

1. fejezet. Isten megismerése.

A helyes istenismeret a vallási élet főgyökere,¹ a helyes világ- és életmegítélés biztosítója; fénye átvilágít minden dogmát és titkot; viszont a torz világismeret és minden dogma-torzítás homályt vet az Isten ismeretére. Minden fajta istentagadás és Isten-hamisítás végelemzésben az Isten megismerését érintő tévedésekben gyökerez. Ezért van alapvető jelentősége az istenismerés teológiai noetikájának.

Isten megismerhető természeti és természetfölötti úton; és e két forrásból táplálkozik a teológiai istenismerés.

24. §. Isten természeti megismerése.

Diekamp I § 12; *Bartmann* I § 18 19; *van Noort* I; *Pesch* II n. 3–38; *Scheeben* I 464–489; *Pázmány* Kalauz I 1 2 (Ö. M. III 17 kk.); *Petavius* I 1 kk. – *Thom* I 2, 12; *Gent* I 12–14; *Suarez* De divina subst. II 7–13; *Salmant.* tr. 2, 1 2; *Billuart* De Deo 1, 1 2; *Berti* I 1; III 1, 1; *Frassen* De Deo 1, 1, 1.

J. *Quermbach* Die Lehre des h. Paulus von der natürl. Gotteserkenntnis 1906; *Waibel* Natürl. Gotteserkenntnis und die Apologeten d. 2. Jahrhunderts 1916; K. *van Endert* Der Gottesbeweis in der patrist. Zeit 1869; K. *Unterstein* Natürl. Gotteserk. nach den kappadozischen Kirchenvätern 1903–4; G. *Grunwald* Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter 1907; A. *Daniels* Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Gesch. der Gottesbeweise im 13. Jahrh. 1909; E. *Rolfes* Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aquin und Aristot. 1898; K. *Staab* Die Gottesbeweise in der kath. deutschen Litteratur von 1850–1900 1910. – *Gutberlet, Lehmen, Hontheim, Mercier* stb. bölcseleti teodikéje; *Schanz, Sawicki, Gutberlet, Hettinger, Esser–Mausbach, Duilhet de Saint Projé* stb. Apologiái (rendesen az első kötet eleje). *Prohászka* O. Isten és a világ³ 1827; *Didio* Der sittliche Gottesbeweis 1899; *De Munninck* Praelectiones de existentia Dei 1904; O. *Zimmermann* Das Dasein Gottes 4 k. ⁵1923; G. *Michelet* Dieu et l'agnosticisme contemporain 31912; *Schütz* A. Az istenbizonyítás logikája 1913; R. *Garrigou-Lagrange* Dieu, son existence et sa nature⁵ 1928; H. *Lennertz* Natürliche Gotteserkenntnis 1926; F. *Sawicki* Die Gottesbeweise 1926; I. *Mausbach* Gottes Dasein u. Wesen 2 k. 1929; *Schütz* A. Isten a történelemben 1934 (2–4 ért.); Az örökkévalóság 1936 (1–3. ért.).

I. Isten természeti megismerhetőségének valósága.

Tétel. Az igaz Isten a műveiből a természeti ész világánál megismerhető. Hitigazság, melynek a vatikáni zsinat ebben a formában adott kifejezést.²

Magyarázat. 1. A magára álló elme külső segítség nélkül, pusztán a lett dolgokból kiinduló megfontolás alapján képes ráatalálni az igaz Istenre. Nem mondja ki a zsinat, hogy az emberek általában tényleg természeti eszük segítségével jutnak el az Isten ismeretére; hisz ugyanaz a zsinat erkölcsileg szükségesnek mondja a (módja szerint természetfölötti) kinyilatkoztatást.³ Csak azt állítja, hogy van az emberben természettől fogva erő és képesség megismerni az Istent, még pedig nem akárhogy, mondjuk, sejtésszerűen vagy valószínűséggel, hanem biztos ismeréssel, vagyis olyannal, mellyel szemben nincs helye józan (logikailag megokolt) kétségnek. 2. A magára álló ész képes megismerni az igaz Istent; vagyis nem akármilyen felsőbb lényt, mely alkalmas arra, hogy az ember vele vallási viszonyba lépjen. Az igaz Isten a Vaticanum szerint⁴ a) abszolút való, vagyis léttartalom tekintetében végtelenül tökéletes, létezése módjára nézve pedig minden más valótól független (magától való); b) szellem, azaz gondolkodó és akaró személyes való; c) transzcendens, vagyis egészen és mindenestül más mint a világ. A katolikus igazsággal ellentétben van:

¹ «Optime de Deo existimare verissimum est pietatis exordium»; *August.* Lib. arbitr. I 3, 5.

² Vatic. 3 c. 1 de Deo *Denz* 1801.

³ *Denz* 1786; cf. 5. § 1.

⁴ Vatic. 3 cp 1 *Denz* 1782.

Közvetlenül az agnoszticizmus; még pedig 1. a bölcseleti agnoszticizmus, mely azt tanítja, hogy biztos ismeretünk nem terjed a tapasztalás világán túl, akár azért, mert csak tér- és időszemléleti anyagra van berendezve (Kant), akár azért, mert minden tényleges ismeretünk csak tapasztalati elemek kombinációja (pozitivizmus; Comte, Spencer). 2. A vallási agnoszticizmus; a) Luther, Baius: az eredeti bűn következtében meghomályosult értelmünk és megrogyott akaratumk olyanná lett az érzékfölötti, nevezetesen a vallási igazságokkal szemben, mint a bagoly tekintete a napfényel szemben, s csak az isteni kegyelem, illetőleg a kinyilatkoztatás segítségével tud hozzájuk fölemelkedni. b) A tradicionalizmus: A szóbeli tanítás szüli az elvont gondolatot, s így csak élő tanítás, az elődöktől eredő hagyomány, végelemzésben Isten öskinyilatkoztatása vezethet a valláserkölcsei alapigazságok ismeretére (Bonald, Bautain, Lamennais stb., az ú. n. szigorú tradicionalizmus a 19. század első felében, mely katolikus francia gondolkodók visszahatása a kantizmus ellen). Némi rokonságban van ezzel az állásponttal a teozofisták fölfogása: A kiváltságos tiszta-látók közvetlenül megérik az Istent, a többiek ezeknek a vezetőknek hisznek. – A liberális protestantizmus, a modernizmus és a dialektikai teologia a bölcseleti agnoszticizmus álláspontjára helyezkedik, és az istenismerés ügyében az elmét arra utalja, hogy a vallási élményben közvetlenül megtapasztalt Istenséget logikailag valószínűvé tegye, és így megmutassa, hogy a vallásos állásfoglalás nem észszerűtlen.

Közvetve ellenkezik tételünkkel az istentagadás; t. i. ha nincs Isten, nem is ismerhető meg. A tudományos istentagadásnak két iránya van: a formális istentagadás vagy materializmus, és az istenhamisítás vagy panteizmus. A katolikus dogma megvédi az agnoszticizmussal szemben az észnek jogát és erejét a legjelentősebb kérdés ügyében, a monizmussal szemben pedig biztosítja ennek a jognak helyes gyakorlatát.

Bizonyítás. A Szentírás úgy mutatja be Istent, mint aki szóval és tettben közvetlenül megnyilatkozik; vagyis általában természetfölötti istenismeretet közvetít. Mindazáltal esztelennek minősíti azt, aki azt mondja szívében: Nincs Isten, s számos kijelentése jelzi az észnek Istenhez vezető útjait, mind a nagyvilágban: «Isten dicsőségét beszélnek az egek, és kezeművét hirdeti az égbolt»; mind a «kis világ»-ban: «Ne hallana a fülnek plántálója s ne látna a szemnek alkotója?»¹ Isten természeti fölismerhetőségét forma szerint is kimondja az ószövetség a görög skepticizmussal, az új a pogányság egyetemes vallási tájékozatlanságával szemben: «Balgák mindazok az emberek, akikben nincsen az Isten ismerete; és a látható jókból nem tudták megismerni azt, aki vagyon; és a műveket szemlélve, nem ismerték föl az alkotót... A teremtmények nagyvultából, szépségéből nyilván meg lehet ismerni azok teremtőjét».² «Ami megtudható az Istenről, az világosan ismeretes köztük, mert Isten világosan megismertette velük. Hiszen nyilván vagyon előttük is (az istentelenek előtt), mivel az Isten kijelentette nekik; ami láthatatlan benne, örökkévaló ereje és istensége, a világ teremtése óta észlelhető, mert az értelem a teremtmények révén fölismeri. Ép ezért nincs mentség számukra».³ Szent Pál apostoli igehirdetésében ismételtén utalja a pogányokat a természetben és a történelem folyásában megnyilvánuló gondviselésre, melyből ők is teljes biztonsággal fölismerhették az igaz Istent, ha akarták.⁴

Az atyák az apologéták korától kezdve egyrészt éles szemrehányásokat tesznek a pogányoknak, hogy eszükkel nem találtak rá az igaz Istenre; másrészt Isten létezését bizonyítják.⁵ Idevonatkozó gondolatmeneteiket a skolasztikusok, főként Szent Tamás (I 2, 3,

¹ Ps 13,1 18,2–7 93,9.

² Sap 13,1–5; cf. Job 12,4 13,2 28,12–17 Sir 36,19 Is 44,25 45.

³ Rom 1,18–25; cf. Rom 2,14–16.

⁴ Act 14,14–16 17,23–31.

⁵ Justin. I 18–20 II 10 13; Theoph. I 5 II 22; Tertul. Testim. animae; Apolog. 2, 17; Spectac. 2; Minut. Felix 17 etc. August. Lib. arbitr. II 3–15.

ahol az elme Isten-találásának öt útját jelöli meg; cf. A bölcselet elemei, 269. lap) rendezték és finomították, a modern hívő bölcselek és az apologéták pedig a haladottabb természettudományos és kritikai igények szerint gazdagították és kimélyítették.

Bölcséleti igazolás. Istent az ember a maga erejéből akkor képes megismerni, ha van értelmi képessége, mely a természet köréből eredő indítások hatása alatt el tud jutni erre a tételre: van Isten. S erre képesíti az embert az elégséges megokolás és az okság elvének következetes végiggondolása és alkalmazása.

1. Az elégséges megokolás logikai elve (principium rationis sufficientis) azt követeli elménktől, hogy csak elégséges logikai megokolás alapján fogadjon el igaznak bármilyen ismeretet. Ez az elv minden megismerés hajtó ereje, a tudományok lelke és az ész élete; tagadásával lehetlenné válik minden logikai értékű ismeret, és meghal minden tudomány. Az elégséges megokolás igénye nem áll meg a gondolatoknál, hanem kiterjeszkedik a gondolattartalmakra, a létre is, vagyis arra, ami adva van vagy lehet a megismerés számára. Ami ugyanis a tudat előtt mint adottság, mint lét jelentkezik, arra nézve is az elme fölteszi a kérdést: Miért van? És ha azt találja, hogy az a lét nem okolja meg magamagát, akkor másban keresi a megokolást. Ámde nem lehet minden lét megokolását másban keresni; mert formális ellenmondás, hogy minden mással legyen megokolva; hisz a mindenek kívül nincs más.¹ Tehát *ha van lét, mely megokolást igényel, akkor van olyan lét is, mely magamagát okolja meg* (ezt kimondja Szent Tamás 3. útja). Magamagát okolja meg az olyan lét, mely *a) tartalom* tekintetében egyesít magában minden logikai és etikai értéket; a merő igazság nem hagy megoldatlanul egy logikai kérdést sem, és a merő szentség, vagyis erkölcsi értékesség semmiféle erkölcsi kétségnek nem hozzáférhető. Az a lét, mely csak igazság és a tiszta igazság, csak szentség és a teljes szentség, magában hordja önigazolását; annak önmagában van létjogosultsága. Csak a darab lét, a tökéletlen, hiányos lét kiált hiányosságának megokolása után, melyet csak rajta kívül lehet megtalálni; a hiány korlát, mely kívülről kényszerül rá a létre (Szent Tamás 4. útja). *b) Létezése módját* tekintve független minden más léttől, vagyis minden lehetséges tetterőnek birtokosa; mert különben fönnállásában más lényre szorul. Ez pedig az abszolút lét (1. és 2. út). Tehát ha teljes következetességgel alkalmazzuk a tudatban adott létre a megokolás elvét, eljutunk az abszolút léthez: *Ha van egyáltalán valami, kell lenni abszolút létnek* is; különben az elégséges megokolás logikai elvének nincs elég téve.

Ezt a következtetést elfogadják a materialisták és panteisták (monisták) is. De *tagadják az agnosztikusok.*

A *bölcséleti agnoszticizmust megcáfolja* a tudományos ismeretkritika, mely megmutatja, hogy *a) az agnoszticizmus az ő relativizmusával és criticizmusával nem egyéb, mint noétikai antrópologizmus, vagyis merőben az emberre szabott ismeretnek minősít minden a tapasztalaton túlmenő ismeretet, és ezzel tagadja, hogy van abszolút igazság, és komolyan el akarja hitetni, hogy van pl. olyan világ, hol (föltételezve a fogalmak azonosságát) $2 \times 2 \leq 4$. Ám így a legradikálisabb skepticizmusba torkollik, ami pedig halála minden bölcseletnek és tudománynak. b) Nem vihető következetesen keresztül. Kant is egy sereg transzcendens (nem-tapasztalati) elemet vesz föl, aminők pl. az apriórís ismeretformák, az igazság abszolút logikai és erkölcsi posztulátuma stb. (Bölcsélet elemei 12–17. §). – A *vallási agnoszticizmus a) teológiailag téves* (55. § 4). *b) A látszat ellenére rossz szolgálatot tesz a vallásnak. Ha a vallás sarkalatos igazságai szolid logikai alapon teljesen nem biztosíthatók az ész támadásai ellen, akkor a vallási élmény folyton abban a veszedelemben forog, hogy majd fikciónak**

¹ Ez a súlyos megállapítás: a bölcselek vizsgálódásnak mind a három területén lehetetlen a «regressus in infinitum» azt mondja, hogy kell tételezni abszolútumot a létben (primum ontologicum), az etikumban (végcél), a logikában (öselvek) – ez az aristotelesi bölcselekedés sarkallója, amint Pauler A. megállapította (Bevezetés a filozófiába 29. §). S ez a tételzés független attól, vajjon véges vagy végtelen azoknak a relativumoknak a sokasága, melyek megokolásként abszolútumot követelnek.

tekintik; vagyis az ember kisértésbe jut merőben ekonomiai szerepet tulajdonítani a vallási élménynek: mihielyt gazdaságosabb élménye akad, nyomban kiad rajta (lásd [31. lap](#)). – A *tradicionalizmus* bölcséletileg is téves: *a)* Ha az ész képtelen a maga erejéből vallási és erkölcsi ismeretekre, akkor a maga erejéből nem képes azt sem megismerni, hogy hihet-e a hagyománynak, végelemzésben Isten őskinyilatkoztatásának. *b)* Ha az emberi észben általában nincsen spontán erő az igazság megtalálására, akkor nincs ereje a fölkinált igazság átvételére és fönntartására sem. *c)* A szó és tanítás az érzékfölötti igazságok biztosabb, könnyebb és élesebb megismerésére szükséges; de nem egyáltalában; hisz van gondolat a szó és képzet előtt is, mint épen az újabb kísérleti pszichologia (würzburgi iskola) ismét kimutatta (Bölcsélet 15. § 1). A tradicionalizmust az Egyház is elítélte.¹

2. Tudatunk megállapítja, hogy van valami (legalább az én és a nem-én); az okság elve (principium causalitatis) pedig követeli, hogy a létező lét okát létezőben keressük; nem-létező ugyanis nyilván nem létesíthet. Ennek értelmében így következtetünk: Ha van valami, akkor van abszolút való; ám *van valami létező, tehát* ennek elégséges okaként *van abszolút való*. – Következésképp *téves az idealista panteizmus* (Hegel), mely a merő gondolatot, a törvényt teszi meg legfőbb valónak. A merő gondolat a maga elvontságában nem lehet létező lénynek elégséges oka; az elégséges okság elve ugyanis az ok és okozat egyenlőrangúságát követeli: nem lehet kevesebb valóság az okban, mint amennyit találunk az okozatban. Tehát rossz nyomon járnak azok is, kik valamely valódi vagy vélt értéket (pl. becsület, haladás, fajtság, állam) tesznek meg abszolútumnak, mint az *értékelméleti idealizmus*. Téves az ú. n. *ontologiai istenbizonyítás* is, mely az Isten fogalmából akar a létére következtetni: Isten olyan való, amelynél nagyobbat nem lehet gondolni; ám a gondoltnál nagyobb a létező; tehát Isten létezik. Ez a következtetés $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma \epsilon\iota\varsigma \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$; a merő fogalomból csak logikai halálugrással lehet a létezés rendjébe átlendülni.²

3. *Az abszolút létező szellem*. Ez foly az okság elvének következetes alkalmazásából: *a)* Van a tapasztalati világban szellem, pl. a gondolkodó én; minthogy pedig az ok nem tartalmazhat kevesebb valóságot az okozatnál, a tapasztalati szellem abszolút okának szellemnek kell lennie. *b)* Vannak a tapasztalati világban elemek, melyek csak szellemi oknak lehetnek okozatai: a törvény és célirányosság (31. § 2 és 34. § 2). A szellem pedig létezése módját tekintve csak személyes lehet: személyesség nélkül ugyanis az ismerő és akaró tevékenységnek nincs központja és irányítója. Az abszolút való személyes szellemiségét azonban az abszolút való fogalmából aprióri is lehet következtetni (29. §). – Következésképp *téves a materializmus*, mely különben önmagára cáfol, mikor kínálja magát: az igazság nevében és jogcímén követel elismerést; az igazság pedig anyagtalan való.

4. *Az abszolút szellem transzcendens*, vagyis mind léttartalmában mind létezése tényében mindenestül más mint a világ. Ezt lehet igazolni az okság elvével: A világ ugyanis, akármilyen oldalról tekintjük, megokolását semmiképp sem hordja magában, hanem önmagából kiutal abszolút valóra mint okra. *a)* A lét és létesülés szempontjából: A világot alkotó lények keletkeznek; a keletkező lények mástól lettek (önmagától keletkezni, ez összeférhetetlen az okság elvével; okozni ugyanis annyi mint cselekedni; cselekedni pedig csak az tud, ami létezik; ha pedig létezik, már nem kell létesülnie). Ám ha a világ lényei egyenkint mind mástól lett lények, akkor a maguk összességében is; az azonosság elve értelmében ugyanis egy egész nem rendelkezhetik olyan tulajdonságokkal, melyek a részek tulajdonságainak ellenmondanak. Tehát a magátólvaló nem azonos a világgal, amely mástólvaló. *b)* A világ formáját adó törvényszerűség és *c)* a világfolyamatot irányító célirányosság csak abszolút értelemben és akaratban leli elégséges okát; ám ez nem lehet a

¹ Denz 1617 1649–52.

² Szent Anzelmre és istenbizonyítékára nézve lásd Schütz A. A skolasztika atyja (Örség 1936 7. szám).

világ (31. és 34. §). – Következésképp *téves a monizmusnak panteista formája* is; a világ nem az abszolút való, az Isten; az abszolút való és a világ nem úgy viszonylanak egymáshoz, mint szubstancia és járulék, hanem mint alkotó és mű.

5. Ha van a világtól független abszolút szellem, az mint minden létnek forrása az én alkotóm is, és mint minden érték foglalata és birtokosa összes törekvéseim és tehetségeim egyedül megfelelő végcélja; tehát vele vallás vonatkozásába léphetek, sőt kell lépnem. Alapvető erkölcsi követelés ugyanis, hogy a gyakorlati magatartás az elméleti megismeréshez igazodjék. Az abszolút szent Értéknek is magátólértődő követelése, hogy minden tőle való lény őt vallja első okának és végső céljának, mindegyik a maga természetének megfelelő módon, tehát az ember értelmes módon, vagyis vallás gyakorlása által. *Az abszolút való* mint a vallási élet központja: *Isten* (2. § 1). – Következésképp *nincs igazuk a liberális protestánsoknak* (Jacobi, Schleiermacher) és a modernistáknak, mikor azt állítják, hogy az Isten elméleti megismerhetőségének nincs gyakorlati jelentősége; sőt káros, amennyiben zavarja a vallási élménynek, az Isten «megérzésének» közvetlenségét. Minden élmény ugyanis elsősorban a tartalmától nyeri értékét; ám az élmény-tartalom gondolat, melyet csak az ismerő folyamat biztosít a lélek számára.

2. Isten természeti megismerhetőségének folyományai.

1. *Isten természeti megismerése absztraktív.* Vagyis: hogy a magára álló elme eljusson Isten ismeretére, nincs szükség másra, mint az elme ama tehetségére, mely az abszolút, szellemi, személyes, transzcendens való fogalmát meg tudja alkotni; továbbá az elégséges megokolás és okság elvére, mely a tapasztalati világra támaszkodva kimutatja az abszolút való létezését. A természeti istenismeret minden mozzanata e két kútfőből meríthető. Következésképp *téves* az a fölfogás, mely a természeti istenismerésnek nem ugyan okául, hanem elengedhetetlen föltételeként (*conditio sine qua non*) szükségesnek tart vagy valami hagyományozott tanítást (*mérsékelt tradicionalizmus*, az ú. n. löveni iskola a 19. század második felében: Ubaghs, Lefebvre, Laforet stb.) vagy egy belénk oltott isteneszmét (*innatizmus*: Descartes; J. Kuhn). Ez a fölfogás nem katolikus-ellenes, nem eretnek-jellegű; de bölceletileg, illetőleg teológiailag téves (Bölcelet 3. §).

2. *Isten létezése bizonyítható.* A bizonyítás ugyanis logikai művelet, mely egy tételt azáltal tesz nyilvánvalóvá, hogy logikai kapcsolatba hozza más, nyilvánvaló tételekkel (premisszák, előzetek). Már most ez a tétel «Van Isten», nyilvánvalóvá tehető a következő előzetből: A tapasztalati lények akármely oldalról tekintjük is, úgy mutatkoznak mint mástól való lények; a mástól való lények egyenként, tehát összességükben is rajtuk kívülálló és ennyiben transzcendens lénytől erednek, amely csak úgy lehet elégséges okuk, ha abszolút.¹ Ezt az istenbizonyítást el lehet végezni a közönséges, nem tudományos gondolkodás színvonalán: *közönséges istenismeret*. Föl lehet azonban építeni teljes tudományos fölkészültséggel is, a logika összes igényeinek szemmel tartásával: *tudományos istenbizonyítás*. Ez legcélszerűbben a tapasztalati világ legegységesebb szempontjaiból indul ki: (létezés mód és léttartalom törvény és célirányosság), és pedig mind a világegységem, a kozmosz, mind a lelki világ egyetemes tényeiből. Így három egyetemes istenérvet lehet megalkotni: az etiologiai (létesítő oksági, voltaképpen ontologiai), nomologiai és teleologiai istenbizonyítást; mindegyiknek van kozmologiai és pszichologiai arculata, és mindegyiknél lehet egy-egy kiemelkedő jelenségcsoportból kiindulni; pl. az etiologiai érvelésben az élők keletkezéséből: biologiai istenérv; a teleologiai érvelésben az erkölcsi törekvésből: etikai istenérv stb.

¹ Isten bizonyíthatóságát a Vat. fönt idézett határozata nem mondja ki, de burkoltan tartalmazza. Már A. Bonetty tradicionalistának 1855-ben alá kellett azt írni; *Denz* 1650; az antimodernista eskü is előírja *Denz* 2145.

A közönséges istenismeret nem nehéz. Hisz csak a természetünk hozományául adott oksági gondolkodást kell alkalmaznunk egy olyan tárgyra, melynek megelézésére embervoltunk számos mozzanata sarkal és igazít. Isten a maga számára alkotott¹; akármely művének bármilyen könnyed érintésére megrezzen lelkünknek valamely húrja: eszünk a világműnek alkotóját keresi és a világ-háztartás rendezőjét sejt, lelkiismeretünk a megvesztegethetetlen örök bírót féli, ügyefogyottságunk a mindenható irgalmas segítőt áhítja, igazságérzékünk a tapasztalati élet igazságtalanságainak tapasztalatfölötti kiigazítását követeli és i. t. Ellenben *a tudományos istenbizonyítás a legnehezebb tudományos föladat*; a legszívósabb következetességet, a tapasztalattól legmesszebb távolodó absztrahálást, az elméleti és gyakorlati szempontok egész özönének méltatására képes egyetemesítő erőt, nagy elmebeli alázatot és a megismert igazság összes következményeinek vállalására kész férfiaságot kíván. Szellemileg fáradt emberek, nemkülönben a gyakorlati életre fordult korok és irányok húzódoznak ettől a szellemi erő kifejtéstől; és ezért érthető, ha az istenbizonyításnak elébe teszik azt a közvetlenebb jellegű istenismerést, melyet lehet bizonyos értelemben «megelés»-nek, Isten megérzésének mondani (32. lap). A baj ott kezdődik, ahol tagadják a bizonyító istenismerés lehetőségét és jelentőségét. Ez egyúttal az igazság és a tiszta tudomány eszményének is lefokozását jelenti, és az emberi törekvéseket végelemzésben az ösztönélet színvonalára szorítja le.

3. *Az elméleti istentagadás lehetetlen*; vagyis lehetetlen, hogy valaki logikailag megalapozott állandó meggyőződésévé érlelje ezt a tételt: nincs Isten. Ez ugyanis csak az ember logikai igényének és tehetségének kiirtásával, teljes logikai perverzcióval volna lehetséges. Lehetetlen továbbá, hogy épelméjű fölnőtt ember az Istenségnek legalább valami homályos ismeretére ne jusson, amely elégséges arra, hogy vallást gyakoroljon. A vallástalan ember a történet és etnográfia tanúsága szerint is a nyelvnélküli ember sorsában osztozik: nem létezik.² – *Lehetséges* azonban, hogy valaki egész élete folyamán nem jut el az igaz Isten ismeretére. Még inkább lehetséges, hogy tagadja életével azt, akit lehetetlen volt eszével föl nem ismernie (gyakorlati istentagadás). Az is lehetséges, hogy valaki huzamosan és komolyan kételkedjék, még pedig tudományos komolysággal is, Isten létezésében, különösen ha a kriticista és agnószticista balítéletek áldozata. Nevezetesen a következő *nehézségek* állják útját sok bölcselőben az igaz Isten megismerésének:

a) *Az okság elve nem vezet ki a világból.* Hisz csak azt követeli, hogy minden keletkezőnek oka legyen; és így legfölből egy a maga erejében fönnálló végtelen világra enged következtetni (Strausz). – *Megoldás.* Az okság elve nem akármilyen, hanem elégséges okot követel, nemcsak az egyes, hanem az összes keletkezők számára. Minthogy a bölcselő elme ezt az elégséges okot nem találja meg bennük, sem külön-külön sem együtt, azért kénytelen rajtuk kívül álló valóra következtetni; különben le kellene mondania a teljes megokolásról.

b) *Az istenbizonyítás Istent mint ok nélküli valót állítja oda, ami által a kozmologiai rejtély helyébe teologiait állít*; miért kell az okozott lények sorában épen Istennél megállni, és miért nem szabad kérdezni: Istent mi hozta létre? Egyben azonban kimondja a maga halálos ítéletét: Ha Isten minden törvény és megokolás fölött áll, akkor a logikai törvénynek sem hozzáférhető, és így a gondolkodás számára nem érhető el (Kant, Lotze). – *Megoldás.* A katolikus gondolkodók istenbizonyításában Isten nem megokolatlan rejtély, hanem a legteljesebb logikai és etikai megokoltság, árnyék nélküli világosság az ész és az értékelés számára. A tudományos istenkeresés nem akármilyen oknál állapodik meg, hanem csak a

¹ August. Conf. I 1; Tert. Marcion. I 10 (Animae enim a primordio conscientia Dei dos est). Ezért mondja az Írás menthetetlennek azt, aki az Istent nem ismeri Rom 1,20; Sap 13 Ps 13,1.

² Cicero Tusc. I 13; Nat. deor. II 2 4; Seneca Ep. 117 5 Plutarch. Adv. Colot. opp.

maga-okoló abszolút Valónál. Ép ezért az abszolút Való nem is törvényen kívül álló, hanem minden törvényszerűség és észszerűség megvalósultsága és forrása, a *πρωτον Λογικόν*.

c) *A végtelen személy ellenmondás*; a személyes lény korlátolt egyed más egyedekkel szemben (Hartmann és a panteisták általában). – *Megoldás*. Bizonyíthatatlan állítás, hogy a személyesség metafizikai mivolta elhatároltság. A személyesség ugyanis a szellemi valónak létmódja; a szellemi való tudásban és akarásban átfogja nemcsak a tárgyi világot, hanem önmagát is; a személyesség tehát elsődlegesen a szellemi magaállást, szubsztanciát jelenti, és a léttartalom végtelenségével már azért sem összeférhetetlen, mert a tapasztalati személyiség (ember) is elsősorban nem másokkal szemben való elhatároltságot, hanem szellemi maga-állást és központiságot, értelmi és akarati magabírást jelent, mely léttartalom tekintetében végnélküli lehetőségeknek áll nyitva: az egész igazságnak és a teljes tökéletességnek.

4. Gyakorlati folyomány: *Az Isten létezése tárgyilag nyilvánvaló igazság; ebből azonban nem következik, hogy alányilag is minden esetben könnyen nyilvánvalóvá tehető*; azaz nem következik, hogy akárcikre könnyen és biztos eredménnyel rá is lehet bizonyítani. Isten léte ugyanis nemcsak elméleti, hanem kiváltképp gyakorlati kérdés is; elismerése a legmélyebb életbevágó következményekkel jár. Ezért nem csoda, hogy akiknek bármi okon érdekük a világfölötti föltétlen, szent és igazságos Istennek nem-létezése, könnyen elzárkóznak az istenbizonyító szempontok elől. Annyival inkább, mert Isten léte csak közvetve nyilvánvaló igazság; a közvetett nyilvánvalóság pedig nem fekszik rá a lélekre mechanikailag, ellenállhatatlan súllyal, hanem csak erkölcsi hatékonysággal szólít elfogadásra. Jóindulatú emberekkel is megtörténhetik, hogy keserves élettapasztalatok legalább ideig-óráig zavarba hozzák őket Isten létét illetően; fájdalmas csapás súlya alatt hányan lázadoznak: ha volna Isten, ezt nem engedhette volna meg. Mindezekben az esetekben tehát az istentagadás vagy kételkedés leküzdése alig érhető el istenbizonyítás útján. Mert a bizonyítás észhez szól ugyan, de azért készséges akaratot és szívet is kíván, mely a kérdéses igazság gyakorlati velejáróit hajlandó vállalni. Az istenbizonyítással szemben éppen itt támadnak nehézségek: a szív, a szenvedély, az élettapasztalat köréből. Hozzá kell még venni, hogy az Isten léte egyben a hitnek is tárgya; ennél fogva a kinyilatkoztatás és ennek alanyi velejárója, a kegyelem számára is kell helyet hagyni. Ezek a szempontok érthetővé teszik, hogy a magukban nyomos istenbizonyítékok sokszor nem bizonyulnak elégségeseknek arra, hogy konkrét esetben istenismeretre vezessenek.

3. A természeti istenismerés határai.

1. *Tétel. A természeti ész segítségével az ember nem képes Isten szemléletére emelkedni, vagyis nem képes közvetlenül, intuitív módon megismerni Istent. Hittétel.*

Magyarázat. Az intuitív, szemléleti ismeret az ismeret-tárgyat közvetlenül fogja föl; vagy úgy, hogy magát a megismerendő dolgot fogja meg minden fogalmi közvetítés nélkül (*visio per essentiam*; így ismerjük meg pl. jelen tudatállapotunkat); vagy pedig olyan fogalom közvetítésével, mely a dolgot kimerítően (*adaequate*) ábrázolja, ú. n. intuitív fogalommal (*visio per speciem propriam*; így tud az ember pl. hidegről, bánatról). Szemben áll vele az *absztraktív* ismeret, mely negatív, negatív-kontrér (egy negatív és egy pozitív fogalom összekapcsolása, pl. halhatatlan = nem haló élő) vagy analog (hasonlóság alapján történő átvitel, pl. a lélegzésről lélek) fogalmakból épül föl (Bölcsélet 3. § 1). Isten látása lehet teljes, mely szemléli Isten valóságát legmélyebb titkában, a Szentháromságban, vagy pedig tökéletlen, homályos, sejtésszerű, mely az isteni valóságot csak elmosódottan jeleníti meg.

Tételünket tagadták az *eunomiánus* és *aëtiánus ariánusok*, akik azt gondolták, hogy az Isten lényegét kimerítően kifejezi az *ἀγενεσία*, a nem-lettség, a lettlenség negatív fogalma, melyet minden egyéb fogalom vagy ismeret közvetítése nélkül meg tud ismerni elménk, és ily

módon meg tudja látni Istent. Az *ontologisták* (még pedig a balszárny: Malebranche, Gerdil, Gioberti, Rosmini, Ubaghs s több francia, olasz és belga katolikus tudós a 19. század második felében) azt tanították, hogy ismeretünk csak akkor lehet igaz, ha követi a dolgok rendjét. Ám Isten az első valóság, az alapvető igazság, tehát megismerésének is az első ismeretnek kell lennie (*primum ontologicum est primum logicum*). Különbö is minden ismeretünk a legegységesebb megismerhetőnek determinálása, azaz logikai megszorítása; ha nem ismernők meg elsőnek magát a létet, semmi egyébről nem lehetne szellemi ismeretünk. Így az Istent homályosan ugyan, de közvetlenül a lét fogalmával ismerjük meg. A *begárdok* a középkorban azt tanították, hogy «a léleknek nincs szüksége a mennyei dicsőség világosságára avégből, hogy fölemelkedjék az Isten látására». Ezeket elítélte a vienne-i zsinat,¹ az ontologistákat IX. Pius és XIII. Leo.²

Bizonyítás. Mindkét szövetség állandó tanítása, hogy *a) halandó ember nem láthatja meg Istent*, még a legkiváltságosabbak sem, mint Mózes³ és Szent Pál, aki egyenest azt mondja: «A boldog és egyedül hatalmas, a királyok Királya és uralkodók Ura, akinek egyedül vagyon halhatatlansága, és megközelíthetetlen világosságban lakik; akit semmi ember nem látott és nem láthat; akinek dicsőség és örök hatalom. Amen».⁴ *b) Isten látása a természetfölötti életnek másvilági jutalma:* «Most tükör által homályban látunk; akkor pedig majd színről-színre».⁵ Az *atyák* a Szentírás kijelentéseire⁶ támaszkodva kezdettől fogva hangsúlyozzák Isten láthatatlanságát. Mikor aztán megjelentek az eunomiánusok, velük szemben egyértelműleg tanították, hogy lehetetlen látni az embernek a földön az Istent; sőt amennyire lehetetlen, hogy valaki megelőzze az árnyékát, épúgy lehetetlen, hogy a testben időző ember a test nélküli valóval közvetlen kapcsolatba jusson.⁷

A szentatyák, különösen *Szent Ágoston*, kit aztán az őt követő Anzelmmel és Bonaventurával együtt az ontologisták szeretnek pártfeleiknek tekinteni, olykor úgy beszélnek, mintha lehetne Istent közvetlenül is megismerni.⁸ De ők is vallják Istennek műveiből való megismerhetőségét.⁹ A kérdéses helyeken gondolataik összefüggéséből nyilvánvaló, hogy Istennek misztikai megismeréséről beszélnek. A platóni szellemben gondolkodó Szent Ágoston a külső teremtésből kiinduló hosszadalmas oknyomozó gondolatmenetek helyett szeret utalni a romlatlan, tiszta, Istent áhító lélek tanuságára, mely egyéb teremtmények közvetítése nélkül, saját magából talál rá az Istenre. Továbbá kedvelt gondolata, melyet szintén Platonból merít, hogy Istent a lélek meg tudja látni az örök igazságokban (*qui videt veritatem, videt aeternitatem*): az igaz, jó és szép örök normáit közvetlenül Isten ragyogja bele a lélekbe; ő egyúttal az a nap, melynek fényénél az értelem számára láthatóvá válik minden megismerhető; de maga az Isten, úgy amint van, közvetlenül nem látható. Ez tehát nem ontologizmus.¹⁰

Tételünket *ésszel* is be lehet bizonyítani. *a) Minden természeti megismerésünk érzéklésen kezdődik; ennek az érzéki eredetének anyajegyét le nem vetheti az istenismeret sem; tehát*

¹ Denz 475.

² Denz 1659–1665 1894–1900.

³ Ex 33,18–28.

⁴ 1 Tim 6,16; cf. 2 Cor 12,1–6.

⁵ 1 Cor 13,12; cf. 125. §.

⁶ Főként Ex 33,20 és Jn 1,18-ra; így pl. *Iren.* IV 20, 5; *Orig.* Princip. I 1, 6 8.

⁷ *Tert.* Marcion. I 10; *Athanas.* Ctra gent. 35; *Nazianz.* Or. 28, 19; *Nyssen.* Ctra Eunom. 12; *Basil.* ep. 8, 7 234, 1; *Didym.* Trinit. III 16; *Chrysost.* De incomprehensibili Dei natura.

⁸ Pl. Vera rel. 30, 56 ss. Lib. arb. II 12, 33 ss.

⁹ *Aug.* Sermo 141, 2; Lib. arb. III 23, 70; *Bonav.* Opera (Quaracchi) I 302.

¹⁰ *August.* Trinit. VII2; XII24; *Thom* I 88, 3; 84, 5; 12, 11 ad 8. Cf. J. Hessen Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem h. Augustin 1919.

nem érheti el közvetlenül őt, az érzékfölötti valót. «Nagyobb az Isten a mi szívünknel.»¹ b) Ha Istent közvetlenül lehetne látni, senki sem gondolhatná az ellenkezőjét; tehát senki sem tagadhatná az Isten létét és nem tévedhetne mivoltát illetően.²

Az *eunomiánusok* súlyos teológiai tévedésben vannak, mikor a lettlenséget, ezt a merőben negatív jegyet gondolják Isten lényegének (26. §). Az *ontologisták* pedig súlyos bölcséleti tévedést követnek el, mikor azt hiszik, hogy a megismerés rendje egymásután tekintetében követi a lét rendjét, és a dolgok csak a lét általános fogalmában és nem önmagukban ismerhetők meg. Teológiai tévedésbe esnek, mikor a lét általános fogalmát Isten fogalmával azonosítják. Mikor pedig azt állítják, hogy a dolgok csak Istenben ismerhetők meg s nem magukban is, okoskodásukba belecsúszik az a metafizikai föltevés, hogy a dolgoknak nincs magukban önálló létük; hisz minden dolog annyiban ismerhető meg, amennyiben van; az ismerés a léthez simul. De ha minden ismeret csak úgy jöhet létre, mint a lét általános fogalmának logikai determinálása (a lét fogalmának szűkítése új meg új logikai jegyek hozzáadása által), ez azt jelenti, hogy minden konkrét egyedi való az egyetemes létnek metafizikai determinációja; ez pedig burkolt panteizmus.

Hozzáadás. A hittudósok nemcsak az ember természeti tehetsége számára vallják lehetetlennek a szemléleti istenismerést, hanem általában azt tartják, hogy *bármilyen eszes teremtménynek lehetetlen természeti tehetségével meglátni az Istent.* Ezt Szent Tamás így igazolja³: Az ismeret az ismerettárgynak és ismerő alanyának vitális egysége; az ismerettárgy belép az ismerő alanyba, meghatározottsága lesz az elmének. Ám minden meghatározottság igazodik a meghatározottság hordozójának természetéhez; s így az ismerettárgy az ismerő alanyban csak az ismerő alany természetének megfelelő módon lehet jelen.⁴ Már most Isten merő valóság, *actus purus* (27. §); bármilyen teremtett elme pedig csak képességes lény (*ens potentiale*); tehát a tiszta valóságot csak képességi módon, vagyis nem az ismerettárgy sajátos módján, hanem csak a maga módján tudja befogadni. Következésképp teológiai tévedés az a föltevés, hogy lehetséges olyan teremtmény, melyre nézve természetes velejáró, mintegy hozomány Isten látása (természetfölötti teremtmény: Becanus, *Ripalda*⁵). A természetfölötti fogékonyságnál (*potentia obedientialis*) fogva azonban a teremtmény fölemelhető Isten színe látására.⁶

2. *Jóllehet azonban Istent nem lehet szemléleti úton megismerni, róla való ismeretünk mégsem merőben negatív vagy terminatív, hanem pozitív is.* – Ez biztos tanítás a *gnosztikusokkal szemben*, akiknek fölfogása szerint Isten az értelemnek teljességgel hozzáférhetetlen, áthatolhatatlan mély sötétség (*βυθός ἄγνωστος*), akiről csak azt lehet megmondani, mi nem. Hasonlóképp tanítanak az újplatonikusok, akik azonban a negatív istenismeretet le akarják győzni misztikai fölemelkedéssel. A *nominalisták* szerint pedig Istenről csak azt lehet tudni, hogy a világnak alkotója, és ezért csak viszonylagos állítmányokat lehet róla megállapítani: teremtő, úr, cél stb. Vagyis szerintük Isten megismerhető tevékenységének eredményeiben, végpontjaiban (*in terminis actionis*; ezért: *terministák*), de nem mivoltában; olyanformán, mintha valaki az emberi beszédet csak írásjelekből, a zenét csak hangjegyekből, a színeket csak a megfelelő éterrezgésekből, a tengert csak a sziklás part kimosásaiból ismerné.

¹ 1 Jn 3,20; *Thom* I 12, 1.

² *Thom* I 2, 1; in Boeth. *Trinit. prooem.* 1, 3; cf. Ver. 18, 2.

³ *Thom* I 12, 4 resp.

⁴ *Quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis; cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis.*

⁵ *Ripalda* De ente supernat. 23.

⁶ *Thom* III 11, 1; 125. § 2.

A *Szentírás* kétségtelenül tanúsítja, hogy a világból Isten mivolta is megismerhető, a világ szépségeiből lehet következtetni az Isten szépségére.¹ S valóban megszámlálhatatlanszor pozitív tulajdonságokat állít Istenről: szépség, erő, élet, szentség, igazság stb. A *szentatyák* és az összes hittudósok, a nominalisták kivételével, elméletben és gyakorlatban ezen az állásponton vannak, amint kitűnik majd Isten tulajdonságainak részletes tárgyalásából.² (2–4. fejj.). Az *ész* Istent úgy állítja a tudat elé, mint a tapasztalati világ abszolút okát, aki mint ilyen teljes ok: nemcsak létesítő és végok, hanem *mint*-ok is (causa exemplaris), aki teremtő gondolatait csak önmagából meríti (33. § 1; 44. § 2); következésképp a teremtett formák és léthatározmányok valamiképp tükrözik Isten tulajdonságait. Isten önmagát utánozza és mintázza a teremtésben; tehát a világból mint képből előállítható mivoltának valamelyes ismerete. Istennek ezt a képies, analog pozitív megismerhetőségét *csak az tagadhatja, aki nem vallja őt a teremtés teljes okának*. S csakugyan ezt teszik a *gnóosztikusok*, kik Istent a naturalista panteizmus módjára őskaosznak tekintik, melyből minden lett, úgy hogy minden egyes lényben is egy darab van az ős-mindenből mint anyag, és nem mint alkotó művészi gondolat. A *nominalisták* is Istent csak egyszerűen az első ténynek, ős-hatalomnak minősítik, nem pedig abszolút személyes igazságnak és szentségnek, mely léttartalom és létmód tekintetében mindenestül magában hordja megokolását, tehát kifelé ható tevékenységében is alkotó bölcseséggel cselekszik. Ez végelemzésben épügy istentagadásba visz, mint a gnóoszticizmus.

3. *Istennek ez az analog megismerése mindig tökéletlen marad*, azaz nem érheti el az eszményileg lehetséges tökéletességi fokot. Ez *biztos*. Mert

a) *Az ismerő alany részéről* nézve a dolgot: az anyagi világba belerögzött embernek mindig nehéz kibontakozni az érzékek öleléséből és fölemelkedni a tőlük annyira távolosó Valóhoz. Diszkurzív gondolkodásunknak mindig bajos lesz az a koncentráció, mely csak némileg is megközelíti Isten tiszta egységét és egyszerűségét. A mi megismerésünk az egymásután mozzanataiban foly le, és ezért egyszerre csak egy szempontból közelíti meg azt a valót, aki egyszerre minden. «A halandó embernek gondolatai bátortalanok és terveink ingatagok. Mert a romlandó test teher a léleknek, és a földi sátor lenyomja a sokat tűnődő elmét. És nehezen arányozzuk meg, mik a földön vannak; csak fáradtsággal jövünk arra, ami szemünk előtt vagyon.»³ Sokan azért nem látják meg az Istent, mert bűnös szenvedélyek tartják fogva, miként a rozsdás tükör nem vetíti az ember hű képemását.⁴ b) *A teremtett dolgokat*, melyek számunkra az istenismeretnek lépcsői, tökéletlenül ismerjük meg, és ez a tökéletlenség természetesen végig kíséri Istenhez való emelkedésünk egész folyamán. Továbbá a teremtett dolgok Istenből csak annyit árulnak el, amennyit ő maga akar nyilvánítani.⁵ Ám ő akarta, hogy a mindenség tükrözze létezését és valósága egységét, de nem akarta, hogy elárulja Szentháromságát. Tehát a magára álló elme kénytelen egyszersmindenkorra megállni a Szentháromság titokzatos kapui előtt.

¹ Sap 13 Rom 1,18. 2,14; cf. 2 Mach 1,24 Bar 3,25 1 Jn 1,5 stb.

² L. Thom Gent. I 29; Pot. 7, 4–6; de így már Ps. Dionys. Div. nom. I 6 is, jóllehet mint misztikus annyira hangsúlyozza Isten negatív megismerését.

³ Sap 9,14–16.

⁴ Theoph. Autol. I 2; cf. Mt 5,8.

⁵ Rom 1,19.

25. §. Isten természetfölötti megismerése.

Diekamp I § 3; *Bartmann* I § 20; *Pesch* II n 39–92; *Scheeben* I 490–98; *Petavius* De Deo VII. *Thom* I 12; c. Gent. I 12; *Suarez* De div. substantia II 14–30; *Salmant.* I tr. 2, 3 ss.; *Billuart* De Deo 4, 3–11; *Berti* De Deo III; *Frasen* De Deo tr. 1, 3, 7. – H. *Schell* Jahve und Christus ²1908; N. *Peters* Die Religion des A. T. ⁵1923; *Korleitner* De Hebraeorum ante exilium babylonicum monotheismo 1910; J. *Hehn* Die biblische und die babylonische Gottesidee 1913; *Wege zum Monotheismus* 1913; F. *Nötscher* «Das Angesicht Gottes schauen» 1924; E. *Nied* Glauben u. Wissen nach Thomas v. A. 1926.

1. A hívő istenismeret valósága.

A természetfölötti istenismeretnek két fajtája van. A szó tágabb értelmében természetfölötti az istenismeret, ha vagy alanyi vagy tárgyi elve természetfölötti jellegű.

Az istenismeret *alanyi elve* az elme, mely akkor ölt természetfölötti jelleget, ha Isten kegyelme segíti istenkereső tevékenységét. Ha ugyanekkor az istenismerés a teremtett világból indul ki, nem lesz lényegében más, mint a merőben természeti istenismeret. Ez esetben ugyanis a kegyelem csak gyógyító szerepet tölt be: hathatósan elhárítja az egyébként természeti jellegű istenismerés szokásos nehézségeit s biztosítja célirányos és eredményes lefolyását.

Az istenismerés *tárgyi elve*, azaz anyagszállítója akkor természetfölötti, ha a természetfölötti rend tényei közül való. Lehetséges ugyanis, hogy valaki merőben esze természeti világánál fontolóra veszi pl. a Szentírás kiválóságát, az ószövetség népének példátlan történetét, az Üdvözítő páratlan egyéniségét, egy-egy szentnek föltűnő életét, vagy egy történetileg hitelesített avagy közvetlenül megtapasztalt csodát stb.; e jelenségek is fölhívják, hogy keresse elegendő okukat; s minthogy itt szembetűnő, rendkívüli jelenségekről van szó, azt az elégséges okot még könnyebb megtalálni Istenben, mint ha a természetnek valamely ténycsoportjából indulnánk ki. Ezt a *taumatologiai istenbizonyítás*, mely nagyobb biztonsággal halad, továbbá kiindulásánál fogva kiválóbb, mint a természeti istenismerés; új ismerési fokot azonban nem jelent.

Lényegesen új, *szoros értelemben természetfölötti* istenismerettel akkor kerülünk szembe, ha mind alanyi mind tárgyi elve természetfölötti. Ez pedig kétféle lehet: Ha az istenismerés tárgyi elve a kinyilatkoztatás, alanyi elve pedig a hit világossága (lumen fidei), akkor létrejön a *hívő istenismeret*. Ha a tárgyi elv a Szentháromságnak, nevezetesen az örök Igének bennlakása, az alanyi elv pedig a mennyei dicsőség világossága (lumen gloriae), akkor létrejön az istenismerések legtökéletesebbje: az *Isten boldog színelátása* (visio Dei beatifica; lásd 125. §). Itt csak a hívő istenismeretet kell szemügyre vennünk.

Tétel. Van hívő istenismeret, vagyis Istent hittel is megismerjük. Ez *hittétel*. Az Apostoli hitvallásban valljuk: Hiszek Istenben.

Bizonyítás. A *Szentírás* hívés végett elénk adja Istent: «Halljad Izrael, az Úr, a mi Istenünk egy Úr!» S ezt az Üdvözítő megismétli.¹ Szent Pál azt mondja: «Hit nélkül lehetetlen kedvesnek lenni Istennél; mert az Istenhez járulónak hinnie kell, hogy ő van és az őt keresőknek megjutalmazója».² Az *Egyház* kezdettől fogva közönséges és ünnepélyes módon, tanításban és liturgiájában alapdogmaként vallja az egy igaz Istenben való hitet.

Teologiailag így következtetünk: Isten sokszor és sokféleképen nyilatkozott önmagáról is, tulajdonságairól is; maga az egész üdvtörténet úgy amint a Szentírásban elénk tárul, minden csoda és prófécia Istennek egy-egy megnyilatkozása, Krisztus meg a nagy «epiphania»; amit pedig Isten kinyilatkoztatott, az mind lehet hit tárgya is. Erre a nyilvánvaló megfontolásra

¹ Deut 6,4; Mc 12,19 Jn 14,1.

² Heb 11,6.

nemi árnyat csak az a gondolat vethetne: Nem egy ember érvek alapján meg van győződve Isten létéről; *miképp lehet az ő számára még hit tárgya, amit már tud?* Suarez és a *molinisták* általában azon az állásponton vannak, hogy tudás és hit megfér egy alanyban; az ő számukra tehát itt nincs probléma (18. § 3). A *tomisták* pedig, kik Szent Tamással lehetetlennek tartják, hogy valaki egyúttal higgye is azt, amit már tud, az itt fölvetődő nehézséget így oldják meg: Aki tudja is, hogy van Isten, még mindig tartozik hinni, hogy Szentháromság. Különbösen is csak a teljesen nyilvánvaló tudás nem fér meg a hittel; ez pedig a legnehezebb kérdéssel szemben igen ritka; még a legtudósabb embernél is az Istenről való meggyőződésében igen sok a hitelem. Nem szabad figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy hittel vallani Istent háromféleképp lehet: lehet hinni *Istent*, azaz Istent elfogadni a hitnek egy tartalmi tételeként; lehet hinni *Istennek*, vagyis Istent a hit közvetlen indítékának vallani (18. § 2); és lehet hinni *Istenben*, mint a remény végső céljában.¹

2. A hívő istenismerés jellege.

1. **A hívő istenismerés nem intuitív.** Ez *hittétel*, amint kitűnik a begárdok elítéléséből.²

Az *Írás* állandóan vallja, hogy Istent legkiválóbb barátai, Mózes, a próféták, Szent Pál sem láthatták.³ Ennek a bizonyosságnak annál nagyobb a jelentősége, mert a régi ember naiv entuziazmusában hajlandó volt vallási multja nagy hőseinek a legnagyobb és legritkább kitüntetésekkel tulajdonítani. A *szentatyák* az eunomiánusok elleni vitákban épen a hívőktől vitatták el az Isten láthatását. *Teologiai megfontolás; a)* A hit a láthatatlanok bizonyítása⁴; ami pedig látható, az már nem hit tárgya.⁵ *b)* A kinyilatkoztatásban sem tárja föl Isten a mivoltát közvetlenül; hanem csak szavakban és tettekben, azaz közvetve mutatja meg a jelenlétét és tárja föl a mivoltát.⁶

2. *A hívő istenismeret az ismerés formáját tekintve nem lényegesen magasabb rendű, mint a természeti.* Ez *biztos*. A hívő istenismerés ugyanis a kinyilatkoztatásból merít; ámde a kinyilatkoztatás a természet rendjét nem tolja félre, hanem rajta épül (4. §); *Isten a kinyilatkoztatás számára nem készít új gondolat-alkotó és közlő módokat*, hanem a meglévőket használja föl; ezek pedig az absztraktív ismerés körében mozognak. S csakugyan a Szentírás absztraktív fogalmakban szól Istenről; Szent Pál hívőknek mondja, hogy tükörben és rejtvényben, vagyis közvetett módon, kölcsön fogalmakkal ismerik Istent. A *szentatyák* pedig, a hittől kiváltképp megvilágított férfiak alig hangoztatnak valamit oly állhatatosan, mint azt a meggyőződésüket, hogy Istenről inkább meg tudjuk mondani, mi nem, mint azt, hogy mi.⁷

3. *Mindamellet a hívő istenismeret sokkal tökéletesebb, mint a merőben természeti.* Még pedig

a) Indíték szempontjából: Mint hívő ismeret magának Istennek, az örök abszolút igazságnak tekintélyére támaszkodik, és ennek következtében annak szilárdságában részes (18 § 2).

b) Az alanyi elv szempontjából: A kegyelem a lelket megtisztítja a szenvedélyek rozsdafoltjaitól, és ez a megtisztult tükör hűségesebben ragyogtatja az Istenséget mint a természet gyarlóságaiban és bűneiben eltorzult lélek. Sőt minthogy a kegyelem rokon az Istennel (80. § 3), általa a lélek Istenhez hasonlatosabbá válik, és ennél fogva biztosabban

¹ Thom I 2, 2 ad 1; II 1, 9 ad 5; 2II 2, 2; cf. Ver. 10, 12 ad 5 ctra.

² L. 24. § 3; cf. Denz 475.

³ 33,18–23 2 Cor 12,1–6 1 Cor 13,12. Jn 1,16–18 6,46 1 Tim 6,16.

⁴ Heb 11,6.

⁵ Gregor. M. in ev. hom. 3, 26.

⁶ Thom I 12, 4 resp.

⁷ August. Trinit. VII 4.

megtalálja őt, miként a Mágnes hegyéről leszakadt kő a régiek hiedelme szerint mindig a hegy felé tájékozódik; és ha megtalálta, jobban megérti: a belső rokonság az értésnek föltétele és lendítője. Mivel továbbá a kegyelem a szellemiség irányában tökéletesíti a lelket, hatalmas segítséget ad neki, hogy az érzékek igézetéből kibontakozva szabadabban és biztosabban emelkedjék az érzékfölötti valóságokhoz.

c) *Tartalom* tekintetében: A kinyilatkoztatás Isten tetteit és szavait tárja a hívő elé; ellenben a magára álló elme csak a műveiből, a világból következtet rá. Már pedig a személyiség sokkal gazdagabban, hatékonyabban és tisztábban sugárzik át a tetten és beszéden, mint az objektív művön. Továbbá a kinyilatkoztatás sok olyant is jelent ki az Istenről, amit a természetes erőire hagyott elme meg sem tud sejteni; pl. a Szentháromságot, és általában a természetfölötti rendet. A *tett és szó* sokkal bensőségesebb kapcsolatban van a személlyel, mint a tőle bizonyos értelemben különvált *mű*. Ezért a kinyilatkoztatás tettein és szavain keresztül a hívő az Istenről szinte közvetlen tudomást szerez, miként barátunkat vagy anyánkat közvetlenül fölismerjük a hangjukban; amit az ész fáradtságos következtetésekkel állapít meg, az a kinyilatkoztatásban az élet közvetlenségével jelen meg, különösen a teofaniákban, és azok legkiválóbbjában, a megtestesülésben.¹ – A hívő istenismeret tartalmi kiválóságát megvilágítja a Szentírás istentanának áttekintése.

A kinyilatkoztatás isteneszméje. A Szentírásban az Isten maga tesz tanuságot, hogy nem egyszerre nyilvánította ki mindazt, amit önmagáról közölni akart az emberekkel; és amit kijelentett, annak nem minden mozzanata részesült az üdvtörténet különféle korszakaiban egyforma nyomatékozásban. Ezen az alapon lehet beszélni a *kinyilatkoztatott istenismeret üdvtörténeti kifejlődéséről*, melynek főszakaszai a következők:

1. Az *őskinyilatkoztatás és a patriarkák* korában Isten mindjárt úgy jelenik meg mint mindenható teremtő, a mindenség egyetlen szuverén ura, aki mindenestül fölötte áll a világnak, gyakori teofaniákkal azonban közvetlenül is jelen van az általa teremtett világban. Az emberhez való vonatkozásai szigorúan etikaiak; szentség, igazság és irgalom vezérlik tetteit, amint kitűnik pl. a vízözön elbeszéléséből, Ábrahám történetéből, sőt már a fölséges teremtéstörténetből.

2. *Mózes óta* szövetség Istene, aki kölcsönös hűség és lekötelezettség alapján kedvez választott népének.² Sőt nem egyszer mintha nemzeti vonásokat öltene.³ Ám ugyanakkor jelenti ki fölséges Jahve nevét; s ha mindjárt ellensége is Izrael ellenségeinek, azért föltétlenül szent (lásd különösen a Deut-ban); a látszólagos *partikularizmus* dacára *egy* (nem henoteista módon); a súlyos *antrópomorfizmusok* dacára szellemi, képpel nem ábrázolható⁴; csak szeretet és szent félelem a neki megfelelő tiszteletadás⁵; erkölcsi jellegű tízparancsolatot ad és szigorúan öröködi annak megtartása fölött.⁶ Lassan a szélesebb néprétegekben is elismerik őt az egy egyetemes Istennek; nem uralkodói parancsra, mint a babiloniak Mardukot vagy az egyiptomiak IV. Amenhotep alatt Atont.

3. A *prófétáknál* egyre fölségesebb vonásokban bontakozik ki a világ-fölötti, szent, igazságos és egyben irgalmas, a világítélő és egyben üdvözítő Isten eszméje, akit a zsidóknak tett ígéretei és kijelentései nem tartanak vissza attól, hogy az összes népek Istene legyen.⁷

4. A babiloni *fogság után* a partikularista és nacionalista irányzatok (farizeusok és makkabeusok) dacára nem homályosul el a proféták ragyogó isteneszméje. A kevésbé

¹ L. Ps 75 82 19 Jn 1,18 1 Jn 1,5.

² Ex 23,22 Deut 31,7.

³ Jud 11,2.

⁴ Deut 4,16.

⁵ Deut 6,5 7,8.

⁶ Lev 17,1–5 20,26 22,31–3.

⁷ L. különösen Is 40–66 Job 28.

fölvilágosult jámborság egyoldalúan kiemeli ugyan világfölöttiségét; azonban ugyanakkor az emberek közt lakó isteni bölcseségről szóló mélységes tanítás (lásd 39. § 1) ezt az egyoldalúságot hatékonyan ellensúlyozza.

5. Az *újszövetség* Istene teljesen azonos az ószövetségével.¹ Csak a megrögzött marcionizmus és manicheizmus, ill. a tisztulatlan politikai antiszemitizmus állíthat ellenkezőt. Az újszövetség ugyan kiváltkép Atyának nevezi Istent, és ezt a mozzanatot isteneszméjének középpontjába állítja (magánál Jn-nál legalább 120-szor szerepel Istennek ez a szólítása). De ez nem ismeretlen az ószövetség előtt sem²; és viszont a jellegzetes ószövetségi istenvonások: szigorú bíró, szuverén úr, király stb. szüntelen kicsöngenek az Üdvözítő példabeszédeiből is. Sőt az Úr Krisztus és az újszövetségi szentírók kifejezetten állítják, hogy az atyák Istenét hirdetik.³ S az újszövetségi isteneszme jellegzete és a kinyilatkoztatott istenismeret koronája, a Szentháromság titkának kijelentése csak megpecsételi Istennek az ószövetségben is hirdetett titokzatosságát és termékeny élet-gazdagságát⁴; a Szentháromság kinyilatkoztatásával virágba nyílik az ószövetségben gondosan ápolt bimbó (lásd 39. § 1).

A kinyilatkoztatott isteneszmének az a *kiválósága* és egyben természetfölötti eredetének palládiuma, hogy az igaz Istent jellemző *antagonista mozzanatok* nem tompítja le; nem élezi ki és nem fátyolozza el egyiket a másik rovására, hanem a legenergikusabban *érvényesíti* és élő egységbe szövi valamennyit. A kinyilatkoztatás Istene végtelen és egyben személyes; világfölötti és egyben a legbensőbbben átjárja a világot (a transzcendencia és immanencia összhangja); mindennek legteljesebb oka, és mindamellet érintetlenül és föltétlenül szent. A *bölcselők* e tulajdonságpárok egy-egy első tagját (a végtelenséget, transzcendenciát, okteljességet) szokták túlozni a másik rovására, és ezáltal erőtlen, halvány, szintelen és az intenzívebb vallási élet fakasztására képtelen istenfogalmat alkotnak; sőt legtöbbször panteizmusba sodródnak. Viszont a kinyilatkoztatáson kívül járó *vallások* a második tagsor (személyesség, immanencia, szentség) egyoldalú nyomatékozásával biztosítják ugyan a vallási élet közvetlenségét, de meghamisítják Isten abszolút fölségét és egységét, s veszélybe döntik magát a vallást is: politeizmusba torkolnak, melyben már születésekor benne van a halál csirája, t. i. a természetet és annak erőit fölmagasztaló monizmus. Egyedül a kinyilatkoztatásban van biztosítva az Istenség gazdag léttartalmát kifejező összes mozzanatoknak teljes ereje és egyben harmoniája.

A szentírási isteneszme kiváló tartalma tükröződik *Isten elnevezésein* is, melyeket három osztályba lehet sorozni. *a)* Némely név Istennek abszolút világfölöttiségét és uralmát fejezi ki, mint *לַאֵל*, Vulg. *potens, fortis*; Sept. *παντοκράτωρ*; többese *אֱלֹהִים* nem annyira pluralis maiestaticus, hanem valószínűleg az isteni erők összessége. *דְּיָי* Dominus, κύριος, Úr. *b)* *יהוה* kifejezi Isten lényegét (27. §). *c)* Isten belső tökéletességét fejezi ki *שְׁדֵיָה*, a hatalmas, *עֲלִיּוּהָ*, *ὕψιστος*, a magasságbeli, a szoltárokban és a fogság után kedvenc elnevezés. *קְדוּשָׁה* a szent, a prófétáknál, főként Izajásnál; eredetileg valószínűleg annyi mint minden profántól elválasztott, elkülönített. A fogság után, mikor az Isten transzcendenciájának egyoldalú hangsúlyozása jött szokásba, és sokan némely szentírási helynek⁵ hibás értelmezése következtében átallották Istent tulajdon névén szólítani, igen *sok appellativum* vált használatossá, mint: áldott, erő, magasság, stb. Még Jahve neve helyett is a szentszövegekben ezek valamelyikét olvasták (innen a 15. század óta a mazoréta szövegekben a Jehova alak).

¹ L. August. Mor. Ecclesiae I 10, 16 k.

² Pl. Deut 32,6 Is 63,16 64,8 Jer 3,4.10 Mal 1,6 2,10 Ps 67,6 2 Reg 7,14.

³ Mt 22,32 13,19 Mc 12,29.

⁴ Is 45,15 55,8. Sir 43,29–6 Job 38–41.

⁵ Ex 20,7 Lev 19,12 24,16.

26. §. A teologiai istenismeret.

Diekamp I § 8 9; *Bartmann* I § 19 24 26; *van Noort* 2, 1; *Pesch* II n. 93 ss. 145 ss.; *Scheeben* I 478 kk. 498–512; *Petavius* I, 5 ss. – *Thom* I 13, 11; c. Gent. I 21–4; *Billuart* De Deo 2; *Berti* I 2, 5; *Frasen* De Deo tr. 1, 1, 2; 2, 1. – *J. Bittremieux* De analogica nostra cognitione et praedicatione Dei 1913; De cognitione Dei mystica 1915; *F. Faulhaber* Die drei «Wege» der Gotteserkenntnis 1924; *J. Habel* Die Lehre des h. Thomas von der nur analogen Bedeutung unserer Aussagen über Gott 1928; *T. L. Penido* Le rôle de l’analogie en théologie dogmatique 1931; *E. Przywara* Analogia entis 1934.

1. A teologiai istenismeret köre.

A teologiai istenismeret föladata Istenről lehetőleg hozzája méltó eszmét adni. Evégből föl kell használnia és módszeresen föl kell dolgoznia mind a természeti, mind a természetfölötti istenismeret nyújtotta elemeket.

Némelyek úgy akarják elhatárolni a teologiai istenismeret körét, hogy *a bölcsélet föladata bizonyítani Isten létezését, és a teologia hivatása részletesen meghatározni Isten mivoltát*. Ez a nézet *nem* találja fején a szöveget. Mert *a)* Istenben a létezés és a léttartalom (mivolt) teljességgel azonos.¹ Ezt a kettőt tehát az ismerésben sem lehet büntetlenül szétválasztani.² *b)* Azok a gondolatmenetek, melyek elvezetnek Isten létének fölismeréséhez, egyértelműen és jellegzetesen meghatározzák mivoltát is; megjelölnek ugyanis legalább néhány olyan léttartalmi mozzanatot, melyekből levezethetők Isten tulajdonságainak fő csoportjai. Ha az istenbizonyító gondolatmenetek erre nem volnának képesek, nem is vezetnének el Isten létének megismerésére sem; hiszen nem akármilyen első lénynek, hanem csak a világfölötti személyes abszolút szellemnek bizonyítása érdemli meg az istenbizonyítás nevét. E gondolat helyességének negatív próbája az a tény, hogy az istentagadás mindig helytelen isteneszméből indul ki és viszont a nem-szabatos istenbizonyítások mindig árnyat vetnek a helyes isteneszmére is. *c)* A kinyilatkoztatás nem egy szempontot nyújt, melyek Isten létét is bizonyítják; nevezetesen fölséges isteneszméjének színe előtt köddé foszlanak a legfőbb nehézségek, melyekből az időszaki istentagadás táplálkozni szokott. A teologiai istenismerésnek tehát Isten létezésére és mivoltára egyaránt ki kell terjesztenie figyelmét.

2. A teologiai istenismerés útjai.

Mínthogy a földi ember istenismerése absztraktív, csak a teremtett dolgokról alkotott ismeretekből indulhat ki, melyeknek értékes mozzanatait megfelelő változtatásokkal az okság fonalán átvisszük az abszolút valóra. Ilyenformán három út kínálkozik Isten mivoltának teologiai megismerésére:

1. Az *állítás* útja (via affirmationis seu causalitatis, θεσις). Mínthogy Isten a teremtmények teljes oka, nevezetesen minta-oka is, a teremtmények léttartalmi mozzanatait szabad, sőt kell a Teremtőnek is tulajdonítani; nem ugyan teljesen azonos értelemben (univoce), amit tilt Isten végtelensége és abszolútsága; de nem is kétértelmű módon (aequivoce), mint a terministák tanították (24. § 3). Mínthogy ugyanis Isten a teremtett dolgoknak minta-oka, az összes teremtett valóságok és azoknak minden léttartalmi mozzanata Isten lényegének egy-egy képvonása, s ezért szabad őket ebben a képes értelemben, hasonlósági alapon (analogice) Istenre átvinni. Még pedig az ú. n. *egyszerű* tökéletességeket, melyeknek eszméje nem tartalmaz fogyatkozást (jóllehet a teremtett lényekben sohasem valósulnak meg tökéletesen), minők ész, szentség, élet, erős stb., forma szerint is szabad átvinni Istenre: θεολογία καταφατική. A *vegyes tökéletességeket*, melyeknek már eszméje

¹ *Thom* I 12, 3 4.

² *Thom* in Boeth. II 2, 3; cf. I 3, 4 ad 2.

is tartalmaz tökéletlen mozzanatokot (pl. a következtetés nem olyan tökéletes értés, mint a közvetlen látás; illat, tenger, rózsza, meleg stb. érzéki mozzanatokot tartalmaznak), csak azzal a gondolattal szabad átvinni, hogy Istenben megvan ezeknek teremtő eszméje és teremtő ereje; más szóval Istenben értékük és tiszta tökéletességük szerint (virtualiter et eminenter) vannak meg. Általuk igen eleven, gazdag és a közvetlen tapasztalat színeiben ragyogó fogalmat lehet adni Istenről: *θεολογία συμβολική* (l. pl. Assisi sz. Ferencnek Istenről való beszédmódját).

2. A *tagadás* útja (via negationis, ἀφαίρεσις). Minthogy Isten más, mint a tapasztalati lények, t. i. végtelen és teljességgel transzcendens, azért joggal szabad róla tagadni a tapasztalati meghatározottságokat. Hisz a tapasztalati tulajdonságok mind végesek, mind mástól való létnek meghatározottságai; Isten pedig magától való és végtelen. Ez az út nagyon alkalmas arra, hogy megsejtse Isten megközelíthetetlen fölségét, s a teremtményektől gyökeresen különböző, kimeríthetetlen mélységű mivoltát; mintegy áthatolhatatlan sejtelmes éjszakába burkolja Istent (nox mystica), melyben annyira szeretnek elmerülni a misztikusok (*θεολογία ἀποφατική*).

3. A *fokozás* útja (via eminentiae, ὀπεροχή). Ez abból a megfontolásból táplálkozik, hogy Isten oka ugyan a teremtett világnak, de mérhetetlenül meghaladja: ami tökéletességet e világon látni, az hasonlíthatatlanul magasabb fokban van meg ő benne, és még ezenkívül nem sejtett gazdagságok és mélységek.¹ Ezen az úton tehát a világ tökéletességei fölé emeljük Istent, és azt mondjuk róla: erőfölötti, több mint a lét, mint élet, mint szent stb.

Az istenismerés *e három útjának kettős használata* van: a) Mindegyik úton elő lehet állítani egy csoport állítmányt, melyek Isten mivoltáról szólnak, és a *három állítmánysor együtt* lehetőleg minden oldalú fogalmat ad Istenről.² Az így nyert állítmányok a kifejezés módja szerint tagadók, állítók és fokozók; a görögben: ἀν-ώνυμος, παν-ώνυμος, ὑπερ-ώνυμος; a magyarban és a latinban csak az állítást szokás nyelvileg föltüntetni: mindentudó, -ható, omniscius, -potens; a fokozást határozóval fejezzük ki: végtelenül irgalmas, szent stb. E három állítmánysor *viszonyát* Szent Tamás³ szellemesen így jellemzi: A negatív istenismerés helyettesíti a nemet az istenfogalomban; általa ugyanis Istent minden nemen kívül helyezzük. A fokozó ismerés mintegy a faj-alkotó jegyet (differentia specifica) helyettesíti; a minden teremtett kiválóságon fölülemelkedő végtelenség ugyanis leginkább jellemzi és különbözteti meg és jellegzi Istent a teremtményekkel szemben. Végül az állító mozzanatok mintegy sajátos és esetleges jegyeknek tekinthetők (notae propriae et accidentales). Nem kevésbé szellemesen hasonlítják mások (Frassen; már Pázmány is) az istenismerésnek e három útját a három fő művészetnek dolgozási módjához. A tagadás útja úgy tesz, mint a szobrászat: eltávolít valamit és ezáltal vési ki a mintát; az állítás, mint a festés pozitív színekkel alkotja meg a valóság hasonlatosságát; a fokozás pedig miként a költészet nagyítás által iparkodik megfelelő eszmét adni fölséges tárgyáról. b) Mind a három utat *egyszerre* kell járnunk, valahányszor bármilyen egyetlen teremtett tulajdonságot akarunk átvinni Istenre. Minden esetben szükség van ugyanis arra, hogy kiigazítsuk és Istenhez méltóvá nagyítsuk. Így minden isteni kiválóság e három út találkozásában van.

¹ Cf. Sap 43,29–32.

² Ps. *Dionysius* megállapítása értelmében: Πάντων θεσις καὶ πάντων ἀφαίρεσις ἢ ὑπὲρ πᾶσαν θεσίαν καὶ ἀφαίρεσιν αἰτία. Theol. myst. II 2; cf. Thom Lomb I 35, 1, 1; I 12, 12; Gent. III 49. Sir 43,29. Sap 13,3 Is 40,12. Rom 1,18.

³ Thom Pot. 7, 5 ad 2. Nevezetesen a tagadás útját nem győzik ajánlani Isten nagy ismerői. «Jó kezdet az, ha még nem tudjuk ugyan, mi az Isten, de már kezdjük látni, mi nem», mondja Aug. Ep. 120, 3, 13.

3. Az isteni tulajdonságok.

Amit az istenismerés hármasság útjának eredményeképp Istenről állítunk, az nem egyszerűen név, megfelelő tárgyi tartalom nélkül (nominalisták, terministák, 24. § 3). Nem is az isteni lényegtől legalább gondolatban elvonható határozományok, melyek tehát úgy viszonylanának az Istenséghez, mint a teremtett dolgok sorában a ténylegességek a képességekhez, amennyiben hozzáadnának egy-egy pozitív létmozzanatot az Istenhez, mely előbb nem volt meg benne; ez ugyanis ellenkezik Isten abszolút lételjességével. De nem is teljesen azonosak egymás közt, hanem a magában egységes és egyszerű, de értékében és erejében mérhetetlenül sokoldalú és erejű isteni valóságnak megismerését szolgáló igaz tartalmú szempontok (29. § 2). Vagyis, amit egy-egy állítmánnal mondunk az Istenről, annak Istenben egy-egy valósági mozzanat felel meg, mely tartalmilag azonos ugyan az egy oszthatatlan Istenséggel, de formailag nem. Ezért az Istenről kimondható állítások nem egyszerűen csak alanyi értékű állítmányok, hanem tulajdonságok; nemcsak elménk fogalmai, hanem *az isteni léttartalomnak is mozzanatai*. Az isteni tulajdonságokat (attributa Dei) különféle szempontok szerint lehet és szokás osztályozni:

1. *Abszolút és relatív* tulajdonságok. Ez utóbbiak megilletik Istent, amennyiben a teremtményekhez van vonatkoztatása (pl. teremtő, megszentelő, gondviselő); az előbbieket akkor állnak előttünk, ha Istent a maga önállóságában tekintjük, akár a lényeg egységében, akár a személyek hármasságában. A szentháromsági megfontolásokból fakadó mozzanatok (pl. az atyaságot, a lehelődést) azonban nem szokás felsorolni az általános isteni tulajdonságok közt.

2. A nem szentháromsági abszolút tulajdonságok ismét *negatívek és pozitívek*, aszerint amint tagadás vagy állítás útján nyertük. A tagadó tulajdonságok Istennek kizárólagos sajátjai, a teremtményekkel nem közölhetők, mint pl. a végtelenség, magátólvalóság. Az állítók analog módon, vagy természeti vagy természetfölötti úton közölhetők, mint pl. a szellemiség, élet, szentség.

3. A *mivolt* és a *természet tulajdonságai*, nyugvó és tevékeny tulajdonságok, aszerint, amint az Istenséget inkább a lét vagy a tevékenység szempontjából (sztatikai vagy dinamikai szempontból) vesszük fontolóra. Ez az osztályozás kínálkozik legtermészetesebben a tárgyalás alapjául. Eszerint Istent így határozzuk meg: *Isten az abszolút Lét, a végtelenül bölcs Értelem és a végtelenül szent Akarat*. E három szempont alá erőltetés nélkül sorolhatók Istennek mindama tulajdonságai, melyeket vagy a kinyilatkoztatás vagy a gyakorlati vallási élet kiemel. A tulajdonságoknak ez a három csoportja egyúttal úgy kezelhető, mint a három lehetséges istenbizonyításnak (a létből abszolút Valóra; a törvényszerűségből abszolút Értelemre; a célirányosságból abszolút Akaratra) eredménye; a Szentháromság pedig úgy jelenik meg mint természetfölötti megkoronázásuk, mint személyes abszolút Hatalom, Bölcsesség, Szeretet; Isten mivoltának ez a tárgyalása lesz az egész természeti és természetfölötti istenismeretnek foglalata, az észből eredő istenbizonyításnak és a Szentháromság titkának összekötő kapcsa, és egyben a teológiai igazságok egész épületének természetyszerű hordozója.

Isten lényege. Az isteni tulajdonságok összessége alkotja azt, amit a teremtett lények analogiájára Isten *fizikai lényegének* mondhatunk. Logikai igény azonban, hogy e tulajdonságok közt találjunk egyet, mely nemcsak szabatosan megkülönbözteti Istent más lényektől, hanem egyben Isten *többi tulajdonságainak kútfejeként* tekinthető, úgy hogy a többi belőle vezethető le. Ezt a tulajdonságot, merőben a mi megismerésünk rendje szempontjából nézve a dolgot, az isteni valóság alkotó jegyének lehet tekinteni; kevésbbé szabatosan Isten metafizikai lényegének szokás nevezni. Természetesen nem szabad szem elől téveszteni, hogy Istenben minden lényeg; itt nincs metafizikai előbb és utóbb, nincs gyökér és hajtás, lényeg és esetleges; csak eszünknek szabad mintegy módszeres konstrukcióval úgy fölfogni a dolgot, mintha egy jegy volna a lényeg (nota essentialis, fundamentalis, radicalis) és a többi ennek folyománya.