs is szükség az aktív *pot. obed.*-ra, mivel sem a szentségek, sem Krisztus embersége nem járulnak hozzá fizikailag a kegyelemhez és a csodás tettekhez... stb. A bizonyítás részletezése után Pázmány hozzáfűzi (664): « Ez a tudós férfi (Vasquez) véleménye, amelyet hűségesen akartam visszaadni, hogy megmutassam: a nagy férfiaknak még a meg nem felelő spekulációi is nagy műveltségről tanúskodnak ». Pázmány szerint ugyanígy vélekednek: Durandus, Occam, G. Biel, a nominalisták. Talán ugyanezt vallja Valentia is.

1. Pázmány, Szent Tamást követve, azt állítja, hogy minden teremtett dologban van *aktív potentia obedientialis, amely a teremtőt szolgálhatja mint az első ok eszköze, hogy Isten természetfeletti hatásokat hozzon létre.* A Szentírásból és Szent Ágostonból bizonyítják a tételt. Suarez észérveket is hoz fel, de Vasquez valamennyit könnyedén visszaveri. Pázmány itt (666-668), Vasquezzel vitatkozva, érinti azt a *kegyelemtani kérdést is, amelyre a cenzúra-ügy ismertetésekor visszatérünk.*

2. A *potentia obedientialis* nem különbözik a dolog természetéből kifolyólag a teremtett dolog entitásától, hanem azzal teljesen azonos, ezért még isteni erő sem tudná ettől a potentiától megfosztani egyik teremtett dolgot sem.

3. Ez a *potentia obedientialis* a szubsztanciákban azonosan szubsztancia, a járulékokban pedig járulék, de formálisan mindig *járulékos ratio* (alap) tulajdonságok létrehozásához. — Az előzőkből következik, hogy egyesek helytelenül mondták, hogy a *pot. ob.* nem más, mint a nem-ellentmondás (ellenkezés) az isteni cselekvéssel szemben (amint a lágy viasz engedelmeskedik a mesterembernek).

4. Ez a *pot. ob.* a lelki és természetfeletti dologban lelki és természetfeletti, az anyagi és természetes dologban formálisan ugyan anyagi és létmódjában természetes, eszközileg azonban lelki és *működési módjában természetfeletti.*

5. Amint minden dologban van *aktív pot. ob.* minden effektushoz, amelyeknek nem világos implikációjuk, úgy van *passzív* informatív *pot. ob.* és terminatív minden forma vagy alany tekintetében, amelyek nem rejtenek világos ellentmondást.

6. Mind az aktív, mind a passzív *pot. ob.*, jóllehet entitás és tökéletesség, valamint intenzitás szempontjából véges és korlátozott, extenzív szempontból azonban, a tárgy oldaláról határtalan, és mindenféle hatást elérhet, ami nem rejt ellentmondást a dolog természetéből, vagy a cselekvő korlátoltságával szembeni ellentétéből kifolyólag.

4. dubium: *Vajon a potentia obedientialison kívül van valami belső erő a szentségekben, amely révén a kegyelem fizikai eszközei?*

Az elmondottakból biztos, hogy az érzékelhető dolgokat, amelyek a szentségekben vannak, Isten más minőség nélkül felemelheti, hogy a kegyelem létrehozásának fizikai eszközei legyenek — Isten, a főok közreműködésével. Most csak még erről lehet vitatkoznunk: jóllehet másképp is történhet, vajon Isten *de facto* benyom-e valamilyen minőséget a szentségekbe, amely révén alkalmasabb fizikai eszközökké válnak? Analógia lehet: jóllehet a hit, remény, szeretet aktusai természetfeletti habitus nélkül is létrejönnek bennünk, mégis Isten belénk önti ezeket a habitusokat, és Isten tiszta látásához megkapjuk (*infunditur*) a *lumen gloriae*-t. Itt tehát olyan nem teljes, kegyelmet eszközlő potenciáról van szó, amilyen a hit habitusa, a *lumen gloriae,* amelyek nem teljes tulajdonságok (minőségek) természetfeletti aktusok létrehozására. Szent Tamás szerint az egyházirend charactere is ilyen *qualitas incompleta productiva transsubstantiationis*. Pázmány számára biztos, hogy a tényleges üdvrendben, feltételezve a szentségek krisztusi alapítását, a szentségek egymást követő részeibe nem nyomódik be olyan minőség, amely felemeli őket, hogy a kegyelem létrehozásának be nem fejezett képességei legyenek.

Mindezek után Pázmány — minden bizonnyal tekintélyi érvek alapján — azt állítja, hogy *valószínűbb,* hogy *de facto* Krisztus úgy alapította a szentségeket, hogy valamiféle beléjük nyomott természetfeletti minőség révén fizikailag létrehozzák a kegyelmet. Ezt tanítja Szent Tamás, Capreolus, Richardus, Scotus... Különös módon Szent Tamás arról beszél, hogy a szentségek Krisztus áldásától kaptak természetfeletti erőt. Szent Vazul (Baziliosz) is azt mondja, hogy a keresztvízben levő kegyelem nem természetéből van, hanem a Szentlélek erejéből. — Figyelemre méltó, ahogyan itt (679) Pázmány megvitatja és megrostálja Suarez érveit, illetve (680) kihámozza Szent Tamás árnyalt tanítását a kérdéses *qualitas*ról.

Számos esetben megfigyelhetjük, hogy Pázmány éppen a legnehezebb (szabadon vitatható) kérdésekbe mélyed bele, éspedig felhasználva a filozófiai

elveket, metafizikai érveket is. A könnyebb kérdéseknél Szent Tamáshoz és más « modern » szerzőkhöz utalja a hallgatókat.

5. dubium: *Az időben folyamatosan megvalósuló szentségek esetében mikor jön létre a kegyelem?*

A probléma innen ered: ami *actu,* ténylegesen nem létezik, nem tud fizikailag hatni, hogy a kegyelmet létrehozza. Márpedig a szentségeknél a formát alkotó szavak (*verba*) utolsó szótagját is ki kell ejteni ahhoz, hogy a szentség ténylegesen létrejöjjön: csak abban a pillanatban működik fizikai hatékonysága.

Nem részletezzük a skolasztikus vitákat, ahol világosan érezhető a szentségtanban alkalmazott arisztotelészi kategóriák (*materia-forma*), egy bizonyos « szent fizika » torzítása. Egyes kérdések pedig a kazuisztikához tartoznak, amelyeket az egyes szentségeknél tárgyalnak.

6. dubium: *Hogyan okozzák fizikailag a kegyelmet a szentségek? És hogyan válaszolunk a 2. dubiumban felhozott érvekre?* (685-694)

Pázmány itt ismét visszatér a szentségek vitatott fizikai hatékonyságának kérdésére, amelyet már korábban felvetett. Ismerteti és megvitatja a véleményeket. Igazában egyik vélemény sem ad megnyugtató megoldást. Itt is, miként a kegyelemtan más összefüggésében, meglehetősen járhatatlannak bizonyul az arisztotelészi « fizika », egy bizonyos dologi szemlélethez vezet, a személyes kapcsolatok kárára. Az újabb teológia (Schillebeeckx stb.) a szentségeket mint az Istennel, Krisztussal való találkozás « helyeinek » tekinti.

1. Az első vélemény néhány régebbi teológusé: Paludanus, Capreolus, Alensis, és hajdan (fiatalabb korában) Szent Tamás is ezt vallotta, amint Suarez és Valentia erről bőven tájékoztat. A szentségek közvetlenül nem eszközlik (közlik) a kegyelmet, hanem csak a lélek bizonyos minőségét és « ornatusát » (ékességét), végső felkészültségét eredményezik; ez tehát kegyelmet *előkészítő lelki állapot és jogcím a kegyelemre.* Pázmány szerint ennek a véleménynek semmi valószínűsége nincs, mivel hamis az, hogy a kegyelmet teremti, amikor a lélekbe öntetik. Egyébként is alaptalanul gondolták ki azt a minőséget, amely természetes, és ezért nem lehet az utolsó felkészültség a kegyelemhez, a kegyelem létrehozásához.

2. A második vélemény Scotusé: a szentségek nem hozzák létre fizikailag a kegyelmet, mégis a kegyelem fizikai okai; a kegyelmet Isten hozza létre, a szentségek csak *jelzik és megadják az erkölcsi jogcímet a kegyelemre.* Ez a vélemény lényegében azonos az előbbivel.

3. A harmadik vélemény azoké, akik szerint a szentségek *fizikailag létrehozzák a kegyelmet,* de azt mondják, hogy ez nem a bensőleg bennük levő

erő révén történik, hanem egyedül Isten közreműködése, parancsa alapján; a szentségben *nincsen semmiféle belső erő*. Ezt vallja pl. Asturacensis. De ez a vélemény valószínűtlen. Hamisságát a Firenzei és a Trentói Zsinat tanítása alapján kimutathatjuk.

4. A negyedik vélemény Caietanusé, és ennek kedvez Szent Tamás is a *Summá*ban, a most elemzett quaestióban. A szentségek nem formájuk erejében működnek, hanem *egyedül a fő mozgató, Isten hatására*. Ez igaz (és ezt akarja mondani Szent Tamás), ha így értjük: *egyedül Isten* emeli fel a szentségeket igazi és fizikai befolyás révén, hogy *hatékonyak* legyenek. Pázmány véleménye szerint hamis ez a vélemény, ha Bellarmino, Valentia és Alanus nyomán semmiféle *belső erőt nem* tételeznek fel a szentségekben; mert Isten « mozdítását » befogadják a szentségek, hogy az adja a hatóerőt a működéshez, és akkor szükséges, hogy annak a mozdításnak valamilyen terminusa (hatása) legyen a szentségben, mivel nincs tevékenység terminus nélkül.

Pázmány véleménye ez: a szentségek a belső *potentia obedientialis* révén és az Isten által létrehozott minőség révén közvetlenül közreműködnek a kegyelem létrehozásában mint a főcselekvő Isten eszköz-okai, aki közreműködésével pótolja ezeknek az eszközöknek a tökéletlenségét úgy, hogy *egy és ugyanazon tevékenységgel, amely egyszerre Istentől és az eszköztől függ, létrehozzák a kegyelmet* (691). Pázmány ezután még megmagyarázza ezt a Vasqueztől függő véleményt. Itt tehát a *potentia obedientialis,* illetve a teremtő okság működésének értelmezéséről, ill, alkalmazásáról van szó.

Szent *Ambrus* és Szent *Ágoston* azt tanítja, hogy a szentségek Krisztus oldalából folynak (*Szt. Ambrus*: *In Lucam*, 10, c. 105; *De sacr.* 2, c. 2, és. 5, c. 1; vö. *Szt. Ágoston*: *De Civit.* 15, c. 26; *Tract.* 15. et 120. *in Joannem, de Symbolis ad Catechumenos* 2, c. 6, *In Psalm.* 65 et 138. — Vö. még *Damascenus, De Fide orth.* 4,10).

1. Biztos, hogy a szentségek Krisztus szenvedéséből merítenek erőt, hiszen — amint már ezt fentebb elmondtuk — a Krisztus által számunkra kiérdemelt megváltást a Szentírás Krisztus szenvedésének tulajdonítja. — 2. Krisztus halála után már nem szerzett érdemeket, amint szintén megmutattuk; tehát nem azért mondjuk, hogy oldalából folynak a szentségek, mintha akkor új érdem lenne, hanem csak azt jelzik az egyházatyák — amint Vega a Tridentinumot értelmezve (cap. 8) értésünkre adja —, hogy Krisztus úgy alkalmazta érdemeit a szentségek alapításához, hogy azt hozzákapcsolta oldalsebe szabad felajánlásához, amelyet halála után nyitott meg (a katona lándzsája), jóllehet Krisztus akkor már nem szerzett érdemeket.

Art. 6: *Vajon az Ószövetség « szentségei » kegyelmet okoztak?* (695)

Az Ószövetség csak az árnyék volt az Újhoz, a Fényhez képest; a mózesi törvény Krisztusra nevelt (Zsid 10,1; 1 Kor 10,6; Kol 2,16...).

1. dubium: *Vajon valamiféle szentségre szükség volt, hogy eltörölje az eredeti bűnt a körülmetélés elrendelése előtt?*

2. dubium: *Vajon a körülmetélést azért rendelte Isten, hogy az eredeti bűn eltörlésének szükséges orvoslása legyen?*

3. dubium: *Az Ószövetség szentségei ex opere operato közölték a kegyelmet és a kegyelem okai voltak?*

Pázmány főleg G. *Vasquezt* követve vitatja meg a véleményeket (696-716). Ma már ennek a kérdésfeltevésnek, illetve a vitának nincs jelentősége.

63. quaestio: *A szentségi character (jegy)* (716-723)

Ma már ennek is kisebb jelentőséget tulajdonítanak, mint a középkorban. A Firenzei és Trentói Zsinat tanítása szerint három szentség, amelyeket *nem lehet megismételni,* eltörölhetetlen jegyet (pecsétet) nyom a lélekbe: keresztség, bérmálás, egyházirend. « A szentségi jegy a Jézus Krisztushoz mint főhöz való szerves hozzátartozásnak és az ő titokzatos teste tevékenységében való hivatásos részvételnek záloga és biztosítéka... A jegy nem kegyelem, és annak nem csírája, de mégis csatornája. A szentségi jegy hűség pecsétje és a Szentlélek jegygyűrűje... » [5].

64. quaestio: *A szentségek oka* (724kk)

1. dubium: *A szentségek alapító oka*

A szentségek *belső* okairól — ti. azok lényegéről — már tárgyaltunk a 60. quaestióban; most a *külső* okokról van szó. Szent Tamás ezekről szól: az alapító, a kiszolgáltató, a felvevő... Ezeket veszi sorra Pázmány, lényegében a *Firenzei és a Trentói Zsinatokat* követve. A szentségeket Isten rendelte, Krisztus alapította, illetve átadta a lelki hatalmat Egyházának, hogy bizonyos szentségek *közvetve* — az egyházon keresztül — eredjenek Tőle.

2. dubium: *A szentségek kiszolgáltatói*

Krisztus akarata szerinti emberek; hogy a szentség érvényes legyen, a kiszolgáltató részéről nem kívántatik meg a hit és az életszentség, jóllehet morálisan biztosnak kell lennie, hogy kegyelem állapotában van ahhoz, hogy bűn nélkül szolgáltassa ki a szentségeket. A szentség érvényességéhez szükséges a kiszolgáltató részéről az a szándék, hogy azt akarja tenni, amit az egyház tesz ilyen esetben. Pázmány a kazuisztikán kívül röviden megvitatja a protestánsok nézeteit is (632). Bizonyos kérdéseket majd az egyes szentségeknél tárgyal.

---

[5] Schütz II, 381. Lásd: 375-382 az értelmezésekről, véleményekről.

3. dubium: *A szentségek felvevői*

Pázmány *Suarezt* követve foglalja össze a katolikus tanítást. — Legalább virtuális szándék szükséges a felnőtteknél, hogy a szentséget *érvényesen* felvegyék. Az érvényes szentségek sem közvetítik a kegyelmet a felnőtteknek, ha nincsenek kellőképp felkészülve, tehát míg az akadályt (*obex*) el nem távolították. Elsősorban az szükséges, hogy a felvevők ne kövessenek el halálos bűnt a felvevéssel, illetve hogy az első kegyelem felvevésekor meglegyen az előzetes felkészültség.

A kazuisztika egyéb kérdéseit nem részletezzük. Pázmány így zárja le az általános szentségtan traktátusát (V, 752): « Egyebek, amiket Szent Tamás a szentségek egymáshoz való viszonyáról tanít, könnyen megérthetők az ő szövegéből ».

Egyes szentségek: Keresztség és bérmálás
(III, q. 66-tól... = V, 753kk)

Pázmány Péter 1607. febr. 13-án kezdte a *keresztségről* szóló kérdések magyarázatát, ahogy ez bejegyzéséből kitűnik. Ez volt az utolsó féléve a grazi katedrán.

A két beavató szentség, *a keresztség és a bérmálás* tárgyalásánál nem találunk semmi rendkívülit; Pázmány Szent Tamást követi, illetve a Szentírás, az egyházatyák és a zsinatok tanítását foglalja össze.

66. quaestio: *A keresztség szentségéhez tartozókról* (755kk)

Mivel a keresztség szentségénél kevés vitás kérdés volt a hitújítókkal, Pázmány rövid lehet. — Szentírási helyek; — *Trid.* sess. 14,2.

Art. 1-2: *A keresztség lényege és alapítása*

Szt. Tamás szerint a keresztség az újjászületés szentsége, megtisztulás, lemosás vízzel és az élet igéjével; Jn 3,5; Ef 5,26. Pázmány szerint Kálvin következő meghatározása nem teljes: a beavatás jele, amellyel az egyházi közösség tagjai leszünk, hogy Krisztusba beoltva Isten gyermekei legyünk. Mindenki elfogadja azt, hogy a keresztséget Krisztus alapította: Jn 3,5; Mk vége, Ef 5,26; Tit 3,5. — Két dologról vitatkoznak: 1. Milyen időpontban alapította Krisztus a keresztséget? 2. Mikor szűntek meg az Ószövetség szentségei (a körülmetélés), és mikortól volt kötelező a keresztség? — Az első kérdés nagyon vitatott; az egyházatyák általános véleménye az, amit Bellarmino és Suarez is követ: akkor alapíttatott, amikor Krisztus a Jordánban megkeresztelkedett: ekkor jelezte a materiát és a formát, ti. a Szentlélek segítségül hívását, jóllehet rögtön nem tette közzé (promulgálta) az alapítást. A mózesi törvény kötelezettségei pedig Krisztus halálával szűntek meg (759). Minderről Pázmány még *G. Vasquez* nyomán hosszabban értekezik (760-771)

(« Recte docet Vazquez », « erudite docet Vazquez », « ut bene explicat Vazquez », « id optime probat G.V. »). A Tridentinum azt tanítja, hogy az Evangélium elterjedése után senki sem igazulhat meg a keresztség (legalább a vágykeresztség) nélkül.

Art. 3-8: *A keresztség matériája és formája*

A matéria a természetes víz, ahogy a Florentinum és Tridentinum tanítja (Kálvinnal és Bezával szemben, akik szerint víz hiányában bármilyen folyadék lehet anyaga...). Közelebbről: a vízzel való leöntés, lemosás... (773).

A formának ki kell fejeznie az aktust, a felvevő személyt és a kiszolgáltatót, valamint a főokot, amelynek erejében a keresztelés történik: « N.N., én téged megkeresztellek... » Jóllehet ez a forma így nincs a Szentírásban, de Mt 28,19 alapján az egyházi hagyomány így határozta meg (774-775).

Art. 11-12: *Vajon van három fajta keresztség?*

Az egyházatyák e három fajta keresztségről beszélnek: *Baptismus fluminis*; vagyis a vízkeresztség; *B. flaminis*: tűzkeresztség, vagyis a szeretet és a bűnbánat tüze a Szentlélek ajándékaként; *B. sanguinis*, vagyis a vérkeresztség, a vértanúság, amikor valaki Krisztusért és az ő igazságáért odaadja életét. — E három « keresztség » egymástól lényegesen különbözik, jóllehet abban megegyeznek, hogy közlik a megigazulást hozó első kegyelmet. A szó szoros értelmében csak a vízzel való leöntés az egyetlen, megismételhetetlen keresztség (Ef 4,4); a tűzkeresztséget meg lehet ismételni (aki nincs megkeresztelve, többször vétkezhet és a bűnbánat « tüze » révén kegyelmet kaphat; természetesen a vértanúságot, mivel halállal jár, nem lehet megismételni).

1. dubium: *Mi a vértanúság és mi szükséges hozzá?* (783)

Martyrium, annyi mint testimonium vér*tanúság*, ahogy a magyar is kifejezi: aki életét odaadja Krisztusért és az ő igazságáért, tanúságot tesz mellette. Először szükséges tehát, hogy az illető *hűséges* legyen a hitben; az eretnek, mégha életét odaadja is Krisztusért, igazi értelemben nem vértanú. Másodszor szükséges, hogy valaki más *elvegye életünket,* Krisztushoz való hűségünkért. Harmadszor a halál *indítékának Krisztusnak* kell lennie; tőle vagy az ő kegyelmétől akarnak elszakítani. Negyedszer szükséges, hogy a vértanú *ellenállás* nélkül fogadja a halált, éspedig Krisztusért és az ő igazságáért. Végül a vértanúságot elszenvedőnek vagy a kegyelem állapotában kell lennie, vagy legalábbis arra fel kell készülnie.

2. dubium: *Milyen felkészültség szükséges, hogy a vértanúság kegyelmet közvetítsen?* (787)

A Krisztusért megölt gyermekek minden külön aktus nélkül megkapják a megigazulás kegyelmét. A felnőttnek nemcsak hitből származó jámbor

akarattal kell elfogadnia a halált, hanem ha a vértanúság közeledtét érzi, és halálos bűnben van, vagy bűnbánattal, vagy gyónással ki kell engesztelődnie Istennel. Ha természetes szórakozottságból van halálos bűnben, a Krisztusért hittel és szeretettel vállalt halál és szenvedés elég a megigazuláshoz.

67. quaestio: *A keresztség kiszolgáltatója* (792kk)

Art. 1-5: *Ki keresztelhet?*

Érvényesen (*valide*) keresztelhet minden nemű és vallású személy, ha a kellő matériához hozzáadja a formát azzal a szándékkal, hogy azt teszi, amit az Egyház tesz ilyen esetben. A keresztség kiszolgáltatásának *megengedettségéhez* (*liceitas*) több feltétel szükséges: hogy a keresztelőnek meglegyen a joga vagy tekintélye (rendes vagy delegált). Súlyosan vétkezik a kiszolgáltató, ha valamit a szentség lényegéből elhagy (materia, forma, kellő szándék); ha nincs kellőképp felkészülve vagy nem gondoskodott arról, hogy a keresztelendőt kellőképp felkészítse; ha megváltoztatja a keresztelés módját. Lásd a Tridentinum előírásait.

Art. 6: *Vajon többen megkeresztelhetik-e ugyanazt a személyt?* (796)

Igen, ha egyszerre, együtt teljesen elvégzik a szertartást. De ha pl. ketten úgy keresztelnek, hogy az egyik a lemosást végzi, a másik a forma szavait mondja, nem érvényes a keresztség.

Art. 7-8: *Vajon szükséges a keresztszülő?* (798-801)

Itt a keresztszülőkről van szó; ki lehet, mi a feladatuk. (Lelki rokonság a megkeresztelt és a keresztszülők között).

(A 801. oldallal befejeződik az OO V. kötete).

68. quaestio: *A keresztséget felvevők* (VI, 5kk)

Art. 1-8: *Vajon szükséges és hogyan a keresztség a felnőtteknek?*

1. A vízkeresztség nem szükséges feltétlenül, *egyszerűen* (*simpliciter*) az eszköz szükségességével — valóságos vagy vágykeresztség formájában — a megigazuláshoz, az első kegyelem elnyeréséhez a felnőtteknek, hiszen, mint már mondottuk, van tűz- és vér-keresztség is (szeretetaktus és vértanúság). Ez a tétel *Baius ellen* szól. — 2. A tényleges vagy vágykeresztség szükséges mint eszköz (*necessarius necessitate medii*) a felnőtt megigazulásához és üdvösségéhez: ez a Tridentinum tanítása (sess. 6, c. 4é; vö. Jn 3,5; 1 Pét 3,20-21; Tit 3,5... A Firenzei Zsinat a keresztséget a lelki élet kapujának nevezi. — 3. A felnőtteknek parancs alapján szükséges a keresztség (*necesitate praecepti*), és ezért halálos bűn terhe alatt kötelesek a maga idejében és módján megkeresztelkedni, ha ez lehetséges (*Tridentinum*).

Art. 9: *Vajon a gyermekeket meg kell keresztelni értelmük használata előtt?*

A gyermekkeresztség problémáját a hitújítók (Luther és Kálvin) vetették fel újra. Luther szerint a gyermekek is a keresztségben a hit által igazulnak meg, jóllehet nem tudatosan és szabadon hisznek, mint a felnőttek. Kálvin szerint meg kell keresztelni a gyermekeket, nem mintha a keresztségben igazulnának meg, hanem egyedül azért, hogy jelezzék nekik a keresztség által Isten ígéretét.

Pázmány a katolikus tanítást a Szentírás, az atyák és a zsinatok (Florent. és Trident.) alapján így foglalja össze:

1. A kereszténveknek meg lehet és meg kell keresztelniök a gyermekeket, hogy az eredeti bűntől megszabaduljanak és így újjászületve a mennyei dicsőség örökösei legyenek.

2. A kisdedeknél a keresztségben nem szükséges az aktuális hitaktus, hanem elég, hogy a megigazulás kegyelmével beléjük öntetik a habituális hit (*Trid.* sess. 7, can. 13).

3. Isten rendes törvénye szerint a kisdedeknek, akiket nem ölnek meg Krisztusért (ld. az aprószentek), eszköz szükségességével szükséges a tényleges (*in re*) keresztség, annyira, hogy rendes körülmények között e keresztség nélkül nem üdvözülhetnek.

Pázmány ezekután válaszol az eretnekek ellenvetéseire (14-16).

Art. 10: *Vajon a hitetlenek gyermekeit szüleik akarata ellenére meg lehet keresztelni?* (16kk)

Világos, biztos, hogy a hitetlenek gyermekeit *szabad* megkeresztelni szüleik akarata ellenére, *ha már a gyermekek eljutottak értelmük használatára;* a kérdés csak azokkal a gyermekekkel kapcsolatban merül fel, akik még nem jutottak el eszük használatához. A hittudósok egyetértenek abban, hogy szabad, ha az egyik szülő beleegyezik a keresztségbe. A hitetlen szülők kifejezett beleegyezése nem szükséges, hogy érvényes legyen a gyermekkeresztség. Tény, hogy az egyház nem kereszteli újra keresztény szülők gyermekeit, mégha azokat szüleik akarata ellenére keresztelték is. Scotus és G. Biel véleménye szerint szabad a hitetlen szülők gyermekeit szüleik akarata ellenére is megkeresztelni. De Pázmány Szent Tamással az általánosabb véleményt vallja: meg nem keresztelt hitetlenek gyermekeit nem szabad a szülők akarata ellenére megkeresztelni, mert nem szabad a meg nem keresztelt hitetleneket a hitre kényszeríteni, ti. senkinek sincs kényszerítő hatalma afölött, aki neki nincs alávetve, vagy aki fölött nem gyakorolhat joghatóságot. Viszont ha a hitetlen és gyermeke rabszolga, akkor a szülők akarata ellenére is meg lehet keresztelni a gyermeket, bár Szent Tamás ezt ellenzi azzal, hogy a zsidók gyermekeiről azt állítja, hogy nem szabad őket szüleik akarata ellenére meg-

keresztelni. (Itt ma már túlhaladott eszmefuttatás következik a rabszolgaságról).

A *11. és 12. art.*-nál Pázmány egyszerűen Szent Tamásra, illetve a korábban mondottakra utal (24).

69. quaestio: *A keresztség hatásai*

1. dubium: *Mi a hatása Krisztus és Keresztelő János keresztségének?*

A régi és az újabb eretnekek rengeteg tévedést halmoztak össze a keresztség hatásaira vonatkozóan. Mindezeket bőven felsorolja Bellarmino. Pázmány főleg a hitújítók nézeteit részletezi Bellarmino nyomán, majd (29) leszögezi a katolikus tanítást: A keresztség *ex opere operato* közvetíti (átadja: *confert*) a megigazulást adó kegyelmet és a bűnök bocsánatát, továbbá eltörölhetetlen jegyet (*charactert*) nyom a lélekbe. Eltörli az eredeti bűnt és minden a keresztség előtt elkövetett személyes bűnt és az összes bűnadósságot, és különleges kegyelmi segítséget nyújt.

2. *A kereszstséghez szükséges dispoziciók* (31kk)

Erről bővebben Suarez tárgyal. Lásd: Tridentinum.

70. quaestio: *A körülmetélésről* (35)

Szent Tamás szerint a körülmetélés a keresztség előképe volt.

71. quaestio: *A keresztség szertartása*

Bővebben: Bellarmino, Suarez, Valentia.

72. quaestio: *A bérmálás szentsége*

Pázmány hat oldalon (40-46), hat pontban összefoglalja a bérmálás lényegét.

1. Az Újszövetség szentsége. — 2. Materiája: a krizma, vagyis balzsammal kevert olivaolaj kenete. — 3. Forma: a következő szavak: « Megjelöllek téged a kereszt jelével és megerősítelek az üdvösség krizmájával, az Atya és Fiú és Szentlélek nevében ». — 5. Rendes kiszolgáltatója a püspök, bár különleges engedéllyel a pap is kiszolgáltathatja. — 6. Minden megkeresztelt felveheti a bérmálás szentségét, a gyermekek és a gyengeelméjűek is...

Az Eucharisztia szentsége
(VI, 47kk)

Szent Tamás, a III. 73. quaestiójával kezdi az *Eucharisztia* tárgyalását. Pázmány az iskolában 1607. ápr. 23-án kezdte, saját bejegyzése szerint. (VI, 47).

Pázmány már korábban is foglalkozott az Oltáriszentséggel, amint ez kitűnik a *Felelet* és a *Tíz Bizonyság* utalásaiból (vö. ÖM I, 10), a *Kalauzban* pedig majd a XI. könyvet szenteli az Oltáriszentségnek. A latin traktátust szép, költői bevezetéssel kezdi: a paradicsomi élet fájához hasonlítja az Élet Kenyerét (47).

A Szentírás és az egyházatyák nyomán szép kis florilegiumot gyűjt össze az Eucharisztia mivoltáról, ill. hatásairól (47-51). A *Kalauz* XII. könyve elején (ÖM IV, 375) így vezeti be az első részt: « A keresztyéni tudományok mélységes ágazatai-között fő-képpen három dolog vagyon, melyben az emberi elmélkedés tellyességgel megelőztetik, tudni illik: A Szent Háromság, a Fiú Istennek emberré-létele, az oltári szentség » A latin traktátusban is kiemeli (51): az Oltáriszentség valamennyi szentség betetőzése, amelyben az életforrás és a kegyelem szerzője jelen van (*continetur*).

Art. 1: *Vajon az Eucharisztia szentség?*

Igen, az Eucharisztia Krisztus által alapított szentség, különböző az Újszövetség többi szentségeitől (Florent. és Trident.).

Dubitáció: *Mi teszi tulajdonképpen az Eucharisztiát szentséggé?*

1. Az átváltoztatás szavai nem alkotják az Eucharisztia szentségét, nem belső lényeges elemei, mivel itt valami maradandóról van szó. — 2. A használat, vagyis az Eucharisztia vétele nem része az Eucharisztia szentségének. — 3. Sem a kenyér és a bor színei, sem egyedül Krisztus teste és vére nem alkotja az Eucharisztia teljes szentségét, hanem mindkettő (a színek és a valóság) együtt alkotják a teljes szentséget. (*Trid.* sess. 13, cap. 1-3). — 4. Az Eucharisztiában csak a szentség: a színek; a dolog (*res*) és a szentség együtt: Krisztus teste; csak a dolog, valóság (*res*): a kegyelem, amelyet a szentség létrehoz.

Art. 2: *Vajon az Eucharisztia szentsége fajtája szerint egy?* (59)

1. A szentség, amely a kenyér és a bor színeiből áll, egy szentség, csak materiálisan, nem formálisan különböznek a színek. — 2. E szentség egy, illetve több a színek számbeli egysége és többsége szerint.

Art. 3: *Vajon az Eucharisztia szükséges az üdvösséghez?* (65)

Biztos, hogy az Eucharisztia *simpliciter* és *absolute* nem szükséges az üdvösséghez. Pázmány ismerteti a véleményeket: 1. *Necessitate medii*: szükséges; inkább erre mutat a Tridentinum tanítása. — 2. Suarez (és Szent Tamás): nem szükséges. Suarez bizonyításában a Tridentinumra hivatkozik, amely azt mondja, hogy az Eucharisztia nem szükséges a gyermekeknek (69-70). Pázmány a Tridentinum értelmezésével válaszol Suarez érvelésére (cáfolva azt) (70-72), majd így összegezi saját tételeit:

1. A ténylegesen magunkhoz vett Eucharisztia nem szükséges a kisdedeknek eszük használata előtt. — 2. A ténylegesen magunkhoz vett vagy kifejezett vággyal (lelki áldozás?) vett Eucharisztia nem szükséges — *necessitate medii* — a felnőtteknek. — 3. Az Euch. *in voto implicito* nem szükséges *necessitate medii* a gyermekeknek vagy felnőtteknek a megigazulást adó *első kegyelem* elnyerésére és az eredeti, meg a személyes bűnök megbocsátására. — 4. Probléma az, hogy az Eucharisztia szükséges-e *necess. medii* legalább *in voto implicito* az utolsó kegyelem elnyeréséhez.

Art. 4-5: *Vajon « illő » volt-e e szentség alapítása?* (77)

Az Euch. neveit már a bevezetőben megmagyarázta. Ami a *convenientiá*-t illeti: Szent Tamás nem tárgyal arról, hogy abszolút értelemben « illő » volt-e, hanem csak idejéről.

1. Jóllehet abszolút értelemben lehetséges volt e szentség megalapítása még az Ige megtestesülése előtt, illő volt mégis, hogy csak utána történjék. — 2. Illő (megfelelő) volt, hogy közvetlenül Krisztus szenvedése előtt történjék az alapítás, hogy így az Úr szeretete legnagyobb jelét hagyja ránk (vö. Jn 13,1).

Art. 6: *Vajon a húsvéti bárány e szentség legfőbb előképe?* (88)

Az isteni bölcsesség háromféle módon készítette elő az embereket a legnagyobb dolgok befogadására: a próféciák, az előképek és az ígéretek révén. Ez történt az Eucharisztiával is. Pázmány idézi az atyák nyomán a főbb szentírási helyeket. Az ígéretre vonatkozó legfontosabb hely Jn 6. Az ószövetségi *előképek* között a legfontosabbak: a húsvéti bárány (Kiv 12,3 és 1 Kor 5,7-8), valamint a manna (Mtörv 8,3; Kiv 16,18kk.; Zsolt 77,24-25...).

74. quaestio: *Az Eucharisztia anyaga*

Art. 1-4: *Vajon a kovásztalan búzakenyér — megfelelő nagyságban — e szentség anyaga?*

1. dubium: *Vajon a búzakenyér e szentség anyaga?* (83)

1. Az igazi, az általában használt kenyér a szentség anyaga (Lateráni, Firenzei, Trentói Zs.). — 2. A kenyérnek, amely az Euch. anyaga, búzakenyérnek kell lennie, más gabonából való kenyér nem megfelelő. Ha valami tészta búzából készült is, de nem kenyér, nem lehet anyaga az Euch.-nak.

2. dubium: *Az Euch. anyagául szolgáló kenyérnek kovásztalannak kell lennie?*

A görögök szerint csak kovászos kenyérrel lehet az Euch.-t konszekrálni. Ők Szent Jánosra hivatkoznak.

1. Az Úr Krisztus az utolsó vacsorán, amikor az Euch.-t alapította, kovásztalan kenyeret használt. A görögök azzal érvelnek, hogy Jn 13,1 szerint Krisztus a húsvéti ünnep *előtt* alapította az Euch.-t, tehát akkor nem kovásztalan kenyeret használt, mert ez csak a húsvéti ünnepen volt szokásban. Össze kell tehát egyeztetni Jánost és a szinoptikusokat. Pázmány ezt teszi főbb szerzői nyomán (92-98). — 2. Jóllehet mind a kovásztalan, mind a kovászos kenyér elégséges materia az Oltáriszentséghez, és ezért a görögök bűn nélkül celebrálhatnak kovászos kenyérrel, megfelelőbb a kovásztalan kenyér (Vö. Florentinum...).

Art. 5-8: *Vajon a vízzel kevert szőlőbor Krisztus vérének anyaga?* (100)

Az eretnekek ellen a Karthágói, Firenzei és Trentói Zsinat leszögezte: anyaga a szőlőbor. A vízzel való elegyítés nem szükséges a szentség érvényességéhez, csak az Egyház írja elő.

1. dubium: *Vajon a víz is átváltozik Krisztus vérévé?* (103)

A víz legalább közvetve átváltozik, ha olyan keveset elegyítenek a borba, hogy még az átváltozás előtt borrá lesz.

2. dubium: *Vajon isteni parancs az, hogy egyik színt nem lehet a másik nélkül konszekrálni?* (105)

Biztos, hogy ha külön történik is a konszekráció, tehát csak a kenyér, vagy csak a bor fölött hangzanak el az átváltoztatás szavai, igazi szentség jön létre.

3. dubium: *A materia jelenléte és nagysága* (109)

Az anyagnak fizikailag jelen kell lennie, miközben elhangzanak az átváltoztatás szavai. Nincs olyan parányi anyag (kenyér vagy bor), amelyet ne lehetne konszekrálni, ha megőrzi még kenyér és bor alakját. Az Euch. anyagának nincs önmagában, nagyság vagy sokaság szempontjából határa.

75. quaestio: *A kenyér és a bor átváltozása* (112)

Art. 1: *Vajon e szentségben valóban Krisztus teste van jelen?* (112)

A bővebb disputáció végett Pázmány Bellarmino, Valentia, Suarez Tamás-kommentárjaihoz utal.

1. dubium: *Vajon igazán és valóságosan jelen van Krisztus teste ebben a szentségben?*

Kálvin, Beza és más eretnekek tagadják Krisztus testének igazi és valóságos jelenlétét az Eucharisztiában (113-114). Pázmány a Szentírásból bizonyítja a valóságos jelenlétet (115kk). A *Kalauz* XI. könyvében (ÖM IV,

382-404) Pázmány felhasználja e latin traktátusát. « Az oltári szentségben, *Vere, realiter, substantialiter;* igazán, valóságosan, természete-szerént jelen vagyon a Christus teste; noha nem testi és látható-képpen, hanem lelki mód-szerént és láthatatlanúl. Azért valaki a külső jeleket vészi, ezekkel-eggyütt a Christus testét, vérét vészi. Ebben a romai Ecclesiának nyomdokát követi az Augustai Confessio, *Art. 10* » (ÖM IV, 382).

A latin traktátus és a Kalauz megfelelő helyeinek párhuzamára felhozok két példát. Pázmány azt magyarázza, hogy Krisztus Euch.-t alapító szavait nem képletes (*figurate*) értelemben kell venni, hanem szószerinti értelemben.

OO VI, 120-121 szövegének magyar értelmezése a *Kalauz*ban (ÖM IV, 385):

> « A szent Írás világos szavainak tulajdon értelme-mellől nem szabad eltávoznunk, hanem-ha a keresztyén hitnek nyilván-való tanítása ellenkezik a szóknak tulajdon értelmével (...) Azért valamely könnyen Calvinus a testen test jelét érti, oly könnyen megjátzodtathattya Arius vagy Nestorius azokat a bizonyságokat, melyekkel az ő tévelygések-ellen hadakoztak a szent Doctorok.
>
> Ennek a bizonyságnak erejét, szokott módgya-szerént, illyen játékos példával állattya Luther: A Sacramentariusok, úgy-mond, úgy cselekszenek, mintha valaki így magyarázná a szent János írását: *Verbum,* az-az horgas bot; *Caro factum est,* az-az, kányává lett. Vagy a Moyses könyve kezdetit így fejtegetné: *Deus,* az-az, a kakuk; *Creavit,* az-az, megette; *Caelum et terram*, az-az, a kis madarkát tollastúl ».

OO VI, 122-123 szövegét pedig így teszi át magyarra Pázmány (ÖM IV, 388):

> « Ha az Úrunk szavainak tulajdon jegyzése-mellől elmegyünk: bizonyosok nem lehetünk, minémű figurát kel ezekben helyheztetni; hanem ki-ki maga tök feje tettszése-szerént gondolhat szája ízi-szerént-való figurát és azzal alakoskodhatik (...)
>
> Calvinus csúfollya azt, a mire az ördög tanította Zvingliust; hogy, *Est, pro Significat sumitur.* Mert soha a deák nyelvben ama szó, *Est,* sem a példabeszédekben, sem egyéb dolgokban, *pro Significat,* jegyzésért nem vétetik; nem-is találkozott ez-ideig oly paraszt grammaticus, ki a metaforákat *per verbum Significat* magyarázta vólna. Mikor azért a deákok Herculest oroszlánnak nevezik, vagy CHRISTUST báránynak: senki azt úgy nem érti, hogy Hercules oroszlánt, CHRISTUS bárányt jegyezne; hanem hogy Hercules oroszlán erőre-nézve; Úrunk bárány egy-ügyű ártatlansággal. Azért némely okos Calvinisták a bibliát fordítván, az Úrunk szavaiból kihagyák ama szót, *Est: és így fordíták a Christus mondását, Hoc significat Corpus meum* ».

Pázmány hosszan (123-128) magyarázza a főbb *szentírási* helyeket a hitújítókkal vitatkozva, felhasználva nemcsak teológiai, hanem filológiai tudását is; pl. görögül is idézi a szövegeket. Szerzői most is: Bellarmino, Suarez, Valentia. Majd következik a bizonyítás az *egyházatyákból* (128-133: hat érvcsoportot vesz sorra). Harmadik bizonyítás az Eucharisztiával történt *csodákból* (133-134); negyedik pedig az *észből* (135-139): jóllehet természetes ésszel nem ismerjük meg a misztériumot, két dolgot mégis beláthatunk: nincs e misztériumban semmi lehetetlen; másodszor több szempontból nagyon *conveniens* (megfelelő) volt az Eucharisztia alapítása.

2. dubium: *Mikor kezdődik az Eucharisztiában Krisztus testének jelenléte?*

Itt az újító eretnekek ellen, akik szerint Krisztus teste csak a vétel pillanatában van jelen, Pázmány bizonyítja, hogy a konszekráció befejezésétől — már a vétel előtt is — jelen van Krisztus teste[6]. (Valentia, Suarez, Bellarmino mindig a fő szerzői).

3. dubium: *Vajon egy test egyszerre több helyen jelen lehet?* (148)

Pázmány megjegyzi: E téma jórészt a *fizikához* tartozik (!), de mivel e misztériumnál is vitatkoznak róla, röviden kitér rá. (Bővebben: Fonseca, Suarez, Bellarmino, Valentia...). — Jóllehet, természetesen egy dolog csak egy helyen lehet jelen, semmi sem akadályozza meg, hogy (csoda révén) egyszerre több helyen is jelen legyen. Nyilván Pázmány mindjárt Krisztus testére, az Eucharisztiára gondol, amint az érvelésből kitűnik (148-159) (Vö. *Kalauz*, ÖM IV, 419kk).

Art. 2-6: *A kenyér és bor átváltozása Krisztus testévé és vérévé* (159)

1. dubium: *Vajon a kenyér és a bor teljes szubsztanciája megszűnik és átváltozik Krisztus testévé?*

A lutheránusok és kálvinisták tagadják a kenyér megsemmisülését és átlényegülését, átváltozását. Pázmány megmagyarázza nézetüket, majd a Zsinatok (főleg a Tridentinum) alapján bizonyítja a katolikus felfogást (Valentia, Bellarmino, Suarez a szerzői...) — Vö. *Kalauz,* ÖM IV, 428-440).

2. dubium: *Mik szükségesek az igazi átváltozáshoz?* (177)

Feltételezve a hitigazságot, amelyet eddig magyarázott, Pázmány röviden vázolja a teológiai vitákat az átváltozás természetére vonatkozóan (Bellarmino, Suarez, Valentia, Vasquez...).

---

[6] Vö. KALAUZ, ÖM IV 415kk.

3. dubium: *Vajon a kenyér átlényegülésének formális terminusa valami szubsztanciális dolog?*

Pázmány itt arra a kérdésre keres választ, hogy mi a *transsubstantiatio* végső, formális eredménye. Mivel ugyanis az átváltozás cselekmény (*actio*), végpontjának, végeredményének kell lennie. A hit alapján biztos, hogy az átlényegülés eredménye, a *terminus ultimus,* Krisztus teste és vére. De a teológusok még vitatkoznak arról, hogy mi a *terminus formalis* és *immediatus huius actionis.*

Miután részletezte a véleményeket, Pázmány elkezdi megfogalmazni a sajátját, de csak az *1. dico*-t szögezi le: A szentségi átváltozás révén nem jön létre Krisztus testének szubsztanciája. (Ezt tanítja: Bellarmino, Vasquez, Valentia, Scotus). A formális terminus: Krisztus testének egysége a színekkel. Részben ez Szent Tamás véleménye is.

Az *Opera Omnia* VI, 188. oldalán megszakad az Eucharisztiáról szóló traktátus, és véget ér a *Theologia Scholastica.*

* * *

Pázmány Péter, miután 1607. ápr. 29-én letette ünnepélyes fogadalmait, augusztus végén végleg visszatért Grazból Magyarországra.

III.

A KEGYELEMVITA ÉS A CENZÚRA-ÜGY

1. Kegyelemtani kérdések Szt. Ágostontól Baiusig

Hogy Pázmány Péter teológiájának viszonylagos eredetiségét teljesebben láthassuk, most meg kell vizsgálnunk azokat a tételeit, amelyek 1604-ben főleg a *De Fide*-traktátus leadása, ill. a vele kapcsolatos disputák során « gyanúsaknak » tűntek Decker kancellárnak és a grazi rektornak, és amelyek közül négyet a római cenzúra kifogásolt. Ezt a kegyelemvitát — Őry Miklós kutatásai és jegyzetei alapján — már ismertettem, továbbá tartalmilag is elemeztem a *Pázmány Péter emlékezete* c. gyűjtőkötetben. Ott P. Lukács Lászlóval közzétettük a cenzúra-ügyre vonatkozó (eddig jórészt kiadatlan) dokumentációt is, kivéve az 1606-os, a Megtestesülésre vonatkozó, két kifogásolt tételre vonatkozó levelezést. Most majd ezekkel kiegészítem az anyagot. Az 1604-es cenzúra történetét röviden összefoglalom, a részletek és a teljes dokumentáció végett a kérdéses Őry-tanulmányhoz utalom az érdeklődő kutatót.

Itt most már tehát nem a cenzúra-ügy bonyolult *történetének* kibogozása érdekel bennünket, hanem *Pázmány tételeinek tartalmi kiértékelése illetve elhelyezése főbb mesterei, Valentia, Suarez* és *G. Vasquez* teológiai nézeteinek összefüggésében. Amint ugyanis már a *Theologia Scholastica* tartalmi elemzése során többször jeleztük, főleg e három jezsuita szerzőt tartotta « mesterének » a fiatal grazi teológiatanár, jóllehet egyiket sem követte mindenben, hanem *kifejtette önálló véleményét a « szabad » kérdésekben,* tehát ahol nem volt kötelező Szent Tamás követése. *Bellarmino* inkább a *kontroverziákban* és az *egyháztanban* volt forrása. *Molinát* bizonyos *morális kérdésekben* követte, de a kegyelemtanban meglehetősen kritikus álláspontot foglalt el vele szemben. Ez nem is tetszett a szélsőségesen molinista grazi tanártársnak és kancellárnak, F. Deckernek. Decker véleménye azért fontos, mivel az 1604-es és 1606-os cenzúrát egyaránt ő kezdeményezte (ő volt a « feljelentő »). Az ügy alapos kivizsgálása után, és Pázmány védekező iratai alapján a Generális megállapíthatta, hogy a túlbuzgó Decker olyan tételeket is tulajdonított Pázmánynak, amelyeket a magyar jezsuita sohasem vallott. A jezsuita rendfőnök meg is intette a flamand teológust túlbuzgóságáért.

Hogy a bonyolult kegyelemtani kérdésben világosabban lássunk, először bizonyos *történeti távlatra* van szükségünk, hiszen Szent Ágostontól és Pelagiustól kezdve, Szent Tamáson keresztül, a hitújítókig és Baiusig a hitaktussal kapcsolatos problematika, ill. a kegyelem és a szabadság viszonyára vonatkozó teológia jelentősen módosult. Az újkori eretnekségek és elhajlások miatt bizonyos hangsúlyeltolódások történtek.

A kegyelemtani kérdésekben mindig vissza kell hajolnunk *Szent Ágostonhoz*[1]. Tőle eredően a kegyelemről szóló értekezéseknek két — egymásnak látszólag ellentmondó—állítássorral kell szembenézniök. Egyrészt az Egyház Szent Ágostonnal kijelenti, hogy mindaz a jó, amit teszünk, Isten kegyelmének eredménye. Az ember önmagától csak hazugságra és bűnre képes. Isten műveli bennünk az akarást és a véghezvitelt; így minden jó gondolat, minden jó vágy, minden nagylelkű elhatározás, bármilyen kezdetleges is, az akaratot segítő kegyelmi támogatás eredménye: a kegyelem megvilágosítja értelmünket és megerősíti szabad akaratunkat, amelyek meggyengültek az eredeti bűn következtében[2].

Másrészt viszont a protestánsokkal szemben a Trentói Zsinat (sess. 6, can. 5), Baiusszal és a janzenizmussal szemben pedig V. Piusz, ill. XI. Kelemen bullái az ellentétes álláspontot foglalják el: az Egyház elítéli (anatémával sújtja) nemcsak azokat, akik azt mondják, hogy az ember szabad akarata teljesen megromlott, nem létezik, csak jogi fikció (a protestánsok ellen), hanem azokat is, akik Baiusszal azt vallják, hogy a hitetlenek minden tette bűn és nem képesek igazi erényes tettekre, tehát, hogy a szabad akarat kegyelem nélkül semmiféle jócselekedetet nem vihet véghez.

A teológiában nem jártas olvasó meghökkenhet az Egyház e két, látszólag egymással ellentétes kijelentéssorán. Hogyan lehet összeegyeztetni a szövegeket? Látjuk majd, hogy Pázmány 1604-es cenzúrájában is a paradox tételek okozzák a főnehézséget.

A teológia próbálta megoldani a problémát; — különböző irányok, iskolák keletkeztek. Az egyik, nehogy « ágostoni pesszimizmussal » váldolják, ill. nehogy azt támogassa, azt állítja, hogy az eredeti bukás csupán az ingyenes ajándékoktól való megfosztottságot jelenti: a természetfeletti a természethez kívülről *hozzáadott* ajándék, az ember « levetheti » azt mint valami ruhát, anélkül, hogy ezzel a természetnek különösebb kára lenne. Ez az iskola könnyen elfogadta Baius és a janzenisták elítélését. Ez az irány — ha végsőkig fokozzuk tendenciáját — tulajdonképpen feltételezi, hogy a bukott ember is képes — egyedül a természet erejével — megtartani a természeti törvényt, legyőzni a kísértéseket és szeretni Istent mindenek felett. E « nominalista » tételt igazában nem vallották teljes szélsőségében még maguk a nominalisták

---

[1] A következőkhöz lásd: H. Rondet SJ, *Essais sur la théologie de la grâce*, 1964; H. Pesch, *Frei sein aus Gnade*, 1983; A. Ganoczy, *Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen*, 1989. Alapvető monográfiák. H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne* és *Le Mystère du Surnaturel* (« Théologie » 63 és 64) 1965.

[2] Ez a II. Orange-i Zsinat tanítása (can. 22), amely Szent Ágostontól ered: *In Joan.* 5,1 (= PL 35, 1414). A 9. és a 25. kánonban is arról olvasunk, hogy az Istenszeretet kegyelmi ajándék, hogy a szabadságot Isten kegyelmi ajándéka nem veszi el, hanem felszabadítja.

(G. Biel stb.) sem. De *egy bizonyos szemipelagiánus tendenciát* láthatunk itt, amelyhez néhány szempontból közeledik Molina és valamiképpen Suarez is.

De talán igazat kell adnunk *Baiusnak* és *Janseniusnak*, akik — az « *igazi* » Ágostont követve (ezt állítják magukról!) — vallják: az eredeti bűn miatt isteni kegyelem szükséges minden jó tetthez, a hitetlenek erényei csak álcázott bűnök? Igaz, hogy a tanítóhivatal e tételeket elítélte Baiusnál és követőinél, de újra kellene értelmezni a cenzúrát? Milyen értelemben ítélte el a Pápa e propozíciókát? A Trentói Zsinat azt állítja, hogy a szabad akaratot *teljesen nem* rombolta le az eredeti bűn, hanem csak meggyengítette és rosszra hajlóvá tette (sess. 6, cap. 1).

A két véglet között, amelyek a pelagianizmus és a janzenizmus felé mutatnak, egyes teológusok a *középutat* keresték. Ez az iskola mondja: a hitetlenek és bűnösök minden tette nem szükségképpen bűn; de ez még nem oldja meg a problémát, hiszen meg kell magyarázni azt, hogy e tetteket a kegyelemmel vagy anélkül viszik véghez. Ez az irány azt állítja, hogy az ember *kegyelem nélkül* is véghez vihet bizonyos jótetteket, nemcsak a törvényhez való külső igazodás révén, hanem szubjektív jószándékkal is. És ez elég Baius tételének elvetéséhez. De még hozzá kell fűzni azt is, hogy kegyelem nélkül (egyesek ezt mondják: *megszentelő* kegyelem nélkül) a bukott ember *hosszú ideig* nem maradhat meg bűn nélkül, előbb vagy utóbb halálos bűnbe esik. E tézis azonban még nagyon általános. Mihelyt pontosítani akarják, a teológusok véleménye eltérő lesz. Egyesek nem hiszik azt, hogy az ember egyedül természete erejénél fogva képes Istent szeretni mindenek felett, mások viszont elfogadják ezt. Suarez és Bellarmino itt elhagyja Molina táborát és a tomistákhoz csatlakozik. Ugyanígy Pázmány is, jóllehet nem vallja Bañez szélsőséges tételét a *praemotio physica*-ról, amely — Bellarmino szerint is — « kriptokálvinista » álláspont.

Szent Ágoston lehetségesnek tartotta, hogy az ember erkölcsileg jó cselekedeteket vigyen végbe saját erejéből; vagyis az ember képes rájuk, mégha a körülmények folytán e tettek kevésbé jók vagy rosszak lesznek is. Kétségtelen azonban, hogy Szent Ágoston bizonyos kifejezéseit félre lehet érteni, ill. első látásra ellene mondanak az említett katolikus tanításnak. Pl. a pelágiánusok ellen ezt írja: « és az ember nem képes arra, hogy valami jót akarjon, hacsak nem segíti Ő, aki rosszat nem tud akarni, vagyis Isten kegyelme Jézus Krisztus által » [3]. Ágoston itt azt állítja, hogy *isteni segítség*

---

[3] AUGUSTINUS, *Contra duas epist. Pelag.* I, 2,7 (= PL 44, 553): « nec potest homo *boni aliquid* velle, nisi adjuvetur ab eo qui malum non potest velle, hoc est gratia Dei per Jesum Christum. » Vö.: *De spir. et litt.* 48 (= PL 44, 230). « Verumtamen quia non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, unde merito dici possit etiam in impietate vitae suae facere aliqua legis vel sapere... » — Az Ágoston előtti patrisztikus hagyo-

szükséges minden *jó* tetthez, és ez a segítség tulajdonképpeni kegyelem, vagyis ingyenes ajándék, amely igazzá teszi az akaratot, és amely feltételezi a hitet. De abban a szakaszban, ahonnan az idézet való, Szent Ágoston azt tanítja, hogy a szabad akaratot teljesen nem rombolta le az eredeti bűn, azonban az a tökéletes szabadság (függetlenség a jó teljesítésére), amely az ősbűn előtt megvolt az emberben, nincs meg többé.

Ebből következik: a) az ember szabadon véghez vihet rossz cselekedeteket, és ezekért felelős, valóban bűnös; b) a jó megvalósítására nincs meg többé ugyanaz az alkalmassága, mint a rossz elkövetésére. A konkupiszcencia (bűnös kívánság) befolyásolja, és így ebben az állapotban nem tud elkerülni minden bűnt. Ebből az állapotból csak Jézus Krisztus kegyelme szabadíthatja meg. (Ez az értelme a fentebbi idézetnek). Később ugyanott Szent Ágoston ezt mondja: « Senki sem szabad a jó megtételére Isten segítsége nélkül ». A szövegösszefüggés szerint az *adiutorium Dei* Krisztus kegyelmét jelöli. De itt nem a szabad akaratról és egy egyedi jócselekedetről van szó, hanem általában az akarat erejéről, amely *képes* a jót megtenni és elkerülni a bűnt. Ezt az *akaraterőt* az ember a kegyelem révén nyeri el, mert ez a kegyelem gyógyítja meg az eredeti bűn által megsebzett emberi természetet.

A katolikus tanítás szerint az ember *képes* a kegyelem nélkül is végrehajtani *bizonyos* erkölcsileg jó tetteket; de ebből nem következik, hogy az emberek *ténylegesen* (*de facto*) a kegyelem segítsége nélkül viszik végbe az erkölcsileg jó tetteket. Pázmány ezt gyakran hangsúlyozza, egyrészt, hogy megvédje az akarat szabadságát (és így elkerülje azt a vádat, hogy Isten a rossz okozója); másrészt, hogy állítsa: *ténylegesen* az ember Isten kegyelmi segítségével visz véghez üdvösséges cselekedeteket. Majd látjuk, hogy e tanítás különbözik egyrészt Luther és Baius, másrészt Vasquez és Ripalda felfogásától. (Bár Pázmány jórészt Vasquez nézetét követi, amint a cenzúrából kiderül).

Itt tulajdonképpen az érdemszerző cselekedetek *természetfeletti* jellegéről van szó, illetve arról, hogy az ember hogyan tarthatja meg Isten törvényét. A skolasztikusok megkülönböztetik a tettek lényegét (*quoad substantiam operum*) és a cselekvésmódot, ami a tettek járulékos tulajdonsága

---

mány nem igen jöhet segítségünkre, mert ott sok kitételt lehet találni a szemipelagianizmus alátámasztására. Sőt, még a fiatal Szent Tamásnál is találhatunk « szemipelágiánus » csengésű kijelentéseket (amelyeket Pázmány is idéz). A légkört Baius elítélése zavarja meg: Baius is Szent Ágostonra hivatkozik (mivel szakítani akar a skolasztikával), de Ágoston tételét a kegyelem nélküli érdemre vonatkozóan eltorzítja, miként Luther meghamisította a cselekedetek nélküli hitről szóló páli tanítást, amikor a *sola fide* tételt állította. Kétségtelen, pl. az V. Piusz által elítélt 27. baiusi tételnek ágostoni csengése van: « A szabad akarat kegyelem nélkül csak bűnre képes ». De Baius egész rendszerét figyelembe kell vennünk értelmezésénél.

(*quoad modum agendi*). Az előbbi a tett erkölcsiségére vonatkozik, tehát arra, ami szükséges ahhoz, hogy egy tett valóban vallási tett legyen (pl. az igazságosság cselekedete); a cselekvésmód viszont a tett végrehajtásának járulékos minőségét, pl. könnyűségét vagy intenzitását jelöli. De a teológiában ide tartozik a tett *természetfelettisége* is. Szent Tamás és Szent Bonaventura szerint a *modus agendi* e természetfelettiséget jelöli, amely a tettet érdemszerzővé teszi: *meritorius de condigno*.

Ezt a megkülönböztetést hevesen támadta *Luther*, mivel — szerinte — összeegyeztethetetlen az eredeti bűn által megromlott emberi természettel, amiből következik az ember gyökeres képtelensége erkölcsileg jó tettekre. De összeegyeztethetetlen *Baius* tanításával is, mivel a louvaini professzor szerint minden erkölcsileg *jó* tett *egyben érdemszerző* is az örök életre [4]. Ezért ítélte el a pápai bulla Baius 61. tételét, amely így hangzik: « Mint légből kapottat el kell vetni azt a megkülönböztetést, amelyet a teológusok az isteni törvény teljesítésében feltételeznek: az egyik a parancsolt tett lényegére vonatkozik, a másik viszont az érdemszerző jelleget jelöli, amely a tetteket országába való bejutásra méltóvá teszi » (DS 1961).

Lássuk ezután G. *Vasquez* véleményét e kérdésben, mert ez lényeges lesz Pázmány álláspontjának megértéséhez. A kegyelemtani nehézségek főleg a *hitaktusra* vonatkozó kérdésekben merültek fel a cenzúránál, de volt egy probléma — éppen a most szóban forgó — amelyik tágabb távlatban vetette fel a szabadság-kegyelem, illetve az isteni előre-tudás és az akarat hatékony kegyelmi indítása nehézségeit. Mivel Vasquez nézetét könnyen össze lehet téveszteni Baius egy tételével, Decker úgy vélte, hogy Pázmány Baius tévedését vallja...

G. Vasquez (in I-II, q. 109, a. 2, disp. 189, c. 8kk) a következő véleményt védte: Az ember nem tud legyőzni semmiféle kísértést Krisztus kegyelmének segítsége nélkül. Ezt az egyházatyák és zsinatok tanításával igyekszik alátámasztani. Magyarázatát röviden így foglalhatjuk össze:

Az értelemmel nem rendelkező lények szükségszerűen cselekszenek, természetük meghatározott, és Isten mint Teremtő arra mozdítja őket, hogy *in actu primo* a természetüknek megfelelő (meghatározott) tetteket vigyenek véghez. Az ember viszont szabad, következésképpen « indifferens », « semleges », vagyis az emberi természet nem határozza meg a szabad akarati tettet (az ember önmeghatározó), de ez a tett függ olyan gondolattól, amely nem áll az ember hatalmában; e *megfelelő gondolat* (*cogitatio congrua*) Istentől függ: nem olyan értelemben, hogy ezt mindig Isten hozza létre az ember értelmében, hanem *függ az isteni előretudástól és gondviseléstől.*

---

[4] BAIUS, *De meritis operum* II, 2,6. — Vö. H. DE LUBAC, *Augustinisme et théol. mod.*, p. 15kk. P. de Lubac megmutatja, hogy Baius igazában nem Ágoston tanításához, hanem Pelagiushoz áll közel. Ezt később Jansenius is elismeri, ill. a Pistoiai Zsinat is kimondja.

Végső soron Istentől függ, hogy az embernek olyan megfelelő gondolata legyen, amelynek erejében ellenáll a kísértésnek, semmint egy másik, amellyel elbukna. Isten öröktől fogva ismeri, hogy ez és ez a gondolat, ilyen körülmények között, így befolyásolja ezt az embert, és gondviselésével úgy alakítja a dolgok folyását, hogy az ember tényleg ellenálljon a kísértésnek. Isten különleges jótéteménye tehát a *cogitatio congrua,* hiszen adhatott volna nem megfelelő gondolatot is. És mivel a jelenlegi üdvrendben minden jótéteményt Krisztus érdemeire való tekintettel kapunk, ez a *cogitatio congrua* így nevezhető: *auxilium gratiae per Christum* (c. 17kk). Ez a *cog. congrua* nem pusztán Isten (külső) gondviselésének segítsége, hanem *belső* sugallat, amely jó indulatot gerjeszt, hogy ellenálljunk a kísértésnek. De ezt a megfelelő gondolatot valami külső másodlagos ok is létrehozhatja bennünk, minthogy ezeket Isten előre így rendezte el. Vasquez szerint *e kegyelem lényege szerint nem természetfeletti* segítség, mint az, amely révén üdvös cselekedetet viszünk véghez. A *cogitatio congrua* segítsége önmagában a természet rendjéből való, a természet erőivel arányos, tehát nem követel semmi új (teremtő, isteni) princípiumot létrehozásához. Mégis kegyelem, mivel Isten irántunk való nagylelkűségéből és irgalmából ered, és Isten tetszése szerint adta meg. (disp. 189, c. 16, n. 144). Úgy tűnik, *Bellarmino* ugyanezt a tételt védi, de magyarázata nem egyezik meg Vasquezével [5]. Bellarmino kongruizmusára még visszatérünk.

Vasquez nézete különbözik Baius elítélt 30. tételétől. Mert a spanyol jezsuita nem követeli a tulajdonképpeni (szoros értelemben vett, üdvhozó) kegyelmet minden erkölcsileg jó cselekedethez, és nem alapozza véleményét a természet és a kegyelem hamis viszonyára, mint Baius. Vasquez mégsem tudja igazolni felfogását a zsinatok tanításával, hiszen ebben nem találjuk meg a létére nézve természetfeletti és lényegére nézve természetes kegyelem megkülönböztetését. Másrészt a *cogitatio congrua*, amelyről Vasquez beszél, jóllehet Isten gondviselésének jótéteménye, nem nevezhető a szó szoros értelmében kegyelemnek, mivel nem a természetfeletti rendhez, hanem a teremtés rendjéhez tartozik. Jobb tehát elkerülni a *kegyelem* szó használatát ebben az esetben. Egy Istentől előre látott és adott jó gondolat (a különböző körülmények kedvező összejátszása folytán) nem kegyelem a szó teológiai értelmében, mégha alkalma is üdvös cselekedetnek, amelyet a kegyelem művel [6].

A kegyelemvitában R. *Bellarmino* kiegyensúlyozott nézetet vall, bizonyos értelemben középúton halad Bañez és Molina között. Mivel Pázmány is lényegében az ő nyomdokain jár, foglaljuk össze Bellarmino *kongruizmusát* [7].

---

[5] Bellarmino, *De gratia et libero arbitrio,* V, 7.
[6] Vö. Suarez, *De gratia,* XIII, 3kk.
[7] Vö. J. de la Servière SJ, *La théologie de Bellarmin,* 1909, 576-585.

Először is tisztáznunk kell a fogalmakat. Bellarmino a következőképpen különbözteti meg az *elégséges* kegyelmet és a *hatékony* kegyelmet, éspedig a protestáns tévedésekre gondolva. A Szentíráson kívül, amely a hitújítók számára az egyetlen zsinórmérték, Bellarmino főleg *Szent Ágostonra* hivatkozik, minthogy a « kegyelem doktora » náluk is tekintély. És a tisztázás a két véglet ismertetésén keresztül történik. A Szentírás és Szent Ágoston tanítása a predestinációról, Isten ingyenes kegyelméről (a kiválasztás ill. hívás, és az eleve elrendelés hatékonyságáról) azt bizonyítja, hogy egyedül az isteni akaratban kell keresnünk a hatékony kegyelem okát. Ha az elhivatottság *hatékonysága* nem függ Isten hívásától, hanem az emberi akarattól, akkor Isten részéről nincs eleve elrendelés, csupán előre tudás. Minek kellene megkülönböztetni az elégséges és a hatékony kegyelmet, ha nem lenne valóságos különbség a kettő között, és minden az emberi akarattól függne. Bellarmino, jóllehet hangsúlyozza, hogy *Molinát nem lehet elítélni mint pelagiánust*, hiszen egyetlen szentírási idézet, egyetlen egyházi döntés sem szól kifejezetten ellene, mégis kiemeli: *az a tan, amely a kegyelem hatékonyságát az emberi akarat beleegyezésétől teszi függővé, hamis, hiszen ellentétes Szent Ágoston tanításával és kevéssé van összhangban a Szentírással.*

De elvetendő a másik véglet, *Bañezé* is, amely kálvinista és lutheránus « hangzású », hiszen az akarat fizikai előre-meghatározásáról (*praedeterminatio physica*) beszél. Tehát azt tanítja, hogy a hatékony kegyelem Isten *fizikai ráhatása, amely determinálja az emberi akaratot,* hogy azt a jót akarja és válassza, amelyet a segítő kegyelem sugall neki. Az előbbi vélemény — Molináé — lerombolta a hatékony kegyelmet, ez viszont lerombolja az elégséges kegyelmet és azzal együtt a szabadságot, hangsúlyozza Bellarmino. Így tehát mind a két vélemény hamis. Bellarmino előbb kevésbé volt szigorú Bañezzel szemben, de a *de auxiliis* vitáról alkotott végső véleményében azt állítja, hogy a *praedeterminatio physica* tana lutheri és kálvinista; a domonkos atyák mentségére legyen, hogy nem ismerik kellőképpen az eretnekek könyveit.

A két szélsőséges vélemény között helyezkedik el tehát *Bellarminóé*, a *kongruizmus*, amely elveti a *praemotio physicát*, de különbözik a molinizmustól is.

Isten — magyarázza Bellarmino — egyeseknek olyan elégséges kegyelmet ad, amely révén megtérhetnének, de olyan körülményekkel, amelyekről tévedhetetlenül tudja, hogy hatásukra ténylegesen nem térnek meg. Másoknak elégséges kegyelmet küld, és pedig olyan körülmények között, amelyekről tévedhetetlenül tudja, hogy hatásukra ténylegesen megtérnek; ez a *hatékony* kegyelem. A különbség az első vélemény — a *Molinának* tulajdonított — és *Bellarminóé* (a második) között éppen a bíboros « kongruizmusa »: *az első vélemény a kegyelem hatékonyságát az emberi akarattól teszi függővé, Bellarmino viszont Isten akaratától. Ugyanaz az isteni indítás tehát lehet az egyik ember számára hatékony kegyelem, a másik számára pedig elégséges*

kegyelem. Az első esetben a jó indítás sokkal értékesebb kegyelem lesz, mint a második esetben, hiszen — magyarázza Bellarmino — a kegyelem nemcsak a belső indításban vagy serkentésben áll, hanem a hely, idő, személyek által meghatározott körülményekben is, amelyek között Isten az indítást adja. Ha ugyanazon indításra az egyik ember hisz, a másik pedig nem hisz, ez kétségkívül azt jelenti, hogy az egyik a kegyelmet olyan körülmények között kapta, amelyeket Isten előre *kedvezőknek* látott lelke számára (= *quo Deus praevidit ejus ingenuo congruere...*), a másik viszont kedvezőtlen körülmények között kapta. Az egyik (a hívő) tehát *nagyobb* kegyelmet kapott, mint a másik (a nem hívő); az egyik olyan kegyelmet kapott, amely által hihetett volna (nem hívő), a másik (a hívő) olyat, amely révén ténylegesen hisz. Így tehát Bellarmino rendszerében az *elégséges* és a *hatékony* kegyelem között benső különbség van; és ez jobban megfelel a Szentírás (Szent Pál) és Szent Ágoston tanításának.

* * *

Mielőtt a vitákba belemélyednénk, amolyan távlatként néhány idézetet hozunk a *Kalauz* XII. könyvéből *Pázmány* Péter kiegyensúlyozott véleményének illusztrálására: a szabadság-kegyelem-hit-jócselekedetek-megigazulás kérdéskörét így foglalja össze. (Nyilván felhasználta grazi kurzusait, amikor főművét írta).

A megigazuláshoz való előkészületről írva mindjárt a XII. könyv elején (ÖM IV, 492-493) ezt a hasonlatot hozza:

> « Christus Úrunkat két lator-közzé feszítették. Az ő igaz tanítása-is két szél-hámos tévelygések-között szorongattatik. Pelagius igen sokat tulajdonított a szabad-akaratnak; a mostani lutherista és calvinista tanítók semmi helyt nem adnak annak. (...) A romai Ecclesia közép úton, igyenesen jár: kárhoztattya Pelagiust; de az embert sem tészi barommá, mint Calvinus, kitűl hallók, hogy az ember okos állat nem lehet, ha szabadsága nincsen. Azért a sz. Írás tanításából álhatatosan vallya, hogy az eset-után-is (az eredeti bűn után is) szabad akarattya vagyon az embernek, úgy hogy sem erőszakkal, sem kételenséggel nem vitetik jóra vagy gonoszra, hanem szabad választásából. Ama hegyes-elméjű bőlcs Scotus azt írja, hogy pálczaalá kell fogni, a ki ezt tagadgya és mind addig verni, míg azt nem mongya, hogy ha akarjuk, megszűnhetünk a veréstűl. És ha panaszkodik, mentségünk lehet előtte; mert egyebet nem mivelhetünk ».

Valamivel később pedig, amikor arról értekezik, hogy az ember szabad akarata az isteni kegyelem és segítség nélkül nem elégséges a megigazulásra való előkészülethez (uo. 496-497):

> « Úgy kel az ember szabad-akarattyát állítani, hogy az Isten gratiája és malasztya böcsűlletit meg ne sértsük. Azért három dolgot kel ez-aránt

hinnünk. 1. Hogy magán a szabad-akarat nem elégséges az üdvösséges jó cselekedetre, hanem Istennek serkegető, izgató, esztenező, segétő malasztya és gratiája kívántatik hozzá. 2. Hogy a segétő malaszt mindenkor készen lévén, semmi azon el nem múlik dolgunkban, csak akarjuk. 3. Hogy a gonosz és a jó szabad-akaratunk cselekedetiből van. — *Először azért*: Hisszük, hogy noha emberben szabad-akarat vagyon, de ez magán elégtelen az Isten törvényének bétellyesítésére és az igazuláshozvaló készűletre: hanem Christus érdeméért adatott malaszt és segétség szükséges minden üdvösséges jóra. Ezt végezte Pelagius-ellen az arausicanum és milevitanum conciliom. Ezt taníttyák a theologusok sz. Tamással egyetemben (1-II, q. 109. a. 4-8). Ezt illyen szókkal magyarázza a tridentomi győlekezet: *Sess.* 6., can. 1-3. (Pázmány latinul idézi, majd így folytatja): Ebből kitettszik, mely hazugúl fogják reánk a Lutheristák, hogy mi az ember szabad-akarattyát magán, a Christus malasztya-nélkül elégségesnek mongyuk az istenes cselekedetekre... » (Következnek a szentírási helyek és egy Ágoston-idézet. Majd a két következő pont magyarázata).

« A romai Ecclesia tanítása két dologban áll:

Először: Noha Christus vére-hullásával érdemlette igazúlásunkat; és így ő-reánézve nem ingyen, hanem nagy árron adatik az igazúlás: de míreánk tekintve ingyen, Isten kegyelméből adatik a bűnbocsánat: úgy hogy semmi cselekedettel Istentűl nem érdemellyük, hogy minket kedvébe fogadgyon; hanem csak az ő ajándékából és a Christus érdeméből várjuk igazúlásunkat. Ezeket taníttya pontrúl pontra a tridentomi conciliom (sess. 6, cc. 8-9), kinek tulajdon szavait ez-előtt feljegyzettük. Luther-előtt közel három-száz esztendővel sz. Tamás doctor, *Prima Secunda, Quaest. 114. art. 5.* a több theologusokkal egyetemben ugyanezent mondotta. (Következnek páli és ágostoni idézetek...)

Másodszor: Azt taníttya a romai Ecclesia, hogy a bűn-miá meghólt és az Istenben-való élettűl elszakadott ember nem csak meg nem eleveníti magát, de egy halálos bűnért, vagy a bűnnel érdemlett örök kárhozat kínnyáért sem tehet eleget: hanem egyedűl amaz ártatlan bárány, a Christus, a kire vettetett a mí bűnünk dorgálása, ő-viselte és megfizette a mí álnakságinkat... » (ÖM, IV, 507-508 = VÁL. I, 285-87).

Még egy idézet a XII. könyv végéről (IV, 552-553: a jócselekedetek érdeméről). Arra a kálvini vádra, hogy a mi érdemünk állításából « A Christus érdemének kisebbítése és gyalázattya következik », Pázmány Kálvin szavaival felel (idézi latinul, majd így zárja a megigazulásról szóló könyvet): « Én-is azért azt mondom, hogy a Christus érdemével nem ellenkezik a mi érdemünk; mert ez amabból árad. És valamint a szőlő-tőt nem gyalázza, hanem böcsűlletessé tészi a gyümölcsöző vessző: úgy a Christus érdemét magasztallya, hogy annak erejéből az erőtlen vessző gyümölcsözik. Elégséges azért a Christus érdeme, mert ebből ered a mi érdemünk ».

2. A hitaktus kegyelmi indítása a De Fide-traktátusban

(Valentia, Suarez, Bellarmino és Vasquez hatása)

Ha Pázmány *De Fide*-traktátusát figyelmesen olvassuk, megállapíthatjuk, hogy Valenciai Gergelyt folyamatosan idézi, vagyis a hitelemzésnél elsősorban az ő Tamás-kommentárját követi [8]. A *Resolutio fidei-nél gyakorlatilag átveszi Valentia végkövetkeztetését.* A hitelemzés *kegyelemtani* vonatkozásainál pedig (miként más traktátusokban is a kegyelemmel kapcsolatos kérdéseknél), többször hivatkozik Suarezre és Vasquezre. Őry Miklós [9] megállapította, hogy Pázmány főauktorai: *Valentia* (főleg a hitelemzésnél), *Suarez* (kegyelem, megtestesülés és egyháztan), *Bellarmino* és *Stapleton* (egyháztan és kontroverziák). De rögtön fűzzük hozzá: még « mestereit » sem követi vakon, néha ellentmond nekik; gyakran visszanyúl az egyházatyákhoz, főleg Szent Ágostonhoz, vagy Szent Tamás más helyét idézi cáfolatukra. Az első benyomásunk az, hogy Pázmány *eklektikus* tanár és író. Valójában korában egy bizonyos értelemben minden skolasztikus eklektikus: a « szabad » véleményeknél nemcsak « iskolák » (tomizmus, molinizmus, skotizmus), hanem személyek is összecsapnak. Egyáltalán nem mondhatjuk pl. azt, hogy a jezsuiták mind molinisták. Pázmány gyakran szembeszáll Molinával. Nem is tetszett molinista grazi tanártársainak, hogy néha nevetségessé tette Molinát. (Ezt a cenzúrára beküldött propozíciók véleményezésénél látjuk).

Vizsgáljuk meg most közelebbről az ismertetett hitelemzést, figyelve arra, hogy Pázmány milyen « iskola » vagy szerző véleményét követi, illetve hol eredeti állásfoglalása. Közben tisztázzuk nemcsak Valentiához és Suarezhez, hanem Szent Tamáshoz való viszonyát is.

A hitelőzetek (a hihetőség érvei, értelmi és történelmi « bizonyítás ») területén világosan érvényesül Pázmánynál az *apologetikus szándék*, amit a budapesti kézirat utólagos kiegészítései csak hangsúlyoztak. Ebben egyrészt Valentia befolyását látom, másrészt Pázmány « modern » beállítottságának a jelét: észreveszi a kor követelményeit, az iskolás vitákon túlra tekint, azokra, akik esetleg még hitetlenek, vagy legalábbis nem fogadják el regulának a Szentírást (keresztény kinyilatkoztatást). Egyébként a *Kalauz* első két könyve, amelyet Pázmány utólag adott hozzá kész munkájához, szintén

---

[8] VALENTIA, *Commentariorum Theologicorum Tomus Tertius...*, Ingolstadt, 1595. Disp. 1, q. 1, p. 1.

[9] ŐRY, *Suarez und Pázmány* (ezentúl: ŐRY) 212. Viszont Őry Miklós maga később javított tanulmánya saját példányán (213. old.), ahol azt írta, hogy Pázmány mind a hihetőségi indítékoknál, mind az egyháztannál « *erősen* használja Suarezt ». Az előbbinél ugyanis Pázmány Valentiát követi. Őry Miklós nem emelte ki G. VASQUEZ lényeges befolyását Pázmányra.

erről tanúskodik: kortársait megelőzve [10] a *demonstratio religiosa* és a *de monstratio christiana* után kezdi csak a polémiát a protestánsokkal.

Valenciai Gergely hatása

Valenciai Gergely (spanyolul: Gregorio de Valencia; latinul: Valentia) 1549-ben született, Salamancában tanult filozófiát, majd belépett a jezsuita rendbe [11]. A teológiai kurzust Suarezzel együtt végezte. Mancio de Corpus Christi O.P. († 1576) volt a mesterük, aki maga a salamancai « iskola » nagy mesterei, Victoria és Soto tanítványa volt. Suarezen és Valentián kívül Mancio de C.C. neves tanítványai voltak még: Bañez és Medina domonkosok. Suarez egyébként Valentia magántanára is volt filozófiából. Valentia kiképzése után Németországban egyetemi tanár lett: előbb Dillingenben (1573-75), majd (1575-97) Ingolstadtban működött. 1598-ban Rómába hívták, hogy a Római Kollégiumot irányítsa, és kikérték tanácsát a kegyelemvitában, jóllehet 1583-ban őt is megcenzúrázták a predestináció kérdésében. (Végül P. Torres cenzúrája kedvező volt). Valentia feladata 1600-ban az volt, hogy a *De auxiliis* bizottság előtt megvédje Molina könyvét és tanítását a kegyelemről. Nem tette magáévá Molina teljes rendszerét; csak azt mutatta meg, hogy a molinizmustól idegen a pelagianizmus. 1603-ban halt meg.

Legfontosabb munkái: *Analysis fidei Christianae...* (Ingolstadt 1585) és *Commentariorum Theologicorum Tomus* I-IV (Ingolstadt 1591-1597). A hitről a III. kötetben tárgyal (erre hivatkozik Pázmány); kommentárjába beledolgozta az apologetikus jellegű *Analysis fidei*-t. Valentia jól ismeri a salamancai domonkos iskolát: sokszor idézi Bañezt és Capreolust, még gyakrabban Caietanust és Canót, akikkel teljesen egyetért a hit kérdésében.

Most Mori nyomán [12] összefoglaljuk Valentia hitelemzését. A *Summa* I-II. első quaestiójához fűzött kommentárjában (A hit tárgya) hét pontban elmondja a lényeget (*Comment theol.* III, Disp. I, quaest., 1 punct. 1-7).

Valentia az első, aki világosan megkülönbözteti a kinyilatkoztatás aktív és passzív terminusát: vagyis a kinyilatkoztató *Istent,* aki a kanonikus írón keresztül, vagy a hit törvényes definiálóján keresztül kinyilvánít *valamilyen igazságot.* A hit *obiectum formaléja* (végső indítéka) ez az Első Igazság, maga a tévedhetetlen isteni kinyilatkoztatás az említett két terminusával. A kinyilatkoztatáson kívül rendes körülmények között szükség van arra,

---

[10] Vö. Őry disszertációját, *Doctrina...* 104-114.

[11] A következőkhöz lásd: E.G. Mori, *Il motivo della fede da Gaetano a Suarez* (Analecta Gregoriana, vol. LX), Roma 1953. (= Mori). Valentiáról: 156-166. Vö. W. Hentrich, Gregor von Valentia und der Molinismus, in: *Philosophie und Grenzwissenschaften,* 1928. (= Hentrich).

[12] Mori, 157kk.

hogy az egyház *elénk terjessze* az igazságot. Ez elengedhetetlen feltétel, jóllehet nem alkotja az *obiectum formale* részét. Valentia szerint a hit nemcsak aktus, hanem *habitus* is, mivel erény. Szükséges az üdvösséghez, ezért természetfeletti tett. Specifikus különbség van a *megszerzett* hit és a *belénköntött* hit között. Valentia szerint tévednek azok, akik az ellenkezőjét állítják, és főleg azok, akik ezt Szent Tamásnak tulajdonítják. Mindebben Pázmány követi Valentiát.

A *resolutio fidei*-ben Valentia világosan megkülönbözteti a hit *apologetikus* és *teológiai* szempontját; hangsúlyozza az *apologetikus* szempontot, és ebben élen jár. Pázmány itt is hűségesen követi. A hitet tekinthetjük önmagában, és ekkor világosan a kinyilatkoztató Isten (Első Igazság) tekintélye a végső (közvetlen) indíték. De tekinthetjük az *értelmi megalapozás szempontjából,* vagyis hogy milyen indíték alapján fogadjuk el. Valójában mindkét szempont hozzájárul a hitaktushoz, de nagyon különböző módon. A kinyilatkoztatás és annak előterjesztése az egyház részéről két homályos, egyáltalán *nem evidens tény*; a hívőnek be kell lépnie ebbe a « labirintus »-ba (Pázmány is ugyanezt a kifejezést használja a *resolutio fidei*-nél, ahol szinte szó szerint Valentiát követi, vö. IV, 424). Azért jutunk el a bizonyossághoz, mivel megfelelő indítékok, « érvek » alapján hihetőnek ítéljük az önmagukban nem evidens dolgokat. Valentia 19 érvet sorol fel. Ezek részben megegyeznek Pázmány érveivel, amelyeket — mint láttuk — a budapesti betoldásban részletesebben kifejtett a *Kalauz* alapján [13]. Ezek az indítékok vagy érvek mindenki számára ugyanazok. Hogy a hitre indítsanak (pontosabban: a hihetőség indítékai legyenek), elég a *megszerzett* hit, jóllehet ez bizonytalan és tévedhet. Ennek magyarázata az, hogy *az ilyen megszerzett hit ismerete nem alapja az önmagában tekintett keresztény hitnek,* hanem csupán az « érv » (*ratio*), amely miatt csatlakozunk a hithez (hinni akarunk). Ez a megszerzett hit rendszerint (nem szükségszerűen) *megelőzi* a belénk öntött hitet, mivel az embernek e megszerzett hit révén *előbb* meg kell ismernie a kinyilatkoztatás tényét, ill. az egyház által előterjesztett kinyilatkoztatást, és csak ezután jut el a természetfeletti hitbeleegyezéshez. Valentia tehát világosan különbséget tesz a hit apologetikus szempontja (*ut acceptetur a nobis*) és az önmagában tekintett természetfeletti hitaktus között (*secundum se*).

Valentia továbbá állítja, hogy a hitaktus egyszerű, minden formális « diskurzivitás » (fontolgató okoskodás) idegen tőle. A látás és a fény hasonlatát hozza fel, és ezt átveszi tőle Pázmány is. Valentia azt mondja, hogy a hívőnek, ugyan előbb (*prius*) meg kell ismernie a kinyilatkoztatás tényét és annak egyházi előterjesztését, de nem szükséges, hogy előbb (*prius*) belé-

---

[13] Őry, 220-222.

öntött hittel ismerje meg, hanem *elég a megszerzett hit*. Itt tehát nem a hit végső indítékáról, hanem a *hitelőzetekről van szó*; Valentia visszautasítja a formális diszkurzivitást. A kinyilatkoztatás ténye (és az egyház előterjesztése) természetes értelemmel megismerhetők a természetfeletti beleegyezés *előtt*.

Maga a természetfeletti hitaktus szilárd és tévedhetetlen, mivel a kinyilatkoztató Isten tekintélyére támaszkodik. Végső indítéka, *obiectum formaléja* az Első Igazság.

Valentia a 8. « difficultas »-nál veti fel az alapvető kérdést, amelyet már *Scotus* megfogalmazott a következő alternatíva formájában: ha az isteni kinyilatkoztatás a hit *obiectum formaléja* (*ratio sub qua*), a hitbeleegyezésben *circulus vitiosus* van. Mert amikor a hívő beleegyezik ebbe a kijelentésbe: Isten kinyilatkoztatta, hogy egy és háromság, — *vagy* maga ez a kijelentés is kinyilatkoztatott, — *vagy* nem. Ha nem: nem adhatjuk meg a hit beleegyezését, mert hiányzik a beleegyezés indítéka (*ratio sub qua*). Ha pedig kinyilatkoztatott (ti. a kijelentés), vagy önmaga által, vagy más kijelentések révén. Ha más által, ugyanazt kérdezem, mint az előbb; és így vég nélkül. Ha pedig *önmaga által*: úgy tűnik, ez *nem lehetséges*. Mert ugyanaz a kijelentés nem lehet önmaga tárgya, hiszen a tárgy az, amire a kijelentés vagy a fogalom vonatkozik. Vonatkozás pedig csak egymástól különbözők között lehetséges. Tehát *nem lehetséges, hogy ugyanaz a kijelentés önmaga által legyen kinyilatkoztatott*.

Valentia erre a nehézségre válaszolva két megoldást javasol; úgy véli, hogy mindkettő jó, mert egyformán elkerülik a *circulus vitiosus*t.

1. Szerinte Caietanus, Capreolus és Cano véleménye a következő: Nem szükséges, hogy *mindaz* (a tárgy), amire a hitbeleegyezés vonatkozik, kinyilatkoztatott legyen, hanem elégséges, hogy legyen valami kinyilatkoztatott vagy legyen kinyilatkoztatás (*ut sit revelatum, vel ipsa revelatio*). Hasonlat: nem szükséges, hogy *mindaz* (a tárgy), amit megláthatunk, fényes legyen, hanem elégséges, hogy legyen fényes (dolog), és legyen maga a fény, amelyet szintén látunk. Mindezt megerősíthetjük a beleegyezés alapját alkotó *obiectum formale* (*ratio sub qua*) természetéből is. Hogy az indíték meglegyen, mintegy a képesség (*potentia* vagy *habitus*) regulájaként működik: a regulát pedig nem úgy kell elérnünk, mint szabályozottat, hanem mint regulát (szabályozót). Így a mi kérdésünkben úgy érthetjük a hit természetét, hogy magától megvan a vonatkozása, « odarendelése » (*ordo*), *mind* azokhoz, amik *külsőleg* kinyilatkoztatottak, *mind* pedig magához a kinyilatkoztatáshoz. Így a hitet nemcsak a kinyilatkoztatottakhoz lehet vonatkoztatni, mint tárgyhoz, hanem magához a kinyilatkoztatáshoz is, amely azt megvilágosítja és fenntartja. Ezért a kinyilatkoztatás nemcsak *obiectum Quod* lesz, hanem az *obiectum Quo* szerepét is betölti, vagyis önmagához

viszonyítva végső indíték (*ratio formalis sub qua obiecti respectu suiipsius*). Vagyis röviden: *az indítékot önmagáért hisszük.*

2. A második megoldás, amelynél Valentia nem hivatkozik senkire, tehát hallgatólagosan a sajátját adja elő: Megengedhetjük, hogy a hit *a kinyilatkoztatásba mint kinyilatkoztatottba adja beleegyezését; nem más kinyilatkoztatás miatt, hanem önmagáért.* (Ez volt Scotus egyik alternatívája. Valentia most megmagyarázza, hogy itt nincs önellentmondás, ill. logikai lehetetlenség). Isten, aki egyazon fogalomban, amelyben valamit megismer és kinyilatkoztat a Szent Írót vezetve (*per asseverationem Scriptoris*), megismertetheti és kinyilatkoztathatja nekünk saját fogalmát is (vagyis, hogy *mit jelent Isten*), és így kinyilatkoztathatja a kinyilatkoztatásból is legalább azt, ami lényeges, ti. az *isteni fogalmát.* Vagyis a kinyilatkoztatás tényének felismerésében *implicite* (burkoltan) megragadjuk azt is, hogy ki is tulajdonképpen a kinyilatkoztató Isten. Ily módon ezt mondhatjuk: a hit a kinyilatkoztatásba *mint önmaga által kinyilatkoztatottba* adja beleegyezését. — Ez Suarez megoldásának is a lényege.

Láttuk, hogy végeredményben Pázmány is ezt a megoldást fogadta el. Kifejezetten hivatkozik Valentiára; a *resolutio fidei*-ben többször szinte szórul szóra követi. Neki is főgondja az, hogy elkerülje a *circulus vitiosus*t (OO IV, 425). Mintha összeolvasztaná a Valentia által felvázolt két — egyformán jó — megoldást. De inkább a másodikat követi, bár a fénylő és a fény hasonlatot az elsőből (Capreolustól) veszi át, miként Suarez is. Más kérdés, hogy a teóriát mennyiben lehet « suarezinek » nevezni. Pázmány is többször megemlíti, hogy a hit *obiectum formaléja*, végső indítéka (= az igazmondó Isten kinyilatkoztatása, amelyet önmagáért hiszünk) természetesen *implicite* (burkoltan) magában foglalja az *Isten létét* is, illetve — tegyük hozzá Valentiával — az *isteni* fogalmát: ki az Isten, aki kinyilatkoztat, hogyan lehetséges ez stb. (Mindez az előzetes megértéshez tartozik, amit a modern fundamentális teológia az új szellemtörténeti helyzetben, az ateizmusra való tekintettel, bővebben kifejt).

Mit mond Valentia a hitindítékokról és a hihetőségről? Az indítékok szükségesek a hihetőségi ítélethez: Mint mondottuk, Valentia 19 ilyen külső érvet sorol fel. Pázmány 11-et említ (ezeket a *Kalauz*ból utólag dolgozta bele traktátusába, illetve annak alapján fejtette ki, mert Grazban csak felsorolta őket). Valentia szerint ezeknek az érveknek a bizonyító ereje viszonylagos. *Morális* bizonyosság szükséges. Elégségesek a *valószínű* érvek (a történelemből vagy emberi tekintélyből), hiszen nem a hit tanítását erősítjük meg evidens érvekkel (indítékokkal), hanem evidens, hogy ezt a tanítást *érvényes* indítékok támogatják. A természetfeletti fény segít abban, hogy *észrevegyük* az érv (jel) bizonyító érvényét, belső erejét; de természetes képességeinkkel eljuthatunk az okos (morális) bizonyossághoz.

Suarez, Bellarmino, Molina, Vasquez

Az előbb azt mondottam, hogy Pázmány a *resolutio fidei*-ben a « suarezi » véleményt fogadja el. « Valentiai » véleménynek is mondhatnánk, mert vita folyik arról, hogy vajon nem Valentia fogalmazta-e meg elsőnek a Suareznek tulajdonított megoldási típust [14].

Valentia és Suarez Salamancában diáktársak voltak, mindketten a « salamancai » tomista iskola légkörét szívták magukba. Francisco de *Suárez* S.J. (1548-1617), a jezsuita rend legnevesebb filozófusa és teológusa (szintén Mancio de Corpus Christi tanítványa), filozófia- és teológiaprofesszor volt előbb Spanyolországban (1571-80), majd a Collegium Romanumban (1580-85). Rómában már 1583-ban adott elő a hitről [15]. 1585-ben visszatért Spanyolországba, Alcalában tanított, majd (1597-től haláláig) a portugáliai Coimbrában. Hitről szóló értekezéseiben kevésbé igazodik Szent Tamás *Summájához*, mint elődei. Gyakran idézi Caietanust, Capreolust, Canót, Sotót (domonkosok), rendtársai közül pedig G. Vasquezt, Molinát és Valentiát.

Valentia Kommentárjának III. kötete 1595-ben jelent meg (Ingolstadtban), míg Suarez *De Fide* traktátusa posztumusz munkaként 1621-ben. Ebben Suarez idézi Valentiát. Ezért egyes szerzők (pl. Tanner, Coninck) *Valentia,* nem pedig Suarez *teóriájáról beszélnek,* amikor ezt a tételt ismertetik: a hit indítéka *önmagát nyilatkoztatja ki.* Mivel Suarez tényleőesen előadott a hitről Rómában már 1683/84-ben, lehetséges, hogy az említett teória tőle származik [16]. Mindenesetre, Valentia és Suarez hitelemzése, bizonyos hangsúlyeltolódások ellenére, lényegében megegyezik. (És jórészt mindketten egyeznek Caietanus, Capreolus és Cano felfogásával).

Suarez, valahányszor a hit indítékáról beszél, ezt hangsúlyozza: a kinyilatkoztatásban Isten kinyilatkoztatja e *kinyilatkoztatást* (*vagyis azt, hogy Ő szól*) *és a saját igazmondását.* (Ez utóbbi burkoltan benne van « Isten » fogalmában, mondja Valentia). Az igazmondás szükséges a hit abszolút tévedhetetlenségéhez; a kinyilatkoztatás szükséges, mivel elválaszthatatlan a kinyilatkoztatott igazságtól. (E két elemet egyébként már Bañez és Victoria is jelezte, de Suarez határozottabban megfogalmazza őket).

Suarez szerint lényeges különbség van a *megszerzett* hit és a *belénk öntött* (természetfeletti) hit között. Ezt azért hangsúlyozza, mivel szerinte « néhány modern teológus » azt állítja, hogy az ember saját erejéből, a kegyelem segítsége nélkül képes megadni beleegyezését a kinyilatkoztatott és kellőképpen előterjesztett igazságokba. A kegyelem nemcsak azért szükséges, hogy kiegészítse, külsőleg segítse a természet erőit. Aki azt mondja,

---

[14] MORI, 178-181. (Valentia és Suarez összehasonlítása).

[15] MORI, 167kk. Vö. ŐRY, Suarez in Rom. Lásd még: F. STEGMÜLLER, *Zur Gnadenlehre des jungen Suarez,* Freiburg/Br., 1933. (= STEGMÜLLER).

[16] MORI, 180.

hogy csak *nagyobb* vagyis *segítő* kegyelem szükséges, hogy általában egy lény beleegyezése tökéletesebb legyen, jóllehet a tárgyból kifolyólag (*ex vi obiecti*) nem lenne szükséges, nagyon közel jut Pelagius felfogásához, aki szerint a kegyelem csak azért szükséges, hogy a beleegyezés könnyebb legyen; ez pedig csak kibúvó, nehogy el kelljen fogadni a Zsinatok és az atyák tanúságát. Suarez még megjegyzi: ha valaki azt állítja, hogy nem a tárgy specifikálja az aktust, « felforgatja az egész filozófiát ». A hithez szükséges akarati aktus *természetfeletti* « fajtája és lényege szerint » (*in sua specie et essentia*).

Mindezt előre kellett bocsátanunk, hogy megértsük a suarezi *resolutio fidei*-t. Suarez szerint a hit indítéka a kinyilatkoztató Első Igazság, amely átfogja Isten igazmondását és kinyilatkoztatását. Külön tárgyal mindkettőről, hogy megmutassa: mindkettőt természetfeletti módon kell megismerni, vagyis isteni hittel hinni. Az indíték evidens (világos) megismerése nem szükséges, különben sem elégséges ez a hitaktus megalapozásához. A természetfeletti megismerést megköveteli: *a*) *a priori* az a meggondolás, hogy a hitaktust önmagában egyedül a — *homályosan* — kinyilatkoztató isteni tekintély alapozza meg; *b*) a hit bizonyossága. Suarez ez utóbbit hangsúlyozza leginkább. Az első elem (a kinyilatkoztatás ténye) emberi hite sohasem teljesen biztos; a teljes bizonyossághoz (amit megkövetel a hit *obiectum formaléja*), *természetfeletti ismeret szükséges*. Ebben az életben rendes körülmények között nincs semmiféle természetfeletti fény a hit előtt (*prius*), vagy jobb (*melius*) a hitnél. *c*) A biztos természetfeletti beleegyezés ebben az életben egyedül a *hit indítéka* alapján lehetséges.

Hogyan történik tehát a hitbeleegyezés, hogyan kerüljük el a *circulus vitiosust*?

Suarez látja a nehézséget, amelyet — mint mondja — sokat hangoztatnak e homályos kérdésben: « *quomodo possit eadem propositio et esse credita et ratio credendi, ne in infinitum procedatur?* » (*De Fide,* disp. 3, sect. 12, n. 11).

Suarez figyel az *apologetikai* szempontra is, így a protestáns tanításra, amely a hitelőzeteket elveti. Ezért nem tetszik neki Cano megoldása: végső elemzésben közvetlenül hisszük a kinyilatkoztatást (mint indítékot), *mivel valami különleges belső ösztön indít bennünket.* « A mi időnkben el kell kerülni ezt a beszédmódot az eretnekek miatt ». Suareznél már alig maradt valami (a belső habitusból, készségből eredő) megvilágosító elemből. Van ugyan motívum, amely az objektív rendben megnyilvánul, és amely hihetőnek mutatkozik; de ezt nem világítja meg természetfeletti fény. Ez a kérdés nagyon homályos marad Suareznél. (Suarez felfogásának « ingadozását » kétségkívül az magyarázza, hogy az évek során fejlődött álláspontja a hitelemzés kérdésében is, miként a kegyelemtanban. « Fejlődésre » késztette a protestáns felfogás, illetve a domonkos-jezsuita kegyelemvita, a rendi cenzúra is.

Kegyelemtani nézeteinek későbbi hatásaira még visszatérünk). Lényegében Capreolust követi, de mintha kétfajta (egymástól különböző) *assensust* (beleegyezést) fogadna el. Capreolus szerint az első beleegyezés erre *a tényre* vonatkozik: « Isten *kinyilatkoztatta,* hogy egy és háromság »; másodsorban *beleegyezem* abba (hiszem), « hogy Isten egy és háromság »; *de a két beleegyezés egy és ugyanazon aktusban történik.* Suarez viszont: « tehát a beleegyezés nem végződhet a kinyilatkoztatott valóság *igazságánál* (*ad veritatem rei dictae*), ha egyben (*simul*) nem végződik ama *tény* elfogadásánál, hogy azt Isten nyilatkoztatta ki ». Továbbá Suarez hangsúlyozza, hogy az isteni kinyilatkoztatást, amely a formális indíték, nem emberi, hanem *isteni hittel* hisszük, és *önmagáért hisszük.* Így tehát ugyanúgy kell hinni a kinyilatkoztatott igazságot, mint a kinyilatkoztatást (ennek tényét). Suarez végkövetkeztetése: « *Hoc ergo modo divinum verbum et rem revelatam et se ipsum dicit, et hac ratione per fidem infusam creditur, non per solutionem in aliud verbum sed per se ipsam* ». (*De Fide,* disp. 3, sect. 12, n. 12). Suarez még hozzáfűzi: ez a *hit nagy misztériuma.* Ismeretes, hogy Lugo ezt — csípős megjegyzéssel — « könnyű megoldásnak » tekintette.

Úgy tűnik, Suarez teljesen szétválasztja a hitelőzeteket és a természetfeletti hitaktust. Szerinte a hihetőség indítékai nem adnak kellő evidenciát a kinyilatkoztatás tényéről, amelyet a hit bizonyosságával fogadunk el. A megszerzett hit esetén soha sincs abszolút bizonyosság. Ezt Valentia és Pázmány is állítja. A *formális* hihetőség magától a *hittől* jön. Az ezt megelőző alapvető vagy *felkészítő* spekulatív hihetőségi ítélet (tanúk, érvek, jelek alapján) a *természetes síkhoz* tartozik. A gyakorlati morális bizonyosság, amely szükséges az erkölcsi cselekedetekhez, nem elégséges a hithez; a hit tárgyának minden másnál világosabban és hihetőbben kell megjelennie. És szükség van a *credentitas* evidenciájára is: « Hinnem kell! » Mindehhez *belső isteni sugallatra* van szükség. (Főleg az egyszerűbbek esetében).

Valentia csak egyszerűen tagadja, hogy az indítékokból tévedhetetlen bizonyosságra juthatunk. Nem tudhatjuk meg eléggé világosan, hogy mit gondol a hit fénye és a hihetőségi indítékok kapcsolatáról. Ő is ellene van a « szigorúan bizonyító » apologetikának, és azt hangsúlyozza, hogy az abszolút bizonyosság természetfeletti; de szerinte ez a bizonyosság a *kinyilatkoztatással együtt ható* érvekből származik. Láttuk, hogy mindkét jó megoldásnál (az indítékot önmagáért hisszük — az indíték önmagától tárul fel és természetfeletti módon hisszük) az indíték természetfeletti *megismerését* hangsúlyozza.

Suarez ugyanebben a « légkörben » mozog, de kevésbé világos, főleg, amikor a természet és természetfeletti viszonyáról van szó. A hihetőség indítékainál valami belső isteni sugallatról beszél: ez az elem olyan fontos, hogy Isten a hihetőség evidenciáját okozhatja még csodák és külső érvek nélkül is. De ez a belső sugallat csak *pótlás,* amely nem változtatja meg az aktus

természetét. *Suarez ezt az elemet világosan elhatárolja a hit természetfeletti fényétől.* Caietanus felfogása szerint az evidens (világos) hihetőség mindig a hit fényéből származik, Suareznél viszont *a spekulatív hihetőségi ítélet önmagában mindig természetes.* A hit fénye segíthet, előkészíthet a világos ítélet megalkotására (*per modum congruentis dispositionis*). Hogy eljussunk a hitre (természetfeletti hitaktusra), szükséges a kegyelem által felemelt akarat közbelépése.

De végül is, a *hihetőségi ítélet* (az értelem úgy véli, hogy igazságos, hogy higgyen, kötelessége hinni) természetes vagy természetfeletti? *Suarez újsága* ebben a válaszban van: Lényegileg ez az (értelmi) ítélet *természetes,* és ezért meghozható Isten rendes segítségével, miután a hihetőségi indítékokat és jeleket kellőképpen (kellő tapasztalattal) megragadtuk (észrevettük). Mindez önmagától nem bírhatná elhatározásra a természetfeletti *akaratot*; ehhez szükség van a Szentlélek különleges megvilágosítására. Ez a megvilágosítás nem szükséges önmagában a spekulatív hihetőségi ítélet megalkotásához, de szükséges, *hogy az ítéletet segítse abban, hogy az akaratot serkentse* és a beleegyezés természetfeletti aktusára késztesse. (A *pia affectió*hoz való átmenetről van szó).

Suarez meglehetősen önálló; eltávolodik Szent Tamástól és az első nagy jezsuita teológusoktól, akik a hitelemzésben általában közel álltak a salamancai domonkos iskolához. A hitre vonatkozó tanításának két jellegzetessége: legalábbis látszólag elhagyja a megvilágosodás mozzanatát (Cano) amelyben az indíték erejét kapja, és elhagyja az indíték *kinyilatkoztatását.* Az isteni kinyilatkoztatást önmagáért hisszük isteni hittel; a kinyilatkoztató Isten tekintélye miatt. Ez elég neki.

Említettük már: pontosan nem lehet eldönteni, hogy a Suareznek tulajdonított elmélet a hitelemzésről magától Suareztől származik-e, vagy Valentia fogalmazta meg elsőnek. [17] Mindenesetre, Pázmány a *De Fide*-traktátusban Valentiát idézi folyamatosan; Suarezre ritkábban hivatkozik. (Sokkal többször Vasquezre). Ez részben érthető, hiszen amikor 1603/4-ben a hitről szóló kurzusát Grazban leadta, Suarez posztumusz *De Fide*-traktátusát (1621) még nem idézhette. De, amint Őry kimutatta, Rómában már ismerhette [18]. Főleg Vazquez de Padilla, teológiatanára közvetíthette neki Suarez gondolatait. Egy másik Suarez-traktátus, *De Gratia,* szintén posztumusz kiadás (1619), mégis, Pázmány már a grazi diktálásban hivatkozik rá (nemcsak későbbi

---

[17] Vö. Mori, 179-180.

[18] Őry Suarez és Pázmány kapcsolatairól szóló tanulmányában (220-223) kimutatta, hogy Pázmány ismerhette Suarez római *De Fide*-traktátusát. Vö.: Suarez, *Lectiones de fide* anno 1583 in Collegio Romano habitas ad fidem codicum manuscriptorum edidit C. Deuringer. Granada 1967. — Lásd még: J. Giers, *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez,* Herder 1958, 20-21.

betoldásként szerepel a budapesti kézirat széljegyzeteiben), így Pázmány ezt is ismerhette kéziratban [19].

Mivel Pázmány gyakran hivatkozik *Bellarminóra* és *Molinára* is, Mori nyomán [20] röviden foglaljuk össze a hitelemzésre vonatkozó felfogásukat.

Roberto *Bellarmino* (1542-1621), mint ismeretes, Pázmány egyik kedvelt szerzője, főleg a kontroverzia-irodalomban és az egyháztanban [21]. Bellarmino a hitelemzésben lényegében Caietanust és Canót követi. Bellarmino és Toledo az első jezsuiták, akik a hihetőség evidenciáját a *hit fénye és a hihetőségi jelek egységének* tulajdonítják. (Tehát nemcsak a hitaktusban, hanem már a hihetőség felismerésében is fontos szerepe van a hit fényének). A hit fénye éppúgy szükséges a kinyilatkoztatott igazságok elhivéséhez, mint a természetes értelem fénye az első princípiumok felismeréséhez. Nincs sorozatos kinyilatkoztatás, mert miként a nap fénye megmutatja önmagát és a dolgokat, ugyanúgy a kinyilatkoztatás is tárgy és indíték (*quod* és *quo*). « Hiszem ugyanis, hogy Isten kinyilatkoztatást adott és ezzel egyben hiszek a kinyilatkoztató Istennek, amikor az általa belémöntött fény által beleegyezésemet adom neki ». A hit fénye által kapott személyes megvilágosodás nem az egyes hitágazatokra vonatkozik, hanem csupán a kinyilatkoztatás tényére és a hitindítékra. A kinyilatkoztatás tényét és indítékát *közvetlenül* hisszük.

Bellarmino, miként Caietanus, megengedi, hogy a hit megfér az evidenciával is (*evidentia in attestante*). Az angyalok pl. világosan látják, hogy Isten a kinyilatkoztató, mégis hisznek. Viszont az embereknek, akik nem rendelkeznek ezzel az evidenciával, szükségük van az Egyházra, amely eléjük tárja az első Igazság kinyilatkoztatását.

Luiz de *Molina* (1536-1600), akiről a molinizmus nevét kapta és aki Pázmány tételeinek cenzúrájában is szerepel, nem kommentálta a S.Th I-II-t, bár talán szándékában állt. *Concordiájá*ban és a *Summa* I. részéhez fűzött *kommentárjai*ban érinti a hit problémáját. (Pázmány többször szembeszáll vele, pl. IV, 424, 565). Teóriája meglehetősen különbözik a XVI. századi domonkosokétól és a jezsuitákétól. Molina megkülönbözteti a természetes és a természetfeletti hitet. Jellemző főművére, a *Concordiá*-ra (1953), hogy az *értelem* képességét hangsúlyozza a hitaktusban, illetve annak előkészítésében. Isten egyetemes konkurzusával (együttműködésével) az emberi értelem, az akarattal együtt, képes meghallani a keresztény prédiká-

---

[19] Vö. R. DE SCORRAILLE, *François Suarez* II, 431: Suarez kurzusainak olyan sikere volt, hogy a spanyol egyetemeken a diákok jelentős összegeket fordítottak diktálásai másoltatására. A jezsuita tanárok minden bizonnyal a kéziratok birtokába jutottak.

[20] MORI, 146-150 (Bellarmino), 151-153 (Molina).

[21] Jellemző, hogy első magyar nyelvű munkájában, a Magyarinak szóló *Felelet*-ben is szerepel már a jezsuita trió (ÖM I, 114-15: « bőségesen megmutattyák az Catholicus Doktorok », kétszer, és a margón: Bellarmino, Suarez, Valentia.

ciót és hinni abban. *Ez a hit természetes*; nem elégséges a teljes, üdvhozó hithez (« *sicut oportet* »), mégis lényegileg (*quoad substantiam*) azonos a természetfeletti hittel.

Molina érzi, hogy merészet állít, ezért igyekszik megvédeni magát a pelagianizmus gyanújával szemben. Pelágiust nem ítélték volna el, ha azt mondta volna, hogy az ember cselekedetei, amennyiben szükségesek az üdvösséghez, természetfelettiek, tehát nem lehet véghezvinni őket isteni segítség nélkül. Molina ezt mondja: egyedül a szabad akarat erejével olyan tetteket vihetünk véghez, amelyek *csupán természetesek, lényegileg hasonlók a természetfelettiekhez, de nem elégségesek az üdvösségre.* Molina szerint egy tett természetfelettisége első hatóokától, vagyis Istentől jön, aki természetfeletti módon mozgat; *ezért* természetfeletti a teológiai (isteni) hit, nem pedig azért, mivel *obiectum formaléja* elérhetetlen a megszerzett hit által. A hit *habitusa* természetfeletti, amennyiben Isten önti belénk, de *obiectum formaléja* önmagában nem haladja meg (*excedit*) a megszerzett hitet. A természetfeletti aktushoz elég egyetlen természetfeletti ok konkurzusa. A természetfeletti habitus nem a biztonság vagy bizonyosság okáért szükséges, hanem *inkább* ezért: hogy az *üdvösséghez* szükséges aktusok a természetfeletti célnak megfelelők legyenek (« *ut fini supernaturali sint accomodati* »). Ehhez szükséges vagy a Szentlélek sugallata és segítsége serkentésükhöz (*eliciantur*), vagy a természetfeletti habitus közreműködése (« *per concursum habitus supernaturalis* »). A beléöntött habitus által az ember — aki egyébként egyedül Isten általános közreműködésétől segítve cselekszik — *akkor* cselekszik, *amikor akar,* és *könnyebben* (*prompte*) megteheti az aktust.

Mindebből látható, hogy Molina szerint a hitaktus természetfelettisége inkább csak módozati, semmint lényegi. Ebben (a szemipelagianizmushoz hajló) felfogásban tér el a korabeli domonkos és jezsuita teológusoktól (Victoria, Cano, Bañez, Toledo, Bellarmino, G. Vasquez, Valentia...).

Suarez élesen bírálta (*De Fide*, disp. 3, sect. 3) Molina hitelemzését (ugyanígy Pázmány is), éspedig ezt az okoskodást: A hitaktusban Isten tanúságtétele részét alkotja a formális hitindítéknak, de nem belső indíték. Ez az utóbbi az objektív kinyilatkoztatás, kiegészítve a hit *belénk öntött fényével.* Molina így magyarázza: Isten tanúságtétele vagy kinyilatkoztatása önmagában közömbös indíték a megszerzett hithez, vagy egy igazság belénköntött hitéhez viszonyítva; ezért önmagában nem lehet a belénköntött hit teljes *obiectum formaléja*. A teljes *obiectum formale* adja meg a végső specifikációt, és így bír egy bizonyos megfeleléssel (*adaequatio*). Ha az *obiectum formale* specifikált, kellőképpen meghatározza a potenciát egy specifikus aktushoz. Márpedig a hit (formális) tárgya, Istentől kinyilatkoztatott mivoltában véve, nem határozza meg az értelmet a belénk öntött hit aktusához, hacsak nem lép közbe a hit fénye, vagy valami természetfeletti segítség. Ezért tehát a kinyilatkoztatás és a hit fénye együtt alkotják a belénköntött hit teljes *obiectum formaléját*. Ezt megerősíti az a tény, hogy

az eretnekek, akik megtartanak bizonyos hitágazatokat, és hiszik azokat, mivel Isten kinyilatkoztatta, biztosan csak megszerzett hittel rendelkeznek.

Gabriel *Vazquez* (vagy latinosan: *Vasquez*) (1549-1604) a *hitelemzésben* Capreolus és Caietanus nyomán halad. Spanyolországból jól ismeri őket.

A spanyol jezsuita filozófiai tanulmányait az alcalai egyetemen végezte (1565-1569). Egyik filozófiatanára a híres domonkos, D. Bañez volt. A negyedik filozófiai évben lépett be a jezsuita rendbe. A noviciátus után Alcalában tanul teológiát, részben az egyetemen. Héberül kiválóan megtanul; ez nagy segítségére lesz a szentírástudományban. A teológia után két évig morálist, majd (Madridban) skolasztikus teológiát tanít (Szent Tamás *Summá*jából a I-IIae-t kommentálja, és a III-ból az első kilenc kérdést). 1585 nyarán Rómába hívják, hogy helyettesítse Suarezt. Betegsége miatt csak a következő év tavaszán kezdi a tanítást. Négy és fél év múlva, 1591-ben el kell hagynia Rómát, hallgatói nagy szomorúságára. 1593-ban, Suarezt követve, visszakapja az alcalai katedrát. 1602-ben az Inkvizíció bebörtönzi. Kiderül a félreértés, és kiszabadul. 1604-ben bekövetkezett haláláig megtartja az alcalai katedrát.

Vasquez is a Victoria és Cano által javasolt « pozitív » módszert kedveli. Kiválóan ismeri a Szentírást, és elsősorban ebből merít. A két nagy, Szent Ágoston és Szent Tamás iránt különösen nagy tiszteletet tanúsít; ugyanakkor azt tartja, hogy nem kell Szent Tamást mindenben vakon követni. Vasquez nagyszerű történeti érzékkel rendelkezik; realista, nem szereti a haszontalan, fölösleges vitákat. Világos és tömör, lényegre törő. Suarezzel gyakran lényeges elvi vitái voltak. A « spanyol Szent Ágoston »-nak nevezték.

Vasquez egyéniségében, módszerében sok Pázmányéhoz hasonló vonás van. A *theologia scholasticá*-t *tanulmányozva* az a benyomásunk, hogy — mindent egybe vetve — G. *Vasquez volt Pázmány legfőbb mestere*, (legalábbis a traktátusok és a kérdések nagy többségében). Pázmány a *De Fide*-traktátusban egy kegyelemtani tételt vett át Vasqueztől.

* * *

Az említett szerzők általában (Molinát kivéve) Szent Tamást követik az alapvető kérdésekben. Néha nehezen érthető elgondolásuk, mert a hitelemzés ebben a korban van tisztulóban; egyeseknél, pl. Suareznél, jelentős fejlődés is tapasztalható. A XVI. században domináló *közös* tanítás: *a hitaktushoz szükséges az indíték természetfeletti megismerése.* Az akkori terminológia szerint: a hitindítékot természetfeletti módon hisszük, vagyis együtt hisszük a hit tárgyát és indítékát (*quod et quo creditur*). Ez a közös felfogás nem zárja ki azt, hogy az egyes teológusoknál hangsúlyeltolódások vannak és bizonyos részletkérdéseket különféleképpen oldanak meg.

A *resolutio fidei* egyes elemeit tekintve: a domonkosok főleg a kegyelmi megvilágosítás mozzanatát emelik ki, Suarez pedig a kinyilatkoztatás

valóságát (Valentia is egyik lehetséges megoldásnak tartja ezt). A kinyilatkoztató Isten tekintélye annyira kiváló (« auto-evidens »), olyan eleven erővel hat az emberi szívre, hogy — a legtöbb teológus véleménye szerint — *önmagától elhiteti magát*. (Cano, Bañez, Suarez, Medina, Bellarmino, — és természetesen Valentia és Pázmány is ide tartoznak).

Általában a század elején a teológusok, akik a nominalistákkal vitáztak, az Egyház tekintélyét kizárják a hit végső indítékából (minthogy a nominalisták végső soron az egyházi tekintélyre vezették vissza a hit miértjét). Viszont ahogy erősödik a hitvita a protestánsokkal, a kontroverzia-teológusok (pl. Bellarmino, Valentia, — Pázmány), egyre jobban meghatározzák az *Egyház mint a kinyilatkoztatás tévedhetetlen előterjesztője* szerepét a hitaktusban.

Általában (Caietanus nyomán) megkülönböztetik a természetes és a természetfeletti hihetőséget: az első a jeleknek, a második a belénköntött hitfénynek köszönhető. Végül e két elemet, a hit fényét és a jeleket nagyobb egységben tekintik, minthogy együtt adják a hihetőség evidenciáját (Toledo, Maldonatus, Bellarmino, talán Bañez is).

Nem létezik a szigorú értelemben kimutatható (bizonyítható) természetes hihetőség.

a) Az igazi indítékok nem eredményeznek a szó szoros értelmében vett evidenciát (belátást) a kinyilatkoztatás tényéről, és nem határozzák meg szükségszerűen a beleegyezést. Morális bizonyosságot adnak.

b) A teológusok nem értenek egyet a hihetőség evidenciájának természetét illetően. Egyesek a spekulatív evidenciát (elméleti belátást) követelik (Caietanus, Bañez, Suarez...), mások viszont megelégszenek az elméleti-gyakorlati belátással (Victoria, Soto, Valentia), illetve Medina csak a hit fénye és az okosság által nyert gyakorlati evidenciát vallja. Jegyezzük meg itt: Szent Tamás sohasem hivatkozik az okosság erényére, hanem csak a hit erényére vagy fényére. — Egyesek megengedik (Caietanus, Bellarmino, Vasquez), mások tagadják (Bañez, Toledo, Valentia), hogy a hit homálya együtt létezhet a « tanúsítóban » az evidenciával.

Nagy vita folyik a megszerzett hit és a belénköntött hit közötti specifikus különbségről (*habitus*-kérdés). Ezt tagadják Soto, Molina és valószínűleg Capreolus és Caietanus; állítják: Victoria, Cano, Bañez, Bellarmino, Vasquez, Valentia és Suarez.

Nagy általánosságban azt mondhatjuk, hogy *Pázmány Valentiát követi a részletkérdésekben is*. Suareznél később megerősítést keres a Valentia-vonalhoz. Viszont többször elhatárolja magát Molinától, (IV, 424, 565), jóllehet grazi tanártársainak ez nem tetszik. Molina a természetfeletti és a természetes kapcsolatának értelmezésébe olyan új eszméket vezet be, amelyek — mint későbbi « molinizmus » — egy bizonyos *szemipelágiánus lég-*

kört teremtenek, és mint « naturalizmus » káros befolyást gyakorolnak a kegyelemteológiára, amint P. Fransen megmutatta [22].

3. A cenzúra-ügy: hit, kegyelem és szabadság

Amikor Pázmány *De Fide*-értekezését Grazban leadta, Rómában javában folyt a híres kegyelemvita a domonkosok (bañezianusok) és a jezsuiták (molinisták) között [23]. A VIII. Kelemen pápa által létrehozott *De auxiliis*-« kongregációban » véget nem érő vitáknak — mint láttuk — végül V. Pál vetett véget 1607-ben, szabad utat engedve mindkét kegyelemtani rendszernek: a domonkosok nézete különbözik Kálvinétól, a jezsuitáké pedig a pelagianizmustól, tehát egyik fél se vádolja a másikat eretnekséggel. Pázmány tételeinek cenzúráját csak ebben a szellemtörténeti összefüggésben és feszült légkörben érthetjük meg [24].

Az 1604-es cenzúra-ügy háttere

Az egyházi tanítás szerint Isten egyetemes üdvözítő akaratának és az ember bűnösségének tényéből következik, hogy van felkínált, de hatékonnyá nem váló kegyelmi segítség, tehát van pusztán « elégséges » kegyelem (*gratia sufficiens*) is (DS 1525, 1554, 2002, 2305kk, 261, 3010). Ennek lényegét nem kereshetjük Isten ellenállhatatlan mindenhatóságában (DS 2409-2415). Habár az ember szabadon dönt a kegyelem elfogadásáról vagy visszautasításáról, ennek ellenére (csaknem) általános tanítás szerint (amelyben a bañezianizmus és a molinizmus is egyetért) a pusztán *elégséges* és a *hatékony* aktuális (= segítő) *kegyelem közti különbség Istennek az ember döntését megelőző választásán alapul.* Az aktuális kegyelem megvilágosítás és sugalmazás (DS 244kk, 377, 1525, 2621, 3010). E kegyelemmel Isten nem tartozik az embernek (DS 244kk, 1525kk, 1532, 2618), és ez ugyanolyan értelemben « természetfeletti », mint a megigazulás kegyelme (= megszentelő kegyelem, DS 3008kk). Ennek megfelelően az aktuális (segítő) kegyelem nem csupán a Gondviselés által elrendezett külső körülményekben rejlik,

---

[22] FRANSEN, MS IV/2, 737kk.

[23] Vö. F. STEGMÜLLER, « Gnadenstreit », LThK 4, 1002-1007. Bővebben: R. DE SCORRAILLE, *François Suarez* I, (1912), 349-478; X.-M. LE BACHELET, *Prédestination et grâce efficace,* I-II, 1931; H. RONDET, *Gratia Christi*, 1948. (= RONDET).

[24] E könyvem függelékébe átvettem néhány fontosabb dokumentumot az 1604-es cenzúrára vonatkozóan az Őry-tanulmányból (*PP emlékezete*, 33kk.), ezek eredeti jelzése CD 1, 2... Itt viszont az 1604-es cenzúra dokumentumainak jelzése DA 1, 2..., az 1606-os cenzúráé pedig DB 1, 2... (Vagyis: *D*okumentumok, *A*), ill. *B*) csoport, 1., 2., stb.) Az A) csoportnál zárójelben megadom az előző hivatkozásokat is, hogy a *Pázmány Péter emlékezete* c. kötetben szereplő tanulmányaink utalásait könnyebben azonosíthassák az érdeklődők.

hanem ugyanolyan értelemben « belső » kegyelem, mint a megszentelő kegyelem (Vö. TKSZ 377).

Most először a *De Fide*-traktátusban felmerült kegyelemtani kérdéseket érintjük: az 1604-es cenzúra lényegében a *hit-kurzus tételeire* vonatkozik.

A cenzúra-ügy történetét felvázolta P. Őry az említett tanulmányban. Ebből és az utána közölt dokumentációból rekonstruálhatjuk az eseményeket, amelyek egymást keresztezték. Az először beküldött propozíciókat Acquaviva generális már cenzúráztatta, amikor újak érkeztek — bár *számos ismétlés volt közöttük* — Decker(s) kancellár és professzor, Pázmány fő vetélytársa meglehetősen erős megjegyzéseivel. Carillo provinciálisnak vizsgálatot kellett tartania Grazban, hogy megállapítsák: valóban mit is tanított Pázmány. A helyzetet bonyolította egyrészt az a tény, hogy Pázmány első, 1604. márc. 6-i védőiratát visszatartották Grazban (erről Pázmány csak 1606-ban bizonyosodott meg, amikor még két újabb tételét cenzúrázták); másrészt az, hogy a Róma és Graz közötti levelek egymást keresztezték.

Pázmány Péter 1604. júl. 4-i levelében [25] eléggé heves hangon panaszolja fel az ellene elkövetett jogtalanságokat; újra megrostálja a propozíciókat és végül *négyet* fogad el sajátjának, ill. négy pontban foglalja össze véleményét:

1. Valószínűbb (*probabilior*) és a zsinatok tanításával egybehangzóbb az a vélemény, hogy van hit- (és remény-) *habitus*. Ez azonban nem *de fide* (definiált), ezért nincs ellene a zsinatok világos definícióinak, vagy a Szentírásnak (vö. OO IV, 563-566).

2. Az igazságnak megfelelőbb és igazabb, ezért követendő vélemény, amely ezt mondja: a hit (és remény) *aktusa* nem csupán *módja* szerint (*in modo*) hanem *lényegénél* fogva (*in substantia et in essentia*), természetfeletti. Az ellenkező véleményt azonban nem lehet elítélni mint tévedést, hanem az Egyházban eltűrt vélemények közé kell sorolni (vö. IV, 521-524).

3. Ugyanezt mondhatjuk *a fortiori* a *pia affectió*-ról, amely *megelőzi* a hitaktust; jóllehet Pázmány megengedi, hogy *bizonyos pia affectio* lehet *lényegénél* fogva természetfeletti, általában csak *módja* szerint az, miként a hihetőségi ítélet is (vö. IV, 529-531).

4. *Ténylegesen* (*de facto*) semmi erkölcsileg jó cselekedetet nem vihetünk véghez kegyelem nélkül. Jóllehet megvan rá az akaratban az *előzetes* lehetőség (*possibilitas antecendens*), vagyis van akaratszabadság, a *tényleges* jó cselekedetek mindig a kegyelmi segítséggel történnek (vö. IV, 407-415; 530-531).

Pázmány ezután leszögezi: amint két emlékiratában megmutatta (idézve számos szerzőt, főleg G. Vasquezt), ezek az állítások olyanok, hogy — még ha semmi másra nem támaszkodnának is — egyedül az idézett igen komoly

[25] DA 1 (= CD 14).

tudósok tekintélye (*sola authoritas gravissimorum doctorum*) szavatolná, hogy mentesek minden tévedés és a merészség veszélyétől (*ab omni erroris et temeritatis periculo*).

Amint láthatjuk, a Pázmánytól sajátjának elismert tételek mind a *De Fide*-traktátusban szerepelnek, éspedig: quaest. 1, a. 1, dub. 3 (Vajon a hitelőzetekhez szükséges-e a kegyelem?) és q. 2, a. 1-2, dub. 2 (Vajon a hitaktus, a *pia affectio* és a hihetőségi ítélet *lényegileg* természetfeletti? Ezzel függ össze a *habitus*-kérdés).

Pázmány védőirataiban — csoportosítva a propozíciókat — elmondotta, hogy melyik tételt utasítja vissza a leghatározottabban (soha eszébe se jutott ilyesmit állítani, hacsak ellenvetésként nem a vitákban, tehát nem mint saját véleményét vallotta); melyik propozíciót módosították, magyarázták félre (kiszakítva összefüggéséből, vagy bővítve, hozzáadva stb.). A cenzúra majd figyelembe veszi védekezését, de nem teljes mértékben. Minket lényegében az előbb felsorolt négy tétel érdekel, minthogy Pázmány ezeket vallotta sajátjának.

J. de Salas cenzori véleménye

Az előzetes római cenzúrákból csak egyet ismertetünk, mert leginkább ezt vették figyelembe a végső döntésnél. P. *J. de Salas* 1604. júl. 28-án kelt cenzúrájában Pázmány négy tételéhez fűz megjegyzéseket [26].

J. de Salas spanyol jezsuita († 1612) hosszú ideig filozófia- és teológiatanár volt Segoviában, Barcelonában, Salamancában és Rómában. *Disputationes in Primam Partem Secundae Divi Thomae* c. munkájának I. kötete Barcelonában jelent meg 1607-ben, Acquaviva generális jóváhagyásával. (A cenzúra idején éppen ezen dolgozhatott.) [27] Már 1603-tól Valentia követője volt, továbbá Molina védelmezője a Pápa előtt a *de auxiliis*-kongregációkban. Pázmány négy tételéről öt pontban mond véleményt.

1. Az első tételt — úgy, ahogy Pázmány megfogalmazta — nem lehet elítélni, nem is kell visszavonni, hiszen G. Vasquez és az újabb szerzők is ezt követik, és komolyan megalapozott. A cenzor mégis (gondolva a következőkre), a

2. pontban megjegyzi: jóllehet a Vienne-i Zsinat idején « valószínű » (*probabile*) volt, hogy nincsenek *per se* belénköntött erények, *habitusok*, a Tridentinum után azonban ez már egyáltalán nem « valószínű », mivel a Zsinat szerint világos, hogy a kisgyermekek a szentségek révén *habituális* minőség által igazulnak meg. Nincs ugyanis semmi más « lélekhez tapadó » (*inhaerens*); ez a minőség vagy erény a belénköntött szeretet, vagy a lélek

---

[26] DA 4 (= CD 19).

[27] Hentrich, 141-142.

lényegéhez tapadó kegyelem, amely erkölcsileg (*moraliter*) vagy fizikailag (*physice*) is belénköntött erényekkel ruház fel. A Tridentinum után ennek biztosnak (*certum*) kell lennie, jóllehet nem *de fide* (definiált). Az ellenkező véleményt tehát, amely azt mondja, hogy valószínű (*probabile*), vissza kell vonatni. J. de Salas ezzel már tulajdonképpen Pázmány 2. tételének bírálatát készítette elő.

3. Jóllehet hajdan talán nem volt valószínűtlen, hogy nincs az értelemben és az akaratban *lényegileg* természetfeletti aktus, hanem csak *módja* szerint természetfeletti (= lényegileg természetes), ma már egyáltalán nem elég azt mondani: « valószínű » (*probabile*), vagy megalapozott (*tutum*); a Trentói Zsinat alapján ugyanis biztos (*certum*), hogy a megigazulást adó kegyelem *lényegileg* természetfeletti minőség. (Jegyezzük meg: ezt Pázmány nem is tagadja; inkább a következő van ellene): Azokat az aktusokat is, amelyek minket a megigazulásra önmaguktól (*per se*) *előkészítenek, lényegileg* természetfelettieknek kell állítanunk, különben semmi arányban nincsenek a formával, amelyre előkészítenek. (A nézeteltérés lényege itt van: Pázmány a hitelőzeteket nem kapcsolja a hitaktushoz, főleg nem a megigazulás tulajdonképpeni kegyelmi eseményéhez, a cenzor viszont a hitelőzeteket olyan mozzatanoknak tekinti, amelyek *per se* felkészítenek a megigazulásra. P. de Salas közelebb áll a II. Orange-i Zsinat felfogásához, és a Trentói Zsinatig eltelt teológiai fejlődést jobban figyelembe veszi. Erre még visszatérünk). A cenzor ezután még hosszan érvel; tulajdonképpen a molinista véleményt fejti ki. Visszautal a 2. pontban mondottakra: *most már* biztos, hogy vannak belénk öntött erények; a Trentói Zsinat megigazulásról szóló tanításából ez *biztos*nak vehető, jóllehet nem teljes hitbizonyosság vagy *certitudo theologica*. A cenzor megítélése szerint, ha valaki a Társaságban az ellenkezőt mondaná valószínűnek, arra kell késztetni, hogy helyesbítse álláspontját, mivel megütközést keltene az egyetemeken és azoknál a szerzeteseknél, akik a tételt határozottan biztosnak tartják.

4. Jóllehet nem *de fide* (definiált), hogy van olyan hitre hajlító áhítat (*pia affectio*), amely *lényegileg* természetfeletti, mégis biztosnak kell lennie, mivel a Szentírás, az egyházatyák és a Zsinatok *ugyanolyan módon szólnak róla*, mint a lényegileg természetfeletti aktusokról. És semmi módon nem lehet megengedni, hogy valaki ezt állítsa: néha hihetünk isteni hittel egyedül a lényegileg *természetes pia affectio* révén, mégha azt állítja is, hogy ez a hinni akarás *módja* szerint természetfeletti. Az isteni hittel való hívéshez megfelelő (elégséges) *pia affectio* ugyanis mindig ugyanolyan rendű, mint maga az isteni hit, és önmagától (*per se*) *előkészít* magára a hitaktusra, illetve a *habitus* belénköntéséhez vagy növeléséhez. (Itt van a nézeteltérés Pázmány és a cenzor között!)

Mielőtt P. de Salas cenzúrájának 5. pontját ismertetnénk, amely nem pusztán a hitelőzetek kegyelmi indítására vonatkozik (azokra is), hanem

végső soron az egész molinizmus kegyelemtan-rendszerét implikálja (ez világos a cenzor fejtegetéseiből), jegyezzük meg, hogy az előző tételeknél inkább csak a teológiai *minősítések*ről volt szó (*probabile, tutum, certum, certitudo theol., de fide...*) A véleménykülönbség — úgy tűnik — elsősorban onnan ered, hogy a hitelemzés egyes mozzanatainál Pázmány és P. de Salas máshova teszik a *cezúrát*.

De talán alapvetőbb szemléleti különbség is meghúzódik J. de Salas, ill. Decker (molinisták) és Pázmány (sajátosan kongruista) felfogása mögött. E nézőpontkülönbség magyarázza, hogy a molinisták szemében Pázmány egyszer a szemipelagianizmus, másszor Baius, ill. a lutheristák felé « húz ». Ne feledjük: a bañeziánusok szemipelagianizmussal vádolták a molinistákat, akik az akaratszabadságot hangsúlyozták, a molinisták viszont protestáns « beütést » láttak a bañezi *praedeterminatio physicá*ban, amely az isteni kegyelem szuverénitását, előre meghatározó szerepét emelte ki. A molinista Decker kancellár a Rómába beküldött propozíciókhoz írt megjegyzéseiben — azon túl, hogy Pelagiust és Luthert emlegeti — felrója Pázmánynak, hogy magasztalja Bañezt és nevetségessé teszi Molinát. Pázmány ténylegesen elhatárolta magát a *praemotio physicá*tól (az akaratszabadság védelmében), de ugyanakkor többször bírálta Molina egyes tételeit. Azt mondhatnánk, *a két merev rendszer között a középúton haladt.* Így tehát, a nézőpontok szerint, úgy tűnt: túlságosan keveset vagy túlságosan sokat állít a kegyelem szükségességéről. A túlságosan kevés az előzőkre vonatkozott, a túlságosan sok a következő általános tételre, amelyet P. de Salas az 5. pontban részletesen cáfol (egyébként P. G. Vasquez véleményének veszi).

Lássuk tehát Pázmány 4. tételének cenzúráját.

5. Figyeljük meg, hogy Pázmány nem egészen úgy fogalmazta meg tételét, ahogy P. de Salas: « Semmiféle erkölcsileg jó tettet nem vihetünk véghez, amely nem ered az *igazán és sajátos értelemben vett* kegyelem segítségéből ». (Pázmány így fogalmazott: « *Ténylegesen* semmi erkölcsileg jó cselekedetet nem vihetünk véghez kegyelem nélkül »; továbbá hiányzik az « igazán és sajátos értelemben vett »!). P. de Salas hangsúlyozza: a jezsuitáknak egyáltalán nem kell elfogadniok vagy terjeszteniök ezt a véleményt, mivel szinte senkinek sem tetszik a Társaságon kívül, és mivel — ha jól mérlegeljük a dolgot — ellenkezik Szent Ágoston, Szent Tamás és csaknem valamennyi skolasztikus véleményével, sőt a Trentói és a II. Orange-i Zsinat tanításával, és sok más egyházatya véleményével, főleg ha hozzáadják: nem tudunk jót cselekedni « *sicut oportet* », « amint kell », hogy a megigazulás kegyelmét vagy a mennyek országát elnyerjük.

P. de Salas még hosszú magyarázatot fűz ehhez, kifejtve azt, hogy a pelágiánusok és Szent Ágoston, illetve az Orange-i Zsinat között a *lényegileg* természetfeletti kegyelemről folyt a vita.

Kétségkívül, Pázmány tétele, ahogy azt Grazban megfogalmazták, némileg Baiusra emlékeztetett, és a protestáns országokban a lutheri tanoknak kedvezhetett volna. P. de Salas (miként Decker is) a tiszta molinizmus szemszögéből tekinti a kérdést. Az a « természetfeletti », amelyre Pázmány gondol, amikor ezt állítja: « ténylegesen (*de facto*) semmi erkölcsileg jó cselekedetet nem vihetünk véghez kegyelem nélkül », nem *lényegileg* természetfeletti, magyarázza P. de Salas, mert a « megfelelő gondolkodás » (*cogitatio congrua*) még a természetes rendhez (teremtés és Gondviselés) tartozik, egyébként is csak *értelmi* aktus, nem mozdítja az akaratot. A pelagiánusok és a katolikusok között a *szabad akarat* kegyelmi mozdításáról, a *tulajdonképpeni* kegyelemről volt szó. A Szentírás és az egyházatyák a *lényegileg* természetfeletti kegyelemről beszélnek. Aki tehát *a vasquezi véleményt* vallja, megnehezíti a lényegileg természetfeletti kegyelem világos megkülönböztetését. A cenzor még előadja a molinista *scientia media* elgondolását minderről; jellemző, hogy a természetfelettit « *superadditum* »-ként fogja fel, tehát amely « hozzáadatik » a természetes rendhez és ingyenes.

Pázmány védőirataiban valóban G. *Vasquezra* hivatkozik többízben, pontosan jelezve rendtársa műveinek ide vonatkozó részeit, továbbá megemlít több más szerzőt (Capreolus, Arrubal, Vega, Soto, Bañez stb.), de főleg Szent Tamást idézi (*De Veritate* q. 24, a. 14; Summa I-II, q. 109, a. 2, ad 1 és 2-II, q. 136, a. 3, ad 2). Hangsúlyozza, hogy csak ezt ismeri el saját véleményének: az ember *előzetes* képességgel minden kegyelmi segítség nélkül is *képes* megtenni bármilyen erkölcsi jót (ez az előzetes lehetőség nem más, mint maga a *szabadság* az erkölcsi jó megtételére vagy annak elmulasztására), *de facto,* ténylegesen azonban semmiféle erkölcsi jót nem tehet kegyelem nélkül.

G. Vasquez szerint a jó cselekedetekhez arányos indíték kell. Az indíték hatékonysága nem ugyanaz minden embernél és minden helyzetben. Az ember akkor cselekszik jót, ha a pontos pillanatban jelentkezik a jó indíték, vagyis olyan kedvező (megfelelő) gondolat (*cogitatio congrua*), amely képes cselekvésre indítani. Ez a *cogitatio congrua* Isten ajándéka: a Gondviseléstől, a másodlagos okok kedvező összekapcsolódásától függ ebben az adott világrendben. Valójában ez a teremtéssel és a Gondviseléssel adott ajándék *tágabb értelemben vett « kegyelem », amely* lényegileg nem múlja felül az emberi természet erejét. (Még « gyógyító » kegyelemnek sem lehet nevezni). Pázmány minderről a hitelőzeteknél beszél (hihetőségi ítélet és *pia affectio*), ahol azt állítja, hogy a hitaktust megelőző hihetőségi ítélet és a hinni akarás csak *módja szerint természetfeletti* (vö. OO, IV, 527-531).

Mindez a cenzúra egyik leglényegesebb kérdéskörét érinti, még visszatérünk rá. Most még a *végleges generálisi döntést* kell bemutatnunk. A szakcenzorok véleményét (elsősorban P.J. Salasét) figyelembe véve, *P. Acquaviva 12 pontban összegezte a cenzúrát,* amelyet P. Carillo provinciálison

keresztül megküldött Grazba Pázmánynak[28]. Ez a végső döntés 1604. szeptember 18-án kelt. Az említett bonyodalmak (Pázmány első védőiratának visszatartása, a Generális és az osztrák elöljárók, ill. Pázmány leveleinek kereszteződése) miatt a végső döntésben olyan propozíciót is cenzúráztak (11.), amelyet Pázmány határozottan visszautasított már korábbi védőiratában. A pelagianizmusra vonatkozó nézetet (12.) sem fogalmazta meg pontosan Decker; Pázmány erről is megírta, hogy Deckerrel folytatott vitájában hogyan értelmezte Ágostont (pontosan idézte az ágostoni szövegeket) és Pelagiust. A végső döntésben van egy további tétel (4.), amelyet Pázmány egy vitában csak mellesleg említett (az *attritio,* nem tökéletes bánat nem lényegileg természetfeletti), továbbá három (8., 9., 10.) az angyalokra vonatkozik. A többi hat a Pázmány által négy pontba csoportosított és P. Salas által cenzúrázott tételeknek felel meg, csupán a sorrend fordított.

A leglényegesebb a végleges cenzúrában az 1., amely Pázmány 4. tételének felel meg. A magyarázat, ill. elmarasztalás átveszi P. de Salas megjegyzéseit, amelyeket az előbb ismertettem. Itt a megfogalmazás a következő: « A kegyelem segítsége szükséges ahhoz, hogy véghezvigyünk bármilyen erkölcsileg jó cselekedetet, mégha különben természetes és megszerzett erényből fakad is ». A cenzúra: A Társaságban azért nem szabad ezt tanítani, mert nem felel meg Ágoston tanításának és a Pelagius elleni zsinatok határozatainak, sem V. Piusz és XIII. Gergely pápák Baius ellen hozott döntéseinek, és sok kellemetlen és abszurd következtetést lehetne levonni belőle a kegyelemről szóló igazi tan ellen. Ezért ezt a nézetet se be ne vezessék, se ne tanítsák, hanem kövessék Szent Tamás véleményét és a közös doktrinát.

Ez az óvatossági intézkedés érthető a szellemtörténeti helyzetből. Nemcsak a protestantizmus, hanem Baius (Michel de Bay, † 1589) louvaini professzor tanai is megzavarták a szellemeket. Baius Szent Ágostonra hivatkozott, amikor nézetét kifejtette, de félremagyarázta a kegyelem doktorát. Egészen sematikusan: a mi kérdésünkben azt tanította, hogy az eredendő bűn következtében az ember kegyelem nélkül szükségképpen mindenben vétkezik, bármit cselekszik is. Csak közömbös értékek vonatkozásában van *választási* szabadsága. Kegyelem nélkül nem gyakorolhatunk természetes erényeket sem. E látszólag Pelagius-ellenes tan mögött valójában a természetfelettiről alkotott helytelen felfogás húzódik meg, amely nem áll távol a pelagianizmustól.

Baius megengedi az ősállapot embere számára az új-pelagianizmust, amely igyekszik meghonosodni a renaissance eszméivel, de csatlakozik (bár bizonyos enyhítésekkel) a protestáns tételekhez, amikor a bukott emberről van szó (X.-M. Le Bachelet).

---

[28] DA 5 (= CD 20).

Az eszmei zűrzavar idején a jezsuita rend *Ratio Studiorum*-ában tanárainak előírta, hogy Szent Tamás alapján (*Summa* 1-II, 9. tétel) ezt kell tanítaniok: « Valamilyen, (bár csak *csekély*) tárgyából és összes körülményeiből kifolyólag erkölcsi jót akarhatunk és megtehetünk *néha* a természetes értelem szerint, a szabad akarat természetes képessége által ».

Pázmány Péter 1604. július 9-én kelt *jóvátételi formulájában* kijelenti a következőket: 1) Természetesen kész az ellenkezőjét tanítani azoknak a propozícióknak, amelyeket neki tulajdonítottak, de valójában ő nem tanított, legalábbis nem olyan értelemben. 2) Ha a Generális úgy ítéli, hogy eddigi nézeteit vissza kell vonnia, jóllehet eddig mások is tanították, kész ezt megtenni azon a címen, hogy az elöljáróknak nem tetszik. 3) Ha felismeri, hogy valami olyasmit tanított, ami ellene mond vagy a Szentírásnak, vagy az egyházatyáknak stb., vagy mivel új és (a jezsuiták közül is) ő elsőnek tanítja, kész azt teljesen visszavonni. 4) Amiről eddig szabadon vitatkoztak mindkét részről a Társaság tudtával, és nem sorolható be meghatározott vélemények közé, és amely tételeket nem tart hamisaknak, hanem valószínűeknek, azokat — lelkiismerete ellen — sohasem mondhatja hamisaknak, vagy nem vélheti őket hamisaknak, vagy akár merészeknek [29].

Megjegyzések a cenzúrához

Hogy még világosabban lássunk a cenzúra-ügyben, sematikusan tekintsük át a hitelemzés (logikai) mozzanatait és világítsuk meg a nézőpontokat.

1. A mindenki által *implicite* (burkoltan) elfogadott ítélet: Isten az Első Igazság. Az istenfogalomban burkoltan benne van, hogy Isten, a legfőbb Igazság, nem csalatkozik és nem csal.

2. Isten ténylegesen kinyilatkoztatást adott, ezt jelekkel (csodákkal stb.) igazolta. Ezt állítják Isten küldöttei, az igehirdetők. A tanúk szavahihetőségét a történész stb. megvizsgálhatja.

3. Az előbbiek alapján megalkotható a *spekulatív* hihetőségi ítélet (*iud. credibilitatis*), amely erkölcsi bizonyosságot ad, kizárja az okos (megalapozott) kételyt.

3ª. Egyesek ehhez hozzáveszik a *gyakorlati* hihetőségi ítéletet (*iud. credentitatis*): « Hinnem kell! ».

4. Ehhez a (spekulatív vagy/és gyakorlati) hihetőségi ítélethez társul az *akarat* indítása: az értelmet a hit tárgyához való csatlakozásra sarkallja a *pia affectio* (áhítatos hinni akarás).

5. Ezt « követi » a tulajdonképpeni *hitaktus*: « Hiszek! », éspedig a kinyilatkoztató Isten tekintélye miatt, természetfeletti (isteni) hittel. Páz-

[29] DA 1 (= CD 14).

mány szerint általában csak ez *lényegileg* természetfeletti aktus, bár megengedi, hogy néha már a *pia affectio*, sőt a hihetőségi ítélet is lehet az.

6. Végül a holt hitet élővé alakítja a *belénköntött* hit, remény, szeretet (*habitus*), ami a megigazulás*ban* történik.

Természetesen, ez a szkéma csak didaktikai okokból « darabolja » fel a hit bonyolult aktusát logikai mozzanatokra. Mindez történhet — és történik is — egyetlen intuícióban, « belátás » révén, vagyis nem reflektált, minden mozzanatában nem tudatosított módon.

Az elmondottak alapján világosnak tűnik, hogy Pázmány határozottan megkülönbözteti a hitelőzeteket (1-4.) és a tulajdonképpeni hitaktust (5.), illetve magát a megigazulást (6.). Innen magyarázható a *módja* szerint természetfeletti (hitelőzetek) és a *lényegileg* természetfeletti mozzanatokra vonatkozó véleménye, illetve *habitus*-felfogása (megigazulás). Ugyanakkor Pázmány már a hihetőségi ítéletnél (3.) is « közbelépteti » a kegyelmi megvilágosítást. (A *iud. credibilitatis* is *módja* szerint természetfeletti).

Vele szemben a cenzorok *egyben látják a 4., 5., 6. mozzanatot*: a *pia affectio* már *per se* a hitaktusra, illetve a megigazulásra készít elő, ezért kell *lényegileg* természetfelettinek tartani, ezért szükséges a *habitus* stb. Viszont a *iud. credibilitatis*ig bezárólag (1-3.) *természetesnek* tartják a mozzanatokat, főleg a molinisták.

A nézeteltérésnek két gyökere van: 1) Pázmány az *initium fidei*-t és a *pia affectio*-t Valentia nyomán már a « modern » apologetika szemszögéből tekinti, tehát nem pontosan a II. Orange-i Zsinat definíciója értelmében. Már utaltunk arra, hogy az Orange-i Zsinat előtti viták összefüggésében, a « hit kezdete » azoknak az aktusoknak összességét is jelentette, amelyek révén a megtérő felkészül a megigazulásra; a *pius credulitatis affectus* pedig nem csupán a hinni akarást jelöli, hanem azt az akarati közbelépést, *amely az egyszerű hitet átalakítja természetfeletti hitté* (*fides in Deum*), tehát a szeretettől éltetett hitté, amely a keresztény élet alapelve [30]. Pázmány cenzorai ezt tartották szem előtt; a kérdés éppen a protestánsok és a Baius elleni vitákban tisztult ki. A Tridentinum tanítása is ezt erősítette meg, jóllehet nem hozott definíciót a lényegileg és módjában természetfelettiről, és (kifejezetten) a *habitus*-tant sem szentesítette.

És itt szólunk a 2) gyökérről, a « *dogmafejlődésről* », ami összefügg a cenzorok által követelt « erősebb » teológiai *minősítésekkel* (valószínű, biztos, *de fide* stb.). A tanfejlődést sok tényező magyarázza. A mi esetünkben lényegesek a protestantizmus megigazulás-tana és a Baius körüli viták, amelyek Ágoston és a pelagiánusok-szemipelágiánusok (Orange-i Zsinat) újraértelmezéseit hozta magával.

---

[30] Vö. AUBERT, 37kk. FRANSEN, 659.

Alszeghy Zoltán megmutatta, hogy a középkori kegyelemtanban hogyan alakult át a cselekvés és mozgás kategóriáival kifejezett kegyelmi élet (pszichológiai elemet vagy morális magatartást hangsúlyozó) dinamikus felfogása statikussá. A páli hit, az « új teremtés » nem magyarázható csupán az említett dinamikus felfogással.

> « Az arisztotelészi filozófia feltárja a teológiai gondolkodás számára a létfilozófia fogalmait, mint például az ontológiai tökéletességét, a habitusét, a formális okságét. Ezeket a kategóriákat a kinyilatkoztatás tényeire vonatkoztatva nemcsak a létrejövés folyamatára összpontosul a figyelem, hanem tudatosul a lét, a jelen helyzet, melyben a valóság található; hogy megértsük az *élettevékenységeket*, tekintetbe kell venni az *élet-elvet* is. Ebben a második koncepcióban a 'kegyelem' szó elsősorban a maradandó habitust jelenti, azaz a 'megszentelő kegyelmet', és a keresztény ember megújulását abban az új helyzetben látják a gondolkodók, melybe a megigazult embert az új forma birtokba helyezi. Az egyik felfogásból a másikba való átmenet nem volt tudatos. A szerzők, ugyanazokat a formulákat megismételve, a hangsúlyt a dinamikus elemről a statikusra helyezték » [31].

Úgy tűnik, Pázmány, aki oly szívesen hivatkozott a « kegyelem doktorára », Szent Ágostonra, inkább — ösztönszerűen — a dinamikus felfogást (pszichológiai elemet és morális magatartást) részesítette előnyben; a habitus, formális okság, ontológiai tökéletesség kissé idegen volt számára. Továbbá a *De Fide*-traktátusban főleg a *hit genezise,* annak *apologetikai* szempontjai (hitelőzetek) álltak érdeklődése homlokterében. A *Kalauz* 12. könyvében később teljesen kifejtette a megigazulás-tant.

Megítélésem szerint Pázmány dinamikus és dialektikus gondolkodó volt. Meglátta, hogy a nehéz kérdéskörben, a kegyelem-hit-szabadság bonyolult (és teljesen nem racionalizálható) kapcsolódásában a helyes egyensúly biztosítéka a « *complexio oppositorum* » elfogadása. Bañez *praemotio physica*-tanát határozottan elvetette, de hitelemzésében közelebb állt a régi tomistákhoz, mint a molinistákhoz. Visszahajolt Szent Tamáshoz, sőt nála is az « ágostoni » vonásokat kedvelte (a fiatal Szent Tamás műveit szívesen idézte). Legfőképpen Szent Ágoston volt a mestere már Grazban is, de méginkább akkor, amikor a *Kalauzt* írta (1610-13).

Mivel Pázmány azoknál a kényes kegyelemtani kérdéseknél, ahol a « szemipelagianizmus » gyanúja merült fel ellene, Szent Tamásra (*De Veritate* 24) hivatkozik, és Suarezt úgy értelmezi, hogy a saját véleményét erősíti meg a természet és természetfeletti viszonyának kérdésében, előbb e két szerzőt vizsgáljuk meg.

---

[31] Alszeghy Z.-Flick M., *A katolikus dogma fejlődése,* 27.

Szent Tamás fiatalkori « szemipelagianizmusa »?

Ez a vád elhangzott ellene, de H. Bouillard[32] kimutatta, hogy miként kell értelmezni a *Sententia-kommentárok* és a *De Veritate* félreérthető helyeit. Fontos tény, hogy Tamás élete első szakaszában nem ismerte a « történelmi » szemipelagianizmust és a II. Orange-i Zsinat határozatait. Ezt Bouillard bőségesen dokumentálta. Tamás junior azt tanította, hogy a hit *önmagában* a megigazulás, a megszentelő kegyelem része, és csak *per accidens* előzi meg azt, mint előkészület a kegyelemre, de az előkészülethez mint olyanhoz a szabad akarat elég. Egyes mai szerzők feltették a kérdést: Ha nem szükséges, hogy a megigazulást előkészítő cselekedetek belénköntött *habitus* erejéből történjenek, amely által felülmúlják az emberi természetet, nem kell-e legalább hozzájuk a természetes rendben *segítő kegyelem*? Egyesek igennel válaszolnak: Igenis, Szent Tamás első írásaitól kezdve ezt állította. A kérdést még így is fel lehet bontani: Szent Tamás elfogadta-e a felemelő segítő kegyelem szükségességét, amelynek erejében a megigazulásra előkészítő cselekedetek *lényegileg* természetfelettiek lennének? Vagy legalábbis tanította-e, hogy különleges, ingyenes isteni segítségre van szükség, amely különbözik Isten általános indításától vagy a természetes együttműködéstől?

Bouillard megmutatja, hogy a *Sententia-kommentárok*ban és a *De Veritate*-ben bizonyos ingadozás van: Szent Tamás nehezen határozza meg az isteni segítség természetét, jóllehet vallja szükségességét. Különösen kiemeli a Gondviselés szerepét, amikor a megigazuláshoz való előkészületről szól. E segítségnek gyakran nem adja a kegyelem nevet, hanem — a Gondviselésre vonatkoztatva — ilyen kifejezéseket használ: *Deus gratis dans* (*II. Sent.* d. 28, q. 1, a. 1, ad 1), *gratuita Dei voluntas* (IV. Sent. d. 17, q. 1, a. 2), *divina misericordia, divina providentia* (*De Veritate* q. 24, a. 15). Isten tevékenysége végső soron mindig szükséges a megtéréshez, de nem azért, hogy felemelje (természetfeletti síkra) az akaratot, hanem hogy annak lökést adjon. Szent Tamás szerint az ember megteheti a természetes jót « megszentelő kegyelem » nélkül, de nem Isten nélkül.

A *De Veritate* 24. quaestiójában (a. 14), amelyre Pázmány a *De Fide*-traktátusban (IV, 408-411), kifejezetten háromszor is hivatkozik véleménye alátámasztására, Szent Tamás a fenti állítást a következőképpen magyarázza: Minden létező természetes tevékenységét isteni erő révén viheti véghez, mert a másodlagos ok az első ok erejéből működik. Isten a természet működésének oka, amennyiben minden dologban megadja és megőrzi a princípiumot, amelyből szükségszerűen folyik egy meghatározott működés. De az emberi akarat *nem meghatározott egyetlen cselekvésre,* hanem indifferens (semleges) több irányban. Így tehát mintegy képességi állapotban (*in poten-*

[32] BOUILLARD, 57kk.

tia) van, míg nem mozdítja valami aktív. Ez lehet a külsőleg megragadott tárgy, lehet belső mozgató is, mint pl. maga Isten. Szent Ágoston ugyanis megmutatja (*De Gratia et libero arbitrio*), hogy Isten sokféleképpen működik az emberi szívben. Nos, minden külső mozgást az isteni Gondviselés szabályoz, aszerint, hogy úgy ítéli: ezt a jóra ösztökéli ilyen és ilyen esemény. Ha tehát isteni kegyelmen nem egy állandó ajándékot értünk, hanem Isten irgalmasságát, amely a szellem belső mozdulatát okozza és a külső dolgokat az ember üdvösségére irányítja, azt kell mondani: az ember nem vihet véghez semmi jót Isten kegyelme nélkül. De általában a kegyelem elnevezést a megigazulást adó állandó ajándéknak tartjuk fenn.

Nem folytatjuk az elemzéseket; csupán Bouillard következtetéseit foglaljuk össze [33]. Igazságtalan azt állítani, hogy Szent Tamás fiatalkori írásaiban olyan irányban mozog, amely a szemipelágiánusok tévedéseihez közelíti. Valójában azt tanítja, hogy az ember nem készülhet fel a kegyelemre, nem térhet meg Isten segítsége nélkül. Kétségkívül, Tamás szerint ez a segítség nem szükségképpen belső isteni működés a lélekben; elég, hogy valami külső alkalom mozgásba hozza az akaratot. De ezt az eseményt a Gondviselés irányítja az üdvösség végett. Közvetlenül vagy közvetve, a megtérés kezdeményezése Istentől jön. Ez a tanítás nagyon hasonlít ahhoz, amit Szent Ágoston vallott a *De Spiritu et littera* (c. 34, n. 60) c. művében, és amelyet sohasem tagadott meg. Világosan ellentétes a II. Orange-i Zsinat által elítélt tévedéssel, amely a hit kezdeményezését egyedül a szabad akaratnak tulajdonította. Ugyanakkor megengedhetjük — következtet P. Bouillard — hogy bizonyos szövegösszefüggésükből kiragadott mondatok, ha nem is hamisak, félreérthetők. Később Szent Tamás módosítja felfogását, kiküszöböli a félreérthetőséget.

Szent Tamás óta fejlődött a teológia és új helyzet állt elő a protestantizmussal. A szellemi légkört zavarta még az augusztiniánus teológusok, nevezetesen Baius felfogása a természetfelettiről. Baius ugyan ellene volt a protestáns tanoknak, és határozottan visszautasította a pelagianizmust is, mégis — attól függően, hogy milyen szempontból tekintették — mindkét oldali « cinkossággal » vádolhatták. Egy bizonyos « archaizmus » tapasztalható nála (Szent Ágoston értelmezésében): nem vette figyelembe a latin egyház tanfejlődését, a teológiai nyelvezet pontosabbá válását.

H. de Lubac juridizmust és rejtett naturalizmust mutat ki Baiusnál, aki — minden látszat ellenére — közel áll Pelagiushoz. (J. H. Walgrave és Fransen árnyaltabban ítéli meg Baiust, mint H. de Lubac). Mindebből érthető, hogy a cenzúra miért figyelmeztette Pázmányt: legyen óvatos Baius, ill. Ágoston értelmezésében.

---

[33] BOUILLARD, 84-87.

Végül még bonyolította a helyzetet az is, hogy Pázmány G. Vasquez vitatott (Suarez által is támadott) tételére hivatkozott. Vasquez Ágoston szövegeire támaszkodva azt állítja, hogy a konkrét (az eredeti bűn utáni) rendben, amelyben élünk, minden jó gondolat, vágy, minden dicséretes tett a « kegyelem » műve. Krisztus mindenkiért meghalt, ezért minden gondviselésszerű helyzet (a természetes, másodlagos okok összejátszásából eredő *cogitatio congrua*) valamilyen *módon* természetfelettivé válik. Vasquez, hogy Baiustól elhatárolja magát, hangsúlyozza: ez még nem tulajdonképpeni (lényegileg természetfeletti) kegyelem. Suarez kimutatja Vasquez következetlenségét.

A kegyelemvitában Bañez és követői is Szent Ágostonra utaltak, amikor a kegyelemről és szabadságról kifejtették nézetüket Molina (és a « suareziánusok ») ellen. De Bellarmino és maga Suarez is, akik több ponton bírálták Molinát, szintén Szent Ágostonra hivatkoztak; árnyaltabb felfogásukat, a *kongruizmust* követte Pázmány is. Bellarmino, bár támadta Baiust, nagyon augusztiniánus maradt. A kongruizmus lényegében Ágoston és Molina tanainak ötvözetéből alakult ki. Elveti (Pázmány is) a bañezi hatékony kegyelem és a *praemotio physica* tanát, amely a szabadsággal nem egyeztethető össze, de ugyanakkor jobban meg akarja menteni az Isten szuverénitását, a predestináció és a végső állhatatosság ingyenességét.

A « suarezianizmus » és Pázmány (« Szemipelágiánus » légkör?)

Mivel Pázmány kegyelemtani kérdésekben többször hivatkozik *Suarez*re, itt még néhány megjegyzést kell tennünk a kor legtekintélyesebb teológusáról. Stegmüller [34] megmutatta, hogy a fiatal Suarez kegyelemtani fejlődésében két lényeges tényező játszott közre. Egyrészt a protestantizmus elleni küzdelem: a protestánsok ugyanis azt állították, hogy az emberi természet az eredeti bűnnel teljesen megromlott; ezért az Egyház és a katolikus teológusok egyre jobban hangsúlyozták az emberi szabadságot, az ember természetes képességeit. (Ez főleg a molinista rendszerben lett erős, annyira, hogy Bañez pelagianizmussal vádolta Molinát). Suarez kezdetben határozottan anti-tomista beállítottságú volt; sokkal inkább augusztiniánus, mint Molina. Hogy mégis — Molinán túlhaladva — « tomistább » lesz ennek jórészt az a magyarázata, hogy a rendi cenzúra (amellyel neki is nehézségei voltak) Szent Tamás követésére késztette. (A *scientia media* hipotézisében egy sor kegyelemtani kérdésre megoldást talált).

Bellarmino, aki a *kongruizmust* védi, Szent Tamást (D. Sotót és Toledót) követve törekszik a protestánsok és Baius tételeinek megcáfolására,

---

[34] STEGMÜLLER, 33-34. — A következőkhöz lásd még: RONDET, 287-308, FRANSEN MS 737-763; H. DE LUBAC, *Augustinisme et théol. moderne*, 15k.; *Le Mystère du surnaturel*, 41k.

kidolgozza a természet és természetfeletti kapcsolatára vonatkozó nézetét, amely az ún. *tiszta természet* hipotézisét fogadja el. Csak a természetfeletti tudja beteljesíteni az ember Isten színelátása utáni természetes vágyát, de semmi sem akadályozza a Teremtőt abban, hogy a természet lehetőségeit aktivizálja. Ha Isten *ténylegesen* természetfeletti célra rendelte is az embert, *elvileg* magára hagyhatta volna, akkor az ember a saját erejéből tisztán természetes célt követett volna, ami ugyan nem elégítette volna ki vágyát, de mégis érdemes lett volna követnie.

Suarezzel (és Vasquezzel) a kérdés előre halad. Ő is azt gondolja, hogy egyedül a természetfeletti cél elégíti ki az embert, de *kidomborítja a természetes célt.* Az ember mint ember igyekszik definiálni, hogy lássa: utána mi történne, ha Isten elhatározná, hogy természetfeletti célra emeli fel. A « tiszta természet » e fogalmából kiindulva tanulmányozza a kegyelem szükségességét. Ez a szükségesség kétfajta: aszerint, hogy a természetfeletti rendet, avagy egyszerűen a természetes erkölcs rendjét tekintik. El lehetne képzelni, hogy a bukott embernek csak azért van szüksége a kegyelemre, hogy elérje természetfeletti célját. De — úgy tűnik — a Tanítóhivatal döntése többet követel. A Tridentinum után az a tétel, amely szerint a bukott ember kegyelmi segítség nélkül meg tudná tartani az erkölcsi törvény egészét, nem tűnik biztosnak. Ugyanakkor Baiusszal szemben tartani kell, hogy az önmagára hagyott szabad akarat *képes* jót tenni. Ezért Suarez és követői egy közbeeső megoldást fogadnak el, amely mögött a *natura pura* hipotézise húzódik meg. *A bukott ember nem tudja hosszú ideig a maga teljességében megtartani az erkölcsi törvényt különleges kegyelmi segítség nélkül.* Ugyanakkor az eredeti bűn nem kezdte ki az ember természetes erejét; a (feltételezett) « tiszta természet » állapotában levő embertől csak annyiban különbözik, mint a ruhájától megfosztott ember a meztelentől (*tamquam spoliatus a nudo*). Így tehát a tiszta természet állapotában levő embernek is szüksége lett volna bizonyos ingyenes isteni segítségre, amelyet talán az ima révén kapott volna meg. Ma Ádám gyermekei meg vannak fosztva a gyógyító kegyelemtől; ha Isten magukra hagyja őket, elkerülhetetlenül elbuknak a bűnben és ítéletet érdemelnek. Mindebből láthatjuk, hogy Suarez optimizmusa meglehetősen viszonylagos.

Pázmány nem e suarezi felfogásra, hanem G. Vasquez korábban jelzett tételére hivatkozik, amikor azt állítja, hogy az embernek ugyan megvan a *képessége* (szabadsága nem romlott meg teljesen), hogy erkölcsi jót tegyen, de *ténylegesen* kegyelmi segítség nélkül nem tehet jót. Ezt főleg abban az összefüggésben hangsúlyozza, ahol — mint mindjárt látjuk — a *praedeterminatio physicát* elvetve el akarja hárítani azt a gyanút, hogy Isten a bűn okozója. De a hitelőzeteknél is felmerült a kérdés, ahol világosan megkülönböztette az isteni ajándékot (megvilágosítást, vagyis a segítő kegyelmet) a tágabb értelemben vett « kegyelemtől », a teremtéstől és a gondviseléstől, tehát Vasquezt is pontosította.

P. Fransen [35], a « suarezianizmusról » (= molinizmusról) írva, meglehetősen szigorúan ítéli meg e kegyelemtani rendszert, de általában a tomistákat is, akik a fizikai kauzalitást alkalmazzák a teológiában, és a teremtett kegyelem *ontológiai* minőségéről értekeznek. Mindez a kegyelem « eldologiasításához » vezetett. Ennek egyik kifejezése pl. a *gratia sufficiens*ről szóló tan; vagy a Molinától származó megkülönböztetés: *lényegileg* és *módja szerint* természetfeletti. Ez utóbbi felfogás szerint alig van különbség természetes és természetfeletti tetteink között. (Lásd Molina véleményét a « természetes hitről »). Természetfeletti, kegyelmi létünket csak a természetfelettiség *ontológiai módja* határozza meg, amely az emberi tudatban nem jelentkezik. Hogy tettünk természetfeletti, azt egyedül a hit alapján tudjuk, amint az egyház tanítja. Eszerint a tudatos keresztény élet síkján a pszichológiai tevékenység alapvetően « természetes ». A hit alapján tudjuk, hogy cselekvésünk Isten szemében magasabb értékű, természetfeletti szempontból érdemszerző. Fransen a suareziánusoknál a *nominalizmus* befolyását is megjegyzi.

Suarez maga is (*De Gratia* II, 1) gyakran azt a nézőpontot képviselte (később Lugo, Ripalda, Billot), hogy természetfeletti aktusainkat a természetfeletti Tárgy specifikálja. E gondolatkörbe tartozik Suarez és tanítványai felfogása a *potentia oboedientialis*ról. (Ez az « engedelmességi képesség » általában azt jelenti, hogy az emberi szellem fogékony Isten önkinyilatkoztatása, ill. a természetfeletti kegyelem iránt). Suarez *aktív potentia oboedientialis*ról beszél, ami sokkal több, mint egyszerűen a természet és a kegyelem nem-ellentmondása. Konkrét, reális képességet jelent, amely magában foglal valami sajátos kötelességet, hogy Istennek megnyíljunk. Suarez tehát itt közelebb áll Szent Tamáshoz, mint a tiszta molinizmus. Vagyis a kezdeti suarezianizmus nem állította *egymás mellé* (vagy fölé) a természetes és a természetfeletti rendet, mint már pl. Caietanus, akitől a *natura pura* hipotézisét eredeztetik. Ennek ellenére Fransen hangsúlyozza, hogy a suarezi *rendszer,* amely kétségtelenül jobban tiszteletben akarta tartani az emberi értékeket — lelki, morális, egyházi és teológiai szinten, de mindenekelőtt a vulgarizálás és a gyakorlati élet területén —, *szemipelágiánus « légkört »* teremtett, és olyan mentalitáshoz vezetett, amely a természetfeletti *külsődleges* (*extrinszecista*) felfogásával megtagadta a keresztény humanizmust.

Úgy tűnik, Pázmány még közelebb áll az igazi tamási és ágostoni felfogáshoz kegyelemtani kérdésekben, közelebb ahhoz az organikusabb és teljesebb mai felfogáshoz is, amelyet a II. Vatikáni Zsinat megfogalmazott. (Erre még a kitekintésben utalunk).

Fransen a Tridentinum utáni időszak kegyelemteológiai rendszereiről írja: A racionalizmus és a moralizmus hatalmasodik el az iskolás vitákban,

---

[35] FRANSEN, 737-743.

és ez idővel a kegyelemtan dekadenciájához vezet. A Bibliától és a vallásos tapasztalattól eltávolodva a kegyelmet nem annyira úgy értelmezik, mint az Isten életében való részesedést, hanem — legalábbis az iskolás traktátusokban — arra fokozzák le, amit « a teremtett kegyelem belénköntött formális kauzalitásának » mondtak; ezt nevezték megszentelő kegyelemnek. Egyes teológusok Isten bennünk lakását csupán korollárium ként csatolták a teremtett habituális (megszentelő) kegyelemről szóló fejezethez. Még századunk elején is akadt olyan *De Gratia*-traktátus, amelynek egyötödét az aktuális (segítő) kegyelemnek szentelt anyag tette ki.

Valentia « molinizmusa » és Pázmány

Többször utaltunk rá, hogy Pázmány nem tartozik a következetes molinisták közé, mint pl. tanártársa és « vetélytársa », P. Decker. Nagyjából azt mondhatjuk, hogy Valentia mérsékelt, tágabb értelemben vett « molinizmusát », illetve Bellarmino kongruizmusát vallja, éspedig főcélja az, hogy a bañeziánusok *praedeterminatio physicá*-jával szemben megvédje az emberi szabadságot, ill. elkerülje azt a buktatót, hogy Istennek tulajdoníthassuk a bűnt. Jóllehet nem adta le a *De gratia* kurzust, a hitelemzésben, mint láttuk, foglalkoznia kellett kegyelemtani kérdésekkel. A bűnökről szóló kidolgozott, de le nem adott traktátusában, éspedig a I-II, q. 79 (*De causis exterioribus peccati*) 2. dubitatiójában (IV, 259-271) a legvilágosabban fejti ki álláspontját.

Ebben az összefüggésben kell értelmeznünk a II-II, q. 1, a. 1.-ben (harmadik dubitáció, IV, 407kk) a *hitelőzetek kegyelmi indításáról* szóló szakaszokat, amelyeket már ismertettünk, és amelyek a cenzúra főcélpontjai voltak.

Előbb azonban *Valentia* felfogásáról ejtünk néhány szót [36]. W. Hentrich, aki a molinizmus « előtörténetét » vizsgálja Valentiáról szóló könyvében, figyelmét a molinizmusra mint filozófiai rendszerre fordítja. A két kegyelemtani iskola tulajdonképpen Valentia halála (1603. március 25) után merevedett meg a heves kontroverziákban. Amikor Pázmány tanítani kezdett Grazban, Valentia már halott volt. Kimerítették a *de auxiliis-viták,* amelyekben szakvéleményt kellett adnia. Fontos itt megjegyeznünk, hogy Valentia VIII. Kelemen előtt Molina tanát nem úgy védte, mint az összes felfogás közül a legvalószínűbbet, hanem csupán azt akarta megmutatni, hogy idegen tőle a pelagianizmus vagy a szemipelagianizmus tévedése (Romeyer, Serry-t idézve).

Valentia eredetisége — amint erre a Hentrichet bíráló és kiegészítő Romeyer rámutatott — a következő: az isteni gondviselés és a szabad

[36] Vö. HENTRICH i.m. és B. ROMEYER, « Valencia », *Dict. de Théol. Cath.* t. XV, col. 2465-2497.

akarat problémáját nagyon árnyaltan oldja meg, *függetlenítve magát a merev rendszerektől*; éspedig elsősorban *a szabadság eredeti metafizikája* segítségével. Szent Tamásnál észreveszi az ágostoni elemeket, amikor a szellem metafizikáját felvázolja. Tamás ugyanis nemcsak az arisztotelészi ismeretelmélethez (szenzizmushoz) kötődött, hanem az ágostoni spiritualitás is befolyásolta: *Mens ergo... semetipsam per seipsam novit.* Valentia, ha ezt a magot nem is bontotta ki, valamiképpen utánozta Szent Tamást, aki a *De Veritate,* a *De Potentia* és az *In Johannem* lapjain *a szellem metafizikáját* jelezte: az ember önmagát megismeri mint szellem és túlszárnyalja az érzékletes valóságot, saját testét. Ez a szabadság alapja.

B. Romeyer így foglalja össze Valentia eredetiségét: « Valentia felfogása a szabad akaratról, amelyet az emberi tapasztalat és a katolikus hit irányítottak, alapelvében nem eredeti. De választási szabadságra való természetes vagy természetfelettire emelt képességünket megőrizte minden hozzáadott determinációtól, kiemelve ezt a sajátosságot: a szabadság teremtett és másodlagos ugyan, de *önmagát határozza meg,* állást foglalva a megelőző kegyelem vagy az általános isteni konkurzus indítása mellett vagy ellene. Semmit sem vesz el szabad önmeghatározásunkból, sem az első (isteni) kauzalitás eredőjéből, hanem mindig megőrzi ezt a mozgató okságot metafizikai és transzcendens síkján. Továbbá Valenciai Gergely sohasem különbözteti meg fizikailag a mi önmeghatározásunkat annak eredményétől, vagyis nem választja szét a cselekvő alanyt és tevékenységét: így tudta kidolgozni eredeti helyes felfogását az emberi szabad akaratról. Isten teremtő transzcendenciája együttműködik a szabadság teljes kibontakozásában, amely állandóan a Létforráshoz kapcsolódik » [37].

4. Isten és a szabad teremtmény együttműködése

Ugyanezt a helyes megfogalmazást találjuk Pázmánynál a bűnről szóló traktátusban (IV 259-271), ahol Szent Tamás nyomán (főleg: STh I q. 105, a. 5, ad 2; SCG III 70) tisztázza az Első Ok (a teremtő Isten) és a másodlagos okok egybekapcsolódó hatékonyságát. A szakaszt a maga helyén ismertettük, de most emlékeztetünk a leglényegesebb gondolatokra (IV 270-271).

Minden teremtett lény *létében* teljesen függ a teremtő, isteni Okságtól. Isten befolyása bensőleg benne foglaltatik minden teremtett hatásban, ezért a teremtett ok lényegileg alá van rendelve az Első Oknak az okozásban és annak hatásában. Isten teremtő ereje a másodlagos okokat *nem előzetes* mozdítással (*praemotione praevia*) mozdítja, nem a valóságos okozás *előtt* hat, hanem hatása egybeolvad, *azonosul a teremtett okokéval;* a prioritás nem

---

[37] ROMEYER, i.h. 2496. — Romeyer e ponton bírálja és kiegészíti Hentrich Valentia értelmezését.

időbeli, hanem a lét *formális ratió*-ja szerint első. Ez áll az általános, *teremtő okságra.*

Pázmány ettől világosan megkülönbözteti a *természetfeletti cselekedeteket,* ahol Isten megelőző és hatékony kegyelme a tett *előtt* mozdít; ez azonban *nem fizikai* természetű, miként Bañez *praemotio physica*-elmélete mondja, hanem: Isten megelőző kegyelme a természetfeletti tettekben *felfokozza szabadságunkat,* vagyis a kegyelem nem helyettünk cselekszik, hanem *cselekvőkké tesz bennünket*: « *in operibus supernaturalibus, quae Deus facit nos facere* [38], *actionem Dei esse priorem secundum rem in motione gratiae praevenientis, per quam Deus excitat liberum arbitrium, ut faciat...* » A megelőző kegyelem befolyása tehát különbözik Isten általános teremtő befolyásától, ahol a két ok annyira összefonódik, hogy nem lehet őket megkülönböztetni: « *influxus creatus causae primae et secundae reipsa non distinguuntur, sed sunt una simplex actio* » [39].

Weissmahr Béla SJ *Isten léte és mivolta* c. könyvében — Szent Tamást a transzcendentális filozófiai módszer segítségével újraértelmezve — alapvető megállapításokat tett a minket érintő témában [40]. A hagyományos teremtésfogalom elsősorban Isten transzcendenciáját hangsúlyozta, vele szemben homályban hagyta Isten immanenciáját, bizonyára a panteizmustól való félelem miatt. Weissmahr átfogó teremtésfogalma, az immanencia-transzcendencia viszonyának kiegyensúlyozott értelmezése szerint: « A teremtés az Istennek semmiképpen sem szükségszerű, hanem szabad döntésének mértékében megvalósított és korlátozott önközlése, amely által ezen isteni önközlés mértéke szerint saját önállósággal rendelkező véges létező jön létre a maga teljes valóságában ». A teremtés e leírásában egyaránt érvényre jut Isten transzcendenciája és immanenciája.

« A világ teremtett voltának következményei » c. paragrafusban Weissmahr megvilágítja az Istentől függő teremtmény és az isteni teremtőtevékenység « együttműködését ». « Annak megfelelően, amit a teremtésről mint az isteni létadás mértékében valódi önállóságot létrehozó tevékenységről mondottunk, az isteni együttműködést úgy kell leírnunk, mint Istennek a teremtményi tevékenységre gyakorolt teremtő befolyását, amely által a teremtmény saját tevékenysége jön létre ».

---

[38] Ez pontosan Teilhard de Chardin ismert formulája: « *Dieu fait se faire les choses* », Isten cselekvőkké teszi a dolgokat, hogy önmaguk tegyék önmagukká magukat (persze Istentől függve). Vö. SZABÓ F., *H. de Lubac — Y. Congar* (TKK), 51-60. Ez áll általában minden teremtett dologra, de az ön-teremtés fokozódik az immanencia-fok szerint; az emberi szabadságnál az önmeghatározás az Istentől (kegyelemtől) való függés arányában növekszik. K. Rahner « *önfelülmúlásról* » beszél, és a transzcendencia-immanencia e helyes értelmezését a Megtestesülésre is alkalmazza (vö. TKSZ 476-484).

[39] PÁZMÁNY IV, 271. Vö.: *S.Th.* I, q. 105, a. 5, ad 2: « una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis: sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente ». Vö. *SCG* III, 67; *De Pot.* q. 3, a. 7; *Comp. Th.* 135.

[40] WEISSMAHR BÉLA, *Isten léte és mivolta* (TKK), 156-176.

Weissmahr a bañezi *praemotio physica* és a molinista *concursus simultaneus et indifferens* egymással versengő elméleteit felülmúlja helyes szemléletével, amelynek lényege, hangsúlyozzuk: az Istentől való függés (a létben) és a teremtmény saját önállósága nem zárja ki egymást, hanem ellenkezőleg, *a nagyobb függés az Istentől* (az Isten létében való nagyobb részesedés által) *a nagyobb önállóság alapja;* az isteni okság (Első Ok) és a teremtményi okság (másodlagos okok), illetve az isteni mindenhatóság (hatékony kegyelem) és az emberi szabadság (önállóság, önmeghatározás) nem ellenkeznek egymással. « Mind a molinisták, mind a tomisták abból indultak ki, hogy amit az Istennek tulajdonítunk, azt nem tulajdoníthatjuk a teremtménynek és viszont. A különbség csak abban állt, hogy a tomisták az Isten abszolút elsőbbségét emelték ki a teremtmény rovására, míg a molinisták megpróbáltak egy kompromisszumot kötni és az emberi szabadság nevében a teremtménynek juttattak egy bizonyos prioritást, de úgy, hogy ez alig volt összeegyeztethető az Isten feltétlen voltával ». Weissmahr tehát ezeket a problémákat elvileg felülmúlja az említett szemlélettel. K. Rahner « önfelülmúlás » (*Selbstüberbietung*) kifejezését átvéve még így fogalmaz: Az Istentől függő, az Isten létében részesülő teremtmény öntevékenysége folytán *léttöbblet* jön létre (ez az igazi teremtés!), ezt nevezzük teremtményi *önfelülmúlásnak*. Ez fogalmilag paradox adottság, mégsem ellentmondás, « *mert az önmagát felülmúló teremtményi okban az Isten teremtő oksága működik, melyre jellemző, hogy létet adva önállóvá tesz* ». Később pedig Weissmahr még megmagyarázza: « hogy az Isten (mint ún. *első ok*) sohasem működik *a világon belül* anélkül, hogy teremtő tevékenységének következménye ne legyen egyszersmind a teremtett erőknek (az ún. *másodlagos okoknak*) eredménye is ». — Ez Szt. Tamás és Pázmány tanítása is.

Jegyezzük meg, hogy Weissmahr ezekkel az alapelvekkel oldja meg a csoda, ill. a világban levő rossz problémáját is (filozófiai síkon). K. Rahner és követői is nemcsak a teremtés, hanem a Megtestesülés (*unio hypostatica*) értelmi megközelítéséhez is felhasználják a transzcendencia-immanencia viszony fentebb megfogalmazott helyes elvét. A transzcendencia az ember lényege: az ember befogadóképessége (*capax Dei, potentia oboedientialis*) a természetfeletti, Isten önközlése iránt, illetve a teremtményi öntranszcendencia (Istentől függve) vet fényt az üdvtörténelem, a kegyelmi önfelülmúlás (szabad önmeghatározás) és a Megtestesülés titkára is: « Ahol Isten önközlése és az ember öntranszcendenciája kategoriálisan, történelmi módon eléri a maga abszolút és visszavonhatatlan csúcspontját, vagyis Isten valóságosan és visszavonhatatlanul 'jelen van' a tér-időben, és így az ember öntranszcendenciája eljut arra a pontra, hogy az ember ugyanilyen teljesen átadja magát Istennek, ott bekövetkezik az, amit a kereszténység megtestesülésnek nevez » [41].

---

[41] K. RAHNER, *Teol. Kisszótár* 483; vö. *A hit alapjai,* 231-248.

Pázmány grazi traktátusaiból is látjuk (bár a *kegyelemről* szóló értekezése elveszett), hogy a transzcendencia-immanencia előbb kifejtett szemlélete (OO IV, 259-271) alapján kiegyensúlyozott álláspontot foglalt el a kegyelemtani kérdésekben. A hitről szóló traktátus már elemzett (ill. cenzúrázott) részein kívül a témakörben fontosak még: a *De Verbo incarnato*-traktátusban (Krisztus isteni tudásánál) az isteni előretudásról írt lapok (Gw 138-159), valamint a szentségi kegyelem kapcsán mondottak a *potentia oboedientialis*ról (V 663-677). Egyébként Pázmány még több alkalommal érint kegyelemtani kérdéseket, pl. Bañezt cáfolja (V 712kk), vagy Baius ellen nyilatkozik (VI 6). Fő mesterei Vasquez, Suarez és Valentia, de van úgy, hogy Vasquezzel Suarez ellen foglal állást, vagy éppen cáfolja Vasquezt.

Összefoglalásul

Pázmányt Grazban — Deckerék — egyszer pelagiánus « vonzalmakkal » gyanúsítják, máskor pedig azt kifogásolják, hogy túlságosan nagy szerepet tulajdonít a kegyelemnek: « minden kegyelem! » Harmadik védőiratában ő maga rámutat erre az ellentmondásra: Hogyan lehetne « pelagiánus », amikor azt tanítja, hogy ténylegesen semmi erkölcsileg jót sem tehetünk kegyelmi segítség nélkül! [42]

A kérdés magva tehát az, hogy a két szemlélet miként látja a kegyelmi segítséget, a kegyelem szükségességét. A molinisták szerint szükség van a *megelőző* kegyelemre (*gratia praeveniens*) *és a természetfeletti habitusra,* hogy az embert előkészítse *in actu primo* a cselekvésre (a hit döntésére); ez a megelőző kegyelem lényegileg természetfeletti. Vagyis a *pia affectiót* már összekapcsolják a hitaktussal és a megigazulással. Számukra a hihetőségi ítélet természetes minden további nélkül. Pázmány viszont csak *segítő* kegyelemről beszél; a *congrua cogitatio* vagy *congrua motio* szerinte nagy kegyelem (jóllehet Isten akaratából a másodlagos okok és a Gondviselés összejátszásából ered), hiszen az ember megteszi a jót, amit különben nem tenne. A hihetőségi ítéletnél — az érvek megfontolása után — ezzel a segítő kegyelemmel *fides humana*-val hiszünk, ez még nem *lényege* szerint természetfeletti, de kegyelem, ami minden tényleges morális jócselekedethez szükséges. De még nincs szó a tulajdonképpeni hitaktusról: az önmagáért hitt kinyilatkoztató Isten tekintélye alapján (formális indítékából) történt hitbeleegyezésről; mégkevésbé a megigazulásról, amelyben a habitust kapjuk.

---

[42] Pázmány kiegyensúlyozott véleményét jól illusztrálja a *Kalauz* XII. könyve, a megigazulásról szóló rész, elején a már idézett szöveg: « Christus Úrunkat két lator-közé feszítették. Az ő igaz tanítása-is két szél-hámos tévelygések-között szorongattatik. Pelagius igen sokat tulajdonított a szabad-akaratnak; a mostani lutherista és calvinista tanítók semmi helyt nem adnak annak. (...) A romai Ecclesia a közép úton, igyenesen jár: kárhoztattya Pelagiust; de az embert sem tészi barommá, mint Calvinus... » (ÖM IV 491-492)

Pázmány szerint Isten működik, *hatékonyan* segít: mint elsődleges ok az embert eszközként használja, vagyis a *potentia oboedientialist* (a szabadság engedelmességi képességét) Isten, a transzcendens Okozó aktualizálja.

A molinista cenzor szerint ez a vasquezi-pázmányi vélemény elmossa a határokat a *tágabb* értelemben vett « kegyelem » és a megigazulást adó, *lényegileg* természetfeletti kegyelem között. Csakhogy Pázmány sohasem állította, hogy a módja szerint természetfeletti hitelőzetek (*cogitatio congrua, motio congrua*) elégségesek a hitaktushoz, és hogy az embernek a teljes, isteni hithez és a megigazuláshoz nincs szüksége *megelőző lényegileg* természetfeletti kegyelemre (ezt már a *pia affectió*nál is megengedte, hiszen kétféle áhítatos hinni akarást vallott). De, helyesen, azt akarta hangsúlyozni, hogy a természetfeletti nem valami « ráadás » (*superadditum*) a természetes erőkhöz, hiszen a transzcendens Ok, Isten felfokozza a másodlagos okokat, a szabadságot, hogy — *Tőle függve* — magunk tegyük önmagunkká magunkat.

5. Az 1606-os cenzúrára beküldött két tétel

Az 1604-es cenzúra bonyolult történetét olvashatták P. Őry tanulmányában [43]; ott csak utaltunk arra, hogy két év múlva Pázmánynak újra nehézségei voltak a cenzúrával, éspedig az Ige megtestesüléséről leadott értekezése kapcsán. Mielőtt a kifogásolt tételeket ismertetnénk, röviden vázoljuk a történeti összefüggést [44].

1604. szept. 18-án Acquaviva generális — egy levél kíséretében [45] — elküldte a provinciálisnak a 12 tételből álló végleges cenzúrát [46]. Itt lényegében a hitelemzésre és a kegyelemre vonatkozó négy állításról van szó, amelyeket Pázmány magáénak ismert el, és amelyeket már elemeztünk. A cenzúra enyhe volt: Pázmánynak alkalomadtán a kifogásolt tételekkel ellentétes véleményt kellett hangoztatnia, mintha megváltoztatta volna véleményét. De a formális visszavonásra nem kötelezték.

Pázmányt nem váltották le a katedráról, jóllehet ezt Acquaviva generális már első levelében kilátásba helyezte. Az ügy Rómában elsimult, de Grazban még tovább izgatta a kedélyeket. P. Generális dec. 18-i levelében utal erre [47]. Nem tetszik neki, hogy Carillo provinciális az engedelmesség nevében silentiumot parancsolt. A nyugodtabb kormányzás végett csak tud-

---

[43] Őry, Pázmány kegyelemvitája a grazi egyetemen, *PP emlékezete*, 21-30. Az itt közölt dokumentumok jelzése: CD 1, 2...

[44] A dokumentumokat DB 1,2... jelzéssel könyvem függelékében találja az olvasó.

[45] CD 11 (= Hanuy I 758).

[46] DA 5 (= CD 20).

[47] *Austr* 2 I 146-147 (Veress, *Carrillo* II 384-385).

ják meg az illetékesek, hogy Pázmány megkapta a cenzúrát. Ügyeljenek Pázmányra, hogy a helyes tant kövesse tanításában.

1605. márc. 19-én Acquaviva válaszol Carillo provinciálisnak, aki korábban javasolta, hogy Pázmányt teológiai doktorrá kellene avatni: a cenzúraügy miatt halasszák el még a doktorrá avatást [48]. Amikor 1605 nyarán megkapja a *Diatribát*, amelyben Pázmány írásban is kijavítja a kifogásolt tételeket, a Generális megnyugszik: minden a cenzúra szerint történt, folytassa tevékenységét — írja Pázmánynak 1605. szept. 10-én — Isten áldásával, az elöljáró rendelkezése szerint. Acquaviva generális még ugyanaznap P. Wrightnak is ilyen értelemben ír Grazba. Ennek ellenére 1605. okt. 29-én újra ezt írja Carillo provinciálisnak: jóllehet örömmel vette tudomásul, hogy Pázmány szépen halad előre, doktorátusát és ünnepélyes fogadalmait még el kell halasztani [49].

Közben újabb bonyodalom támad: ismét csak P. Decker 1606. jan. 16-án elküldi a Generálisnak Pázmány *két gyanús tételét a megtestesülésről*: ezeket az 1605. dec. 17-i dispután védte [50]. A Generális 1606. febr. 18-i levelében nyugtázza a propozíciókat Deckernek [51]; majd ápr. 8-án ír Bécsbe Carillo provinciálisnak: elkészült a két tétel cenzúrája, alkalomadtán, küldik [52]. Végül is 1606. júl. 22-én küldi el a cenzúrát Alber osztrák viceprovinciálisnak [53].

Pázmány 1606. aug. 21-én hosszú levelet ír Acquaviva generálisnak [54]. Nemcsak a két tétel cenzúrájával foglalkozik (ezt pár nappal előbb vette kézhez « nagy fájdalommal »), hanem előadja azt is, hogy két évvel korábban a cenzúrára vonatkozó védekező írását Grazban visszatartották. (Ez az 1604. márc. 6-i levél). Pázmány közben konzultor lett a házban; nagyböjt végén véletlenül akadt rá saját levelére; mindjárt megmutatta két idősebb páternak. Most már megértette, hogy — jóllehet 1604-ben kétszer-háromszor keserűen írt a Generálisnak a cenzúra ellen — a cenzorok miért nem hivatkoztak védekező iratára. Nem akar senkit sem vádolni, de csodálkozik azon, hogy többszörös sürgetésére senki sem jelezte, hogy a cenzorokhoz nem jutott el védekező irata. Kétségkívül másképpen ítéltek volna cenzorai, ha akkor megkapják Grazban visszatartott levelét. Egyébként csodálja, hogy most is az ő « kevéssé valószínűnek » minősített tételeit cenzúrázzák, viszont P. Decker hitellenes tantételeit nem kifogásolja senki.

---

[48] *Austr 2* 161 (VERESS, *Carrillo* II 385-386).

[49] Az 1605. szept. 10-i levél Pázmánynak: *Austr 2* I 175 (= HANUY I 764-765). Az 1605. okt. 29-i levél Carillónak: *Austr 2* I 182. — Vö. ŐRY Miklós bevezetőjét Pázmány Péter, *Krisztus látható Egyházáról, Diatriba Theologica,* 1975, 31. old.

[50] DB 1.

[51] *Austr 2* I 219.

[52] *Austr 2* I 223-224.

[53] *Austr 2* I 236. Lásd Pázmány válaszát: DB 7.

[54] DB 7.

Pázmány későbbi nehézségeire (könyvei cenzúrájára, majd a lelki krízisét okozó erkölcsi gyanúsításokra és rágalmakra)[55] is áll, amit 1606. aug. 21-én írt: « Tudom, hogy ha egyszer már valakit valamilyen ügyben gyanúba fogtak, arra ismét gyanakvással tekintenek, mihelyt a legkisebb árnyék esik rá... ».

Figyelemre méltó a Generális reakciója Pázmány levelére: 1606. okt. 18-án ír Prágába Carillo provinciálisnak[56]. Grazba (ahol már F. Avancinus a rektor) elküldték Pázmány két tételének cenzúráját. « Utána megtudtam, hogy ő nem tanította ezeket, ahogy ezt Atyaságod is tanúsította. És mivel [Ön] azon a véleményen volt: meg kell inteni P. Deckert, hogy megfontoltan és éretten kell eljárnia a vélemények közlésében, főleg pedig előbb meg kell bizonyosodni arról, hogy tényleg tanítják-e azokat, nehogy békétlenséget okozzanak: Főtisztelendőséged okosan megintheti őt [Deckert], ahogy jónak látja az Úrban... »

Végre 1606. nov. 29-én a Generális azt írja Prágába Carillo provinciálisnak[57]: Pázmány — kellő előzetes vizsgálat után — leteheti az ünnepélyes professziót. A doktorráavatás már megtörtént 1606. november 4-én. Pázmány az ünnepélyes négyes fogadalmat 1607. ápr. 29-én teszi le Grazban. Még az év augusztus végén a grazi tanár végleg visszakerül Magyarországra, ahol nagy sikerek és újabb nehézségek várják.

* * *

Lássuk ezekután azt a két krisztológiai tételt, amelyeket a római cenzúra kifogásolt Pázmánynál[58]. Az egyik az *unio hypostaticá*-val, a másik a krisztusi elégtétellel kapcsolatos. Miként az 1604-es cenzúránál, itt is Pázmány védekező levelét fogadjuk el mértékadónak, tehát a már említett, Acquaviva generálisnak írt 1606. augusztus 21-i levelet, amelyben a korábbi cen-

---

[55] Lásd erről Lukács L. tanulmányát: *PP emlékezete,* 197-267.

[56] *Austr 2* I 251. — A Generális már okt. 14-én válaszolt Pázmánynak (*Austr 2* I 248 = DB 8): nyugtázza aug. 21-i levelét; örül, hogy a két cenzúrázott tétel ellenkezőjét (vagyis a cenzúrától kívánt véleményt) tanítja. A Generális reagál Pázmány panaszára, ti. hogy 1604. márc. 6-i levelét annakidején visszatartották Grazban. Valójában megkapták Pázmány védőiratát is; ezért a Generális csodálkozik, hogy Pázmány azt írja, nem küldték tovább. — Erre magyarázatunk a következő: A Generális (a Kúria) megkapta Pázmány márc. 1-i és júl. 4-i levelét, valamint a 87 tézisre adott válaszát, de nem a márc. 6-i védőiratot, amely 1606-ban Grazban került Pázmány kezébe. Ezt az is megerősíti, hogy kezdetben a római cenzúra valóban nem veszi figyelembe Pázmány önvédelmét. Kevésbé valószínű, hogy a Generális megkapta a márc. 6-i levelet (védőiratot), de később visszaküldték Grazba, hogy az elöljárók láthassák az ügy kivizsgálásában. Mindenesetre, jelenleg ez a dokumentum nincs meg, vagy lappang.

[57] *Austr 2* I 251.

[58] Az előzetes és végleges cenzúrák szövegeit lásd a függelékben: DB 2 és 6.

zúra miatt is méltatlankodik, közben pedig elemzi a két cenzúrázott tételt, illetve megmagyarázza, hogy milyen értelemben tanította őket [59].

Pázmány ezeket írja a cenzúrázott tételekről (DB 7)

1. Az első cenzúrázott propozíciónak két része van: *a*) Vajon a teremtett szubszisztencia a dolog természeténél fogva (reálisan) különbözik a természettől? — Pázmány írásaiban ezt tanította: igen, mivel ez a biztosabb és általánosabb vélemény és a *Ratio* is előírja. *b*) Vajon Scotus, Durandus és mások véleménye, akik *distinctio rationalis*-t fogadnak el, lerombolja a Megtestesülés misztériumát? Erre Pázmány azt válaszolta: nem rombolja le. A cenzúra tulajdonképpen a kérdés e második részére vonatkozik. Ezért Pázmány hosszabban megmagyarázza: Szent Tamás a *Summa* I. részében (q. 93, a. 3) azt tanítja, hogy az angyalokban a suppositum nem különbözik a természettől, mégis a III. részben (q. 4, a. 1, ad 3) megengedi, hogy az Ige felvehetett volna angyali természetet. Pázmány ezt a hajdani tanárától kapott tanítás szerint magyarázta. Nem állíthatta jó lelkiismerettel és merészség nélkül, hogy Duns Scotus és mások lerombolják a Megtestesülésre vonatkozó hittételt azért, mivel csak *distinctio rationalist* fogadnak el. (Vö. OO V, 376-377 és Gw 112).

2. A második cenzúrázott propozíció számos kérdést érint. *a*) Vajon a puszta teremtmény valamilyen kegyelemmel képes-e eleget tenni Istennek a halálos bűnért? Pázmány azt tanította, hogy nem. *b*) Vajon igaz-e ez: Jóllehet a szeretetaktus is természeténél fogva elűzi a halálos bűnt, ezt lehet-e mondani: a pusztán ember, Istentől segítve tökéletesen eleget tehet a halálos bűnért? Pázmány szerint nem, még így sem képes az elégtételre az ember. Magyarázat (részben Suarez nyomán): egy Istentől felemelt eszköz módjára létrehozni önmagában vagy másban a megigazulást adó kegyelmet vagy az *unio hypostaticát,* amely természeténél fogva kizár minden bűnt, ez még nem elégtétel a bűnért, hanem csak olyan formának létrehozása, amely természeténél fogva elűzi a bűnt. Ezt azután Pázmány észérvekkel bizonyította. *c*) Vajon Durandus, Scotus, Biel stb. véleménye, amely szerint a puszta teremtmény — Isten kegyelmével — eleget tehet Istennek, elítélendő-e mint az egyházatyákkal ellentétes tanítás? Pázmány ezt válaszolta: Nem könnyen ítélendő el, hiszen az egyház megtűrte. Ha ez az állítása rossz, beismeri, hogy hibázott. *d*) Vajon a szeretetaktus természeténél fogva ellene mond a halálos bűnnek? — Pázmány ezt a kérdést a *Summa* III. részét kommentálva nem tárgyalta, de másutt (II-II q. 23, art. 1) a szeretetről értekezve, erintette, megvitatta mindkét véleményt és a nemleges választ fogadta el mint bizto-

[59] A teljes latin levelet lásd alább, DB 7, 349. old. HANUY I 16-19 közölte a védekező levél szövegét, de sok pontatlanság van az átírásban. Ezért az eredeti kézirat alapján kijavított szöveget közlöm.

sabbat (IV 687-695 és 703-704). Ezenkívül III q. 1, art. 2, dub. 5, ad 1-am magyarázatánál (V 436-437) ezt tanította: a szeretetaktus az Isten iránti hódolat szempontjából nem olyan jó, mint amilyen rossz Isten megsértése. (Nagyobb bűn Isten gyűlölete, mint jó a szeretetaktus). *e*) Végül arról disputált, hogy vajon az igaz ember saját bocsánatos bűnéért elégtételt adhat-e? Suarez véleményét követte (disp. 4, sect. 11, conclus. 1-a): eleget tehet a tökéletes bánat aktusa által, mivel az igaz (megigazult) ember tökéletes bánata bocsánatos bűnért természete szerint összeegyeztethetetlen ezzel a bűnnel. Suarez minősítése ez: kevésbé valószínűtlen; Pázmányé: valószínű. Egyébként — jegyzi meg Pázmány — úgy hallja, hogy Rómában ezt tanítja P. Arrubal, és ez eléggé általános vélemény.

Íme Pázmány magyarázata a Generálisnak a két kifogásolt tétellel kapcsolatban. Ezután következik levelében a keserű hangú panasz az 1604-es cenzúra miatt, illetve amiatt, hogy védekező levelét annakidején Grazban visszatartották.

A Generális az osztrák viceprovinciálisnak írt levélben[60] — miután összefoglalta a két kifogásolt tételt — megjegyzi: ezeket a tételeket, úgy tűnik, nem szabad a mieinknek tartaniok, mert jóllehet mindkettőnek vannak védelmezői, kevéssé valószínűek és kevéssé alkalmasak a hit misztériumának magyarázatára. A tételeket valló doktorok tekintélye miatt igazában nincs is szükség retraktációra; de azért Pázmány a második tételt javítsa ki magyarázataiban.

* * *

A cenzúránál lényegében a tomista-skotista felfogás ellentétéről volt szó. Ma már látjuk, hogy sem a tomisták, sem a skotisták nem tudtak megnyugtató megoldást adni az *unio hypostatica*-ra, a megtestesülés misztériumára (lehet-e egyáltalán?). Suarez közbeeső megoldása a pót-hüposztazisszal (ill. *modus substantialis*-szal) szintén nem kielégítő. Láttuk, hogy Szent Tamásnál és követőinél, így Pázmánynál is egy bizonyos burkolt monofizitizmus veszélye áll fenn, mivel az emberség létezési ténye is hiányzik; vagyis *Jézus igazi emberségé forog kockán.* Nem is szólva Jézus tudatáról és pszichológiájáról, amelyet a modern krisztológia — *Khalkédont bírálva és kiegészítve* — igyekszik új fénybe állítani. Kitekintésképpen majd néhány megjegyzést teszünk erről az újabb irányról.

---

[60] 1606. júl. 22; HANUY I 765-766.

IV.

KITEKINTÉS

A *theologia scholastica* elemzésekor is, de még inkább a III. részben, ahol Pázmány mestereiről és viszonylagos eredetiségéről szóltunk, illetve kiértékeltük a cenzúrákkal összefüggő tételeket, egyrészt jeleztük azt, hogy a skolasztikus problémafelvetés és racionalista-deduktív módszer ma már túlhaladott, másrészt azt is, hogy olyan alapvető kérdések, mint a szabadság-kegyelem, Isten előre tudása és kegyelmi ráhatása az emberi szabadságra, vagy Jézus Krisztus, az Istenember mivolta, az isteni és az emberi természet egysége az Ige személyében, továbbá Jézus emberi tudata és istenfiúi tudata: olyan örök kérdések, amelyeket a teológia a mai napig nem « oldott meg ». Persze csak a titok megközelítéséről lehet szó, a Szentírás és a dogma elmélyítéséről, de nem kimerítéséről.

A teológia nem kezdi nullponton: minket megelőző századok egyházatyái és nagy gondolkodói « vállán állva » tekinthetünk csak előre, nyithatunk új távlatokat. Reflexióinkban számolnunk kell olyan megfontolásokkal is, amilyenekkel a Szent Tamást értelmező Pázmány kurzusaiban találkozunk. És főleg: nem érthetjük meg igazán Pázmány magyar nyelvű műveit sem, a *Kalauz*tól a *Prédikációk*ig — legalábbis nem forrásaikat és keletkezéstörténetüket —, ha nem ismerjük a grazi latin értekezéseket.

A legtöbbet a két legjobban kidolgozott, legmélyebb és legeredetibb traktátussal, a *De Fide* és a *De Verbo incarnato* értekezéssel foglalkoztunk. Már csak azért is, mivel ezekre vonatkozott a rendi cenzúra. Mostani kitekintésünk is lényegében e két teológiai témakört érinti. Tulajdonképpen azt szeretnénk jelezni, hogy ma *hol áll a kutatás e két területen.*

1. Kinyilatkoztatás és hit

Pázmány magyar műveiben — vitairataiban és az azokat összegező *Kalauz*ban, de utána is szinte valamennyi művében — tárgyalja a Szentírás és az egyházi értelmezés (Tradíció) kérdését: a protestánsokkal folytatott polémián túl (*Sola Scriptura*) bizonyos apologetikai szándék is vezeti, amikor a nem keresztényeknek igazolni akarja a keresztény kinyilatkoztatás hihetőségét. Magában a hitelemzésben is — mint láttuk — a hangsúlyt a hitelőzetek értelmi igazolására helyezi. E szempontból törekvését « modernnek » tekinthetjük. A Szentírás és a Szenthagyomány viszonyát megnyugtatóan napjainkban csak a II. Vatikáni Zsinat oldotta meg.

Itt a kitekintésben hasznos lesz, ha idézünk Pázmány magyar műveiből. Kétségtelen, hogy Pázmány a hitviták tüzében sokszor elragadtatta magát,

főleg amikor az őt vádoló protestánsoknak válaszolt, vagy a félrevezetett egyszerű nép tanítóit ostorozta (lásd pl. az 1605-ben megjelent *Tíz Bizonyság* ajánlását). Ugyanakkor megtaláljuk nála egy bizonyos « ökumenikus párbeszéd » elveit is. A *Kalauz* III. könyve végén (ÖM III 560-564) találhatók ezek az irányelvek. Most ezeket szeretnénk bemutatni: «*miként kell hasznosan beszélgetni a hit dolgairúl* ».

1. Isten segítségét kell kérnünk, « hogy nyelvünket az eltántorodtak oktatására vezérellye, azon kell lenni, hogy keresztyéni szelídséggel, mértékletességgel és szeretettel szólva, szidalom, bosszúbeszéd és rágalmazás ne elegyedjék a beszélgetésben ». A hamis tanítóknak « keményen *torkukba kell verni hamisságokat* », de az egyszerű emberekhez, « egyéb rend-béliekhez lágyan kell nyúlni... ».

2. Figyelni kell az újítók « két csalárd mesterségére »; az egyik: nem fejtik ki a lényeget, csak rágalmaznak, « rút hamisságokat kennek és kérődnek ránk ». A másik: nem maradnak a vitatott témánál, hanem « mint a róka eggyik lyukából kiszoríttatik, másba szalad: úgy az új tanítók, midőn valóban a fáréra fogatnak (szorongattatnak), és erős bizonyságokkal sürgettetnek, mindgyárt nyomot vesztenek, egyből másba üttetik beszédeket, és csak alig vészed eszedbe, hogy az igazúlásrúl kezdett beszélgetést az úrvacsoráján kell végeznek... ». Arra kell tehát rávenni a partnereket, hogy míg a megkezdett témát végig nem tárgyalták, ne kezdjenek másikba.

3. Végül a « gyümölcsös » beszélgetéshez fontos az, hogy ne engedjük a Szentírás helyes értelmét kiforgatni, tehát hogy az újítók « fel s alá kedvek szerént gázollyanak a szent Írásban ». Pázmány mindig kulcskérdésnek tartja a Szentírás és a Tradíció (az apostoli Hagyomány, a kánonképződés) kapcsolatának tisztázását. A *Kalauz* III. könyvén kívül még a IV. és az V. könyvet ajánlja. Ki kell mutatni, hogy az Egyháztól (« romai gyölekezettűl ») elszakadtak nem értelmezik hitelesen a Szentírást. A *Sola Scriptura, Sola Fides, Sola Gratia* alapelveinek megcáfolása után már könnyebb bizonyos részletproblémák megvitatása.

A *Kalauz* VI. könyvének jórésze a *Sola Scriptura* körül forog: a VII. könyv pedig azt fejtegeti, hogy a római Ecclesia az ítélőbíró a Szentírás helyes értelmezésében. Pázmánynak a VI. könyv elején gondja van arra, hogy felsorolja azokat a pontokat, « mellyekben, ha értelemmel nem-is, de szóval minden közbevetés nélkül *eggyet értenek* minnyájan, valakik keresztyén nevet viselnek »:

1. Az igaz hit nem emberi vélekedésen, hanem Isten szaván és tanúbizonyság-tételén alapul; 2. a Szentírás, Isten Szava méltósága és normatív szerepe a hitben; 3. ha valamely vallás ellenkezik a Szentírással, nem eredhet Istentől; 4. a Szentírás igaz értelmét kell követni, nem szabad önkényesen « kitekerni » jelentését.

Pázmány 1626-ban, amikor újra összefoglalja az « ikerkérdésre », a *Szentírásra és az Anyaszentegyházra* vonatkozó tanítását, a bevezetőben, a « római hittől elszakadtakhoz » fordulva, ismét csak « ökumenikus » hangot pendít meg. Kálvin tanítására is hivatkozik, mivel a bihari kálvinistákhoz szól. (Érdekes, hogy Kálvinról mindig nagyobb tisztelettel beszél, mint Lutherről. Talán kálvinista neveltetése mindvégig befolyásolta?). Kálvin « holta napjáig azzal dicsekedett, hogy a tiszta Szent Írásnál egyebet nem tanított ». Nos, ha ez a « tudománnyal és díszes elmével bővelkedő » tanító megcsalatott, mennyivel inkább « mostani vezetőid, kik örökké csak az egy álhatatlanságnak szélvészétől és tétovázó habozásnak fergetegétől, locsból pocsban, fertőből posványban hurcoltatnak ».

Pázmány itt is megkülönbözteti a tévtanítókat az egyszerű hívektől, illetve különbséget tesz a tévedés és a tévedő ember közt: « Sem erejét nem tudgya, sem vezérlését nem követi a keresztyéni szeretetnek, valaki békétlenkedvén, gyűlöli a hitbe megcsalatott tébolygókat. Mert Sz. Ágoston tanításaszerént *a tévelygés és az eltévelyedett ember-között választást kell tenni, úgy-hogy a tévelygést gyülöllyük, de azt, a ki megbotlott, keresztyéni szeretettel megölellyük* (...). Én-is, ettől a szeretettől viseltetvén, és lelki pásztorságomnak kötelességével kénszeríttetvén, ez írásocskával segítő kezemet akarám nyújtani azok vezetésére, kik út-kívül bolyonganak ». Ezután pedig Pázmány megmagyarázza, hogy a keresztények közti viszályban minden azon fordul meg, hogy « megércsük, mellyik az Isten igéje és mint mennyünk végére ennek igaz magyarázattyának »; majd hozzáfűzi: « Minek-okáért minden sebesítő kötődés, gyülölség és versengés nélkül: a szűvnek és szájnak keserűsége-nélkül: mennél világosb rövidséggel lehet, az igaz vallásnak két válogatott jeles czikkelyit megmagyaráznom » (ÖM V, 351-354).

A II. Vatikáni Zsinat isteni kinyilatkoztatásról szóló (*Dei Verbum*) konstitúciója ökumenikus « légkörben » és teljesebben mutatja be a kinyilatkoztatást és a hitet, ahogy H. de Lubac kommentárjában erre rávilágított [1]. A kinyilatkoztatás üdvösséghozó; de amit Isten Krisztusban mondani akar az embernek, annak nem szab normát sem a világ a maga egészében, sem maga az ember. A keresztény teológia nem alkalmazkodhat az antropológiához. *Az isteni kinyilatkoztatás középpontjában Jézus Krisztus személye áll.* Jézus történeti személyén keresztül kínálja fel Isten az üdvösséget; az üdvösségtörténelem végcélja az isteni életben való részesedés. Az ember a hitben válaszol Isten hívására. Ez a hit először nem emberi kezdeményezés, egyéni keresés és egyéni beleegyezés, hanem elfogadása annak az elképzelhetetlen ajándéknak, amit az Isten misztériumában való részesedés jelent.

---

[1] Henri de Lubac, *La révélation divine* (3. kiad.), Paris 1983.

A zsinati változás [2] világos már a *kinyilatkoztatás* fogalmának, ill. mivoltának értelmezésében. (Hosszú viták után VI. Pál közbelépésének köszönhető, hogy a nyitott szemlélet érvényesült a konstitúció végleges szövegében).

1. A kinyilatkoztatás nem egyszer s mindenkorra rögzített hit*igazságok* közlése, mintha Isten az örök igazságokat tollba mondta volna. A kinyilatkoztatás jelöli egyszerre Isten tevékenységét a történelemben és Isten népe hívő tapasztalatát, amely az isteni cselekvés értelmezésének kifejezése. Más szóval: amit Szentírásnak nevezünk, az már *értelmezés.*

2. Élénkebben tudatosítottuk, hogy Isten Szava nem azonosítható a Biblia holt betűjével, sem a dogmatikai megfogalmazások betűjével. Szentírás és dogma (Hagyomány) *két részleges tanúságtétel az Evangélium* (*Jézus Krisztus*) *teljessége mellett*; ez a teljesség pedig eszkatologikus valóság, vagyis csak a világ végén érkezik el.

3. A kinyilatkoztatás *teljes* értelmét és aktualitását csak a *befogadó hitében* éri el. Ezért a kinyilatkoztatás — mint Isten Szava emberi szóba öltöztetve, vagy Isten nyoma a történelemben — a befogadó értelmezéstől is függ (megismerési szempontból): a hit mindig olyan értelmező ismeret, amelyet megjelöl egy kor történelmi-kulturális helyzete.

4. A teológia, mint *értelmező* beszéd nem csupán a mindig azonos hittartalom különböző kifejezése — hiszen a hittartalom is alá van vetve a történetiségnek —, hanem e hittartalom *aktualizáló* értelmezése.

A zsinati konstitúció tehát a kinyilatkoztatás « tárgyát » nem egy sor kijelentésben (hitigazságban) látja, hanem *Krisztus misztériumában, egy személyes, élő Lény valóságában*: « Az Istenről és az ember üdvösségéről így kinyilatkoztatott mélységes igazság Krisztusban ragyog fel szemünk előtt: *Ő az egész kinyilatkoztatás közvetítője és teljessége* » (DV 2).

A zsinati tanítás megtalálta a helyes összhangot a *Szentírás és a Szenthagyomány* között, miután túljutott a « két forrás » dilemmáján. (A protestánsok joggal vetették el azt a nézetet, hogy a kinyilatkoztatásnak két forrása van: a Szentírás és a Szenthagyomány). A zsinati megfogalmazás ugyan nem oldotta meg teljesen a kérdést, de nyitva hagyta az utat a reflexió és a további tisztázás felé. Roger Schütz taizéi perjel találó kifejezésével a konstitúció « felfelé elmenekült », vagyis túlhaladt a két szélsőséges megoldáson olyan szemlélet felé, amely az újra egyesült keresztények ökumenikus megoldása lehet. Ezt olvassuk a konstitúcióban:

> « A Szenthagyomány és a Szentírás szorosan összefonódik és átjárja egymást. Mivel *ugyanabból az isteni forrásból fakad mind a kettő,* valamiképpen egyesülnek és azonos cél felé tartanak. A Szentírás ugyanis Isten

---

[2] Vö. Szabó F., *Az emmauszi úton* 93kk.

Szava, mert ez van benne írásba foglalva a Szentlélek sugalmazására. A Szenthagyomány viszont Isten Szavát, amelyet Krisztus Urunk és a Szentlélek bízott az apostolokra, sértetlenül származtatja át ezek utódaira, hogy azt igehirdetésükkel, az Igazság Lelkének fényénél, hűségesen őrizzék, kifejtsék és terjesszék... A Szenthagyomány és a Szentírás Isten Szavának az egyházra bízott egyetlen szent letéteménye... Kizárólag az egyház eleven tanítóhivatalára van bízva az a feladat, hogy hitelesen magyarázza Isten írott vagy áthagyományozott igéjét. Tekintélyét Krisztus nevében gyakorolja... » (DV 9).

Krisztus misztériumát teljesen közvetíti a Szenthagyomány is, a Szentírás is. (Megjegyzendő, hogy a zsinati dokumentum mindig elsőnek említi a Tradíciót, minthogy időrendben előbb van az apostoli Hagyomány: ennek ölén született meg az Írás). A fundamentalista (betűszerinti) szentírásértelmezés helyett a Zsinat — Newman kifejezésével — *dinamikus* értelmezést vall, így nyitva hagyja a *dogmafejlődés* útját is. Vagyis nem kell minden katolikus igazságot *kifejezetten a* Szentírásban keresnünk. Így a kérdés nem ez: vajon ez és ez a katolikus kijelentés szószerint benne van-e a Szentírásban, hanem a lényeglátás: Krisztus misztériumának szemlélése, amelyet a kijelentések többé-kevésbé kifejeznek. « A katolikus egyház — állapítja meg H. de Lubac a zsinati dokumentum kommentárában [3] — teljesen hűséges a Szentíráshoz, amikor a századok során a szövegről elmélkedve régit és újat hoz elő, *nova et vetera* ».

Láttuk, hogy a reformáció idején, ill. Pázmány korában milyen heves vita folyt a *sola Scriptura, egyedül a Szentírás* lutheri elvéről, illetve a Szentírás és a Szenthagyomány kapcsolatáról (az apostoli hagyomány tekintélye, kánon megállapítása, szubjektív értelmezés és egyházi tekintély...). Az ökumenikus párbeszéd során jórészt már tisztázták ezeket a kérdéseket. G. *Ebeling* protestáns teológus szerint a reform *Sola Scriptura* elve azonos ezzel a hermeneutikai elvvel: *Scriptura sui ipsius interpres,* a Szentírás önmaga értelmezője. A protestánsok számára tehát ez hitvallás kifejezése, döntést jelent: jelzi, hogy a hit számára egyedül a Szentírást ismerik el legfőbb normának. Ez a választás magában foglalja azt, hogy a Szentírás minden felett áll, semmiféle tekintély nem ítélheti meg, hanem inkább az Írás ítél meg mindent. Ebeling szerint a Szentírás értelmezési kánonját magából a Szentírásból kell megállapítani: « kánon a kánon*ban* », vagyis az értelmezési kánon a Szentíráson *belül* van. Ebeling hangsúlyozza: « A Szentírás tartalmára vonatkozó viták végső soron abban a feladatban összpontosulnak, hogy megtudjuk: kötelező-e ez a tartalom? Vagyis meg kell tudnunk, hogy maga a Szentírás saját tartalmának ügyvédje-e és hogyan. Vagy így is mondhatjuk:

---

[3] H. DE LUBAC, *La révélation divine,* 165.

megtudni, hogy a Szentírás minek az elfogadására kötelezhet, amikor valami benne foglalt kérdésessé válik ».

Ebeling elgondolását továbbfejlesztette egy másik protestáns teológus, Ernst *Käsemann,* aki szerint a kánonkérdést nem lehet egyedül a történelem szintjén vizsgálni, hanem figyelembe kell vennünk a Szentírás értékét az egyház, a prédikáció és a hittan számára. Szerinte a döntő elv a hit általi megigazulás evangéliuma; más szóval: Isten abszolút tekintélyének és a Kegyelem mindenhatóságának elismerése [4].

Mindezek érdekes új szempontok. Tény az, hogy katolikusok is, protestánsok is árnyaltabbak lettek a kérdéskörben, egymáshoz közeledtek. Vitatott még az egyházi tekintély (zsinatok, pápai tanítóhivatal) kérdése itt is, mint más összefüggésben, vagyis egyháztani problémákat kell még tisztázni.

Eltávolodtunk egy bizonyos *fundamentalista,* betű szerinti szentírásértelmezéstől, amely Isten Szavát közvetlenül akarta elérni, illetve az Írások szószerinti « hallgatását » célozta. Az igazság *megismerésének történetiségét,* viszonylagosságát elfogadva azt is állítjuk, hogy a teológia is viszonylagos. A történelemben, egy adott korban élő alany csak viszonylagosan közelíti meg az igazságtartalmat (minthogy nem lehetséges a hegeli Abszolút Szellemmel való azonosulás). Az értelmező beszéddel kifejezett igazság többrétű, mivel a valóság is többformájú. Mindez nem vezet relativizmushoz, vagyis a dogmatikus hit lerombolásához hanem körültekintőbbekké és szerényebbekké tesz bennünket; gyanakvón tekintünk arra a teológiára, amely azt véli magáról, hogy a keresztény üzenet egyetlen hiteles értelmezése.

Ma már a *dogmaértelmezésben* is figyelembe vesszük a fejlődést és az igazság történeti megismerését, anélkül, hogy a modernizmus hibájába esnénk. Meg kell találnunk a pozitivista historizmus és a túlságosan racionalista metafizikai szemlélet között a helyes egyensúlyt.

A « hermeneutikai kör »

A kinyilatkoztatást és a dogmát így mindig a történelmi, kulturális összefüggésben kell *értelmeznünk.* A katolikus teológus ugyanakkor az *élő hagyományt* képviselő egyházi *tekintély*hez, a Tanítóhivatalhoz is igazodik. Igaz, az előadott kinyilatkoztatott igazságot nem az *egyházi* tekintély miatt hiszem, hanem a kinyilatkoztató *Isten* tekintélye miatt (« *propter auctoritatem Dei revelantis* »), ahogy a klasszikus katolikus tanítás vallja. Az igazság tehát isteni eredetű, a kinyilatkoztatásból ered, ezt hiszem isteni hittel. Hogyan függ össze a két tekintély?

« Minden hitismeretben a következő paradoxonnal találkozunk: egyrészt valóban emberi ismeret, amely ésszerű akar lenni, és ennélfogva minden

---

[4] Vö. még: R. MEHL, *La théologie protestante,* PUF, 1966, 16-35.

emberi eljárás ítéletének alá van vetve; másrészt Isten és Isten történelmi közbelépésének ismerete, és ennélfogva kívül áll az emberi eljárások hatáskörén. Az ún. *hermeneutikai körbe* integrálja ugyanis Isten ajándékát és kegyelmét, amely felszabadítja szabadságomat, hogy elismerjem Isten Szavát és csatlakozzam hozzá »[5]. A hitmegismerés eredetiségéből következik: Semmiféle emberi tudomány nem alkothatja a hitigazság végső vonatkozási pontját. Különben a teológiát lefokozzuk egy vallástudomány szintjére. (A történeti-kritikai módszer kizárólagos tekintélyére hivatkozó Hans Küngnél pl. ez az eset. « Dogma nélküli » kereszténysége furcsa keveréke a racionalizmusnak és a fideizmusnak: lényegében a *saját tekintélyén* kívül nem fogad el mást!).

A teológia és a vallástudomány közti különbség a következő: az előbbi esetében a tudományos kutatás a *szabad hitaktuson belül* folyik, amely e tudományt állandóan motiválja és serkenti, és az igazságfogalom itt *normatív;* a második esetben viszont olyasvalaki folytatja a kutatást, aki zárójelbe teszi a kinyilatkoztatás isteni eredetének kérdését, és annak adottságait egy bizonyos módszertani semlegességgel elemzi, felhasználva a filozófia, a történelem és más diszciplínák (nyelvészet, strukturális elemzés...) eredményeit; és ebben az esetben az igazságfogalom *megállapító. A teológus kifejezetten a kinyilatkoztatást és Isten önközlését vizsgálja;* a vallástudomány « semleges » szakértője viszont egyszerűen bővíteni akarja tudását, amennyiben a vallást mint emberi jelenséget tanulmányozza. (Ezt megteheti az ateista is). Mindez természetesen felveti az *alapvető teológia helyének* kérdését is. Miután a hagyományos apologetika járhatatlan útnak bizonyult, tulajdonképpen a fundamentális és a dogmatika összekapcsolódott: mindkettő a *hiten belül* bontakozik ki.

A *klasszikus apologetika* körülbelül így fogalmazta meg az alapvető kérdést: « Megjelent egy ember, aki azt állítja, hogy Isten (Fia), és eme állítás alapján azt követeli, hogy higgyünk el számos olyan általa tanított *igazságot,* amelyeket az értelem nem verifikálhat. Hogyan lehet kielégítően igazolni ezt a tekintélyi követelményt? ». Aki így fogalmaz és kérdez, máris elveszítette a játszmát. Mert *vagy* az érvelés erejében hisz, de így már hite nem természetfeletti, keresztény hit, és nem is abszolút biztos; *vagy* pedig lemond a bizonyosságról és a puszta valószínűség alapján hisz, de ebben az esetben hite nem ésszerű.

Alapvető teológiánk viszont nem annyira *demonstratív* (bizonyító, érvekkel *kimutató*), hanem inkább *megmutató,* tájékoztató jellegű. Megmutatjuk a kinyilatkoztatás lehetőségét és valóságának hihetőségét; továbbá tartalmát is feltárva megvilágítjuk azt, hogy a modern embernek egyáltalán mi köze lehet a kereszténységhez. Közben elhárítunk irreális nehézségeket,

---

[5] B. Sesboüé SJ, « Le dogme est-il la vérité de la théologie? » in: *La théologie à l'épreuve de la vérité,* 1984, 242).

megoldunk tényleges problémákat. Minden *Jézus Krisztus egyedülálló személye és műve* felé mutat, aki a kinyilatkoztatás végleges közvetítője és egyben lényeges tartalma is.

A *hívő* hermeneutikája nem lehet puszta szövegelemzés, hanem figyelembe kell vennie *Isten élő Szavát, amely itt és most* — az *Egyház ölén* — *szól hozzá, hívja őt, hogy hittel és engedelmességgel válaszoljon rá.* Ez a hermeneutika tehát nyitott az egyházi hit felé, nem elégszik meg a lingvisztikai vagy strukturális elemzéssel. A hermeneutika segíti a hívő kereszténeket, hogy felismerjék azt az utat, amelyen *közösen* kell megközelíteniök Krisztus misztériumát.

Hogyan ér el bennünket a kinyilatkoztatás? Melyek a tekintély történelmi közvetítései?

Isten Jézus Krisztusban adott kinyilatkoztatását befogadja az Egyház, tanúskodnak róla az első tanúk (apostolok), majd Isten népe továbbadja: élő Hagyomány ölén jut el hozzánk. A kinyilatkoztatás közvetlenül a kinyilatkoztatás *hagyományává* válik, mielőtt még Szentírás lenne. Olyan esemény (szóbeli) áthagyományozásáról van szó, amely mindig *hagyomány-esemény.* (Ez lehet az Egyház egyik meghatározása is). A hagyomány természetesen mindig alá van vetve az esemény eredeti áthagyományozásának, az *apostoli* Hagyománynak. A Lélek erejében az Evangélium átadása kommunikáció és hitbeli csatlakozás. A keresztény tanúságtétel ölén Isten Szava tekintéllyel rendelkezik, a megtérésben (hitben) és a hitéletben nyilatkozik meg.

A hit élő áthagyományozásában — amint ezt Sesboüé magyarázza említett tanulmányában [6] — *az Írás a középpontban áll.* A Szentírást is a Hagyomány hordozza, a hitvallás élő hagyománya, amelynek ölén értelmet kap. A hagyomány emlékezet lesz, és ezt segíti az írás, amely a térben és időben való jelenlét pótlása. A Szentírás tekintélyét ezzel nem csökkentjük: az az Írás Isten Evangéliumának *normatív tanúsítása* az emberek között. A teológiai igazság fő vonatkozási pontja a Szentírás. De az Írás csak az élő Hagyomány ölén szól hozzánk tekintéllyel. A maga objektivitásában nem más, mint *Írás* (írott szöveg): *csak az Egyházban válik Szentírássá,* mert ez az Egyház adja át nekünk úgy, mint Isten Szava kifejezését. Az apostoli Egyház ölén jött létre, az apostolok utáni Egyház állapította meg végleges kánonját. Az Egyház ad neki tekintélyt! Itt ismét paradoxonnal állunk szemben: A kánon megállapítása az Egyház által elválaszthatatlanul egyszerre *engedelmességi* aktus és *tekintélyi* aktus, miként az Egyházban minden tekintélygyakorlás engedelmesség. Egy hitre vonatkozó döntés azért bír tekintéllyel, mivel *általa a kinyilatkoztatás tekintélye ér el bennünket.*

---

[6] P. Sesboüé kérdéses cikkét részletesen ismertettem a *Mérleg* 1987/4. számában.

Hit, hihetőség, hitvédelem

A kinyilatkoztatásra adott válasz, amely az egész embert elkötelezi, a *természetfeletti hit.* A hitaktust a *Dei verbum* zsinati okmány 5. §-a írja le: ez *az értelem, az akarat és a kegyelem szerepének szintétikus és teljes bemutatása.* A kegyelem borítja be, fogja át a megismerést és az akarást, a Szentlélek indítja a szívet és nyitja meg az értelem szemét (ez Rousselot formulájára emlékeztet: « *les yeux de la foi* »), megadja az örömet, hogy az ember beleegyezzen és higgyen az Igazságnak. Végül a Zsinat nem pontszerű aktusnak fogja fel a hitet, hanem növekedésnek tekinti: a Lélek indítására elmélyül és tökéletesedik. A megismerési hit és a bizalom-hit egyetlen személyre, Jézus Krisztusra összpontosul, aki a Személyes Igazság; a Hozzá való csatlakozás bizalomban és szeretetben: csatlakozás Isten titkához. Szükséges a megismerés, az élő ismeret, de a mély megértés *a hiten belül történik*: a szerető szemlélődés és megismerés a dogmatikai formulákon túl Isten szentháromságos Titkát célozza meg.

A keresztény hit tehát — ismételten hangsúlyozzuk — nem pusztán ismeret, igazságok elfogadása, hanem *egész lényünk kitárulása* a felülről jövő szeretet-ajándéknak, az üdvösséget ajándékozó kegyelemnek, vagy *Isten önközlésének.* Ez a kitárulás a *metanoia,* megtérés, megnyílás Isten országának. Kitárulkozás a szabadító Istennek, « igen » a Szeretetnek. Így is mondhatjuk: az igazi hit az Isten és az ember szeretetkapcsolata a Szentlélekben. Ha valaki befogadta Krisztus Lelkét, általa, vele és benne maga is élő szeretet lesz. Minden Isten ajándéka: Ő hív Ő vonz, Ő vonz magához, Ő teszi tanulékonnyá a szívet. Ő adja a hitben való állhatatosságot és főként a szeretetben gyümölcsöző hit teljességét, a megigazulást és a megistenülést. A részvételt a Szentháromság életében [7].

Tulajdonképpen a szentháromságos Isten, az élő Szeretetközösség fényében tárul fel az emberi létezés és a történelem értelme. Mert ez a kérdés: « Miért van egyáltalán valami (teremtmény)? » — felmerül akkor is, ha valaki állítja egy abszolút Lény létét. Hiszen — gondoljuk emberi logikával — ha az Abszolútum létezik, önmagának elég, tehát nincs szüksége « magán kívül » semmire, senkire. Itt a metafizika tehetetlen. Egyedül a kinyilatkoztatás, a Szeretet-Isten fényében lehet « igazolni » a véges lény létét, a mi létünket. A szeretet ingyenessége, érthetetlen nagylelkűsége lehet a « megalapozása » esetlegességünknek. Csak a szeretet hihető, hiteles, ahogy Hans Urs von Balthasar egyik remek kis könyvének címe mondja [8].

Az Apostolok Cselekedeteiben az őskeresztény igehirdetés általában három mozzanatot tartalmaz: 1. a Szentlélek megtapasztalása; 2. hivatkozás a húsvéti eseményre: Jézus halála és feltámadása; 3. az Úr második eljövetelének

---

[7] Vö. PÁZMÁNY, OO IV 514-517.

[8] H.U. VON BALTHASAR, *Csak a szeretet hiteles*; a kis könyv magyar fordítása megtalálható a Vigilia 1987-es kötetében: *A szeretetről,* 311kk.

reménysége. Amikor az apostolok Jézus művét « igazolják », az ószövetségi írások (próféták) beteljesedésére hivatkoznak. A kinyilatkoztatás értelmezésénél a teológiának mindig az *élő egyházi közösség* dinamizmusába kell helyeznie a szövegeket és *Jézus Krisztus személyére* kell vonatkoztatnia a teljes Szentírást, hiszen Benne tárul fel annak teljes értelme.

A teológia, « hitvalló » tudás, amennyiben egy hívő közösség (Egyház) ölén születik és bontakozik ki, a közösségi hitvallásból meríti létjogosultságát, ösztönzését, « igazságát » és praxisát. Mert Jézus Krisztus teljes igazsága nem mint önmagában álló « objektum » létezik, hanem mint egy közösség hite által megélt és megvallott valóság.

Ez az igazság-valóság a Lélek életében való közösségi részesedés: a közösség úgy ragadja meg azt, mint az élő Krisztus ajándékát és jelenlétét. *Krisztus igazsága tehát elválaszthatatlan a hitvallástól, a hitélettől, a hitközösségtől.*

> « Az Egyház önmagát fejezi ki, amikor kifejezi Krisztust: elmondja, miként érti a Lélekben kiengesztelődött mindenséget, saját sorsát, amelybe Krisztus Húsvétja belevonja a történelmet; tanúskodik arról a létről, amelyet kapott, hirdeti ezt az új valóságot és megtérésre szólít fel. A Krisztusban való hit megvallása tehát kifejezi az Egyház önértelmezését, ez pedig egy Másikra utal, minthogy Krisztusban való létéről tanúskodik. A hitvallás válasz a Lélek meghívására, amely Isten Szavának kifejeződése (...) Az Egyház hitvallása nem egyszerűen egy történelmi tanúságtétel — az apostolok Jézusról szóló tanúságának — továbbadása. A hitvallás számára Krisztus nem a múlt embere, sem egy másik világé. Amint az apostolok tették, az Egyház is a jelenben hirdeti Krisztust: hirdetve megvallja, hogy Krisztus most él; benne, az Egyházban él és ő Belőle él. De *az Apostolok tanúságtételére való hivatkozás lényeges az* Egyháznak, hogy állíthassa: az a Krisztus, akivel ma él, ugyanaz a Jézus, aki életünket élte más emberekkel. Nem valami történelmi garancia keresése ez, hanem az Egyház tanúskodása arról, hogy mindig ugyanazzal a Jézussal van, hogy Benne maga az egyház is minden ember számára a világból a Atyához való átmenet eseménye. A teológia funkciója az, hogy kifejezze és kibontsa ezt a vonatkozást (...) A teológia bensőségesen kapcsolódik a prédikációhoz: nem a kereszténység « lényegére » vonatkozó elméleti « beszéd ». *Nem léphet ki a hit köréből, hogy magának történeti alapot vagy elméleti verifikációt találjon. A teológia mindig magán viseli a hit, az ingyenesség és az alázat jegyét* » [9].

Az Evangélium egyszerre nyújtja a jeleket és azok értelmezési kulcsát. Jézus története azoknak a jeleknek összessége, amelyeknek értelmét az apostoli egyház megfejtette. Miként az első tanúknak, úgy nekünk is csak akkor

---

[9] J. Moingt, « Montre-nous le Père », RSR, 1977/2, 312-313.

tárul fel a jelek jelentése, ha a hit kellő megvilágításba helyezi őket. A tények — *a hit fényében* — bizonyítják az igazságot, az igazság pedig megmagyarázza a tényeket.

Nem *circulus vitiosus* ez, hanem a « hit köre » mert a tények és az igazság (kegyelem) nem ugyanazon a szinten helyezkednek el. Ugyanakkor a hit és a hit tárgya szorosan összefonódik ebben a tanúságtételben. A hit Krisztusa és a názáreti Jézus között nincs szakadás: az Egyház húsvét (pünkösd) fényében — a Lélek erejében — felismeri, hogy Jézus a Krisztus, az Úr, és egyúttal felismeri azt is, hogy ő maga Jézustól ered, Jézus missziójáit kell folytatnia. *Az írott evangéliumi szövegekben a születő Egyház leszögezi álláspontját, kifejti hitét, és hirdeti ezt a bizonyosságot: Jézus Krisztus az Úr, az üdvözítő.* Minden későbbi hitnek, amely erre a tanúságtételre támaszkodik, ugyanerre a *visée*-re, intencionalitásra van szüksége, hogy ugyanazt elérje, amit az első keresztény tapasztalat kifejezett, amit az élő egyházi közösség megvallott és hirdetett. Mindez rávilágít arra is, hogy a *sola Scriptura* egyoldalú értelmezése nem tartható. A bűvös körből csak úgy léphetünk ki, ha elfogadjuk az élő, « *alapító* » *Tradíciót.* Hiszen az Írások az élő Egyház ölén születtek (az Egyház állapította meg a sugalmazott könyvek kánonját); csakis ez a Tradíció tárhatja fel igazi jelentésüket [10].

Miként az ősegyház, úgy a mai hívő és teológus is, csakis a *Lélek erejében mondhatja: Jézus Krisztus az Úr.* A történész mint olyan leírhatja az Ősegyház Krisztus-hitének különböző szempontjait, vagy verifikálhatja a hitkifejezések ortodoxiáját egy kor intézményes kritériumai alapján. De a történész mint olyan ezt nem mondhatja: « Az apostolok Krisztusa valóban a Názáreti Jézus »; vagy « a khalkédoni Krisztus azonos az apostolok Krisztusával »; *nem állíthatja pusztán történelmi ítéletként,* mert ezek az állítások a hit « hirdetéséhez » tartoznak. A teológia (a « hívő » teológia) feladata az, hogy objektíven megvilágítsa a történelmi hitvallások különbözőségein keresztül Krisztus azonosságát, és ez az azonosítás a hit ítélete. Következésképp a teológus csakis az élő Egyházban — a hithirdető és hitvalló egyházi közösségben — végezheti feladatát, ahol Krisztussal és benne Istennel találkozhat.

A *hitvédelem* nem tudja kimutatni kiindulópontja, a kinyilatkoztatás ténye, illetve a hitkötelezettség evidenciáját, legfeljebb csak a *hihetőség* evidenciáját. *A hit ugyan ésszerű, de mindig a szabadság és a kegyelem titokzatos*

---

[10] R. MEHL, *La théologie protestante,* 24-25: « A szentírás-elv, amely a protestáns teológia alapja, egy bizonyos kört rejt magában, ezt nem kell eltitkolnunk: egyrészt, magában foglalja azt, hogy az ember nem hallgathatja Isten Igéjét a maga igaziságában és a maga követelményeivel másutt, csak a Bibliában; másrészt Isten Szava, amelyet a Bibliában hallgatunk, megítéli a Bibliát. Másként kifejezve: a Biblia egy bizonyos tartalmat céloz meg, amelyet jelez és körülír különböző módokon, de ezt a tartalmat nem határozza meg, hanem inkább e tartalom határozza meg a Bibliát. A különböző filozófiai eljárások közül kétségkívül a Husserl-féle fenomenológia az egyetlen, amely megértteti velünk azt, hogy a teológia hogyan használja a szentírás-elvet. »

« *szövetségének* » *eredménye*, tárgyát mindig homály fedi, tehát nem lehet « matematikai bizonyítás » módjára igazolni Jézus Krisztus történeti létét, isteni mivoltát, tekintélyét. A hitelemzésnél tehát három egymással látszólag összeegyeztethetetlen állítást kell összhangba hoznunk: 1. a hitaktus természetfeletti, vagyis feltétlenül megköveteli a kegyelmi közbelépést; 2. a hit döntése a szabad akarattól függ: ez adja erkölcsi jellegét és az üdvösség szempontjából érdemszerző voltát; 3. végül a hit értelmes tett: csak akkor emberhez méltó, ha az értelem megvizsgálta a hihetőség indítékait, verifikálta a kinyilatkoztatás tényét és hitelreméltóságát.

Láttuk, hogy e három szempont összeegyeztetése lehetetlennek tűnik; a gyakorlat (a történelem) is azt mutatja, hogy a teológia (és a konkrét ember) a racionalizmus és a fideizmus végletei között vívódik. Mert ha az értelem megmutathatja, hogy a tévedhetetlen és igazmondó Isten, az Első Igazság kinyilatkoztatást adott (feltárta magát prófétái és végül Jézus Krisztus által), úgy tűnik, lehetetlen nem hinnünk, ha ezt felismertük. Hogyan beszélhetünk még a hit szabadságáról? Ebben az esetben legfeljebb azt utasítjuk vissza vagy mulasztjuk el, hogy a hit követelményei szerint éljünk, de nem csukhatjuk be szemünket az igazság kötelező érvénye előtt. És miért szükséges a kegyelem, ha a filozófiai, történeti, valláskritikai módszerekkel kimutatható a kinyilatkoztatás ténye és hitelreméltósága? Ha pedig — ellenkezőleg — azt állítjuk, hogy a kegyelem elengedhetetlen (már a hit kezdeténél is), és hogy a hitbeleegyezés a szabad akarat műve, hogyan beszélhetünk értelmes aktusról, az értelem hódolatáról? Nemde illuminizmusba és fideizmusba esünk?

Ezekre a kérdésekre az alapvető teológia igyekszik választ adni, elkerülve a racionalizmust és a fideizmus végleteit, illetve azt a « *bűvös kört* », *amely már Pázmánynál és kortársainál is kísértett a hitelemzésnél.*

A mondottak jobb megértése végett itt vázlatosan jelzem a hagyományos hitelemzés és apologetika lényeges mozzanatait:

1. A hit tárgyának megismerése az ész (értelem) révén.

2. A hihetőségi indítékok (érvek) megismerése, tudatosítása (értelmi aktus).

3. Az érvek hatására többé-kevésbé erős hajlam, amely a *hihetőségi ítélethez* vezet: « Valószínűleg vagy talán igaz... »

4. A kegyelem közbelépése: a segítő (megvilágosító és megerősítő) kegyelem előkészíti a lelket a hitre. (Ez a kegyelem a lélek és a hit tárgya között egy bizonyos « konnaturalitást », « rokonságot » létesít).

5. A kellő hajlam, felkészültség folytán az ember most már igaznak tartja azt, ami csak valószínű volt, és *erkölcsi kötelességének* érzi, hogy higgyen. Ez tehát már kifejezetten a kegyelmi indítás eredménye.

6. A tényleges hitaktus (a kinyilatkoztató Isten tekintélye alapján).

7. A hívő esetleg tanulmányozza az apologetikát, a hit megalapozását (hihetőség érveit), és még jobban tisztázza magának miért és mit hisz. Esetleg *utólag* jobban megérti tettét; vagy pedig egyáltalán nem lesz szüksége (a maga számára) ezekre az érvekre. A kegyelem erejében hitbizonyossága megingathatatlan lesz.

A klasszikus (racionalista) apologetika nem vette kellőképp figyelembe *a hitaktus személyes, egzisztenciális, akarati mozzanatait,* továbbá túlságosan lineárisnak fogta fel az egyes mozzanatokat.

P. Rousselot S.J., aki — Newman és Blondel nyomán újraértelmezve Szent Tamást — lényegesen megújította a hitelemzés teológiáját [11], rávilágított arra, hogy a XVI-XVII. század jezsuita és domonkos teológusainak vitáitól egészen a XIX. század végéig a fejlődés fokozatosan afelé mutatott, hogy egyre inkább elhalványult a hitaktus alapvetően természetfeletti és vallásos jellege. A skotista felfogás érvényesül a tomista hátrányára [12]. A jezsuiták számára egészen Billot-ig a *természetfeletti hitaktus csupán a természetes hit (aktus) ontológiai felemelése*: hajlíthatatlanok maradtak a hihetőségi indítékok spekulatív értékét illetően. Rousselot igyekezett kiigazítani a jezsuita és a tomista skolasztikusokat; a hit természetfeletti fényét hangsúlyozta az érvek (érvényének) *észrevevésében,* továbbá, kidomborítva az akarat (szeretet) szerepét, ellensúlyozta az egyoldalú racionalista szemléletet [13].

Az a tény, hogy olyan nehezen tudtak helyet adni a *kegyelemnek* a hitaktusban, talán onnan magyarázható, hogy — Przywara megfigyelése szerint — a kegyelem, amilyen mértékben természetfeletti és az isteni természetben való részvételt eredményezi, nem tapasztalat tárgya: egyedül a hit ismeri fel a kegyelmet mint bensőleg természetfeletti valóságot [14].

Valójában az ember, amikor az Írásokat tanulmányozza, Jézus Krisztus Alakja (*Gestalt*) elé kerül. Minden különösebb előtanulmány nélkül Jézust szemlélheti a maga szépségében és igazságában, az « objektív evidenciában ». A jelek nem *ki*mutatják, hanem *meg*mutatják ezt az Alakot, aki lenyűgöz szépségével. Az Ő fényében látjuk a Fényt, mert Isten dicsősége felragyogott Jézus Krisztus arcán. A jelek nem önmaguk (láthatóságuk) révén bizonyítanak, hanem mintegy átlátszóságuk révén: amilyen mértékben a Feltámadott ragyogásából indulnak ki és Feléje összpontosulnak. P. Bouillard S.J. meghatározásával: « nem a jelek*ből* következtetünk a Kinyilatkoztatásra, hanem a jelek*ben* látjuk a Kinyilatkoztatást ».

A neves svájci teológus, Hans Urs von Balthasar (1905-1988) *Herrlichkeit* c. « teológiai esztétikája » I. kötetében (*Schau der Gestalt*) a « szépség » szemszögéből vizsgálja a kinyilatkoztatást és az egyházi hagyomány teljességét [15]. A bibliai *Kabod* = *Doxa* = *Gloria* = Dicsőség megfelel a

---

[11] P. Rousselot, « Les yeux de la foi », *Rech. de Science Relig.* 1 (1910), 242-245. Vö. Aubert, 451-511; B. Pottier SJ, Les yeux de la foi après Vatican II, in: *Nouvelle Revue Théol.* 106 (1984) 177-203. (= Pottier).

[12] Rousselot, Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle, RSR 4 (1913), 10 és n. 12,14. — Pottier, 189-191.

[13] Lásd Pottier cikkét.

[14] Idézi Aubert, 535.

[15] Lásd: Szabó F., *Hans Urs von Balthasar* (« Mai írók és gondolkodók » 3), 27kk és 115-126; vö. *Herrlichkeit* I, 445-449.

pulchrum transzcendentális kategóriájának. Az említett kötetben a hajdani « apologetika », ill. a fundamentális teológia számos témájával találkozunk. A hit — Isten ajándéka — Isten dicsőségének szemléléséből ered: e Dicsőség a megtestesült Ige arcán ragyogott fel (Jn 1,14); legfényesebben a Keresztrefeszített meggyötört arcán, mert Isten Fia önkiüresítő engedelmessége (Fil 2) nyilatkoztatta ki legteljesebben Isten emberszeretetét. *Jézus Krisztus istenemberi alakja tehát az egész kinyilatkoztatás gyújtópontja.* Az Ő szemlélésével mintegy *objektív evidenciában* « látjuk » — *a hit szemével* — a keresztény kinyilatkoztatás igaziságát, hihetőségét.

> « Az az alak, amellyel a történelemben találkozunk, önmagában meggyőző, mert a fény, amelyen keresztül megnyilatkozik, önmagától sugárzik, és nyilvánvalóan (evidensen) bizonyítja, hogy ilyen, minthogy magából a dologból sugárzik. Természetesen, ez nem jelenti azt, hogy az Alak szükségszerűen megvilágít *bárkit,* és hogy e valakinek nem kell eleget tennie bizonyos előzetes feltételeknek, amint pl. (egy egészen különböző területen) egy atomfizikusnak is, ahhoz, hogy megértse tudománya bizonyos formuláit, vagy a művészettörténésznek, hogy felismerhesse egy Téniers kiválóságát és megtudja a képet különböztetni a hamisítványtól. E példákból is láthatjuk, hogy a szubjektív feltételek változatosak és bonyolultak lehetnek; senki sem vitatja, hogy nem az ilyen felkészülés szüli a fizikai teorémát, sem a műalkotás szépségét vagy értékét. Az a tény, hogy Krisztus « nem mond *nekem* semmit », nem mond ellent annak, hogy önmagában és önmgától már mindent megmondott mindenkinek. És itt nem arról van szó, mint valami részleges tudományban, hogy szakszerűen alkalmazkodunk e tudományág gondolkodásmódjához vagy fogalomrendszeréhez; hanem inkább az egész emberi személynek kell harmóniát találnia Krisztus alakjával. Nemcsak értelmi, hanem *egzisztenciális feltételekről* van szó: ezeknek kell eleget tenni, hogy az Alak, amely az egész személyhez szól, ennél az egész személynél meghallgatásra találjon » [16].

Balthasar a következőkben még jobban megmagyarázza, mi az *objektív* evidencia és melyek a *szubjektív* feltételek, hogy Krisztus alakja a maga teljességében megjelenjék. Ezzel egyben figyelmeztet bizonyos szubjektivista (idealista) teológiai módszerek veszélyeire, főleg pedig az önkényes exegézis csonkító-torzító eljárásaira.

> « De tiszteletben kell tartani egy szigorú demarkációs vonalat is: ahhoz, hogy a tárgyat észre lehessen venni (e feltétel nagyon széles mezőnyt átfoghat) a szubjektív feltételnek nem szabad egyáltalán soha közbelépnie a tárgy objektív evidenciájának létrejöttében, sem egyszerűen azt kondicionálnia, tehát helyettesítenie; mindenfajta kantizmus, bármilyen egzisz-

---

[16] Szabó, *H.U. von Balthasar,* 123.

tenciális legyen is, a teológiában csak eltorzítja a jelenséget és nem éri el azt ».

« [. . .] Ha Krisztus alakja olyan, amilyennek magától 'adja', mutatja magát, egyetlen kor, egyetlen civilizáció sem lehet kiváltságos a jelenséggel szemben. Ami végleges és megvilágosító, az benne van, éspedig kettős szempontból: annyiban, amennyiben a Krisztusban megjelenő Alak magában hordja a belső igaziságot és evidenciát, amint (egy másik, teljesen profán területen) egy műalkotás vagy matematikai tétel; mivel abban, amit ez az igaziság létrehoz a belső viszonyok között, olyan erő van, hogy önmagát sugározza egészen az őt megragadó ember szívéig, amit nem pusztán értelmi értésnek kell vennünk, hanem az egzisztencia átalakításának. De elégtelen lenne leszűkíteni az (igaz, különleges) evidenciát, amely magában a jelenségben van és az Alak teológiai intuícióját követeli meg, a kegyelem erejére, amely átalakítja az egzisztenciát és a hitet szüli. Manapság általában ezt teszik, egymással szembehelyezve a történelem Jézusát, aki egészen más, mint evidens, és a közösségi és személyes hit Krisztusát [. . .]

Ha az ember érteni akar, az első feltétel az, hogy elfogadja az adottságot úgy, ahogy « adódik » (*so wie es sich gibt*). Ha előzőleg az Evangéliumban vágásokat végzünk, a jelenség teljességét megcsonkítjuk, és ez már lehetetlenné teszi a megértést. Az Evangélium úgy mutatja be Jézus alakját, hogy az « test » és « lélek », — a szenvedésig és halálig menő megtestesülés és a halottaiból Feltámadott élete össze van kapcsolva a legkisebb részletekben is [. . .] ».

A történelmi Jézus és a hit Krisztusa szétválasztása lerombolja a Jézus jelenség teljességét, Jézus Krisztus Alakja érthetetlen lesz, ha egyiket vagy a másikat felejtjük, elvetjük, önkényesen értelmezzük:

« [. . .] Az első földi alak csak úgy érthető, ha a kereszt és a feltámadás révén nyert végleges alakkal egybekapcsolva szemléljük. Másrészt viszont: a halál és a feltámadás is csak úgy érthető (a kettő szorosan összetartozik az érthetőség szempontjából), ha azt a földi alakot szemléljük, amely az isteni hatalom révén átalakult (átalakulásról van szó és nem átszellemiesülésről vagy apoteózisról). Tehát sem az egyik fél nem 'Isten Szava', sem a másik, hanem csak a kettő együtt, és a kettő ismét csak úgy lehet egy, ha az Igét a Lélek hordozójának, a Lelket pedig az Ige (Szó) átszellemiesítőjének és megvilágítójának tekintjük; így tehát a Lélek az Igéé és azé is, aki az Igét kimondta (és a világba küldte: az Atyáé). Ha a kinyilatkoztatás objektív Alakjából kikapcsoljuk a szentháromságos dimenziót, minden érthetetlenné válik; semmiféle plauzibilis összefüggés nem áll meg, mivel minden tag csak a teljes összképben kap jelentést » [17].

---

[17] Szabó, *H.U. von Balthasar,* 124-126 (fordítás a *Herrlichkeit I-ből*).

2. Krisztus misztériumának megközelítése

Tulajdonképpen — mint jeleztük — a mai krisztológiai nehézségek a khalkédoni dogmáig nyúlnak vissza. Az újabb teológusok bírálják a 451-es Zsinat (korábban ismertetett) formuláit, ugyanakkor — ha katolikusok — elismerik Khalkédón ma is érvényes igazságát. Lássuk röviden a *kritikákat* [18].

A kritikák kezdete K. Rahner híres tanulmánya volt 1951-ben, a Khalkédónban tartott Zsinat 1500. évfordulóján: « Khalkédón vég vagy kezdet? » [19]. Rahner arra figyelmeztetett, hogy a másfél évezreddel korábban megfogalmazott dogmát ne a Krisztusról szóló tanítás végállomásának tekintsék, hanem kiindulópontnak és serkentésnek a további kutatáshoz, Krisztus misztériumának további elmélyítéséhez és teológiai újrafogalmazásához. Azóta a 451-es Zsinattal szembeni kritikus álláspontnak számos képviselője van protestáns (Tillich, Pannenberg, Moltmann) és katolikus (Küng, Schillebeeckx, Schoonenberg, Kasper...) részről egyaránt. B. Sesboüé [20] így összegezi ezeket a kritikákat.

1. Khalkédón nem megfelelő konceptuális nyelvezetet alkalmaz. Tillich szerint a hellenista fogalmak (természet és hüposztaszisz) nem alkalmazhatók Jézus egyedülálló valóságára, mert az Apollón és Dionysos alakjai által meghatározott görög vallástól függnek (az « isteni természet » kifejezésnek pogány íze van, mondotta már Schleiermacher). Az alapvető nehézség az, hogy a « természet » fogalom Istenre alkalmazva téves, az emberre alkalmazva kétértelmű. A holland jezsuita, P. Schoonenberg inkább azt hangsúlyozza, hogy *a « két természet » nyelvezete « esszencialista »*, Krisztust « tárgyként » mutatja be. Rahner is formálisnak és meghatározatlannak véli a hüposztaszisz fogalmat. (Küng szerint Khalkédón konceptuális nyelvezete nemcsak a kínaiaknak vagy az afrikaiaknak érthetetlen, hanem a mai európaiaknak is).

2. Khalkédón dualista szkémája a « természet » fogalmának fiktív egyértelműségét hordozza. Ez a kritika is az előbbivel összefüggésben szintén a « két természet » kifejezést célozza, de itt a hangsúly inkább a *kettőn* van: 1 + 1 = 2. De, mondják a kritikusok, *az isteni és az emberi természet összemérhetetlen* (Tillich Schleiermacher nyomán). *Nem lehet az istenit és az emberit « összeadni »* (Schoonenberg).

3. Khalkédón *dualista szkémája megkérdőjelezi Krisztus egységét.* Küng szerint szétoldja Krisztus személyi egységét. Moltmann azt veti szemére a

---

[18] Vö. Szabó F., *Jézus Krisztus megközelítése,* 117-164.

[19] A. Grillmeier-H. Bacht (kiadók) *Das Konzil von Chalkedon,* III, Echter-Vg., Würzburg, 1954, 3-49: « Chalkedon—Ende oder Anfang? ».

[20] Bernard Sesboüé SJ, « Le procès de Chalcédoine », *Recherches de Science Religieuse,* Tome 65 (1977), n. 1, 45-54.

régi krisztológiának, hogy átvette a görög felfogást Isten változhatatlanságáról és « apatheja »-járól (szenvedhetetlenségéről), így nyelvezete alkalmatlan « Isten halálának », Krisztus « kenózisának » kifejezésére.

4. Khalkédon kizárólag a « *felülről kiinduló* » krisztológiához ragaszkodik. Ez a Szentháromságtól « alászálló » krisztológia (amely azt akarja tudni, hogy az öröktől fogva létező Logosz miként vehette fel az emberi természetet), *Jézus igazi emberségét homályban hagyja.* Ebben a szemléletben a kereszt és a feltámadás egyszerűen a megtestesülés *következményeinek* tűnnek (Küng). Különben is könnyen « mitológikus » értelmezésre ad okot.

5. Khalkédón olyan Krisztust mutat be, aki *meg van fosztva az emberi személytől.* Ez a kritika rávilágít a Khalkedóni Zsinat hiányosságára: nem tudta az alexandriai és az antiochiai krisztológia közötti konfliktust feloldani (az előbbi inkább Krisztus istenségét, az utóbbi emberségét hangsúlyozta). Tillich ezt a kritikát főleg a Niceai Zsinattal szemben gyakorolja, amely úgy beszélt Krisztusról, hogy elhanyagolta emberi mivoltát. Már Rahner is (korábban említett cikkében) kérdéseket tett fel a klasszikus krisztológiának Krisztus emberi autonómiájával kapcsolatban: Vajon elég-e az, hogy Krisztus emberi természetét állítjuk ahhoz, hogy gyakorlatilag megmentsük azt az autonómiát, amit feltételez a közvetítő szerepe?

6. Khalkédón *nem ismeri a történelmi dimenziót.* Rahner volt az első, aki kiemelte a klasszikus krisztológiának ezt a korlátját. Már 1951-ben egy « egzisztenciális » krisztológiát sürgetett, amely kiegészítené az « ontikus » krisztológiát. Ebben csatlakozik hozzá Schoonenberg és a protestáns Pannenberg. Ez utóbbi szerint a « felülről kiinduló » krisztológiában nincsenek tekintettel a *történeti* ember-Jézusra, nem tekintik a maga különlegességében, tehát Jézus viszonya az Ószövetséghez nem lényeges. Kasper ugyanezt a nehézséget veti fel.

7. Khalkédón sikertelenségét a későbbi történet is mutatja: a krisztológiai viták és a kereszténység nagy szakadása onnan ered, hogy *a Zsinat nem oldotta meg a krisztológiai problémát.*

A kritikák részben jogosultak — Alapos megvitatásukat megelőzően szükség lenne a zsinatok hermeneutikájának tisztázására, amint erre rávilágít P. Sesboüé [21]. Miután ezt megtette, a francia jezsuita megrostálja a kritikákat: előbb igyekszik igazságot szolgáltatni a Khalkédóni Zsinatnak (rámutatva a téves értelmezésekre), majd megjelöli Khalkédón tagadhatatlan korlátait. *Két kritika valóban jogosultnak tűnik.*

---

[21] U.o. 54-68. Sesboüé H. G. Gadamer módszerét alkalmazza (GADAMER, *Wahrheit und Methode,* Mohr, Tübingen, 1960), amelyet már A. Grillmeier is használt a régi zsinatok értelmezésénél (GRILLMEIER, *Mit ihm in ihm.* Christologische Forschungen und Perspektiven, Herder, 1975, 494-497).

1. *A Zsinat nem veszi figyelembe Jézus sajátos történelmi dimenzióját*: nem említi nyilvános működését, se szenvedését, se halálát, se feltámadását. Ez a hiányosság meghamisítja a perspektívákat: a Khalkédonnál megrekedő krisztológia nem számol azzal a ténnyel, hogy Krisztus teljes identitását csak útja végigjárása után, a feltámadás fényében lehet megvallani. Azt a benyomást kelti, hogy a megtestesülés egy pontszerű aktus, esemény. *Az esszencialista problematika megoldhatatlan nehézségekbe ütközik, amikor Jézus földi állapotát (fejlődését, tudatát és öntudatát, kenózisát, egyszóval teljes emberi mivoltát) elemzi.* (Ezt jól láttuk a skolasztikusoknál, Pázmánynál is). Mert ha Jézus valóságos ember, akkor — a bűnt kivéve — őt is kötik az emberi állapot strukturális korlátai.

2. A második jogos kritika kapcsolódik az elsőhöz: *a « két természet » szkéma statikus dualista elképzelésre ad okot*; a Zsinat szándékával ellentétben könnyen *szétválasztják az isteni és az emberi természetet.* Jézusban az Istent és az embert nem lehet « összeadni » (1 + 1 = 2). *Végül is Khalkédón felveti az Isten és az ember viszonya és az analógia problémáját.*

Miben áll Khalkédón ma is érvényes igazsága? — Nem annyira a korhoz kötött terminusokat, kifejezési eszközöket tekintve, hanem a Zsinat szándékát, tehát a dogma jelentését, Sesboüé a következőket szögezi le:

1. *Krisztus emberré lett Isten, nem pedig megistenült ember.* (Ez utóbbi kísért bizonyos mai, az adopcianizmusra emlékeztető tendenciákban). Ez az igazság már kiolvasható az Újszövetség első krisztológiáiból; majd tematikusan megtalálható egy későbbi fejlettségi fokon (a « felülről jövő » krisztológia nem későbbi hellenizálódás eredménye). János prológusában olvassuk legtisztább kifejezését: « Az Ige testté lett ». Ez a mindig érvényes keresztény hit központja, benne van a niceai hitvallásban, amelyre az Efezusi és a Khalkédóni Zsinat állandóan hivatkozik. Khalkédón összefoglalja Efezus tanítását, amely viszont a döntő páli és jánosi állításokra utal. Ez a lényeges pont azonban nem zárja ki egy « alulról jövő » krisztológia jogos törekvését, amely igyekszik megkülönböztetni, mindig az Újszövetség példájára, az ember Jézusban magának Istennek a jelenlétét. De gyanússá teszi a manapság gyakran hangoztatott allergiát a « felülről kiinduló » krisztológiákkal szemben, még ha ez, helyesen, a második helyen következik is a krisztológiai reflexióban.

2. Khalkédón azt követeli tőlünk, hogy *tartsuk tiszteletben a kettősség fogalmi mozzanatát a krisztológiában (különbség Isten és ember között)*, még ha a Zsinat az « összeadás » bírálható szkémájával fejezte is ki ezt a kettősséget. Ha a Szentírást alapul fogadjuk el, nem zárhatunk ki minden dualitást (vö. Róm 1,3-4; Fil 2,6-7). « Az Ige testté *lett* ». A dualitást csak akkor szüntethetnénk meg, ha az *analógiát* figyelmen kívül hagynánk, vagyis feleitenénk, hogy Isten és ember között bármekkora is a hasonlóság, a távolság is mérhetetlen. Isten nem ember, az ember nem Isten. *De az Isten és az*

ember kapcsolatának (a transzcendencia-immanencia viszonyának) helyes megértése hozzásegít bennünket a soha ki nem meríthető, fel nem fogható misztérium megközelítéséhez.

Az ember részesedik Istenből, de nem azonos vele. Vagyis a következőről van szó: Isten szándéka az, hogy a teremtéssel létrehozza az embert mint másikat, szabad személyt, hogy Neki, az Egészen Másnak szabad partnere legyen. *A szerető Isten akarja a másságot, ajándékként létrehozza partnerét, az embert. Minden az Istentől jön, és mégis az ember, Tőle függve önálló.* (Amint megmutattuk: Pázmány jól meglátta — a kegyelemtani kérdéseket elemezve — az Első Ok és a másodlagos okok, a transzcendencia-immanencia tamási igazságát). Hasonlóképpen a szövetségben is ott van a dialektikus feszültség: minden Istentől jön, és mégis « kétoldali ». Krisztus az új Szövetség személyesen: egyszerre ember Isten előtt és emberré lett Isten. Benne, Rahner szerint, az ember viszonya Istenhez a legteljesebben és egyedülálló módon megélt valóság: az Istennel való egység (a Teremtőtől való függés) a teremtmény legtökéletesebb autonómiáját valósítja meg. Mindez azt jelenti, hogy a krisztológia a lét és az idő, az esetleges és a szükséges problémái elé állít bennünket. Végső soron pedig a Szeretet-Isten, az Atya, Fiú és Szentlélek misztériumához vezet.

Ha valaki teljesen meg akar szabadulni az Istenember « kettősségétől », annak a veszélynek teszi ki magát, hogy panteizmusba esik, vagy pedig — manapság inkább ez kísért — Isten misztériumát « horizontális »-ra redukálja. Rahner régebben felhívta a figyelmet a klasszikus (« felülről kiinduló ») krisztológia félreérthető állítására, ti. az ilyenfajta kijelentésekre: « Jézus Isten ». Manapság bizonyos « jesuológiák » veszélye ellentétes irányú, pl. az ilyen állításokban: « Jézus Isten, amennyiben *ez* az ember ». Ez utóbbi irányzat lépten-nyomon bírálja az ún. természetes teológiát, éspedig a « biblikus teológiára » hivatkozva, azért, hogy olyan Istent mutat be, aki nem « keveredik » az emberiség szenvedéstörténetébe. Valójában ezek a kritikusok, akik vádjaikat a klasszikus krisztológiára és szentháromság-tanra is kiterjesztik, *felejtik Isten megrendítő paradoxonát,* aki annyira szereti az embereket, hogy vállalja sorsukat egészen a halálig, és tévesen azt az « embert » (Jézust) hirdetik, aki szembenéz a legzordabb szükségszerűséggel, hogy így megvalósítsa azt az emberi transzcendenciát, amely azonos az *eljövendő* « Istennel ».

Valójában a mai krisztológiára a következő feladatok várnak. Integrálnia kell a mai egzisztencia-filozófiák és a perszonalizmus eredményeit: az emberi személy nyitott a *te* felé; lényegéhez tartozik az Istenhez való viszony (*capax Dei*); testbe, világba és történelembe ágyazott stb. Jézus egységéről tehát nem beszélhetünk, ha nem számolunk egzisztenciális történetiségével, ha nem tartjuk tiszteletben emberi történetének különböző mozzanatait. Ez az igény találkozik azzal a törekvéssel, hogy a dogmatika manapság visszahajol a Szentírás tanúságához.

A Jézus-esemény *időtartamára* való figyelem eredménye lesz, hogy *egyszerre* nem mondhatunk ki mindent Jézusról: egy sor állításra van szükség, hogy értelmezzük történetének teljességét, annak különböző mozzanatait, elhelyezve őket az üdvösségtörténet távlatában. Mert Jézus mivolta, identitása végeredményben nem más, mint eseményének értelme (jelentése), de ez az értelem mindig elválaszthatatlan az eseménytől.

A dogmatika (krisztológia) feladata tehát az, hogy végigjárja a Jézus-eseményt, és az újszövetségi tanúságtételt spekulatív (konceptuális) eszközökkel értelmezze. Ennek a krisztológiának egyszerre « elbeszélőnek » és rendszerezőnek kell lennie.

Ebben a munkában az Újszövetség krisztológiája normatív lesz. Ezeket a feladatokat itt nem részletezhetjük. Említsük meg csupán Rahner-Thüsing, Kasper, Pannenberg és Wiederkehr nevét, akik nagyjából ezeknek a feladatoknak szemmel tartásával igyekeznek felvázolni rendszerező krisztológiákat [22].

Mindezek után jobban értjük a lényegében Khalkédonra támaszkodó skolasztikus krisztológia, az *unio hypostatica* dogmáját filozófiailag megközelítő teológia nehézségeit, hiányosságait és zsákutcáját. Szent Tamás és követői, így Suarez, Valentia és Pázmány is, e deduktív esszencialista krisztológia nehézségeit nem tudták áthidalni. Kevésbé fontos itt részletkérdésekben a tomisták, skotisták vagy suareziánusok eltérő véleménye: tulajdonképpen a különböző teóriák a « *két természet egy személyben* » tétel (valóság!) megoldhatatlan titkának megoldási kísérletei. A filozófiai distinkciók nem sokat segítettek; a zsákutcából nem tudott kikerülni ez az esszencialista-dualista szemlélet. Továbbá itt is alkalmazni kellett volna azt, amit Pázmány — Szent Tamás nyomán — a teremtő okság és a másodlagos okok viszonyával kapcsolatban helyesen meglátott; mert végső soron erről van szó a Megtestesülésnél is: *a transzcendencia és az immanencia helyes viszonyának* [23] felfogásáról, valamint a *természet, személy* (hüposztaszisz) stb. fogalmak *analogikus* használatáról, ha azokat Istenre alkalmazzuk. Jézus történetisége, *igazi emberisége*, emberi tudata forog itt kockán.

---

[22] K. RAHNER - W. THÜSING, *Christologie-systematisch und exegetisch*, « Quaestiones Disputatae » 55, Herder, 1972; WALTER KASPER, *Jesus der Christus*, Matthias-Grünewald, Mainz, 1974; WOLFAHRT PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1964; DIETRICH WIEDERKEHR, « Entwurf einer systematischen Christologie », in: J. FEINER-M. LÖHRER, *Mysterium Salutis*, 3/1, 477-648, Benzinger, 1970.

[23] Erről bővebben lásd a korábban idézett WEISSMAHR BÉLÁT, *Isten léte és mivolta* (TKK), 139-178. Weissmahr a tomisták (bañeziánusok) és molinisták « egymással versengő », szembenálló felfogására utalva megjegyzi: « Mindezek a problémák legalábbis elvileg megoldottnak tekinthetők, ha az Isten és a világ viszonyát úgy határozzuk meg, amint azt fentebb tettük, vagyis *ha abból indulunk ki, hogy valami annál nagyobb teremtményi önállósággal rendelkezik, minél inkább függ Istentől.* » (168).

Walter Kasper [24], miután áttekintette a « személy »-fogalom történelmi változásait (Tertullianustól a zsinatokon keresztül a mai perszonalizmusig), külön is hangsúlyozva Hegel szerepét (miként Pannenberg és K. Rahner teszik) [25], a következőképpen összegez a témánkat érintő kérdésben:

Jézus emberi öntudata közvetlenül *nem a Logoszra, hanem az Atyára* irányul. Csakugyan, pl. Jánosnál sajátos módon nem Jézus és a Logosz, hanem Jézus és az *Atya* közötti egységről van szó. « Én és az *Atya* egy vagyunk » (Jn 10,30). Isten szabadon önmagát adó Szeretet. Jézus ezt a szeretetet nyilatkoztatja ki és közli, éspedig végleges módon önmagát kiüresítő, kereszthalálig menő engedelmességében. Ebben az aktusban kinyilvánítja radikális különbözőségét (függését) az Atyától, és ugyanakkor ebben az engedelmességben kifejezi a teremtmény legtökéletesebb *igen*jét Istennek. A halálig menő engedelmességben az ember Jézus megmutatja, hogy gyökeresen egy az Atyával, tehát az Atya szeretetének megtestesülése. Ebben az engedelmességben teljesen az Atya (Isten) önközlése. Ágoston a híres formulát használta Jézus emberi sajátosságának megjelölésére: « *ipsa assumptione creatur* » (PL 42,688). *Jézus emberségének felvétele, vagyis a leggyökeresebb egysége az Igével, egyben a legnagyobb szabadságot és önállóságot biztosítja emberlétének.* Jézus embersége ezért emberi módon — vagyis úgy, hogy magában zárja az emberi öntudatot és szabadságot is — van egybekötve a Logosszal. Így nemcsak azt mondhatjuk: Jézus emberségéből semmi sem hiányzik, mivel a Logosz Személyén keresztül emberi személyisége van, hanem sokkal inkább *ezt kell mondanunk: az önmagában meghatározatlan és nyitott, ami az emberi személyhez tartozik, a Logosszal való személyi egység révén végérvényesen meghatározott, úgyhogy Jézusban az unio hypostastica révén az emberi személyiség páratlanul egyedülálló módon teljességre jut.* Az *unio hyspostatica*-val függ tehát össze Jézus « pszichológiája », tudata és akarati tevékenysége is. Anélkül, hogy a részletekbe bocsátkoznánk, szögezzük le a mindig visszatérő alapelvet: *Minél nagyobb egységben van az ember az Istennel, annál nagyobb önállósága és szabadsága. Éppen mivel (nem: jóllehet!) Jézus teljesen egynek tudta magát az Atyával, azért volt neki ugyanakkor teljesen emberi tudata* (ezért tett fel kérdéseket, másoktól tanult bölcsességet, kutatta a « váratlan » helyzetekben az Atya akaratát stb.). A hiposztatikus egységről szóló tan végeredményben ontológiai kifejezése annak a bibliai kijelentésnek, hogy *Jézus Krisztusban Isten mint Szeretet* (1 Jn 4,8.16) *végérvényesen kinyilatkoztatta és közölte önmagát.* Így tehát az Isten és az ember közötti közvetítést, amely Jézus Krisztusban valósult meg, csak a szentháromságos Isten lényegéből érthetjük meg. Még pontosabban ezt a közvetítést teológiailag csak mint a

---

[24] W. KASPER, *Jesus der Christus*, 284-300. — Vö. SZABÓ F., *Jézus Krisztus megközelítése*, 110-111.

[25] SZABÓ F., *Karl Rahner*, (TKK), 104-107.

« Szentlélekben » való történést érthetjük meg. Ez elvezet bennünket a krisztológia pneumatológiai távlatához.

Jézus öntudata az Atyával való egységről nem tárgyi tudás hanem egy bizonyos alapvető érzékenység és alapvető ráhangoltság, amelynek konkretizálódását az időnként meglepő szituációkban tapasztalta meg: az ember Jézus — a Lélek indítására — felfedezte, mi az Atya akarata, és azt maradéktalanul teljesítette. Jézust megkeresztelkedésétől haláláig a Lélek tette érzékennyé az Atya akarata iránt: a Szentlélek helyezte őt a teljes receptivitás állapotába, a Szentlélek sugallta engedelmességét és fiúi önátadását.

* * *

3. Epilógus helyett: Pázmány Krisztus-himnusza

Pázmány Péter számára Jézus Krisztus volt mindennek Kezdete és Vége, Központja és Összefoglalója, ahogy ezt a *Megtestesült Igéről szóló traktátusa csodálatosan szép bevezetőjéből* láthatjuk (OO V, 355-359).

Krisztusban, az Isten tökéletes képmásában tárul fel a kinyilatkoztatás, Krisztus az Alfa és az Ómega; az Úr sarja és a föld gyümölcse, ugyanakkor mindennek végcélja. (Teilhard de Chardinre emlékeztet ez a szép Krisztus-himnusz). Pázmány a teológiai megfontolásokat az *Énekek Éneke* kedvesének szóló szerelmi dal pompájába öltözteti. Már itt is, mint az *Imádságos könyv*ben, vagy a karácsonyi és nagypénteki *prédikációk*ban, Pázmány Krisztus-szeretete szárnyal, a középkori *Amor Sanctus* zeng tovább.

« Krisztusban nemcsak Isten bölcsességének és tudományának összes kincse rejlik (Kol 2,3), minthogy Vele kegyelmet kegyelemre halmozva kaptunk, hogy mindnyájan az ő teljességéből merítsünk (Jn 1,16), hanem Benne lakik testileg az Istenség egész teljessége (Kol 2,9). Ezért Benne az isteni természet valamennyi tökéletessége mint valami tükörben tündököl, így nem hiába nevezi az Úr Krisztust a Szentírás Isten Arcának (Szám 6,25; Kiv 33, 13; Iz 64,1; Zsolt 61,3; 68,18; 79,4 stb.). Amint ugyanis az embert arcáról, úgy Istent az Úr Krisztusról ismerjük fel. Aki ugyanis engem lát, látja Atyámat is, mondja Krisztus (Jn 14,19), minthogy Ő lényegének képemása (Zsid 1,3), a láthatatlan Isten képmása (Kol 1,15), akit — jóllehet más teremtett dolgokból is megismerhetünk — e képemásából annyival világosabban látunk, hogy hozzá hasonlítva más dolgokat, ezekben láthatatlannak mondhatjuk Istent. Krisztusban ugyanis mint Isten fensége makulátlan tükrében (Bölcs 7,26), Krisztusban, akit az isteni Ige elfogadott, mintegy az örök fény sugarában és fényessége kisugárzásában, az emberség makulátlan tükrében megjelenik Isten arca, vagy ahogy az Apostol mondja (2 Kor 4,6 és 3,19): fölragyog nekünk Isten dicsőségének ismerete Jézus Krisztus arcán, hogy födetlen arccal mintegy tükörben szemléljük az Úr dicsőségét. Ezért helyesen következtet Szent Ágoston (*De praed. sanctorum,* c. 15): a megteste-

sülés által oly magasra emelkedett az emberség, hogy magasabbra már lehetetlen volt. Ezért úgy tetszett az Atyának, hogy benne lakjék az egész teljesség (Kol 1,19), és az Apokalipszis (1,8) joggal nevezi az Úr Krisztust Alfának és Ómegának [. . .] ».

« [. . .] Ahogy a jegyes az *Énekek Énekében* mondja: feje nem tűzzel tisztított vagy mesterséggel fényesített, hanem természetes tisztaságában tündöklő színarany. Krisztus ugyanis a Fő (1 Kor 11,3). Szemei tisztán tündöklők, mint Hesebon medencéjének vizei, átlátják a mindenséget, a dolgokról pontos tudást szereznek [. . .] ». És még hosszan következnek az *Énekek Éneke* költői hasonlatai, a kéz, a száj, a test és a lábak jelképes leírása. « És mindezekhez járul az, ami Krisztus bensejében rejlik! »

« [. . .] Ha az Úr Krisztust hozzánk való viszonyában szemléljük, könnyen kimutathatjuk, hogy ő, érdemei nagyságával és méltóságával *messze* felülmúl mindent, ami Isten alatt van. Tőle ered ugyanis mint mintaoktól minden, és hozzá mint mindenek céljához, az egek és a földek aranycsatjához összpontosulnak mindenek, hogy mindenek Alfájának és Ómegájának, Kezdetének és Végének nevezhessük. Isten minden kifelé való működésének mintegy a célja az Úr Krisztus volt; Isten először őt tekintette és mindent hozzá rendelt. [. . .] Az Apostol egészen világosan kijelenti (Zsid 2,10 és Kol 1,16), hogy Isten mindent Krisztusért és Krisztusban teremtett, ő előbb van mindennél és minden benne áll fenn, hogy mindenben övé legyen az elsőség. Ezért mondja az Írás elsőszülött bölcsességnek és az Úr útjai kezdetének (Préd 24,5; Péld 8,22); mert mint cél-ok első volt Isten szándékában, és mindent érte teremtett a mennyben és a földön. Ezért nevezik a próféták (Iz 4,2; Jer 23,5) az Úr sarjának és a föld gyümölcsének, minthogy az Úr megadta földünk termékenységét (Zsolt 84,13; 66,7). Amint ugyanis mindaz, ami a fában van, nem önmagáért, hanem a gyümölcsért és a sarjért mint célért van, úgy minden Názáreti Jézusunkért, Jessze sarja virágáért van; miként a folyók a tengerbe ömlenek, minden beléje torkollik [. . .] ».

« Krisztus Urunk volt mindennek ős-eszméje és minden természetfeletti ajándéknak mintaoka, amint az Apostol világosan tanítja (Róm 8,29), ahol azt írja, hogy akiket eleve ismert, azokat előre arra rendelte, hogy hasonlókká váljanak Fia képmásához [. . .] ». Majd miután hosszan idézte az egyházatyákat, Pázmány így folytatja: « [. . .] Mindezekből valószínű, hogy Krisztus volt testünk mintaoka is; biztosan ő a feltámadásban megdicsőült testünk mintaoka (Fil 3,21), amikor majd átalakítja gyarló testünket és hasonlóvá teszi megdicsőült testéhez; hogy miként az első teremtéskor történt, a másodiknál is úgy legyen: amint hordtuk a földi ember képét, úgy hordani fogjuk a mennyei ember képét is (1 Kor 15,49) ».

DOKUMENTUMOK

I. PÁZMÁNY PÉTER VÉLEMÉNYE SZENT TAMÁS KÖVETÉSÉRŐL AZ OSZTRÁK PROVINCIÁLISNAK [1]

Bécs, 1611

« Reverende in Christo Pater.

Attente consideravi iuxta voluntatem Reverentiae Vestrae quae de Sancti Thomae doctrina sequenda, a P. Nostro Generali praescribuntur. Qua quidem in re, quae mihi occurrerunt, haec fere sunt.

Primo: Cum in ipsa Sacra Scriptura ea sit interpretibus concessa libertas, ut plures ac valde discrepantes, adeoque interdum contrariae exposotiones eiusdem loci, a catholicis Doctoribus et Sanctis Patribus adferantur; nec iniri hactenus in Ecclesia Dei ratio potuit, et forte ut iniretur non expedivit, ut (ubi salva fide dissident) eandem omnes loci expositionem sequerentur; non videtur aut expedire aut in usum induci posse, ut omnis libertas praecludatur in exponendis D. Thomae dictis, atque ad opiniones diversas, imo et contrarias, per consequentias varias inflectendis.

Secundo: Ut strictius Nostri ad placita D. Thomae adstringantur, quam Dominicani adstricti sint, quam utilitatem adferat, haud quidem perspicio. Cum ergo circa mentem ac legitimum D. Thomae sensum maxima sit diversitas opinionum inter ipsos Thomistas, non video quomodo haec eadem libertas Nostris vel adimi possit, vel ut adimatur expediat. Haec vero de mente D. Thomae altercatio, Triplici ex capite ortum habare videtur.

I-o: Ex summa brevitate, qua D. Thomas praesertim in Summa consectatur. Haec enim brevitas obscuritatem necessario annexam habet. 2: Ex ipsius D. Thomae aliqua opinionum subinde mutatione. Nam, ut omittam, saepe aliud cum Magistrum [2] explicat, aliud in Summa, docet, in ipsa certe Summa, non semel [103*v*] annotavi, aliud in prima parte, aliud de eadem re in prima secundae, alijsque partibus docere.

Nec revidere, ac primis operibus supremam manum addere Doctor Sanctus potuit, opus imperfectum morte praeventus reliquens [3]. 3: Quia ut

---

[1] E vélemény történetét, ill. a szöveg magyar fordítását lásd fentebb, 50-54. old.

[2] *Magister* Sententiarum: Petrus Lombardus. Szent Tamás fiatalabb korában (1254-1256) Párizsban kommentálta Lombardus teológiai művét, a *Szentenciák*at.

[3] Mint fentebb jeleztük, Szent Tamás nem tudta befejezni a *Summa*-t; a III. rész 91. quaestiójától tanítványa, Reginald testvér fejezte be a Sententia-kommentárok felhasználásával.

fit, multae de novo subtilitates motae ac examinatae sunt, multae declarationes Ecclesiae accesserunt post S. Thomam. Cum igitur, ut Thomistae videri possint nonnulli, etiam in iis quaestionibus quae tempore D. Thomae motae non erant, D. Thomam sectari videri volunt, torquent saepe in plures partes (quemadmdum et Aristotelem) D. Thomae dicta ac sententias. Haec autem impedimenta, cum penitus tolli non possint, vix viam video, qua, vel mens D. Thomae certo in omnibus indagari possit, vel ad unam partem omnes nostri adstringi.

Tertio igitur id unum quod in hac re videtur mihi praestare posse superiorum diligentia, huiusmodi est. Ut nimirum ea quae in Generali Congregatione [4] primum, deinde in ordine studiorum habentur, absque ulla ulteriori limitatione observentur. Ad eamque rem Praefectus Studiorum (si idem non sit et professor, tunc enim tam ex parte sua, quam ex parte collegae, cui partialis videri potest, difficultates sunt) attendat; atque si quid in particulari excedatur, (praesertim in opinionibus quae vel pietati vel fidei, etiam remote, periculum creare videntur) superior emendet.

Petrus Pasmanj »

(ARSJ, *Instit.* 213, 103*r* és *v*)

De promovenda doctrinae uniformitate in Soc. Jesu [5]

[4] Az V. Congr. Gen.-ról van szó (1593-1594); lásd fentebb, 43-47. old.

[5] Vö. PACHTLER, *Mon. Paed. Germ.* II 12k. — *Ratio Studiorum* geneziséhez lásd: LUKÁCS L. SJ, *Mon. Paed.* SJ V (1986) és VI (előkészületben).

II. A CENZÚRÁK DOKUMENTUMAI

A) Az 1604-es cenzúra dokumentumaiból

Őry Miklós « Pázmány kegyelemvitája a grazi egyetemen » c. tanulmánya függelékéből (*Pázmány Péter emlékezete,* 32-94) ide átveszem a legfontosabbakat, amelyek a *De Fide*-traktátus tartalmi elemzéséhez szükségesek. Nem ismételtem meg a cenzúra-ügy első fázisának bonyolult történetét, amelyet Őry Miklós és Lukács László kutatásai, illetve Őry jegyzetei alapján a kérdéses tanulmányban már összefoglaltam. A dokumentumok első három csoportját sem közlöm (Pázmány Rómába cenzúrára beküldött tételei, Acquaviva rendfőnök levelei az ügyben az osztrák elöljáróknak és Pázmánynak, valamint Carillo beszámolói): e dokumentumokat (és magyarázatukat) az érdeklődő megtalálja az Őry-tanulmányban.

Az átvett dokumentumok azonosítása végett jelzem nemcsak az itteni sorszámokat (DA 1,2...), hanem az Őry-tanulmány függelékében közölt (a jegyzetekben is emlegetett) dokumentáció sorszámát is: CD 1,2... Az 1606-os cenzúra dokumentumaira pedig így utalok: DB 1,2...

1. (= CD 14)

PÁZMÁNY PÉTER LEVELE C. ACQUAVIVA GENERÁLISNAK

Graz, 1604. július 4 — Róma

ARSJ, *FG 656/A* 149*r*-150*v* (*prius* 306-309); eredeti kézírás

Admodum Reverende in Christo Pater.

Prima die iulii accepi censuram proposiotionum a Vestra Paternitate missam [1]. Et quidem cupivissem, antequam censerentur, diligens praecessisset de quaestione facti cognitio, ne et censores frustra laborarent, et ad me derivaretur invidia rerum non mearum; aut certe (si omnino mitti debebat censura, ante perfectam notitiam facti), ut censio fieret de propositionibus, iuxta ea, quae a me ad V.am P.tem missa erant.

Verum quia neutrum est factum, imo quia ne mentio quidem usquam est censurae ac sententiae meae de illis propositionibus [2], perinde ac si adversa pars fidem omnem occupasset, nec meis locum reliquisset, labor meus et censorum duplicatur; praesertim cum multas in hac censura propositiones videam, quas ego nunquam ante hesternum diem vidi.

Nunc igitur quam potero brevissime, de re tota ad V.am P.tem scribendum duxi, ut (quod ante latam sententiam factum non est) iam saltem facti veritas cognoscatur, et ea demum censeantur, quae mea sunt, ne cum aere luctari videantur censores. Et quoniam pleraeque propositiones coincidunt, ne saepius eandem rem iteremus, omnes propositiones, quae eandem continent materiam, unum velut in fascem colligabo, simulque proponam, numeris duntaxat propositionum ascriptis. Deinde quaestionem facti circa illas propositiones expediam, et quid, quo sensu et explicatione a me traditum sit, explicabo. Ita ut in his et aliis omnibus sactae Matris Ecclesiae iudicio me meaque omnia subiiciam.

Ante vero quam id facio, unum praemittam, quod ad rem imprimis pertinet: De nimirum non solum in his, de quibus nunc agitur, propositionibus, sed in aliis etiam omnibus paratum semper fore non V.ae P.tis modo, sed et cuiusvis alterius Superioris iudicio ac voluntati morem gerere; sicut, antequam ad P.tem V.am quidquam de his rebus scriberetur, obtuli me P. Rectori, me paratum aliter docere, quam docueram, dumomdo se ita

---

[1] Lásd CD 8 és 9 (a Generális jún. 20-i leveleit).
[2] Lásd CD 12 és 16 jegyzeteit.

velle indicet [3]. Quin etiam, ubi haec controversia finita fuerit, quid ultro et sponte mea facturus sim, V.a P.tas videbit [4].

Caeterum, quia iam in formam processus abiit praesens negotium, cuius totum collegium conscium est; imo fere antequam scirem, quid ageretur, conscium fuit; iccirco re Deo commendata, iudico me non debere revocare vel immutare quidquam (durante hac controversia), nisi clarum sit, id tale esse, quod revocare et ego in conscientia tenear, et V.a P.tas, ut revocetur, iniungere. Idque propterea, quod de bono nomine curam habere teneor, cuius iactura aliis etiam nocumento esset. In specie autem, ut rem totam, prout animo concepi meo, clare explicem:

In primis, existimo, quod durante isto processu (extra casum enim huius processus, iam dixi, quo modo sim affectus) non solum lege charitatis, sed et iustitiae (quam Superior quisque religiosorum, in eo asu, quo de iactura boni nominis subditorum agitur, sine ulla personarum acceptione servare tenetur) imponi mihi non potest, ut revocem ullam propositionem, quam hactenus nostri patres publice, toti mundo, vulgatis libris proposuere, nisi illi prius quod publice docuere, publico scripto revocent. Si enim id non fiat: Dat veniam corvis, vexat censura columbas [5]. Hoc iure a me existimari facile quilibet advertet, si consideret, maiorem semper fuisse libertatem, et iure esse debuisse in privatis lectionibus, quam in scriptis libris. Nec aequum videtur, ut si inquisitiones romana et hispanica, si censores, qui a religione deputati libros huiusmodi revident, permittant editis libris aliquid doceri, id in media Germania, privatim et in angulo mihi non permittatur.

Secundo, quod spectat ad illas propositiones, quas scripto non tradidi, sed viva voce dixisse accusor, si tales sint, quas me dixisse, coram Deo et in conscientia non memini, vel quas argumentando contra alienam sententiam dixisse iudico; cum in dubiis semper favendum sit reo, existimo iniungi non debere, ut tales propositiones tanquam meas retrahem, nisi vel accusatores, vel alii testes idonei, si opus sit, etiam iuramento confirment, eadem praecisa et formalia verba, non disputandi gratia, sed ex propria sententia me dixisse.

---

[3] Carillo provinciális ismételten hangsúlyozta Pázmány készségét arra, hogy visszavonja tévedéseit.

[4] Acquaviva generális elismeri Pázmány jóakaratát és engedelmességi készségét, amint ezt Carillo provinciálishoz írt, 1604. júl. 31-én kelt levele tanúsítja: « ... Non est autem absorbendus P. Petrus, sed agendum quanto minimo strepitu poterit, cum praesertim bonam eius voluntatem e scriptis hactenus videamus, et ob eam rem aedificati sumus. Ceterum expectandum erit, quid expensis omnibus decernamus, et iuxta illud postea faciendum... » (*Austr.* 2 I 137). — P. Acquaviva kiemeli még ugyanezt a magatartást Pázmánynál 1606. szept 18-i levelében, amikor a propozíciók római cenzúráját megküldi P. Carillónak.

[5] JUVENALIS, *Sat.* 2 63.

Tertio, quia de gravi boni nominis iactura agitur, praesertim cum aliquoties publice iactatum sit a P. Rectore, quaedam ex iis, quae ego docui, esse contra fidem (id quod fidem obtineret, si retractari a me iussu P.tis V.ae viderent), in isto casu, arbitror, me non teneri, ut revocem quidquam, nisi clare constet esse vel contra Scripturam, Patres et Concilia; vel contra ea, quae in religione iustas ob causas determinata sunt, vel contra communem scholasticorum sententiam.

Quod si aliquid horum, non solum non refugiam revocare quae male docui, sed gratiam etiam habebo Doctori meo; scio enim recte ab Augustino dictum, magnae sapientiae esse revocare hominem, quod male locutus est; siquidem, ut iurisconsultus inquit: omnium habere notitiam, et in nullo penitus errare, Divinitatis potius est, quam humanitatis. Haec liberius forte dicta videri possunt iis, qui rem ipsam non penitus considerent; aequus tamen rerum aestimator, non dubito, probabit. Sed iam ad propositiones veniamus. [150*v*]

Circa propositiones 1 5 6 7 12 52 60 65 66 67 68 78 80 81, quae eandem rem continent, fatentur ipsimet adversari, me duplicem piam affectionem admisisse, aliam in essentia, aliam in modo supernaturalem. Hanc vero sententiam eo modo, quo in priori censura dixi explicatam, docent inprimis omnes autores, qui virtutes omnes morales, alias per se infusas, alias acquisitas esse docent, ut D. Thomas et eius discipuli. Cum enim etiam habitus piae affectionis sit virtus voluntatis, et non theologica, erit moralis virtus, ut ex Valentia referam: Sicut ergo illa diversitas in caeteris virtutibus moralibus admittitur, ita in hac. Deinde diserits verbis Valentia 2-II disp. 1 qu. 1 p. 4 ad 3, Molina disp. 8 *Concord* § *Hic etiam* docent, virtutem moralem studiositatis, qua inclinamur ad piam affectionem, aliam esse acquisitam et comparatam, aliam infusam et supernaturalem. Quod si habitus piae affectionis (quam hi authores studiositatem vocant) alius est acquisitus, alius supernaturalis, necessario etiam actus alii erunt supernaturales in essentia, alii naturales. Ad haec, etiam de ipso actu fidei, spei, charitatis D. Thomas, et (ut Soarius ipse fatetur lib. 3 *de auxiliis* cap. 1 n. 3) eius discipuli antiqui, Paludanus, Capreolus, Caetanus, Medina, Soto, Scotus, Gabriel, Almainus et alii, quos citat P. Azor lib. 3 *Instit. Moral.* cap. 21 q. 7, aiunt illos non esse supernaturales in essentia, sed tantum in modo. Quorum sententiam probabilem esse, non semel repetit Azor. Si ergo de ipso actu fidei licet Romae dicere, quod non sit supernaturalis in essentia, cur non liceat hic dicere, probabile esse, quod aliqua pia affectio non sit supernaturalis in essentia, sed solum in modo.

Praeterea neminem ego legi ex omnibus, qui scripta sua typis mandarunt, qui diceret in terminis, omnem piam affectionem esse supernaturalem in essentia. Nam licet Soarius 3 p. q. 7 ar. 3 dicat, esse infusam et supernaturalem, diserte tamen non dicit, an in esentia vel modo sit supernaturalis, an per se vel per accidens infusa. Multo minus ullum concilium,

aut ullus Patrum (quod quidem sciam) verbum de hac distinctione rei supernaturalis in essentia vel modo fecit, sed solum definiunt (id quod salva fide negari non potest), ad pium credulitatis affectum necessariam esse gratim Dei. Ex eo vero, quod necessaria sit gratia ad aliquem actum, non sequitur, quod actus ille supernaturalis sit in essentia. Denique piam affectionem ex duplici illo motivo in mea censura (ante ad V. Paternitatem missa)[6] explicato, [150*r*] esse cogitationem congruam. At vero, quod praeter hanc nihil aliud ex parte voluntatis requiratur, numquam dixi, quin creberrime publice docui, et ex professo suo loco probavi: Praeter cogitationes ad ordinem gratiae excitantis spectare etiam motiones voluntatis, quas Deus in nobis, sine nobis (libere scilicet operantibus) efficit, ut postea libere operantes consentiamus.

Circa 55. Hic etiam, ut in praecedenti, non refertur fideliter mea sententia. Ut enim censores optime adverterunt, propositio haec, ut iacet, etiam agentibus irrationabilibus aptari potest. Mea doctrina ad verbum ita se habet: Nec obest, quod dicta cogitatio congrua oriatur in nobis ex ordine et serie rerum externarum, quam Deus praescivit, et sua providentia ita ordinavit. Nam ex vi creationis non debetur hic rerum ordo, ex quo sequatur cogitatio congrua, potius quam oppositus. Ergo, cum Deus ita ordinavit causas secundas, ut congrue moveremur, novam gratiam contulit nobis. Haec ego, quibus per omnia similia docet Gab. Vasquez 1 part. disp. 91 cap. 14 n. 109, et disp. 226 cap. 1 n. 4.

Circa 76. Crassissime falsum est, me dixisse unquam, fidem non esse fundamentum aedificii spiritualis christiani hominis. Scio enim Concil. Trid. Sess. 6 cap. 8, et totam Scripturam contrarium dicere; quin plus quam decies in praelectionibus contrarium docui. Illud de dispositione, quod additur, non memini dicere, nisi forte disputando; publice enim non docuisse, scripta testantur. Et quidem, si quis diceret, opera bona moralia, sine gratia facta, esse dispositionem ad iustificationem, revera crasse erraret cum Pelagio. Id tamen ego dicere non potui, qui doceo: Nullum bonum opus morale fieri de facto sine gratia. Item, si quis diceret opera moralia, facta ante fidem etiam ex gratia, esse ultimam dispositionem ad iustificationem, erraret crasse. Sed id ne in mentem quidem mihi venit. Si quis vero id diceret, quod docuit Gabr. Vasquez 1 part. disp. 91 cap. 14, praesertim n. 112, operibus bonis ex gratia factis, etiam infideles obtinere a Deo notitiam mysteriorum fidei; seu quod D. Thomas docet, etiam gentili facienti quod in se est, cum gratia Dei, dari ulteriorem gratiam; in eo nihil periculose doceret; quamvis, an opera ista ex gratia facta, quibus obtinetur ulterior gratia, dici debeant dispositiones, saltem remotae, quaestio esse possit; quae tamen fere de nomine esset.

---

[6] A márc. 6-i védőirat, amelyet Grazban visszatartottak; vö. DB 7 (= CD 16).

Circa 11 38 39. Accomodata iam est undecima, petita venia. Illud vero quod in propositione 38 his verbis dicitur: « Patres qui Romae in controversia, quam habet Societas cum dominicanis, disputant, refugiunt illam sententiam, quae asserit: Gratiam efficacem, ut contra inefficacem distinguitur, non esse efficacem ex aliqua praedeterminatione physica, sed ex libera voluntatis cum gratia cooperatione, seu ab effectu », illud, inquam, ego numquam dixi, sed ne somniavi quidem. Scio enim, nostros asserere (et recte), gratiam non esse efficacem ex aliqua physica praedeterminatione. Hoc solum dixi, et nunc dico: Sicut gratia non est, nec dicitur efficax eo, quod ex se, physice et independenter a concursu voluntatis praedeterminet ad operandum; ita non est, nec dicitur efficax a sola operatione secuta (licet ordinem et respectum ad operationem futuram ex libera determinatione voluntatis includat), sed potius, ante quam fiat opus, gratia, quae congrua est et voluntati contemperata, efficax est, et talis, quae habitura sit effectum. Et hac de causa Augustinus gratiam efficacem vocat victricem delectationem, quae a nullo duro corde respuatur; quae facit, ut faciamus; quae congrua est, et contemperata voluntati; nec existimo, probabilem esse contrariam sententiam, et illam refugere nostros non solum e Soario, sed etiam ex iis, qui a septennio materiam de gratia Romae legerunt, didici. Et sane optime iudicarunt censores eum, qui illam 38 propositionem dixit, nescire quid inter nostros et dominicanos agatur. [150*v*]

In reliquis propositionibus nulla nova censura habetur; vel quia nihil praeter iam dicta continent, vel quia, si quid de novo additum in illis, id nulla censura notandum visum. Conceperam animo, singula dictarum propositionum verba diligenter examinare, explicationes, similitudines, amplificationes et additamenta plurima, quae meis verbis falso assuta videbam, annotare. Sed in re puerili nolo immorari. Vestra Paternitas ex his intelliget, quam bona fide mecum sit actum.

Meo autem iudicio, omnis ista propositionum multitudo, quae synceram meam doctrinam continet, ad has quatuor revocari potest [7]. Extra quas quicquid additum est, vel temere mihi attribuitur, vel (ut ex iis, quae dixi constat) tale non est, quod magna consideratione egeat, vel cum his est necessario connexum: 1ª Probabilior et dictis conciliorum conformior est sententia, dari habitus fidei, spei infusos. Id tamen de fide non est, ac proinde non est contra definitiones claras conciliorum, vel Scripturam. — 2ª Conformior veritati et verior, ideoque sequenda est sententia, quae dicit, actum fidei, spei supernaturales esse in substantia et essentia sua, non tantum in modo. Contrarium tamen erroris damnari non potest, sed inter opiniones ab Ecclesia toleratas reponi. — 3ª Idem de pia affectione a fortiori dicendum, quamvis existimem aliquam piam affectionem super-

[7] Lásd DA 4 (= CD 19).

naturalem esse, etiam in essentia. — 4ª De facto nullum bonum opus morale fit a nobis sine gratia. Ac proinde impossibilitate consequente impossibile est, ut fiat opus bonum morale sine gratia, licet antecendens possibilitas ad opera moralia sit in voluntate.

Haec autem omnia talia sunt, ut etiamsi nulla alia ratione niterentur, sola authoritas gravissimorum doctorum, quos supra retuli, harum propositionum assertores esse, vindicente illam ab omni erroris et temeritatis periculo. Atque ideo, si vel maxime revocanda essent, nullo alio titulo revocari ab ullo privato, ante definitionem Ecclesiae, possent, quam quod V.ae Paternitati non probarentur:

Haec habui, quae in angustia temporis, raptim scribenda visa sunt. Graetii 4 iulii 1604.

Vestrae Paternitatis servus in Christo

Petrus Pazmany

Három nappal később, július 9-én, Pázmány röviden összefoglalta álláspontját egy külön papírlapon. Ez Pázmány fenti levele után található. Valójában P. Carillo júl. 12-én küldte Rómába (CD 13).

Tota ut ista differentia brevissimo negotio finiatur, et ego quod religiosi est officium faciam, hoc modo paratus sum rem totam terminare:

1. Quidquid ego me non docuisse, vel non meo sensu ab illis acceptum, contendi hactenus, paratus sum iis et verbo et scripto contrarium docere, tanquam rebus, quas falsas iudico et meas non esse censeo.

2. Si Noster Pater vult, ut opiniones, quas docui, non unam vel alteram tantum, sed etiam omnes revocem, eo titulo, quod superioribus non placet, licet hactenus alii eas docuerint, paratus sum facere.

3. Si quid ex iis, quae docui, repugnare vel Scripturae, Patribus etc., vel novum esse, et a me primum (etiam e nostris) traditum, agnoscam, paratus sum absolute revocare.

4. Quod hactenus libere disputatum est et in utramque partem, et sciente Societate, nec tamen inter determinatas opiniones relatum est, et quas ego non puto esse falsas, sed probabiles, numquam coram conscientia dicam falsas esse, vel putare me illas falsas esse multo minus temerarias etc.

9 iulii 1604.

Petrus Pazmany

2. (= CD 17)

AZ ELSŐ RÓMAI CENZÚRA

Róma, 1604. január [1] — Graz

ARSJ, *FG 656/A* 118*v*-120*v*

Censura Propositionum, quae habentur in altero scripto, cuius titulus est: *Assertiones, quas...*; principium: *Universe de omnibus...*

Tres patres nullo certo ordine, sed ut cuique visum est, de his propositionibus iudicarunt; et unus quidem disputationem adversus illas instituit, quas plerumque perperam videtur intellexisse. Alii duo ad quaedam capita, alia tamen atque alia revocarunt. Hic ego breviter ex utroque colligam, quae videntur censura digna.

Folio primo pag. 1 n. 1. *Nullum penitus bonum morale etc.* — Apud alterum patrem est prima propositio, apud alterum 15a et 18a. Ab illo dicitur falsa et periculosa, ab hoc posteriori etiam temeraria. Sed, ut dixi in altera censura, defenditur a viris doctis et tribuitur Gregorio Ariminensi, imo et Augustino. Sed non expedit illam in Germania docere.

Fol. 1 pag. 2 n. 2. *Implicat contradictionem etc.* — Apud alterum patrem 2a, apud alterum 2a et 15a et 18a. Damnatur ut superior. De ea dictum est in alia censura propos. 4a.

Fol. 2 pag. 2 sub titulo: *Excerpta verbatim,* n. 2. Apud unum patrem est 3a propositio. *Augustinus et alii patres etc.* — damnatur ut falsa.

Fol. 2 pag. 2 n. 18. *Articuli Michaelis Baji etc.* — Apud unum patrem est 4a; [119*v*] ab eoque dicitur tolerabilis, quia defenditur a viris doctis; ipsi tamen videtur suspecta propter verba Bullae. Apud alterum est 20a, et damnatur ut falsa.

Fol. 4 pag. 1 n. 10. *Eadem ratione etc.* — Apud unum patrem est 7a; et quatenus difficultatem bene operandi negat oriri ex rebellione, dicitur male sonare; quatenus vero solum requirit ad bene operandum gratiam

---

[1] Ez az első cenzúra 1604. januárban kelt. Acquaviva generális 1604. jan. 31-i levelében írja, hogy elkészült, ő maga jóváhagyta és küldi (CD 4). Azokra a tézisekre vonatkozik (CD 1), amelyek a dec. 16-án megtartott dispután hangzottak el. (Azt már jeleztük, hogy az archivista felcserélte az első és a második tételcsoportot, azért szerepel ennél az első cenzúránál a « 2° scritto » megjelölés, a másodiknál viszont « primo scritto ». Pázmány 1604. márc. 1-i levelében, amelyet a Generális márc. 20-án nyugtáz (CD 5), erre a cenzúrára reagál. Ugyancsak erre vonatkozott márc. 6-i védőirata is, amelyet Grazban visszatartottak: DB 7 (= CD 16). — Vö. még a CD 6-hoz fűzött 5. jegyzetet.

bonae cogitationis, videtur excludere necessitatem gratiae ex parte voluntatis; ac proinde censetur erronea et accedere ad pelagianismum. Apud alterum patrem est 19a; qui solum dicit carere fundamento.

Fol. 1 pag. 2 n. 5 *Gratia ista specialis etc.* — Apud unum Patrem est 8a; et quoad priorem partem dicitur tollere libertatem; quoad 2am, si excludat auxilium gratiae supernaturalis, esse periculosam; si includat, non esse dignam censura. Apud alterum est 3a et 4a; qui dicit: quoad 2am partem continere illam manifestum errorem Pelagii, negantis necessitatem gratiae ex parte voluntatis.

Fol. 1 pag. 2 n. 6. *Gratia, quae non est eiusmodi etc.* — Apud unum patrem est 9a; et damnatur tamquam impia et scandalosa. [119*v*]

Fol. 1 pag. 2 n. 7, et fol. 4 pag. 1 n. 13. *Idcirco angeli etc.* — *Demones non ob aliam causam etc.* — Apud unum patrem est 10a; et si intelligatur de causa per se, ut videtur intelligenda apud scholasticos, et male sonans. Mihi omnino falsa et nullo modo ferenda; posita enim Augustini sententia, Deus esset vera causa peccati.

Fol. 2 pag. 1 n. 10. *Fieri non potest, ut cum aequali etc.* — Apud unum patrem est 11. Ab eoque putatur in aliquo sensu vera. Quoad 2am vero partem, quia pertinet ad gratiam physice praedeterminantem, nihil dicendum.

Fol. 2 pag. 1 n. 14. *Ecclesia non orat etc.* — Apud unum patrem est 12; et quatenus speculative loquitur de facto Ecclesiae, dicitur aperte falsa; quatenus vero dogmatice, videtur asserere, non esse orandum, est scandalosa et erronea, ne dicam haeretica. Apud alterum patrem est 9a; ab eoque censetur prorsus erronea.

Fol. 2 pag. 1 n. 11. *Controversia inter Augustinum et Pelagium etc.* — Apud unum patrem est 13; et ab eo dicitur falsa.

Ibidem numero 12. *Pelagius admisit gratiam etc.* — Apud unum patrem est 14; et ab eodem dicitur falsa; apud alterum est 8a, diciturque erronea et contra omnes patres.

Fol. 2 pag. 1 n. 8. *Doctrina Divi Thomae et veritas est etc.* — Apud unum patrem est 16; diciturque falsa et periculosa.

Fol. 2 pag. 2 n. 16. *Patres, qui Romae etc.* — Apud unum patrem est 18a; de [120*r*] qua nihil dicit propter controversiam, quae nunc agitur coram Sanctissimo. Apud alium patrem est 13, et dicitur temeraria.

Ibidem n. 16. *Si sententia ista etc.* — Apud eundem patrem est 19; nihil dicit.

Ibidem n. 17. *Nunquam Dominicani etc.* — Apud eundem 20. Nihil dicit ob eandem rationem; monet tamen autorem, ignorare statum quaestionis.

Fol. 1 pag. 1 n. 1 et 3. — Autor insinuat ad libertatem requiri, ut liberum arbitrium de se absque gratia possit bona opera facere. Apud unum patrem est 21; propositio omnino falsa et periculosa.

Fol. 2 pag. 1 n. 9. *Doctrina rursus S. Thomae etc.* — Apud unum patrem 17; in se, inquit, non meretur censuram. De D. Thoma est falsa. Apud alterum patrem est 11; omnino falsa.

Fol. 2 pag. 1 n. 13. *Falsum esse, habitum fidei etc.* — Apud unum patrem 15; falsa et aliquo modo periculosa. Apud alterum 6a; temeraria periculosa vel erronea.

3. (= CD 18)

A MÁSODIK RÓMAI CENZÚRA

Róma, 1604. június 19 [1] — Graz

ARSJ, *FG 656/A* 117*r*-120*v*

Censura propositionum, quae habentur in scripto, cui titulus est: *Propositiones etc.*; initium vero: *Ipsam piam etc.*

Prima, 2a et 3a ab uno patre censentur temerariae; ab altero male sonantes, cum tamen maxima pars antiquorum theologorum affirmet, omnes actus supernaturales esse secundum substantiam naturales, supernaturales vero tantum quoad modum. Quae sententia potest bene explicari ac defendi. Si igitur autor asserat hos actus necessario pendere a gratia, neque ipsam substantiam, quam propter vitalitatem vocat naturalem, posse produci sine gratia, nulla videtur censura dignus. Nam quod duo patres videntur supponere, omnem actionem secundum substantiam naturalem, posse produci sine gratia, non videtur omnino verum. Nam multi dicunt, actum naturalis dilectionis, quo Deus diligitur super omnia, solius naturae viribus haberi non posse. Id quod etiam patet de actu continentiae in maximo periculo et gravissima tentatione, quae omnino requirit gratiam, cum tamen nullo modo censendus sit supernaturalis secundum substantiam.

4a — Ab uno patre trahitur ad statum naturae integrae, et dicitur absurda. Certe repugnat S. Augustino multis locis. Ab altero dicitur pugnare cum libertate. Sed de ea agitur fusius in alio scripto. Quidquid autem sit de sententia, quae putatur Gregorii Ariminensis, [117*v*] ab eoque tribuitur

---

[1] A *FG 656/A* 122*v* oldalon ez olvasható: « 1604 — Censura dell'opinioni del P. Pietro Pasman nella prov.a d'Austria, mandata 19 iunii 1604 ». — Acquaviva generális jún. 20-i levelében jelzi, hogy küldi ezt a cenzúrát (CD 8 és 9), amely a 2. és 3. tételcsoportra vonatkozik (CD 2 és 3). — Lásd még az említett dokumentumokhoz fűzött jegyzeteket.

Augustino, et hoc nostro saeculo a nonnullis defenditur, quod dicitur ab autore de implicatione contradictionis, ferri nullo modo potest.

5a — Est sententia dominicanorum de gratia physice praedeterminante, putaturque ab utroque patre pugnare cum libertate. Quod et ego puto. Sed nihil licet definire, ut pluribus dicetur in alio scripto.

6a et 7a — Ab uno patre damnatur, ab altero dicuntur male sonare. Addo ego, vix posse autorem explicare, quomodo hi actus fiant supernaturales, et disponant ad actus, quos ipse admittit esse secundum substantiam supernaturales; eadem enim gratia secundum illum requiritur ad actus naturales moraliter bonos; ac proinde tota haec doctrina non videtur solida.

8a et 9a — Merito ab utroque patre damnantur saltem ut falsae; quamvis unus dicat, esse erroneas. Sed ea censura videtur esse nimis gravis, cum praesertim 9a magna ex parte defendatur a dominicanis. De quo plura in alio scripto.

10a — Ab uno damnatur, ab alio dicitur in bono sensu vera, nisi quod gratia ex se efficax alludit vel ad errorem Calvini, vel ad gratiam physice praedeterminantem; de qua alias.

11a — Ab utroque damnatur tamquam temeraria et praesumptuosa; et quidem recte.

12a — Dicitur ab uno male sonare; ab altero excusatur. Certe, pendet a prima [118*r*]. Omnino videtur autor recedere a communi ratione philosophandi de habitibus et actibus supernaturalibus.

13a — Putatur ab utroque patre periculosa. Certe eget explicatione. Necesse enim est in illa gratia praeveniente aliquid supernaturale includi.

14a — Uterque pater fatetur id, quod dicitur in conclusione: non esse certum certitudine fidei; quod et ego credo. Addit tamen uterque, contrariam assertionem videri temerariam. Sed P. Vasques negat eam esse ulla censura dignam. Quod non est improbabile. Nam caput *Firmiter* facilem habet explicationem.

15a — Quoad secundam partem dicitur ab utroque patre falsa ac temeraria.

16a — Bene ab utroque patre damnatur. Est enim ea sententia longe actum dilectionis aut contritionis. Vult enim hic autor qualitatem nescio quam produci a Deo; atque ita non cohaerent, quae subduntur de actu peccati non retractato.

17a — Ab uno dicitur probabilis, si agatur de rationibus naturalibus; ab altero falsa et periculosa, ut 15a. De ea rursum agitur in alio scripto.

18a — Ab uno dicitur falsa, ab altero nulla censura digna. Certe, habet aliquot autores scholasticos antiquos.

19a et ultima — Nulla censura digna iudicatur. Disputatur enim inter theologos [118*v*].

Censura in scriptum, cui titulus est: *Ex thesibus etc.*; principium vero: *Licet graves autores etc.* [2]

Hoc fere scriptum nihil aliud continet, nisi doctrinam de habitibus infusis; quae fere tractata est in prima censura propositione 6a 7 12 14 15 16 17 18; ac proinde nihil dicendum est praeter ea, quae ibi dicta sunt.

Fol. tamen 1 pag. 2 n. 7 propositio, quae incipit: *Etsi multi autores etc.* ab uno patre censetur digna nimis rigida censura, cum illam vocet haereticam [120*v*]. Ab altero item patre propositio 15 censetur falsa et periculosa. Autor tamen non videtur illam simpliciter asserere ut probabilem; tantum asserit, graves autores id docere. Quod negari non potest, non esse id aperte definitum. Sed utut sit, ea doctrina nullo modo ferenda est.

---

[2] Ez vonatkozik a 3. tételcsoportra (CD 3). A cenzúra rövidségét egyrészt az magyarázza, hogy ismétlések találhatók a gyanúsított tételekben, másrészt a cenzúrát ideiglenesnek szánták: P. Carillo utasítást kap, hogy a 87 tételt vizsgálja meg Grazban (a vizsgálat eredménye: CD 13).

4. (= CD 19)

J. DE SALAS CENZÚRÁJA [1]

Róma, 1604. július 28

ARSJ, *FG 656/A* 151*r*-152*v*

Circa quatuor illas propositiones, ad quas Pater reducit omnia [2], quae ei vere attributa sunt,

1. Dixerim, ut iacent, non esse damnandas, nec indigere retractatione, quia omnes sunt Patris Vasquez et aliorum recentiorum, qui illum sequuntur, et sua habent non levia fundamenta.

2. Quamvis tempore Concilii Viennensis esset probabile, nullas dari virtutes per se infusas, tamen post Tridentinum id minime esse probabile, quoniam ex illo aperte colligitur, iustificari homines, praesertim parvulos per qualitatem habitualem; nulla enim alia iustitia inhaerens fingi potest. Illa autem qualitas vel est virtus aliqua infusa, nimirum charitas; vel congeries virtutum infusarum inhaerentium variis potentiis; vel gratia inhaerens essentiae animae, quae moraliter vel etiam physice inferat virtutes infusas. Ergo, utrumque sit, ponendae sunt virtutes infusae. Et hoc debet esse certum, quamvis non omnino de fide, post Tridentinum; et qui oppositum diceret: modo esse probabile, cogendus esset retractare.

3. Quamvis olim forte non fuerit improbabile, non dari actus supernaturales quoad substantiam in intellectu aut voluntate, sed tantum quoad modum, ut dixere multi scholastici, tamen iam id minime probabile aut tutum est, quoniam cum certum sit ex Tridentino, gratiam iustificantem esse qualitatem supernaturalem in substantia, et actus nostros esse disponentes per se ad illam, debent ii asseri supernaturales in substantia; alioqui nullam proportionem habebunt cum forma, ad quam disponunt.

Et praeterea, si supernaturales quoad modum essent sufficientes dispositiones ad gratiam, omnes erunt sufficientes dispositiones, quia omnes sunt supernaturales quoad modum, nempe a gratia congruae cogitationis provenientes; neque minus bonitatis habent in se actus naturales omnino, quam actus supernaturales quoad istum modum; scilicet quia procedant ab auxilio gratiae; sicut in se aeque bonus est visus productus naturaliter, ac productus miraculose, si reliqua sunt paria.

---

[1] P. de Salasról és a cenzúra tartalmi elemzéséről lásd könyvem III. részét.

[2] Utalás Pázmány 1604. júl. 4-i levelére: DA 1 (= CD 14).

Praeterea, cum modo sit certum, ut dixi, dari virtutes infusas per se et ex natura sua, et istis debeant respondere actus proportionati, certum quoque videtur dari actus supernaturales in substantia; idque plus quam probabiliter ex variis testimoniis Scripturae et Patrum colligi potest. Quare, qui in Societate diceret, oppositum esse probabile, meo iudicio cogendus esset retractare; praesertim, quia scandalum praeberet universitatibus et religionibus, apud quas omnes res est constitutissima et certissima, licet non integra certitude fidei aut theologica. Idemque scandalum daret, qui assereret, non dari virtutum habitus supernaturales in substantia. [151*v*]

4. Quamvis non sit de fide, dari piam affectionem ad credendum, quae sit supernaturalis in substantia, tamen esse certum debet, quia eodem modo de illa loquuntur Scripturae, concilia et Patres, quo de aliis actibus, qui supernaturales in substantia ponuntur. Et nullo modo ferendum est, ut quis affirmet, aliquando non credere fide divina ex sola pia affectione naturali quoad substantiam, etiamsi asseratur supernaturalis in modo. Semper enim pia affectio, sufficiens ad credendum fide divina, est eiusdem ordinis cum fide divina, et disponit per se ad actum ipsius; itemque ad infusionem vel augmentum ipsius habitus.

5. Ea opinio Patris Vasquez asserentis, nullum opus moraliter bonum effici posse, quod non procedat ex auxilio gratiae vere et proprie dictae, nullo modo esset a nostris amplectenda aut ferenda. Displicet enim fere omnibus, praesertim extra Societatem. Et si bene res expendatur, est contraria Augustino, D. Thomae et fere omnibus scholasticis; imo, Concilio Tridentino et Arausicano, et multis aliis Patribus; maxime cum addunt, nos non posse bene operari sicut oportet, ut iustificationis gratiam vel regnum caelorum consequamur etc. Et si de illa gratia congruae cogitationis Scripturae, concilia et Patres exponantur, praecluditur nobis omnis vel potissima via ad probandum actus supernaturales quoad substantiam.

Item, quia talis gratia, concessa scientia media, ut a pelagianis concedebatur, a nullo negari poterat. Ergo non fuit contentio de illa inter pelagianos et catholicos, sed de supernaturali in substantia per se requisita ad obtinendam gratiam et gloriam; praesertim cum ea gratia congruae cogitationis solum se teneat ex parte intellectus, contentio autem cum Pelagio tota fere fuerit de tenente se ex parte voluntatis.

Item, congruitas cogitationis, fundata in scientia media, non roborat liberum arbitrium, nec tribuit vires magis, quam quae talem congruitatem non habet; quoniam solum differunt in hoc, quod Deus noverit unam, si ponatur, habituram effectum, aliam vero non. Hoc vero non reddit cogitationem in actu primo efficaciorem; solum est enim denominatio extrinseca, sumpta a scientia media. Cum ergo Scriptura et Patres loquantur de gratia supernaturaliter roborante et confortante, de ista intelligi non possunt; et alioqui etiam esset dicendum, neque opera indifferentia in specie aut indi-

viduo praestari a nobis posse sine gratia. Item, sic gratia vera et propria erunt sensus et membra integra et caetera bona, quae habemus, quibus carere possemus, si aliter Deus ordinem universi instituisset.

Item, ad Deum ut authorem naturae pertinet sic ordinem universi instituere, ut infallibiliter bene saepissime operemur. Imo, fortasse sine miraculo non posset aliter institui, quia in nullo ordine possunt omnino deesse bona aut mala opera, sed ex utroque genere necesse est multa esse. Ergo quod bene operemur, non est proprie gratia, cum nihil habeat supernaturalitatis, sed in ordine mere naturali reperiri posset. Certe, si homo non esset ordinatus ad finem supernaturalem et bene operaretur, id non esset gratia. Ergo nec modo est gratia, quia quod pertineret tunc [152*r*] ad ordinem naturae, id ipsum pertinet nunc; et quod superadditur, est supernaturale et gratuitum eo modo, quo Scriptura, Patres et theologi de gratia loquuntur. Et qui de ista gratia congruae cogitationis naturalis quoad substantiam ipsos interpretantur, dum gratiam videntur ampliare et ad omnia bona moralia necessariam statuere, gratiam ipsam evertunt, quia nobis praecludunt viam probandi ex Scripturis et Patribus veram gratiam supernaturalem quoad substantiam.

Propter quae et alia innumera argumenta, quae prosequi et urgere nunc non possum, ut aliquando faciam, semper illam sententiam gratiae inimicam et perniciosam existimavi, et ab omnium animis exulare vellem etc. In Collegio Romano, 28 die iulii anno 1604 [3].

Ioannes de Salas

[3] Vö. még a végleges római cenzúrát: DA 5 (= CD 20).

5. (= CD 20)

PÁZMÁNY TÉTELEINEK VÉGLEGES RÓMAI CENZÚRÁJA

Róma, 1604. szeptember 18

ARSJ, *FG 675* 132*r*-133*v*; HANUY I 759-763 [1]

Censura in propositiones P. Petri Pasman

Acceptis literis et scriptis omnibus pertinentibus ad propositiones P. Petri Pasman [2], eas propositiones pluribus, iisque praecipuis nostris doctoribus perpendendas censendasque commisimus. Etsi enim ultimum iudicium et definitionem ex potestate et auctoritate faciendam ad altiorem potestatem pertinere certum est, nos tamen officio nostro deesse non debemus, ut iuxta Constitutiones ad maiorem Dei gloriam in doctrinae delectu nostri solidiorem, magis receptam et tutiorem doctrinam semper sequantur. Quare cum iam horum patrum iudicium acceperimus, illud mittimus ad Reverentiam Vestram, et omnino sequendam esse praescribimus. Quod R.V. diligenter curabit, ac de tota re nos postea certiores faciet. Quae autem illi censuerunt, haec sunt: Cum dicitur

1. Auxilium gratiae necessarium esse ad efficiendum quodlibet opus moraliter bonum, etiamsi alias sit naturale aut virtutis acquisitae. Item, hoc gratiae auxilium consistere in motione seu cogitatione congrua, quae cum illis circumstantiis offertur, cum quibus infallibiliter est habitura effectum bonae operationis. Item, hanc esse propriam gratiam, quam negavit Pelagius, et pro qua Patres contra illum pugnaverunt. Item, hanc gratiae

---

[1] Hanuy az Egyetemi Könyvtár hiányos, rossz másolata (Coll. Kapriniana) alapján számtalan hibával írta át ezt a dokumentumot. Most a jezsuita levéltárban őrzött fogalmazvány szerint a teljes és pontos szöveget közöljük.

[2] Az első bekezdést (bevezetést) áthúzták, föléje írták az új fogalmazást. A magyarázat az, hogy először Pázmányhoz akarták intézni az iratot, majd úgy döntöttek, hogy Carillo provinciálison keresztül küldik (lásd CD 11). Itt a jegyzetben közöljük az áthúzott részt: « Accepimus nonnullas propositiones ad nos missas atque in doctrina Reverentiae Vestrae notatas. Et quanvis ultimum et definitum de veritate aut falsitate doctrinae iudicium proprium sit Apostolicae Sedis, interim tamen nostri est muneris et solicitudinis procurare, ut ex his, quae sub opinione vel censura doctorum scholasticorum versantur, ea in Societate nostra et a nostris praeceptoribus eligantur et doceantur, quae et securiora sunt, et publicae utilitati atque aedificationi magis accommodata, nostrisque regulis et Constitutionibus magis consentanea sint. Eamque ob rem praedictis propositionibus attente consideratis, et re tota cum nonnullis ex doctioribus patribus collata, qui circa illas tam in docendo, quam in disputando R.V. observare debeat, breviter duximus praescribendum ».

necessitatem non oriri ex infirmitate hominis lapsi, neque ex fine supernaturali, ac mediis illi proportionatis, sed ex naturali conditione liberi arbitrii creati; ideoque omnino repugnare, hominem in aliquo statu bene operari sine gratia, ac subinde hominem non potuisse carere hac gratia etiam in statu purium naturalium.

Tota haec doctrina Societati nostrae minime videtur expedire, quia nec consentanea est doctrinae Augustini et conciliorum, quae contra Pelagium definierunt; nec bullae Pii V et Gregorii XIII contra Michaelem Bayum [3], et multa incommoda et absurda ex illa inferri possunt contra veram de gratia doctrinam. Ideoque doctrina haec neque introducatur, neque doceatur, sed D. Thomae sententia et communis sequenda est.

2. Pia affectio voluntatis ad fidem, seu voluntas credendi non est actus in specie supernaturalis, sed tantum in modo, quia procedit ex gratia congruae cogitationis seu motionis.

Idem, quod de praecedenti, iudicium est; tum quia haec propositio ex illo generali fundamento illata est, nec potest aliter vel apparenter defendi; tum etiam, quia non expedit aliter in hac parte sentire de voluntate credendi, quam de actu credendi sicut ad salutem oportet, cum Concilium Arausicanum secundum canone 5 eodem modo de utroque actu loquatur, et testimonia Sacrae Scripturae, quae docent fidem esse donum Dei, ad voluntatem etiam credendi applicet. Unde Concilium Tridentinum sess. 6 can. 3, cum definit, hominem non posse credere, sperare, diligere aut poenitere sicut oportet, sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione et eius adiutorio, plane sub *credere* comprehendit voluntatem credendi, quia velle credere et credere unus est actus moralis. Propter quod dixit D. Thomas, voluntatem credendi esse de essentia fidei. Si ergo credere, sicut oportet, est actus supernaturalis in specie sua, etiam velle credere sicut oportet. Hoc igitur omnino expedit docere his temporibus, quando iam receptum est, actum fidei et similes esse supernaturales in substantia sua.

3. Habitus piae affectionis non est supernaturalis in substantia sua.

Idem dicendum, quod de praecedenti; nam haec propositio consequenter ad secundam dicta est, et ideo propter similem consequutionem est vitanda. Quanquam ergo de hoc habitu quaestio sit inter theologos, an sit specialis et a caeteris virtutibus distinctus, quicunque tamen ille sit, non potest non esse per se infusus et supernaturalis, ut sit actui proportionatus.

4. Attritio non est supernaturalis in specie sua.

Idem quod de secunda propositione iudicium; nam ad imitationem illius posita est, et ex illo fundamento, quod in prima propositione repudiatum est, eodem modo illata. Doceatur ergo, attritionem veram, id est,

---

[3] Lásd *Mon. Paed.* V 34-40.

quae cum sacramento sufficere potest ad iustitiam, in sua specie supernaturalem esse, atque ad illam esse necessariam veram supernaturalem gratiam, et non tantum congruam cogitationem, alias naturalem. Hoc enim magis consentaneum est doctrinae conciliorum, praesertim Tridentini sess. 6 cap. 6 et sess. 14 cap. 4; estque sententia haec communiter recepta et magis pia.

5. Probabilius est dari habitum fidei infusum etc.

Nullo modo doceatur, hoc esse probabilius, cum Concilium Viennense iam suo tempore declaraverit, illam sententiam et probabiliorem esse, et dictis sanctorum et doctorum theologiae magis con- [133*r*] sonam et conformem. Post illud autem tempus quasi per communem Ecclesiae consensionem sententia illa multo maiorem certitudinem accepit. Ac tandem ita videtur esse coniuncta cum definitione Concilii Tridentini de iustitia formali et inhaerente, per quam iustificamur, ut vix possit ab ea disiungi. Itaque doctrina illa simpliciter doceatur, ut certa, quidquid an sit expresse de fide nec ne.

6. Dici posset, in parvulis produci a Deo qualitatem illam, quam nos producimus per actum dilectionis Dei; saltem in ratione qualitatis, si non in esse vitali, per quam iustificentur; et etiam corrupta illa qualitate, manebunt in statu iustitiae etc.

Haec propositio solum est inventa propter praecedentem ad debilitandam certitudinem habituum infusorum, et accedit multum ad errorem lutheranorum dicentium, etiam parvulos iustificari per actualem fidem. Ideoque omnino cavenda est talis doctrina, quae parum etiam consentanea est his, quae docet Concilium Tridentinum sess. 5 in decreto de peccato originali, et sess. 6 cap. 7, sess. 7 can. 13 de Baptismo.

7. Non posse ratione efficaci ostendi dari habitum fidei infusum.

Non expedit hoc doceri, nec dicendum ullo modo; tum propter dicta n. 5, tum etiam quia supposita veritate, quod actus fidei et similes sint supernaturales in sua specie et substantia, ex illa sumitur ratio satis efficax ad ponendos habitus per se infusos; et hoc negare nec pietatem promovet, nec utilitatem affert.

8. Non est certum, angelos non fuisse creatos ante hunc mundum corporeum.

Hoc non doceatur propter caput *Firmiter*. Unde, licet olim res fuerit dubia, iam est certa et communi consensione recepta sententia, quae asserit, angelos non fuisse creatos ante mundum corporeum.

9. Non esse certum, sed tantum probabile, angelos in via habuisse fidem.

Hoc nullatenus doceatur, quia est contra communem sensum theologorum et generales locutiones Sacrae Scripturae et conciliorum de necessitate

fidei ad placendum Deo, et ad perveniendum ad visionem Dei claram; quae non minus docetur esse supernaturalis angelis, quam hominibus.

10. Non posse eundem intellectum simul habere de eodem obiecto actum fidei et evidentiam in attestante.

De hac propositione nihil praescribitur, quia sine ullo incommodo potest in opinione versari; [133*v*] dummodo caveatur, ne praecedens propositio de fide angelorum negetur aut in dubium revocetur. Unde, qui negaverit, fidem esse posse cum evidentia in attestante, cogetur negare angelos habuisse huiusmodi evidentiam rerum fidei.

11. Gratia sufficiens, quae non est efficax, plus obest quam prodest.

Hic modus loquendi nullo modo permittendus est; quia gratiae vel authori eius tribuitur incommodum vel defectus, qui solum est ab homine iuxta illud: Perditio tua ex te. Et ob eandem causam vitandae sunt omnes similes propositiones, in quibus culpa nostra videtur in defectum gratiae refundi, ut: quod homo peccat, quia non habet gratiam efficacem.

12. Controversia inter Augustinum et Pelagium non fuit de gratia praeveniente et adiuvante sufficiente, sed de efficaci, quae ex se dat velle et operari.

Hoc novum inventum omnino est a nostris vitandum, quia omnino est contra id, quod de pelagiano errore refert Augustinus libro *De haeresibus* in 88, ubi ait, gratiam necessariam ad bene operandum, etiam usque ad charitatem, in libero arbitrio et doctrina ac lege esse positam. Aliam vero gratiam maiorem, si detur, esse ad facilius operandum, non simpliciter ad posse. Quod latius constat ex eodem Augustino toto libro primo *De gratia Christi*, praesertim cap. 6 et lib. 4 contra duas epistolas pelagianorum, cap. etiam 6. Et praeterea haec moderatio erroris Pelagii non deservit, nisi ad excitandas novas tragaedias inter catholicos in materia de gratia. Et ideo cavendum est hoc scandalum, praesertim in falsa historia et relatione fundatum.

13. Aliae multae propositiones in literis ad nos missis continentur. Sed quia (ut scribit Pater Petrus) negat se eas docuisse vel dixisse [4], nihil addendum occurrit in hac parte; volumusque, ut in singulis ea doctrina sequatur, quae communior et magis recepta est, iuxta ea, quae in superioribus propositionibus adnotavimus. Romae, 18 septembris 1604.

---

[4] Vö. DA 1 (= CD 14) és CD 15.

B) Dokumentumok az 1606-os két propozíció cenzúrájához

1.

P. DECKER HELYETTES REKTOR LEVELE GRAZBÓL P. ACQUAVIVA GENERÁLISNAK

1606. jan. 16 — eredeti kézírás

Germ 180, f. 104*r* (részlet) [1]

« [. . .] Occurrit et aliud, de quo diu anceps fui animi, an deberem potius silere, ut saepe inter definitas in Societate est una propositio his verbis: Humanum suppositum, quod assumptae humanitati deest, formaliter superaddit naturae positivam entitatem et rationem qua natura subsistit.

Contra hanc prima disputatione publica statuit hanc thesim Pater Pasman his verbis: Veterum tamen theologorum sententia, qui sola ratione distinguunt (subsistentiam creatam a natura) per negationes quasdam superadditas, nihil huic mysterio officit. Nam et in illa sententia salva sunt omnes de hoc mysterio veritates.

Idem et in dictatis adstruitur et contraria omnia argumenta dissolvuntur; et in disputatione fuit acriter propugnatum, hocque publice.

Rursus inter definitas est illa: Purus homo cum quavis gratia Dei nec ad aequalitatem quidem potuisset pro peccato mortali satisfacere. At idem P. Pasman docuit et statuit his verbis secundam conclusionem: Scholastici relati pro prima sententia dicentium, posse puram creaturam cum gratia Dei perfecte satisfacere pro peccato, nec facile reprehendi possent, nec ostendi potest manifesta eorum pugna cum Sanctis Patribus etc. — Id fuse probatur. In primis ideo quia qui (inquit) dicunt actum contritionis et caritatis natura sua esse aequalis valoris iniuriae peccati, quam ex natura rei destruunt, facile dicerent, Sanctos Patres cum docent, neminem posse Deo perfecte satisfacere pro suo peccato, non docere, hominem elevatum a Deo tanquam instrumentum ipsius non posse in se ipso vel alio producere causam formalem iustificationis, seu formam natura sua impossibilem peccato, ac proinde tollentem debitum peccati; cum certum sit, posse hominem ut instrumentum Dei producere gratiam iustificantem, vel in alio, ut in sa-

---

[1] Ez Pázmány két tézisére vonatkozó részlet P. Decker rektorhelyettes hosszabb leveléből való (a levél utolsó szakasza): *Germ 180* f. 103*r*—104*v*. Ezt a Pázmányra vonatkozó szakaszt lemásolták, amikor kiadták cenzúrára, tehát megtalálható a cenzúrák előtt is: ARSI, *F. Ges. 656/A* 157*r*—*v*. Vö. a következő dokumentumot.

cramento poenitentiae, vel in se ipso, ut in sacramento matrimonii, cuius minister est ipse contrahens. Imo etiam unionem hypostaticam producere posset, sicut multi de facto dicunt produci in transubstantiatione, in qua corpus Christi non solum adduci, sed substantialiter produci putant ex vi novae actionis etc. Tum paulo post: Patres igitur solum volunt [157*v*] nullam puram creaturam posse offerre Deo aliquid tanquam precium aequale pro dimissione culpae. Id quod est verissimum, etiamsi actus contritionis vel infusio gratiae ex se sint formaliter destructio culpae. Siquidem pro ipsa contritione nihil aequivalens dari potest a peccatore. Deinde cum Patres dicunt, nos liberari non potuisse, nisi per Christum, solum videntur loqui iuxta ordinem rerum praesentem, supposito peccato Adae, et secundum legem et decretum Dei, quod de facto habuit. Argumenta deinde in contrarium solvuntur et infertur: Eo concesso, quod Suares et alii iuniores concedunt, re vera non possunt consequenter negare: Puram creaturam cum auxiliis gratiae posse condigne et aequaliter satisfacere pro peccato alieno. In horum omnium confirmationem refutatur doctrina P. Suares, qua docet: Peccatum veniale non tolli per contritionem ex natura rei; sed solum ex Dei voluntate. Sed (inquit) eius argumenta nullum habent momentum [. . .] »[2].

[2] Acquaviva generális 1606. febr. 18-án nyugtázza (Grazba) P. Decker levelét: « ... Propositiones illae duae P. Pasmani quas VR. notabat, hic expendentur, et respondebitur quod in Dno visum erit... » (Fogalmazvány: *Austr* 2 I 219). — Acquaviva generális Bécsbe P. Carillo osztrák provinciálisnak 1606. ápr. 8-án: « ... Censura ad propositiones P. Pasman hic facta est, et mittetur prout opus erit... » (Fogalmazvány, *Austr* 2 223-224).

2.

PÁZMÁNY KÉT 1606-OS PROPOZÍCIÓJÁNAK ELSŐ CENZÚRÁI

ARSJ, *F. Ges. 656/A* 157*v*-160*r*

Quidquid sit de utriusque opinionis probabilitate, neutra mihi videtur in Societate permittenda. Si quis tamen eas docuit, non videtur cogendus ut retractet. Illud vero quod in secundae propositionis explicatione et probatione indicatur, actu contritionis et caritatis destrui peccatum ex natura rei, nullo modo videtur tolerandum, et omnino retractandum. — Mutius *Vitellescus* [1].

Duae praedictae propositiones videntur mihi falsae, non tamen retractandae propter auctoritatem doctorum qui eas docent; et quia hactenus non fuerunt prohibitae in Societate in libro novo de studiis etc. Possent tamen deinceps prohiberi, si ita videretur nostro padre [sic] Generali.

In probatione secundae propositionis significatur: esse probabile, actum dilectionis vel contritionis ex natura rei destruere peccatum etc. Hoc videtur mihi retractandum. — Antonius Maria *Menú* [2].

Duae istae propositiones videntur mihi dignae quae non permittantur a nostris legi, nam licet utraque suos habeat defensores, sunt tamen ut minus parum probabiles et ad explicanda misteria fidei non multum accomodatae. Iuxta priorem enim non ita recte explicatur Trinitas et distinctio personarum in divinis, quam Ecclesia et concilia nunquam per pluralitatem aut distinctionem negationum, sed proprietatum positivarum explicuerunt. Iuxta posteriorem vero minus recte salvatur doctrina de iustificatione in Concilio Tridentino tradita. In controversiis autem concernentibus misteria fidei non essent permittenda huiusmodi opiniones, quae aliquibus doctoribus videntur habere non minus periculi, quam ab aliis iudicentur habere probabilitatis. — Christophorus *Salablanca* [158*r*] [3].

Prioris propositionis iudicium.

In prima propositione iudicat Auctor suppositum creatum supra naturam nihil addere praeter certas quasdam negationes; et affirmat, hanc opinionem divinae Incarnationis mysterio nihil officere.

---

[1] Mutius Vitelleschi (olasz), 1563-1645. febr. 19. Filozófia- és teológiatanár; 1615. nov. 15-én a jezsuita rend Generálisa, Acquaviva rendfőnök utóda lett.

[2] Antonius Maria Menù: megh. Rómában, 1612. nov. 2-án.

[3] Christophorus Salablanca: megh. Rómában 1606. ápr. 14-én.

Ego, ne rem meam agere videar, et oppositum opinor probabilius, et in metaphysica, in materia de Trinitate, de Incarnatione, denique ubicumque se occasio obtulit, semper docui creatum suppositum, praeter naturam, eiusque singularem existentiam, aliquid aliud positivum involvere.

Sed cur praedicta opinio retractari aut prohiberi debeat, non video. Nihil enim in ea est periculi; nec esse putarunt ex veteribus multi et praestantes theologi; nec etiam nunc esse putant non pauci recentiores, qui de Trinitatis et Incarnationis mysteriis nec minus recte, nec minus catholice, quam ulli alii sentiunt, et obiectas sibi difficultates aeque facile atque caeteri, expediunt. Idem enim Fonseca, Suarius et alii recentiores dicunt, si suppositum praeter naturam existentem solas involvat negationes, vix intelligi posse, quomodo Verbum divinum naturam humanam assumpserit, non humanum suppositum. Id quidem auctores illius opinionis ab ea asserenda non deterret, quia quo pacto id explicari et intelligi debeat, sufficienter ostendunt.

At qui naturam singularem ab actuali existentia a parte rei non distinguunt, i fere omnes, Suario excepto, quod suppositum creatum supra naturam addat, praeter quasdam dependentiae negationes, nihil agnoscunt. Itaque praeter Scotum cum discipulis, quantum modo meminisse possum, hanc opinionem sequuntur reipsa, quamvis loquendi modo differant, Henricus Quodlib. 4 q. 4, Durandus in 1 d. 8 q. 2 d. 34 q. 1 et alibi; Hervae Quodlib. 7 q. 9; Aureolus in 1 d. 8 q. 2 etc.; Gabriel Maior, Almain et alii nominales in 3 d. 6 et alibi; Alexander sive de Hales, sive de Alexandria 4 Metaphys. etc. 4 et lib. 7 tex 22; Palacius in 1 d. 8 disput. 3 es in 3 d. 4. His delibatis et multi alii, ex quibus quamvis non omnes hanc de negationibus opi-[158*v*]nionem exprimant, illam tamen absque dubio indicant, ut ex variis quae dicunt, facile colligitur.

Quare nec retractandam, nec absolute prohibendam praedictam opinionem judico; praesertim cum hodie orbe toto, ubi scotistae sunt, plenis scholis, sine ulla cuiuspiam offensione frequentissime defendatur. Amice tamen moneri posset Auctor, ut quae probabilior est, et inter scholasticos communior, et in Societate receptior, et ad explicanda fidei mysteria accomodatior, eam potius tueatur.

Posterioris propositionis judicium.

In altera propositione non satis mihi constat, quid Auctor sentiat; nonnihil enim confuse loquitur. Perfecte satisfacere potest tripliciter accipi; uno modo ut sit idem atque de rigore justitiae; altero ut idem sit quod ex justitia; tertio ut idem praecise sit, quod ad aequalitatem, ita ut illa dicatur perfecta satisfactio, quae offensam aequaliter compensat, quamvis nec ex rigorosa justitia, neque etiam ex justitia sit, quia de alienis et alias debitis etc.

Si Auctor velit non esse reprehendendos scholasticos, qui dicunt: purum hominem cum gratia Dei vel de rigore justitiae vel ex propria justitia posse pro peccato satisfacere, nullo modo sententiam probo et retractandam censeo. Manifeste enim pugnat cum orthodoxa doctrina, nisi quis justitiae nomine abutatur. At si perfecte idem praecise sit, quod ad aequalitatem, ita ut nihil aliud significetur, quam satisfactionis actum a gratia et caritate profectum tantum valere, ut valore suo peccati offensam adaequet, nihil video reprehendendum, nisi etiam reprehendi debeant auctores sequentes, apud quos eadem sententia est.

D. Thomas in 3 d. 1 q. 1 ar. 2 ad 5 m. ubi dicit actionem hominis proportionari quantitati culpae, in quantum corruptio quaedam est; mox addit: Requiritur gratia, cuius virtus infinita quodammodo est, cum sufficiat ad merendum praemium infinitum, per quam satisfactio proportionatur quantitati culpae [159*r*] prout offensa Dei est; et ideo homo ex se non sufficit ad satisfaciendum, quia ex se gratiam habere non potest. Potest tamen satisfacere per id, quod Deus paratus est dare suam gratiam. — Haec ille. In 4 d. 14 q. 2 ar. 1 g. 1 a. 1 ad 4 m. ait, actum paenitentiae habere infinitatem ex plenitudine gratiae. D. e 15 q. 1 ar. 2 idem ex instituto probat, et in responso ad 1 m. post alia dicit, satisfactionem hominis existentis in gratia habere infinitatem quamdam ratione gratiae, per quam respondet peccato, ut est aversio a Deo, atque adeo ut est infinita Dei offensa. Addit ibidem: si Deus alio modo quam ex meritis Christi gratiam homini daret, id sufficere ad satisfaciendum etc. Eodem lib. d. 17 q. 2 ar. 5 q. 1 a. 2 ad 3 m. ait: dolorem contritionis habere infinitatem ex caritate qua informatur, et secundum hoc posse valere ad deletionem culpae et paenae. De Veritate q. 29 ar. 7 in fine corp.: Licet, inquit, unus homo possit pro altero satisfacere, dummodo ille sit in gratia constitutus, non tamen potest satisfacere pro tota natura etc. Loquitur de satisfactione ad aequalitatem; nisi enim aequivalens sit, satisfactionem non appellat. Huc spectat quod dicit 3 P. q. 64 ar. 4 in fine corp.: potuisse Christum communicare ministris potestatem excellentiae, dando eis tantam gratiae plenitudinem, ut eorum meritum operaretur ad sacramentorum effectus, ut ad invocationem nominum ipsorum sanctificarentur sacramenta, et ut ipsi possent sacramenta instituere, et sine ritu sacramentorum effectum sacramentorum conferre solo imperio.

Capreolus in 3 d. 18 et sequente q. unica ad 1 m. Durandus contra 2. am conclusionem expresse docet, posse Deo fieri sufficientem satisfactionem secundum aequalitatem quantitatis; et probat ex D. Thomae in 3 d. 20 q. 1 ar. 2 ad 1 m.: satisfactionem posse adaequari culpae.

Sotus in 4 d. 1 q. 5 ar. 4 ait posse Deum tantam gratiam alicui communicare, ut haberet gratiam capitis, et eius opera ad meritum et satisfactionem acceptarentur pro omnibus hominibus. Eodem libro d. 15 q. 1 ar. 6 multa in hanc sententiam dicit; et d. 17 q. 1 ar. 2 § Duplex ergo, disertis verbis dicit hominem purum cum gratia non posse perfecte ex justitia, posse

tamen ad aequalitatem satisfacere. Lib. 2 de natura et gratia cap. 18 § Per haec, non longe a fine, dicit, actus contritionis quatenus gratia informatur, esse causam quodammodo formalem, non tamen dispositivam remissionis peccatorum. Liber 3 cap. 6 post medium docet posse hominem existentem in gratia satisfacere Deo de condigno, non tamen perfecte, quia satisfactio praesupponit gratiam Christi.

Medina 3 P. q. 1 ar. 2 dub. de satisfactione, cum negat hominem posse ad aequalitatem satisfacere, non posse ex justitia intelligit; unde in 3° ergo ita con-[159*v*]cludit: Dicere quod homo potest satisfacere Deo perfecte ad aequalitatem, et quod hoc potest per gratiam, est evidens contradictio. Sentit igitur satisfactionem quae ex gratia procedit, compensare ad aequalitatem offensam, non tamen perfecte, quia non ex propriis.

Eamdem sententiam tenent Caietanus 3 P. q. 1 ar. 2; Ledesma 1. a 4. i q. 5 ar. 4; et multi alii ex schola D. Thomae. Praeter hos Scotus in 4 d. 15 q. 1 § quantum ad ipsum, et d. 19 q. 1 ar. 2 § 2° ergo et § 7. mo. etc., quem communiter sequuntur discipuli. Alensis 3 P. q. 1 in 5 ar. 1, respondens ad argumenta dicit: Cum quaeritur, utrum homo per se possit satisfacere pro peccato, dicendum est, quod non per se sine dono gratiae. Paludinus in 3 d. 20 q. 2 ar. 2 ait, verum esse quod nemo possit satisfacere de condigno pro suo peccato, gratia non praesupposita. Gabriel ibid. q. unica lit. c. ait, purum hominem, quem Deus cum summa gratia produxisset, potuisset satisfacere pro genere humano. Ricardus ar. 6 Lovan. pag. 181 ante § Declarato articolo, deferens alia ex D. Thoma, Caietano, Capreolo, concludit hoc modo: Quia igitur satisfacere non possumus sine gratia Christi in nos per ipsum transfusa, quamvis solutio sit aequivalentis, non tamen perfecte salvatur ratio satisfactionis; quemadmodum igitur de condigno vitam aeternam promeremur, ita de condigno secundum aequalitatem, justa culpae et contritionis nostrae habita ratione, Deo pro ea satisfacimus. Haec ille. Denique, ut alios omittam, Zumelius 1 P. q. 23 ar. 5 disput. 2 ante dubium disputationi annexum, post 3. am conclusionem ita dicit: Sed si aliunde, quam ex merito Christi Deus contulisset gratiam adoptionis filiorum hominibus, per illam possunt mereri et satisfacere et consequi gloriam. Ergo concludo, inquit, adeo certa est, ut nemo sit theologi nomine dignus, qui possit negare illam.

Itaque differentia opinionum inter auctores videtur esse magna ex parte in modo loquendi, saltem inter illos, qui putant gratiam vi sua justificare, quod sit, perfecte satisfacere, ne intelligatur, esse de rigore justitiae aut ex propria justitia.

Quod vero actus contritionis supernaturalis vi sua deleat culpam venialem homine justo, sive quando is actus ex gratia procedit, licet Suares neget, non solum supra citati doctores, sed multi alii concedunt. Sub censura Nicolaus *Godigno* [160*r*] [4].

---

[4] Nicolaus Godigno (*Godinho*), portugál, 1573 - Róma 1616. dec. 7. Filozófia- és teológiatanár; élete utolsó 10 évében a könyvek cenzora Rómában.

Quod attinet ad primam propositionem — Existimo eam esse falsam, nec tamen propterea absolute retractandam, ne gravissimorum autorum eorumdemque catholicorum sententia Societatis praeiudicio damnetur. Si tamen in aliqua universitate, Societatis existimatio detrimentum passa sit, retractari eam oportere crediderim, tamquam apud nostros paene singularem iuxta regulas in ratione studiorum assignatas.

Quod ad posteriorem — Non satis liquet, quo sensu id dixerit. Licet autem fortassis trahi possit ad bonam doctrinam, tamen ut iacet, non videtur bene sonare et tutius esset si aut eam iuxta catholicam doctrinam explicaret aut retractaret autor. Nam perfecta satisfactio simpliciter a Sanctis Patribus non tribuitur nisi Christo; auctor autem eam etiam pro hominum genere videtur extendere ad puram creaturam ut ex fundamentis huius propositionis et ex argumentorum solutione colligitur.

De actu autem contritionis, quod scilicet tollat peccatum veniale ex natura rei supposita infusione gratiae, nihil occurrit censurae dignum. Retractandum autem censeo, si id dicat nulla supposita huiusmodi infusione. — Stephanus de *Bubalo* [5].

Cum prima propositio tot habeat auctores, et Romae etiam a nostris defensa sit, non videtur retractanda, sed deinceps in Societate prohibenda tam philosophis quam theologis.

Secunda de satisfactione pro peccato suo et alieno, si bene declaretur, permitti potest. Quod indicatur de contritione, destruere ex natura rei iniuriam peccati, deberet retractari, ne quis argumentari possit: nunc de facto peccatorem iustificari per illum actum, licet simul gratiae habitus infundatur. Idem censeo de veniali peccato tolerari posse sententiam, quae — ait — tolli ex natura rei per contritionem. — Ioannes *Lorinus* [6].

---

[5] Stephanus de Bubalo (Bubalus de Cancellariis), 1583 - Róma: 1634. ápr. 28. Filozófia- és teológiatanár. A Nagy Penitenciária teológusa.

[6] Jean de Lorini, Avignon: 1559 - Róma: 1634. márc 26. Filozófia- és teológiatanár Rómában, Párizsban, Milánóban. Hosszú ideig a Generális teológusa.

3.

ACQUAVIVA GENERÁLIS P. F. ALBER VICEPROVINCIÁLISNAK

Róma, 1606. július 8 — Bécs
(Fogalmazvány)

« [. . .] Graecio pridem missae fuerunt ad nos *propositiones quaedam P. Pasmani*, nimirum Humanum suppositum, quod assumptae humanitati deest, formaliter superaddit naturae positivam entitatem et rationem, qua natura subsistit. 2.a Purus homo cum quavis gratia Dei, ne ad aequalitatem quidem potuisset pro peccato [. . .] ». (*A levéltervezetnek ez a Pázmányra vonatkozó része — töredéke — törölve*).

(*Austr* 2 I 235)

4.

ACQUAVIVA GENERÁLIS BÉCSBE P. ALBERT VICEPROVINCIÁLISNAK

1606. július 8
(Levéltervezet — az egész törölve)

« His Iris comprehendam pauca circa *propositiones P. Pasmani* pridem ad nos Graecio transmissas. P.a erat: Veterum Theologorum sententia qui sola ratione distinguant subsistentiam creatam a natura per negationes quasdam superadditas, nihil officit mysterio Incarnationis, nam et in illa sententia salvae sunt omnes de hoc mysterio veritates. 2.a Scholastici dicentes posse puram creaturam cum gratia Dei perfecte satisfacere pro peccato, nec facile reprehendi possunt, nec ostendi potest manifesta eorum pugna cum SS. Patribus. Quae propositiones iussu nostro expensae sunt ab aliquot patribus, et censent non esse tenendas a nostris, quia licet utraque suos habeat defensores, tamen sunt ut minus, parum probabiles et ad explicanda mysteria fidei parum accommodatae. Quare sequantur ea quae in libro studiorum definita sunt: nam omnino id satius est, et rationi conformius rebus fidei confirmandis. Tametsi de illis retractandis non agimus tum ob auctores qui multi sunt, tum quia credimus P. Petrum secutum esse quod est in libro definitum, sed in posterum similes defensiones oppositae sententiae commodius prudentiusque declinabuntur. Quod reliquum est, RV. et omnium precibus et SS. Sacr. is me commendo. Romae 8 Julij 606 ».

(*Austr* 2 I 235)

5.

ACQUAVIVA GENERÁLIS P. ALBER VICEPROVINCIÁLISNAK

Róma, 1606. július 22 — Bécs

(Fogalmazvány)

« Mitto cum his ad VR. censuram patrum, quibus examinandas dari iussimus propositiones duas ante aliquot menses huc missas P. Pasmani Graecio ad nos pridem transmissas. Eam autem censuram in separata charta habebit, et scimus cordi futurum ipsi ut serventur deinceps quae in libro studiorum praescripta sunt [. . .] ».

(*Austr* 2 I 236)

6.

ACQUAVIVA GENERÁLIS P. ALBER VICEPROVINCIÁLISNAK

Róma, 1606. július 22 — Bécs [1]

« Censura ad Propositiones duas Graecio transmissas Roman, quarum P.a erat: Veterum Theologorum sententia qui sola ratione distinguunt subsistentiam creatam a natura per negationes quasdam superadditas, nihil officit mysterio Incarnationis, nam et in illa sententia salvae sunt omnes de hoc mysterio veritates. 2.a Scholastici dicentes posse puram creaturam cum gratia Dei perfecte satisfacere pro peccato, nec facile repraehendi possunt, nec ostendi potest manifesta eorum pugna cum SS. Patribus.

Hae propositiones non videntur a Nostris tenendae esse, quia licet utraque suos habeat defensores, tamen sunt ut minus, parum probabiles, et ad explicanda mysteria fidei parum accommodatae. Quamvis de illis retractandis agendum non videatur propter authoritatem Doctorum, tamen quod in 2.ae propositionis explicatione et probatione indicatur, actu dilectionis et contritionis destrui peccatum ex natura secundi, non videtur tolerandum, sed retractandum ».

(*Austr* 2 I 236)

---

[1] Az egyidőben kelt, előző dokumentumunkban közölt levéllel együtt küldött *végleges cenzúra* fogalmazványa.

7.

PÁZMÁNY LEVELE ACQUAVIVA GENERÁLISNAK

Graz, 1606. augusztus 21 — Róma

ARSI *Germ. 181* 81*r*-82*v* (*prius* 206-209); eredeti kézírás; kiadta: HANUY I 16-19 [1]

Reverende in Christo Pater.

Paucos ante dies, prorsus inopinato, redditae mihi sunt literae R.P. V. Provincialis, cum censura duarum propositionum [2]; quas non sine gravi animi mei dolore vidi. Ea in primis de causa, quod cum summo studio conatus sim, nullam huiusmodi rerum occasionem dare, videam tamen evadere non potuisse. Sit nomen Domini benedictum. Ne tamen omnino mihi deesse videar, placuit haec breviter et aperte per puncta ad V.am P.tem scribere. [81*v*]

1. Prima illa propositio, quae censetur, duas habet partes, quae diligenter distinguendae sunt, ut recte censeantur. Prima est: An subsistentia creata ex natura rei distinguatur a natura; et hac de re ita in scriptis docui (quod non alio modo, quam oculari scriptorum inspectione probo) communiorem, tutiorem, ad mysterii Incarnationis explicationem faciliorem esse sententiam affirmativam. Quam sententiam semper secutus sum; scio enim inter propositiones definitas in tertia parte hanc esse ordine secundam [3].

Secunda quaestio est: An Scoti, Durandi aliorumque sententia, quae docet, Non distingui creatam subsistentiam a natura, nisi ratione, destruat mysterium Incarnationis? — Et dixi, Non destruere; nam et S. Thomas in I-a parte quaest. 3 art. 3 docet, in angelis suppositum non distingui a natura. Et tamen 3 parte quaest. 4 art. 1 ad 3 concedit, assumi posse a Verbo naturam angelicam. Et explicavi modum, quo id utcunque intelligi possit. Hoc ipsum olim, cum 3 partem audivi, a meo praeceptore accepi. Nec illum vidi contrarium docentem, nec bona conscientia aut sine temeritate dicere ego potui, Scotum et alios destruere articulum fidei de Incarnatione.

---

[1] HANUY átírásának sok hibáját kijavítottuk.

[2] Pázmány két propozíciójának eddig kiadatlan első cenzúráit itt közöltük (előzőleg: DB 2), úgyszintén a végleges cenzúrát is (DB 6), amelyet az osztrák provinciálisnak küldtek el.

[3] Lásd: LUKÁCS L., MP V, *Ratio Stud.* SI (1986) 393.

Censores Romani hujus posterioris quaestionis non meminerunt, sed solum prioris, qui bene aiunt, sententiam Scoti parum accomodatam esse ad explicandum mysterium Incarnationis, quod ipsum ego docui verbis supra relatis. Status igitur quaestionis est: An dicere debuerim, sententiam Scoti destruere mysterium fidei? Nec opinor, ullus prudens dicet, tales censuras decere modesta ingenia.

2. In secunda propositione multa tanguntur. Primo: An pura creatura cum quacunque gratia, possit pro peccato mortali perfecte satisfacere Deo? Et diserte docui, Non posse. Secundo: An, etiamsi actus charitatis natura sua expelleret mortale peccatum, dicendum esset, quod homo purus, a Deo adjutus, posset perfecte satisfacere pro mortali peccato. Et dixi: Ne tunc quidem posse; nam producere in se vel alio per modum instrumenti a Deo elevanti gratiam justificantem, vel etiam unionem hypostaticam (ut in transsubstantiatione de facto produci ait Soares et alii), quae natura sua excludit omne peccatum, non est satisfacere pro peccato, sed tantum est producere formam natura sua expellentem peccatum. Id quod postea probavi ratione. Tertio: An sententia Durandi, Scoti, Paludani, Alensis, Gabriel etc. dicentium: potuisse puram creaturam Deo satisfacere — damnanda sit tamquam contraria SS. Patribus? Respondi (Non facile damnanda est) et subjeci [81*v*] modum, quo ipsi respondere solent vel possunt ad argumenta contraria. Si igitur malum est viros doctos et catholicos non damnare privata authoritate, ubi nondum damnati, sed tolerati sunt ab Ecclesia, fateor hic me peccasse. — Quarto: An actus charitatis natura sua repugnet peccato mortali? — Et licet hanc quaestionem in 3 parte non disputaverim, tamen 2 2ae quaest. 23 art. 1, discutiens hanc ipsam rem, allatis utriusque partis argumentis, ita conclusi: (sententiam negantem esse communiorem, tutiorem, faciliorem). Postea vero 3 parte remisi discipulos ad ea quae 2a 2ae dixeram. Et insuper 3 parta quaest. 1. art. 2 dub. 5. respondens ad lam ita docui: (Actus charitatis in ratione obsequii erga Deum non est tantae bonitatis, quanta est malitiae offensa). Item (In ratione privationis moralis majus est peccatum odii Dei, quam bonitas actus charitatis, quia ex pluribus capitibus crescit malitia actus mali, quam bonitas actus oppositi. Crescit enim malitia ex infinita maiestate Dei, qui offenditur, ex omnimoda subiectione eius, qui peccat, ex quibus capitibus non crescit bonitas). Et paulo post (Idcirco contritio non est perfecta satisfactio, quia non est tantum obsequium erga Deum, quantum fuit iniuria peccati). Demum ultima verba illius dubii haec sunt (Actus contritionis non est aequalis peccato). Denique, nec scripto nec voce unquam docui, Actum charitatis natura sua expellere peccatum mortale, quamvis sciam, multos et veterum et recentiorum id docuisse. — Quinto denique disputavi, An justus pro peccato veniali proprio possit satisfacere? Et secutus Soarium disput. 4 sect. XI. conclus. 1 dixi, posse satisfacere per actum contritionis, et addidi, Actum contritionis justi hominis de aliquo peccato veniali, natura sua incompossibilem esse cum illo peccato; quod

Soarius ait esse minus improbabile. Ego vero propterea probabile iudico, quia cum peccatum non tollatur per solam non imputationem, sed per formam illi incompossibilem; nec sit ulla alia forma in justo incompossibilis cum peccato veniali, debet tolli per actum contritionis et charitatis. Quae sententia hodie satis communis est, et recenter in ipsa Urbe tradita (ut audio) a P. Arrubal. Longe enim diversum est dicere, Peccatum mortale ex natura rei expelli per actum charitatis, quod (ut ostendi) nunquam ego docui, imo dixi id esse minus tutum; aliud vero est dicere, In Justis peccata venialia per incompossibilitatem excludi actu contritionis et charitatis.

Haec est sincere ac fideliter proposita doctrina quam tradidi, quam is, qui duas illas propositiones V.ae P.ti misit, minime considerans aut capiens hinc inde arreptis particulis, sine earum explicatione, congessit. Ut mirum non sit, si censores non contra me, sed contra ea, quae suspicabantur, censuram tulerint. Quorum iudicium non reformido, si illis haec ut a me proposita sunt, proponantur. [82*r*]

Scio, qui semel una in re suspectus esse caepit, etiam levi umbra in suspicionem iterum ducitur; quod vel ex harum duarum propositionum censione coniicio. Idcirco maiorem in modum rogo V.am P.tem, boni consulat, si de rebus veteribus aliquid addam, de quibus perpetuum silentium mihi indixeram, nisi iam vetera vulnera refricarentur.

Sciat igitur P.V. me anno 1604 die 6 martii, cum aliquarum propositionum censionibus exagitarer, scripsisse ad V.am P.tem diffusas literas [4], in quibus fideliter quod in scholis docueram, exposueram, et in iis literis caput causae constitueram; quas si censores vidissent, securus eram, nil adeo reprehendendum in mea doctrina inventuros.

Caeterum literae illae detentae hic fuerunt; in quas casu hoc anno 1606 in fine Quadragesimae incidi, et statim duobus patribus senioribus ostendi. Hinc factum quod ego bis terve, nec sine stomacho scripserim V.ae P.ti, mihi certo constare, nunquam censoribus exhibitum meum scriptum; et illa sola fuit causa, cur interdum acerbius questus sim in literis ad V.am P.tem. Non queror, quod literae haeserint. Neminem in suspicionem adduco. Illud tamen mirari satis non possum, quomodo ii, qui in Urbe censuerunt, vel censoribus iussu P.tis V.ae illa tradiderunt, non monuerint, nullum tale scriptum in Urbem venisse, quale a me missum et censoribus non traditum saepe scripsi [5].

Quare, etsi censura illa de nulla propositione mea gravior fuerit, quam quod minus probabiles sint illae opiniones, tamen si ei praesertim, qui ulti-

---

[4] Ez az az indiculus, amelyet Pázmány 1604. márc. 1-i levelében kilátásba helyezett, ahogy a rendfőnök 1604. márc. 20-i leveléből megtudtuk (CD 5).

[5] A Generális 1606. okt. 14-én nyugtázza ezt a levelet (lásd köv. dok.); ott megjegyzi, hogy csodálkozik Pázmány e kitételén.

mo censuit, exhibitum illud meum scriptum fuisset, non dubito, de multis aliter iudicasset. Negare itaque non possum, me hac de causa illam ipsam censuram pro surreptitia habere, quia a V.a P.te et censoribus non bene informatis extorta est. Quod non eo scribo, quo mihi magnopere illae censurae displiceant, sed tantum, ut P.V. intelligat, quomodo res geratur.

Etsi pacis ac charitatis ergo adeo non fui curiosus in rebus alienis, ut cum eas ipsas materias legerit P. Deckerius [6] ante quadriennium, quas ego hoc anno, tamen, sancte dico, ne unam quidem lineam eorum, quae ipse praelegerat, toto anno aspexi, ea solum de causa, ne si qua forte in re, ut fit, discreparemus, cogitare posset, dedita opera res suas a me refutari. Tamen anno 1604 duarum triumve horarum spacio duas tantum, quas ipse praelegerat, quaestiones percurri; ex quibus aliquas propositiones collegeram, quarum nonnullas ego non tantum improbabiles, sed fidei contrarias iudicabam, petieramque a V.a P.te, ut si mea, quae etiam iudicio censorum tantum minus probabilia iudicantur, tam exacte censentur, illae quoque censeantur. Qua de re verbum nullum postea accepi a V.a P.te. Ego quoque silui. Tamen quia vereor, ne ut priores illae, ita hae quoque haeserint, iccirco breviter, eadem tamen fere quae tunc, in charta separata ad V.am P.tem mitto, ut quid de iis sentire debeam intelligam.

His me P.tis V.ae ss. sacrificiis demisse commendo. Graecii 21 augusti 1606.

Paternitatis Vestrae filius ac servus in Christo.

Petrus Pazmany

---

[6] Hogy ismét P. Decker « jelentette fel » Pázmányt, az kitűnik a Generális 1606. febr. 18-i, Deckernek írt válaszából: DB 1.

8.

ACQUAVIVA GENERÁLIS PÁZMÁNY PÉTERNEK

Róma, 1606. október 14 — Graz

(Fogalmazvány)

« Cum litteris a VR. datis in Augusto, accepi propositiones nonnullas olim huc missas [1], quae expendentur et significabitur postea quod in Domino visum erit. Vidi ea quae pro sua causa exponebat nobis post acceptam censuram istuc directam et pertinentem ad propositiones duas RV. Placet vero RV.m oppositum de facto docuisse, contrarium uti eaedem RV. litterae testabantur, et opto ut occasiones procul habeantur sententiarum et suspicionum, quae obsunt domesticae paci et aedificationi. Si quid erit item in hac parte significandum, postea fiet. De propositionibus alias notatis et hic expensis, responsum fuerat quod in Dno visum erat, etiam accepta responsione a RV., ut hoc tempore mirum videatur nobis quod RV. scripsit, non huc fuisse missam illam responsionem [1]. Sed ut dixi, placet studium pacis et quietis cordi esse, et dari operam colendae doctrinae et aedificationi. Quod ut cum Domini gratia succedat, enixe peto a divina bonitate et hortor VR. ut pro sua virili parte diligenter, sicuti mihi persuadeo esse facturam, atque oret pro me in suis precibus et SS. Sacr. is. Romae 14 Octob. 606 ».

(*Austr* 2 I 248)

---

[1] Pázmány — mint láttuk — levelében (DB 7) panaszkodott, hogy annakidején, 1604. márc. 6-i védekező iratát Grazban visszatartották. A Generális ezen csodálkozik, hiszen Pázmány válaszát is figyelembe vették a cenzúránál. Minden bizonnyal a Generális, ill. a kúria más védőiratokra emlékszik, hiszen tényleg megérkezett Rómába Pázmány 1604. márc. 1-i levele, továbbá júl. 4-i és 5-i védekező magyarázata (DA 1 = CD 14 és CD 15). — Minderről részletesebben lásd: Őry in: *PP emlékezete* 21-30.

NÉVMUTATÓ

Idézett modern szerzők

Alszeghy Zoltán, 276
Andritsch, J., 9, 38
Aubert, R., 9, 108, 113, 127, 275, 308
Auer, J., 7

Balthasar, H.U. von, 9, 211, 303, 307-309
Benda Kálmán, 29, 75
Bita Dezső, 22, 65
Bireley, R., 9
Bitskey István, 7, 29, 40
Boda László, 76
Bolberitz Pál, 9, 54
Bouillard, H., 114, 127, 154, 277-278
Böckle, F., 78, 83, 89
Bouyer, L., 21, 287
Bréhier, E., 9
Breznay Béla, 22, 65, 75, 161
Brisits Frigyes, 29

Chenu, M.-D., 9, 19, 20, 21, 55-57, 76, 181
Congar, Y., 9, 34-38, 284
Corbin, M., 9, 173

Delumeau, J., 38
Dudek János, 23

Előd István, 7, 175, 176, 194, 206, 207, 209, 224

Feiner, J., 7
Félegyházy József, 7, 22, 24, 30, 42
Frankl (Fraknói) Vilmos, 7, 22
Fransen, P., 9, 139, 267, 275, 279, 281
Frideczky József, 7, 39

Gadamer, H.-G., 311
Galeota, G., 9, 64
Gánóczy Sándor, 9, 246
Gál Ferenc, 9, 54, 103, 173, 182, 183, 184
Gerencsér István, 7, 22, 24, 42
Grillmeier, A., 9, 174, 205, 310, 311
Gutwenger, E., 205

Haag, H., 7
Hanuy Ferenc, 7, 39, 287, 288, 290, 291, 339, 354
Häring, B., 9, 75
Hengst, K., 9
Hentrich, W., 9, 255, 269, 282-283
Horváth Sándor, 9, 54, 188

Jansen, F.-X., 9, 64
Jedin, H., 10, 34, 162

Kaiser, A., 10
Kasper, W., 10, 185, 187, 198, 201, 211, 314, 315
Kastner Jenő, 40-41
Kecskés Pál, 165, 166, 168
Kereszty Rókus, 175, 177
Kinczli József, 75
Kolozsvári Grandpierre Emil, 29
Krones, F. von, 10, 38

Le Bachelet, X.-M., 10, 267
Lelovics Lipót, 54, 173, 180
Léon-Dufour, X., 7
Lottin, O., 10, 82, 84, 89, 90, 154
Löhrer, M., 7
Lubac H. de, 10, 56, 64, 80, 110, 246, 249, 279, 284, 297, 299
Lukács László, 8, 24, 40, 42-45, 49, 50, 65, 289, 322, 354

Mancia, A., 42
Malmberg, F., 116, 205
Margolin, J.-C., 10
Maritain, J., 10, 33
Martelet, G., 187
Marx, K., 34-35
Mehl, R., 37, 300, 305
Milano, A., 175-176
Moingt, J., 304
Montcheuil, Y. de, 62
Moreau, J., 59
Mori, E., 10, 255, 259, 263

Newman, J.-H., 34
Nemeshegyi Péter, 176

Őry Miklós, 5, 8, 22, 24, 25, 38, 40, 42, 63, 65, 66, 68, 123, 125, 135, 136, 162, 163, 254, 255, 256, 259, 267, 287, 288

Pascal, B., 31
Pannenberg, W., 205, 314
Pachtler, G.M., 42, 50, 52, 322
Pastor, L., 10, 46, 47
Petró József, 23, 173, 195
Pesch, O.H., 10, 54, 173, 181, 208, 209, 212, 246, 286
Polgár László, 8, 22, 23
Polman, P., 10, 62
Pottier, B., 10, 307

Rahner, K., 7, 10, 16, 20, 177, 185, 198, 205, 208, 284, 285, 314, 315
Ratzinger, J., 7
Romeyer, B., 274, 275
Rondet, H., 7, 246, 267, 279
Rousselot, P., 10, 303, 307
Ruello, F., 173
Russo, F., 32

Schütz Antal, 7, 54, 90, 93, 101, 104, 115, 116, 126, 154, 155, 194, 206, 218, 225, 231
Scorraille, F. de, 10, 44, 46, 198, 263
Schoonenberg, P., 10
Servière, J. de la, 10, 250
Sesboüé, B., 10, 175, 186, 301-302, 310, 311
Sík Sándor, 8, 22
Sommervogel, C., 7, 62
Stegmüller, F., 10, 259, 267, 279
Szabó Ferenc, 8, 25, 31-33, 38, 40, 107, 110, 163, 174, 175, 187, 190, 198, 210-211, 284, 298, 307-310, 315
Szekfű Gyula, 29
Szlávik Mátyás, 62
Schillebeeckx, E., 205

Töttössy Miklós, 23
Teilhard de Chardin, P., 284, 316
Thüsing, W., 10, 314
Trapé, A., 10

Vancourt, R., 33
Vanyó László, 10
Vander Gucht, R., 7
Veress Endre, 287, 288
Vorgrimler, H., 7

Weissmahr Béla, 284, 314
Wingling, R., 10
Widerkehr, D., 314

Zubriczky Aladár, 23

SOMMAIRE

Péter Pázmány (1570-1637) est une des personnalités les plus marquantes de l'histoire hongroise, le représentant le plus éminent du renouveau catholique au XVIIe siècle, « père de la prose hongroise » (Kosztolányi). Né en Transylvanie, converti du calvinisme au catholicisme à l'âge de 13 ans, entré dans la Compagnie de Jésus, il a fait son noviciat en Pologne, il a étudié la philosophie à Vienne, la théologie à Rome (au Collège Romain), puis il a enseigné la philosophie à Graz (1597-1600). Après un bref séjour en Hongrie Septentrionale, il est retourné à Graz pour enseigner la théologie (1603-1607). Retourné (en 1607) définitivement en Hongrie, il est devenu le héros du renouveau catholique; en 1616, il a été nommé archevêque d'Esztergom, et, en 1629, cardinal.

Pour mesurer la portée de l'oeuvre de Pázmány, « le Bellarmin Hongrois », il faut connaître la tournure native de son esprit et sa formation de jésuite. Le P. Miklós Őry S.J. (1909-1984) a déjà éclairé les « racines » de Pázmány (*Pázmány Péter tanulmányi évei*, Eisenstadt 1970). Il a entrepris également, il y a une quarantaine d'années, l'étude de l'activité du professeur de Graz, notamment celle des cours de théologie scolastique, en recueillant une documentation considérable sur la censure romaine de quelques thèses de Pázmány, professeur de théologie à Graz. Le P. F. Szabó S.J. (avec l'aide du P. L. Lukács S.J.) a déjà publié une grande partie de cette documentation dans le volume hongrois intitulé: *Pázmány Péter emlékezete* (Roma 1987), paru pour le 350e anniversaire de la mort de Pázmány.

Le présent volume analyse et situe dans l'histoire de la théologie la « Theologia scholastica » de Pázmány, c'est-à-dire les traités latins donnés à Graz, qui sont des commentaires de certaines questions de la *Somme Théologique* de Saint Thomas. Ces textes ont été publiés à Budapest par A. Breznay et D. Bita entre 1899-1904: Petri Cardinalis Pázmány *Opera Omnia*, IV-VI, d'après le manuscrit de Budapest (Egyetemi Könyvtár). À part quelques compte-rendus au début de ce siècle, et quelques études assez sommaires, jusqu'ici personne n'a analysé et « situé » ces traités importants pour la compréhension de l'oeuvre de Pázmány. Le P. Szabó a commencé l'analyse du traité *De Fide* et de la documentation de la censure romaine (*Pázmány Péter emlékezete*, pp. 99-180); cette fois-ci, il présente tous les traités de la théologie scolastique; il les situe dans l'histoire de la pensée, dans la théologie du XVIIe siècle, et par rapport à l'oeuvre hongroise postérieure de Pázmány: notamment son chef d'oeuvre hongrois, *Kalauz* (*Guide*), les autres écrits polémiques et les sermons publiés un an

avant la mort du Cardinal (*Prédikációk*), qui — dans un style exceptionnellement limpide — résument sa théologie.

L'auteur insiste, dans l'introduction, sur l'*historicité* de la recherche théologique, et — en suivant Chenu, Gilson, Bouillard, H. de Lubac et d'autres — remet dans la perspective historique, d'une part la Scolastique en général et la pensée de Saint Thomas d'Aquin, d'autre part, les commentateurs scolastiques de Saint Thomas des XVI-XVIIe siècles, dont Pázmány et ses maîtres: Bellarmin, Valentia, Suarez, G. Vasquez... Il est intéressant de voir que Pázmány avait déjà le sens « historique » (et critique), comme montre son opinion (en 1611) sur la fidélité des professeurs jésuites dans la manière de suivre Saint Thomas, et ses démêlés avec la censure romaine.

A cause des controverses entre molinistes et bañeziens et des difficultés du Général Acquaviva avec le pape Clément VIII, le *Ratio Studiorum* des jésuites était assez sévère dans ses prescriptions concernant les thèses « thomistes » à suivre. Pázmány a accepté ce règlement, mais, dans certains questions « libres », il a exposé sa propre opinion, en cherchant l'équilibre entre le bañezianisme et le molinisme exagérés. Le chancelier de l'université de Graz, le flamand J. Decker(s), lui-même professeur de théologie avec Pázmány, professait un molinisme pur. C'est lui-même (avec le recteur du collège de Graz) qui s'est senti obligé de « dénoncer » Pázmány à Rome, en y envoyant à plusieurs reprises (1603-1604 et 1606) des « propositions suspectes » d'une moindre orthodoxie. A vrai dire, comme l'examen des thèses envoyées et celui des mémoires de Pázmány l'ont montré, Decker a attribué à Pázmány certaines opinions que celui-ci n'a jamais professées. La censure assez légère concernait surtout le traité *De Fide* (1603/4) et le *De Verbo incarnato* (1606). D'ailleurs, Pázmány a été le plus profond et le plus original dans ces deux cours, c'est-à-dire dans les questions controversées du rapport entre la liberté et la grâce (surnaturel), ensuite dans certains problèmes concernant l'Incarnation (but de l'Incarnation, mode de l'union hypostatique).

Pázmány reconnaît toujours l'autorité de l'Écriture, des Pères, des Conciles (il se réfère surtout au Concile de Trente), du Magistère et du *Ratio Studiorum*. En ce qui concerne les opinions des auteurs scolastiques, il les soumet toutes à la critique; il n'accepte que la force de la vérité et la logique, et cela même, dans une certaine mesure, en commentant — toujours respectueusement — le « Divin Thomas ». Comme il est prescrit aux jésuites, il suit généralement Saint Thomas; mais il signale le développement de la pensée de Thomas des *Commentaires des Sentences* jusqu'à la *Somme Théologique*; puis il ne confond pas Saint Thomas avec certains « thomistes » (dominicains ou autres): ceux-ci sont critiqués davantage. Les « maîtres » de Pázmány sont les théologiens jésuites contemporains: Bellarmin (controverses, ecclésiologie), Valentia (surtout la foi), Suarez

(surtout l'Incarnation) et G. Vasquez (morale, actes libres et grâce). Mais, comme le montre l'auteur, Pázmány prend ses distances même vis-à-vis de ces maîtres, quand la « logique de la foi » l'exige.

Les discussions et recherches théologiques ont fait, du Concile de Trente à Vatican II, un grand progrès, grâce à l'élimination de certains faux problèmes et au dialogue oecuménique, mais Péter Pázmány, le théologien réfléchissant sur les mystères les plus difficiles, en cherchant l'intelligence de la foi, nous donne un exemple d'honnêteté et de liberté intellectuelles, tout en respectant les mystères de la Révélation.

Tartalom

Előszó 5

A felhasznált irodalomból 7

I. Kézikönyvek . . 7

II. Pázmány Péter művei . . . 7

III. Fontosabb munkák Pázmányról 7

IV. Pázmány mesterei 8

V. Szellemtörténeti és teológiai művek 9

A Pázmány-traktátusokban előforduló fontosabb közép- és újkori szerzők (« skolasztikusok ») 11

A dokumentumok jegyzéke . 13

Pázmány Péter skolasztikus teológiája (Bevezető) . 15

1. Időszerűsége? 15

2. A skolasztika és Szent Tamás — történeti távlatban . 18

3. A « Theologia scholastica » — elfelejtve . 22

I.

Szellemtörténeti koordináták

I. Pázmány kora és szellemközössége . 29

1. Humanizmus és reneszánsz 30

2. Luther, a reformáció és a katolikus megújhodás . 34

3. Pázmány grazi évei . 38

II. Pázmány — Szent Tamás magyarázója . 42

1. Szent Tamás követése a jezsuitáknál . 42

a) A Ratio Studiorum kialakulása 43

b) VIII. Kelemen és a jezsuiták 45

c) A kegyelemvita külső kerete . 48

d) Az 1599-es Ratio Studiorum 49

e) Pázmány véleménye Szent Tamás követéséről . 50

2. Szent Tamás műve — történeti távlatban . 54

a) Aquinói Szent Tamás műve . . 54

b) A skolasztika és az ágostoni örökség . 56

c) Szent Tamástól Pázmány Péterig 60

3. A Summa Theologica és Pázmány « theologia scholasticá »-ja . 64

a) A kézirat és a nyomtatott szöveg . 65

b) Pázmány grazi előadásainak anyaga 68

c) A kidolgozott, de a katedrán le nem adott anyag . 69

II.

A Theologia scholastica tartalmi ismertetése

I. Az emberi cselekvés erkölcsisége 75

Traktátus az ember végső céljáról . 77

Traktátus az emberi cselekedetekről . 81

Traktátus a bűnökről . . 89

1. A bűn mivolta és fajtái . 90
2. Szabadság és felelősség . 97

Az eredeti bűnről szóló traktátus . 105

II. Értekezések az isteni erényekről . 107

1. Hitelemzések 107
2. Szent Ágoston és a II. Orange-i Zsinat . 109
3. Szent Tamás és a skolasztikusok hitelemzése . 113
4. Pázmány Kalauza a hitről 117

Traktátus a hitről . . . 120

1. A hit tárgya és indítékai 120
2. A hit végső indítéka és a resolutio fidei . . . 128
3. A hitaktus és a hitelőzetek természetfeletti mivolta . 136
4. Különböző kérdések a hitről . 142

Traktátus a reményről . 148

Traktátus a szeretetről . 152

III. Értekezések az igazságosságról és a jogról, valamint a vallásosságról . 163

Traktátus az igazságosságról és a jogról . 163

Traktátus a vallás(osság)ról . 169

IV. Értekezés a Megtestesülésről 173

1. Szent Tamás és Pázmány krisztológiájának előzményei . 173
2. Pázmány néhány magyar szövege a Megtestesülésről . 178

Traktátus a megtestesült Igéről . 180

1. A Megtestesülés célja 181
2. Az unio hypostatica értelmi megközelítése . 193
3. Krisztus isteni és emberi tudása . 204
4. Krisztus szabadsága és érdemei . 216

V. Értekezések a szentségekről . 221

A szentségekről általában 221

Egyes szentségek: Keresztség és bérmálás . 232

Az Eucharisztia szentsége . 236

III.

A kegyelemvita és a cenzúra-ügy

1. Kegyelemtani kérdések Szt. Ágostontól Baiusig . . 245
2. A hitaktus kegyelmi indítása a De Fide-traktátusban . 254
   Valencia Gergely hatása 255
   Suarez, Bellarmino, Molina, Vasquez . 259
3. A cenzúra-ügy: hit, kegyelem és szabadság . 267
   Az 1604-es cenzúra-ügy háttere . 267
   J. de Salas cenzori véleménye . 269
   Megjegyzések a cenzúrához 274
   Szent Tamás fiatalkori « szemipelagianizmusa »? 277
   A « suarezianizmus » és Pázmány . 279
   Valentia « molinizmusa » és Pázmány . . 282
4. Isten és a szabad teremtmény együttműködése . 283
   Összefoglalásul 286
5. Az 1606-os cenzúrára beküldött két tétel 287

IV.

Kitenkitės

1. Kinyilatkoztatás és hit . 295
   A « hermeneutikai kör » . 300
   Hit, hihetőség, hitvédelem . . . 303
2. Krisztus misztériumának megközelítése . . 310
3. Epilógus helyett: Pázmány Krisztus-himnusza 316

Névmutató (Idézett modern szerzők) . 355

Sommaire (Francia nyelvű összefoglaló) 357

A SZERZŐ KÖNYVEI

Mai írók és gondolkodók, Louvain 1965².
Le Christ créateur chez Saint Ambroise (Doktori disszertáció), « Augustinianum », Róma 1968.
Isten barátai. Hitünk korszerű bemutatása. Róma 1969².
Távlatok. Irodalmi és világnézeti tanulmányok. Róma 1970.
Henri de Lubac az Egyházról. Róma 1972.
Az ember és világa. Róma 1974².
Párbeszéd a hitről. Irodalmi és világnézeti tanulmányok. Róma 1975.
H. de Lubac - Y. Congar (TKK: Mai teológusok 1). Róma 1976.
A szeretet hullámhosszán (Miért élünk, miért hiszünk?) Róma 1977.
Jézus Krisztus megközelítése. Róma 1978.
A rejtett Isten útjain (Párbeszéd a hitről). Róma 1980.
Karl Rahner (TKK: Mai teológusok 2). Róma 1981.
Őszi ámulat. Versek és műfordítások. Róma 1982.
Jelek az éjszakában. Tanulmányok és versek. Róma 1983.
Teljes évszak. Versek és műfordítások. Róma 1984.
Szavak forrása csend. Műfordítások. Róma 1985.
Lélekben és igazságban. Tanulmányok. Róma 1986.
Az emmauszi úton. Hitünk megalapozása. Róma 1987.
Szomjúság-forrás. Napló, versek, műfordítások, tanulmányok. Róma 1989.

Mások közreműködésével

(*szerkesztés, összeállítás, fordítás, tanulmány*)

Ábrahámtól Jézusig (Bevezetés a Bibliába). Róma 1976.
Életadó Lélek (Bevezetés a keresztény hitéletbe). Róma 1980.
F. Varillon, *Isten alázata és szenvedése*. Róma 1982.
Biblikus Teológiai Szótár. Róma 1976.
Vallomások Teilhard-ról. Róma 1984.
Jézus Krisztus tegnap és ma. Róma 1985.
Pázmány Péter emlékezete. Róma 1987.
Szabó-Triznya, *Mielőtt szürkülnek a színek* (versek és akvarellek). Róma 1987.
Mauriac önmagáról. Róma 1987.
Marcel önmagáról. Róma 1988.
Személy, házasság és család. Róma 1988.
Arcod keresem. Istenkeresők vallomásai. Róma 1988.
Hans Urs von Balthasar. Róma 1989.