

2. fejezet. Az isteni Lét.

A lét az első fogalom, mellyel értelmünk bármit megjelenít a tudat előtt. Az istenbizonyító gondolatmenetek is mind léthez, még pedig abszolút léthez vezetnek el; de nem egészen egyformán minősített léthez. Az *első istenbizonyítás*, mely a tapasztalati létből indul ki, egyenest és formálisan az abszolút léthez vezet, és azt magától valónak ismeri föl. Az abszolút magátólvalóságból közvetlenül következik léttartalmilag az abszolút valónak végtelen tökéletessége, és ezzel együtt fölfoghatatlansága és egyedülvalósága; a létezés módját illetőleg pedig következik egyszerűsége, és ezzel együtt személyes szellemi egyedisége. Ez a kettő: a végtelen tökéletesség és a személyes szellemiség az isteni létnek abszolút tulajdonságai. A teremtményekhez viszonyítva ezek változatlanságban, abszolút tér- és időfölöttiségben nyilvánulnak meg.

Chr. Gillius De sacra doctrina et essentia atque unitate Dei II. 2 1610.

27. §. Isten abszolút magátólvalósága.

Diekamp I § 9 12; *Bartmann* I § 24; *van Noort* 1, 2, 2; *Pesch* II n. 93–122; *Lessius* I 5; *Petavius* I 6. – *Thom* I 3, 3 4; c. Gent. I 21 22; Pot. 7, 2; *Suarez* De divina subst. I 2 3; *Billuart* De Deo 2; *Berti* De Deo I 5; *Frassen* I 1, 2 3. – A. *Capelazzi* Qui est (studio comparativo tra la seconda questione della Somma teologica di S. Tommaso e le conclusioni di sistemi filosofici) 1902; továbbá a 24. § hitvédelmi és istenbizonyító irodalma; R. *Garrigou-Lagrange* Le sens commun, la philosophie de l'être ³1922; G. *Söhngen* Sein u. Gegenstand 1930.

1. Az isteni magátólvalóság dogmatikai ténye.

Tétel. Isten a magátólvaló lét. Biztos.

Magyarázat. Ebben a tételben: Isten a magátólvaló lét (ens a se) két mozzanat jut kifejezésre; elsődlegesen Isten létezésének módjának magátólvalósága. Ez forma szerint ugyan negatív mozzanatot jelöl meg (magátólvaló = nem mástólvaló); tartalmilag azonban a legpozitívabb megállapítás. Magátólvaló ugyanis annyit jelent, mint nem mástól való, hanem magából és magának való; ám egy lény csak úgy lehet egészen magából és magának való, ha minden léttartalom birtokosa; ha csak valaminek is híjával van, arra nézve már legalább gondolatban mástól függ, azt mástól kaphatja; tehát ennyiben már mástólvaló. Ez a léttartalmi mozzanat forma szerint is kifejezésre jut a hozzáadásban: lét; ez ugyanis annyi, mint korlátozás nélküli valóság. Tehát a magátólvaló lét annyit jelent, mint *abszolút önállósággal létező teljes tartalmú való*.

Nem nehéz ebből megállapítani, hogy ezzel a tétellel: «Isten a magátólvaló lét», azonos tartalmúak a következők: 1. Isten a *maga-álló lét* (Deus est esse subsistens). Ez ugyanis azt mondja, hogy Istenben a létet nem egy tőle különböző valamilyen természet fogadja be és határolja és birtokolja, mint pl. az én léteimet az embervolt; hanem magában és maga által áll fönn, tehát határoltság nélkül. 2. Isten a *szükséges lény* (ens necessarium), azaz a maga-okoló lény, vagyis az a lény, mely léttartalom és létmód tekintetében nem utal ki önmagából, hanem magában hordja mindazt, ami megokolja mivoltát és létezését. 3. Isten a *legvalóságosabb lény* (ens realissimum), azaz a létteljesség. 4. Isten a *merő valóság*, ténylegesség (actus purus), azaz való, melyben nincsen semmi képesség, azaz léthiány, amit ki kellene vagy ki lehetne tölteni. 5. Isten *maga a lét* (Deus est ipsum esse), azaz lét minden tartalmi vagy módbeli korlátozás nélkül. 6. Isten a *maga léte* (Deus est suum esse), azaz nem egyszerűen birtokosa a létnek, hanem egyenest azonos vele és annak minden pozitív mozzanatával. A tapasztalati valók csak birtokosai a létüknek; «van» pl. életem, ez azt jelenti, hogy a) lehetne úgy is, hogy nem volna életem; tehát kaptam; b) van egyebem is, nem vagyok csupa élet; c) van másnak is, nemcsak nekem, nem rendelkezem az élet teljességével, hanem csak részem van az élet

teljességéből. Isten azonban azt mondhatja: én vagyok az élet, s ezzel azt mondja: nem kapta; merő élet; másoknak vele szemben olyan értelemben mint neki nincsen életük. Léttartalom és létezési tény Istenben egybe esik; létezését nem korlátozza a lényeg határoltsága, mint a teremtményeknél.

Bizonyítás. A *Szentírásban* a) Isten maga kijelenti ezt önmagáról: «Mondá az Isten Mózesnek: Én vagyok, aki vagyok.» Ekép mondd Izrael fiainak: az «Aki van (hebr. Jahve; Sept. ó ων), küldött engem hozzátok».¹ A szövegösszefüggés és a későbbi idevonatkozó szentírási kijelentések² kétségtelen bizonyossága szerint Isten abban az ünnepélyes órában, mikor Izraelt példátlan világtörténeti föladatra: az igaz Isten szolgálatának nemzeti üggyé való tételére hívja föl, azt jelenti ki, hogy ő ugyanaz, aki már az atyákkal volt nehéz helyzetekben, s mint akkor, most is és ezután is meg nem tántorodik hűségében s meg nem változik ígéreteiben és magatartásában: «Én vagyok az «Aki van» (Jahve) és nem változom» (Mal 3,6 hebr.); rendületlenül állja szövetségét: a zsidó nép az ő nemzeti léte születésében és nagy föladatának vállalásában életre-halálra rábízhatja magát. Isten természetesen csak azért lehet a zsidó nép bizalmának megingathatatlan sziklája, mert nem változékony mint a teremtmények, mert nem «lét s nemlét közt ingatag árnyék», nem «volt és lesz», hanem «van». Erkölcsi változatlansága és megbízhatósága a metafizikai maga-állásban és létteljességben gyökerez; kifejezően jelképezi az égő, de el nem égő csipkebokor, az önmagából táplálkozó tűz.³ b) Isten teljesen független a létében: «Ki adott elsőb neki?»⁴ «Élete vagyon önmagában.»⁵ c) A többi lények léte olyan, hogy Istenhez viszonyítva nemlétnek tekinthető: «Minden nemzetségek mintha nem volnának, úgy vannak ő előtte, és mind semminek és hiábavalónak ítéli azokat».⁶

A *szentatyák* különösen akkor adnak kifejezést idevonatkozó meggyőződésüknek, mikor a Jahve nevet magyarázzák.⁷ A görögök gyakorlatilag nagy stílusban azzal juttatják érvényre Isten magátólvalóságát, hogy az Istenre vonatkoztatott létmeghatározottságokat az αὐτο-előszócskával látják el (így αὐτουσία, αὐτοζωή), azaz: Isten maga a lét, maga az élet stb. Szent Jeromos azt mondja: «Isten, aki mindig van, nem származtatja egyebünnen a létét, hanem sajátmagának eredete, és önállásának sajátmaga az oka».⁸ Szent Anselm az első, aki Isten magátólvalóságát forma szerint kimondja: «Isten, a legfőbb való, nem mástól van, sem a semmiből, hanem magából és magától (per se ipsum et ex se ipso)».⁹

2. Az étiológiai istenbizonyítás.

A magátólvaló Lét az első rendszeres istenbizonyítéknak eredménye, mely a tapasztalati létből indul ki és keresi annak elégséges okát. A tapasztalati valók a lét szempontjából két arculatot mutatnak: létesülnek és létesítenek; s ezért a *lét-oksági istenbizonyításnak* is két *fázisa* van.

¹ Ex 3,14.

² Os 1,9 12,6 13,4 Mal 3,6 Is 26,4 41,4 42,8 43,11 44,6 48,12; Ez 37,13 Ps 46,11 stb.; Ap 1,4 21,6 22,13.

³ A יהוה (Jahve; mássalhangzóikhoz a mazoréták az Adónáj magánhangzóit rakták, és így lett Jehova) név nyelvtudományi szövejtése nem egészen biztos; nagyon valószínű azonban, hogy a היה (esse) ige kal imperf.-ának (jihjeh) régies alakja, és pontosan ezt jelenti: aki van, ó ων.

⁴ Rom 11,35.

⁵ Jn 5,26; cf. Act 17,25.

⁶ Is 40,15–17; cf. Ps 38,6; isteneik «semmik» (elilim).

⁷ Igy Nazianz. Or. 30, 18; Nyssen. Eunom. 8 (M 45, 768); August. Serm. 6 4; in Ps 134, 4; Conf. VII 11, 17.

⁸ Hieron. In Eph 2, 3, 14.

⁹ Anselm. Monol. 6; cf. Bernard. Consol. 5, 6.

1. A tapasztalati lét egész vonalán egyetemes és alapvető jelenség, a *létesülés*, keletkezés (fonákja a múlás), még pedig mind a külső, transzcendens, mind a belső, immanens világban. A létesülések részint járulékosak, melyek a lények fölszínén mennek végbe (alakulások, másulások), részint gyökeresek, azaz új lények keletkezése. A *külső* világban legszembeütőbbek a járulékos létesülések, a kémiai és fizikai változások, a mozgások, továbbá a biológiai alakulások; még pedig egyes valókon és a valók rendjeiben, a földön és a csillagvilágokban, a mikro- és makroszkópia minden területén. Lényegi, szubstanciás változások, ha a kémiai vegyületek keletkezését nem akarjuk idesorolni, mindenesetre az új élők keletkezései. A *belső világban* ott vannak a tudatállapotok és tudattartalmak folytonos változásai: szemléletek, képzetek, gondolatok, érzelmek, vágyak, törekvések, akarások szakadatlan egymásutánja az egyesnek tudatában, a társadalmi tudatban és a történelem során az emberiség ösztudatában; az emberi gondolatnak és akaratnak minden téren, a tudományban, művészetben, politikában, gazdaságban stb. megvan a maga története. Lényegi, szubstanciás változás itt: új tudatalanyok, azaz emberek keletkezése.

Ami létesül, az létesítetik; vagyis ami lett, egy rajta kívül álló, tőle különböző lény létesítő tevékenységének köszöni létét. Ami ugyanis létesül vagyis lett, az magában közömbös a lét és nemlét iránt; máskülönben nem létesült volna, hanem egyszerűen lenne. De ha éppannyi oka van magában nem lenni mint lenni, akkor addig míg csak öreá magára vagyok tekintettel, léte nincs megokolva; tehát ha mégis kilép a merő létezhetés sötétjéből a valóságba, az csak azzal okolható meg, hogy volt egy másik való, mely a magáéból megadta azt, ami őbenne hiányzott: magát a létet. Következésképp, *ami lett, mástól lett*.

Nem lett minden mástól. Részint mert ebben ellenmondás van (290. lap); részint pedig azért, mert a létesültség gyöngeség. Minden lett lény azzal hogy létesülésre szorul, egy mélységes, gyökeres belső tehetetlenséget, hiányt árul el, mely nem szűnik meg azzal, hogy hasonlóan hiányos lények halmazába állítjuk bele; a hiány, a tagadás nem szüntethető meg azonos hiányok, tagadások hozzáadásával. Másszóval a létesülő valók együttessége sem magyarázza és okolja meg létezésüket, amelynek megokolását egyenkint nem hordják magukban.

Mínt hogy nem minden lett mástól, *valami nem lett mástól, hanem van önmagától*; vagyis létezése módjában független minden mástól, lét tartalmában pedig a létnek teljessége, részint mert maga-okoló (290. lap), részint pedig mert a magáéból adja mindazt, aminek híjával vannak a létesülő lények: magát a létet. A magátólvaló tehát maga a Lét, mely *a) transzcendens*, azaz mindenestül kívül áll a létesülő valók során; hisz azoknak létesítője. *b) A létnek és tevékenységnek azonossága.* A létet az oksági elv értelmében a tapasztalati világ körén belül mindenütt tevékenység hozza létre, a tevékenység pedig létből ered. Hogy minden lét tőle különböző tevékenységből, vagy minden tevékenység tőle különböző létből induljon ki, ellenmond (a mindenén kívül nincs ugyanis tőle különböző más valami); következésképp a létesülés csak úgy válik érthetővé, ha van egy való, melyben a tevékenység és lét azonos.

A magától való Lét az *első létesítő a)* nemcsak abban az értelemben, hogy a tapasztalati valók sorának az elejét adta, vagyis megkezdte a létet; hanem abban a teljes értelemben, hogy minden létesülő közvetlenül tőle függ; a léthiányt csak a létteljesség tudja kitölteni. *b)* Nemcsak abban az értelemben, hogy adott elemek kombinálásával új formákat, végelemzésben tehát járulékos változásokat hoz létre; hanem abban az értelemben is, hogy az egész létnek, minden létmozzanatnak a szerzője. Nyilvánvaló ez a kétségtelenül szubstanciás létesülések esetében: az élők és az emberi lélek csak abszolút létesítő Valónak lehetnek okozatai. De a következtetés elutasíthatatlan a tapasztalati létesülések alomjára, az ú. n. anyagra nézve is. Az anyag ugyanis legmélyebb mivoltában elválhatatlanul össze van kapcsolva a folytonos alakulással: bomlással és összetevéssel; e változásoknak létesítője tehát egyúttal a tőlük elválhatatlan alomnak, az anyagnak is létesítője. Különben is az anyag semmiféle tekintetben nem hordja magán az ön-okolás jellegét (29. § 1).

Ennek az alapvető istenbizonyító gondolatmenetnek egyes mozzanatait jelzi és fölhasználja az ószövetségi *Szentírás* is, mikor annyira hangsúlyozza a kiindulását: a teremtmények tehetetlenségét és semmiségét, és ebből következteti az Istenbe mint a lét teljességébe való gyökeres belekapcsolás szükségességét, különösen Isten gyakorlati elismerése, azaz imádása, továbbá bűnbánat és a messiási remény útján (Is 40. 44 stb.).

2. A tapasztalati valók egész során a létesüléssel párhuzamosan halad a *létesítés*: minden lett lény nemcsak mástól kapja a létét, hanem másnak ad is létet; nemcsak tevékenység eredménye, hanem tevékenység forrása is. A külső világban a természeti okság szövedékébe van belekapcsolva minden való; a világ változásai kémiai, fizikai, biológiai egyedi és tömeghatásokként jelennek meg. Az immanens világban a pszichikai okság fonálára fűződik föl minden akár egyedi akár kollektív tudatállapot: a gondolat gondolatot, a gondolat tettet, a tett gondolatot érlel és í. t. Minden tapasztalati való valósít, vagyis létesítő oksági tevékenységet fejt ki.

Am egyik tapasztalati létesítő sem teljes ok. a) Minden tapasztalati való *indításra szorul*; magában közömbös aziránt, hogy tegyen vagy ne tegyen. Ebből a közömbösségből csak úgy lép ki, ha egy vele szemben álló nem-közömbös, azaz tevékeny való kizökkenti közömbösségéből. b) A tapasztalati való tevékenysége nem szolgáltatja okozatának *teljes* okát. Nevezetesen *nem szolgáltatja α) okozatának anyagát*, hanem csak egy meglevő almon hoz létre módosításokat; β) *nem szolgáltatja okozatának fönnállását*. Mert azzal, hogy valami létrejött, bölcséletileg még sincs adva, hogy annak meg is kell maradnia; a megmaradás új létmozzanat, mely szintén megokolásra szorul, és ez nincs adva a tapasztalati létesítőben, mely megválnak tőle azonmód, hogy létrehozta; γ) *nem szolgáltatja a létrehozott lény tevékenységének okát*; a tapasztalati okok csak a tapasztalati lények létét hozzák létre (természetesen a fönt adott korlátozásokkal); a létben azonban még nincs adva a tevékenység, mely mint új létmozzanat új létesítőt is követel.

Mínthogy a lények külön-külön nem elégséges okai a tőlük létrehozott valóknak és változásoknak, együttvéve sem azok; egyrészt, mert itt is a tehetetlenség, a lét közt tatóngó rések kiáltanak betöltés után, amin nem lehet segíteni hasonló tehetetlen valók hozzáadásával; épúgy mint pl. a tudatlanságon nem lehet segíteni azzal, hogy a tudatlant más tudatlanok társaságába küldjük. Másrészt pedig ellenmondás, hogy, minden' létesítő ok elégtelen létesítő ok legyen. Az elégtelen oknak ugyanis másunna kell pótolnia elégtelenségét; már pedig ellenmondás, hogy minden ok másunna kapjon pótlást; a mindenén kívül ugyanis nincs más.

Kell tehát lenni létesítő oknak, melynek bőségéből mindnyájan merítenek. Ez első ok; de nemcsak abban az értelemben, hogy adja az első indítást a világfolyamatban, hanem minden tapasztalati létesítő valónak tevékenységében ott működik s állandó benső és természetesen «sui generis» tevékenységgel pótolja azok gyökeres elégtelenségét (l. 45. §).

A *Szentírás* a pozitív létesítő oksági bizonyítás alapgondolatait bőven értékesíti a vallási fölemelkedés számára. Természetesen a közönséges nép szellemi tehetetlenségével számolva, főként azokra a jelenségekre irányítja a figyelmet, melyekben szinte kézzelfoghatóan mutatkozik Isten abszolút létesítő ereje és oktéljessége: a csodák világára (taumatológiai érvelés¹), különösen a zsidó nép csodálatos történetére és az egyes lelkek kegyelmi vezetésére.² Azonban rendkívül gyakori témája a zoltároknak és prófétáknak egyaránt a teremtményi tevékenység tehetetlensége és szemben vele az isteni tevékenység fölséges tökéletessége és függetlensége.³ Sőt a szentszerzők Isten oktéljességét bátran egészen komolyan veszik, és kiterjesztik mindenre, ami van, még ha az rossz is.⁴

¹ Ps 76.

² Ex Deut egészen; Is 40–66 Sap 16–19 Mc Jn Act; 1 2 Thes Gal 1 Cor.

³ Am 4,13 5,8. 9,5–9 Is 41,21–29 Jer 10,6–16 Bar 3,32–6 Sir 42,15–43,29 Act 17,22–31.

⁴ L. Jer 12,1. Hab 2,13 Sir 11,14–16 Job 12 Is 45,7 col. c. 15,11–22.

Nehézségek.

1. *A monizmus* ellenvetése. Akár a létesülésből, akár a létesítésből indulunk ki és keressük a tapasztalati lét okát, nem jutunk ki a világból. Minden egyes tapasztalati lény ugyanis másra utal mint létesítőre, és ez ismét másra; s így kapjuk a függő lények végtelen sorát, mely az önmagával állandóan azonos univerzumot alkotja. Így Strausz és mások. – *Felelet.* a) *Az univerzum* csak erkölcsi illetőleg aritmetikai egység, nem valóságos szubstanciás egység; és ezért *nem tartalmaz többet mint az összeadandók*, melyekből áll. Jómagukkal tehetetlen valóknak akár véges, akár végtelen összege nem ad mást mint tehetetlen valókat, melyek sem egyenként, sem összességükben nem adják a maguk létének és más dolgok létrejöttének elégséges okát. b) A tapasztalati lények nem lehetnek egy magával állandóan azonos és önmagán nyugvó mindenségnek mint egységes lénynek megnyilvánulásai vagy járulékai. Mert mindenekelőtt mint egyedek jelennek meg, legalább a növényvilágtól kezdve, azaz mint önálló élettevékenységek zárt centrumai; kétségtelen ez nemcsak az öntudatos valóknál, melyek előtt az öntudat közvetlen bizonyosága tanúságot tesz, hogy nem azonoslétűek semmiféle más valóval, hanem az állatok világában is, hol az önzés, vagyis a másokkal szemben való elszigetelődés és önérvényesítés annyira döntő szerepet visz, hogy Darwin mint létharcot megtehetette a fajok teremtő elvének. Továbbá *a szubstancia nem lehet lényegesen más mint járulékai*; hisz a járulékok kijelenteni, nyilvánvalóvá tenni, és nem elrejtteni vannak hivatva a szubstanciát. Ha tehát a tapasztalati egyedek teljes okság után kiáltanak, az a teljes ok nem lehet a mélyükön lappangó és ép ezért velük metafizikailag azonos jellegű szubstancia, hanem csak tőlük lényegesen különböző, transzcendens lény.

2. *A mechanikus természetfölfogás* ellenvetése. A történések vagyis létesülések voltaképpen csak önmagukkal örökké azonos atomok helyzetváltozásai, melyeknek alomja, a tömeg állandó, hajtó ereje pedig, az energia mennyiségileg azonos marad. – *Felelet.* a) Ha az ú. n. anyag-megmaradás és energia-állandóság axiómáját el is fogadjuk ténynek, az anyag és energia tapasztalati állandósága semmit sem mond metafizikai eredetükről. Sőt az atomok megszámláltsága, alakítottsága, összetevései, a helyzetváltozások törvényszerűsége, sőt maga e változások ténye, az új anyag- és energia-elhelyezkedések mind valós változások, létesülések; és mint ilyenek okot követelnek. Ha lemérhetők és matematikailag kezelhetők, ez nem változtat azon a tényen, hogy a létet minősítik; tehát rájuk is teljes érvényben fennmarad a fent levezetett két gondolat: a lét létesítőt, a létesítés okteljességet követel.

3. *Metafizikai* ellenvetés. A tapasztalati világon belül minden létesítés létesüléssel azaz változással jár; változatlan ok, nem létesülő létesítő tehát ellenmond a tapasztalásnak, lehetetlen; ha volna örök létesítő, annak okozata is csak örök és változatlan lehetne. Így Stuart Mill. – *Felelet.* a) A tapasztalat minőségi megállapításai nem lehetnek irányadók a metafizikai okkeresésnél. A tapasztalati okság ép azzal mutatja elégtelen voltát, hogy létet mindig csak úgy tud adni, ha maga is ugyanannyit kap. Ha azonban a létesítők összessége ilyen volna, akkor semmi sem jöhetne létre. Ezért kellett következtetnünk egy olyan lényre, melyben lét és tevékenység egy. b) Mikép egyeztethető össze az abszolút ok változatlansága és az okozat változékonysága, ez a kérdés később foglalkoztat (29. § 1).

3. A magátólvalóság folyamányai.

1. *A magátólvalóság Istennek metafizikai lényege.* Ez ma az általánosabb nézet. Benne és csak benne megvannak mindazok a követelmények, melyeket az Isten lényegeről megállapítottunk: a) Kizárólag Isten tulajdonsága, és nem közölhető semmi más lényvel; csakis a maga-okoló lénynek jár ki. b) A legközvetlenebbül megkülönbözteti Istent más lényektől; hisz a tapasztalati valók az elmélyedő bölcselőnek tekintete előtt elsősorban mint másátólvalók, mint kölcsönlét birtokosai jelennek meg; mikor tehát az okkereső elme e léthiányon elindulva rátalál a teljesokú abszolút Lényre, rajta elsősorban föltűnik a

létteljesség, a magátólvalóság. *c)* Belőle le lehet vezetni Isten egyéb kiválóságait (amint megmutatja a következő tárgyalás); magát pedig nem lehet levezetni másból.

Úgy tetszik ugyan, *mintha célszerűbb volna Szent Tamással magát a létet, ipsum esse* állítani oda Isten lényegéként. Hisz a lét az első és legegyetemesebb, mindent magába ölelő fogalom, míg a magátólvalóság, mint láttuk, elsősorban negatív. – De *a)* ha a lét egyetemes fogalmához nem gondolok hozzá egy másik mozzanatot: ama lét teljes önállását, akkor nem zárja ki a monista isteneszmét; tehát nem alkalmas arra, hogy megjellegesse az igaz Istent. Tehát a magátólvalóságot burkoltan föl kell venni Szent Tamás formulájába is, ha nem akarunk vészes fogalomzavart ebben az alapvető kérdésben; amint csakugyan tartalmazza is ez a szenttamási fogalmazás: Isten a magánálló lét, esse subsistens. *b)* A magátólvalóság csak látszólag negatív; tartalmilag azonos Szent Tamás formulájával (308. lap). *c)* Közvetlenül kifejezésre juttatja az első istenbizonyíték eredményét, és így módot nyújt Istent úgy gondolni el, amint a teremtés alapvető szemlélete szinte kézenfogva elvisz hozzá: A teremtmények mint megannyi hágsó emelkednek előttünk; fokai a mástólvaló lények osztályai; a hágsó tetején, abban az irányban, melybe belelendített a mástólvalók során végig menő okkeresés, ott találjuk a Magátólvalót. Így *a magátólvalóság szinte a tapasztalat erejével és elevenségével állítja elénk Istent.* S ez a vallási élet számára nem csekély érték, amint a Szentírásnak fönt jelzett tárgyalásmódja is eléggé bizonyítja.

Más isteni tulajdonság nem alkalmas arra, hogy isteni lényegként kezeljük: 1. A *nominalisták* szerint az Isten lényege az isteni tulajdonságok összessége, vagyis Istennek teljes végtelensége. Ez azonban nyilván Istennek nem metafizikai, hanem fizikai lényege. 2. A *skotisták* szerint Isten lényege a gyökérszerű végtelenség (infinitas radicalis). De itt a kérdés épen az: Miben gyökerez Isten végtelensége; és itt nem lehet mást felelni, mint azt, hogy Isten sajátos létében, vagyis magátólvalóságában.¹ 3. Az ortodox *platónikusok* hol az egységet, hol a jóságot tekintik Isten lényegének. Ámde mindkét mozzanat föltételezi már a létet. 4. Sok régi tomista (*Salmant.* is) a puszta lét fogalmát üresnek találta és olyan jegy után nézett, mely jobban kifejezésre juttatja Isten eleven létgazdagságát; ilyenként kínálkozott a magáraálló értelem (intellectio subsistens). Ám az értés tevékenység; a tevékenység pedig legalább fogalmilag föltételezi a létet; operari sequitur esse, tehát nem lehet az első. 5. Ugyanezt kell mondani *Klee és Kuhn* álláspontjára: Isten lényege az abszolút szellemiség vagy a személyesség.

Schell szerint Isten lényege az ön-okság. – Ez az állítás: *Isten önmagának oka*, jelentheti *a)* azt, hogy Istennek semmiféle értelemben nincs önmagán kívül álló oka; és ebben az értelemben igaz. *b)* Jelentheti azt, hogy Isten önmagának okolója, Deus est ratio sui; és ebben az értelemben is igaz. *c)* Ha azonban e formulában «Isten önmagának oka» az ok (causa, Ursache) annyit jelent, mint közönségesen szokott, azaz valót, mely tevékenysége által valósít, akkor nem lehet azt mondani, hogy Isten ön-ok. Mert α ebben az értelemben a tétel belső ellenmondás. Ok ugyanis az olyan való, mely valamit létrehoz; a létrehozás tevékenység; a tevékenység pedig föltételezi a tevékeny való létezését, tehát ön-oknak lenni annyit jelent, mint létezőként létrehozni önmagát.² β) Jóllehet Istenben tevékenység és lét közt nem lehet valós különbséget tenni, mégis logikailag előbb kell Istent létnek gondolnunk, mint valósító létnek.³ Tehát az ön-okság akkor sem volna alkalmas arra, hogy Isten metafizikai lényegéként szerepeljen, ha az α) alatt említett metafizikai nehézség nem állná útját. Ha eszerint ennek a formulának lehet is helyes katolikus értelmezést adni, még sem

¹ L. *Thom* III 2, 5 ad 2.

² Cf. *Thom* 1 dist 29, 1, 1.

³ *Thom* I 5, 2. Verit. 28, 7.

ajánlatos használni; már azért sem, mert a német evolúciós panteizmusnak (Hegel, Schelling) volt jelszava.¹

2. A magátólvalóság az a metafizikai alap (ratio formalis), melyre támaszkodunk, mikor a teremtett, a mástólvaló lét fogalmait átvisszük Istenre, és ezeket róla állítjuk, nem ugyan azonos értelemben (univoce, συνώνυμε), de nem is egészen más értelemben (aequivoce, ὁμώνυμε, mint pl. a protestáns dialektikai teológia), hanem analog (hasonló, részben egyező, részben különböző) értelemben. Más szóval: *hogyan Istenről lehet valóságot kimondó fogalmunk és ennél fogva tudományunk is, ennek alapja az analogia entis, mely a magátólvalóságban gyökerezik.*

Ugyanis Isten a) maga a lét és minden egyéb létnek teljes oka. Ezért Istenről lehet megismerni és állítani a létet és mindazt, ami közvetlenül a lét általános szempontja alá esik, minők a transzcendentálék, t. i. az egy, az igaz és vele az értelem, a jó és vele az akarat; azután az erre támaszkodó alapelvek, az azonosság, ellenmondás és kizárás elve, valamint az okok (létesítő, formai, cél-ok). Ezek a szempontok mind a lét egyetemes fogalmának a modulusai, mintegy variációi, és így ezeket az elme a léttel együtt tudja megragadni. Minthogy azonban a lét mint olyan az elmének közvetlen tárgya (objectuma, formale), miként a fény és szín a látásnak közvetlen tárgya², ezért Isten, ki maga a lét, hozzáférhető az elmének, az egyszerűnek is, mely természeténél fogva irányul arra, ami valami; a tudományosnak is, mely nem akar mást mint logikailag kiépíteni azt, ami mint lét minden elmének hozzáférhető. b) De mert Isten nem egyszerűen lét, hanem a *magátólvaló lét*, azért a létet róla nem abban az értelemben kell állítani, mint más lényekről; hisz ezek mástólvalók. Magátólvalóság és mástólvalóság két vég, melyeket egy világ választ el, az abszolútum és relativum világa; összekötő kapcsuk csak a «lét», melynek fogalmát mi a mástólvalókból merítjük. Tehát mikor átvisszük Istenre, ezt csak megfelelő arányítással tehetjük, olyanformán mint a metaforában (az oroszán az állatok királya, ezzel azt mondjuk: amilyen az emberek közt a király, olyan az állatok közt az oroszán) vagy a szellem-anyag vonatkozásaiban (ahogyan aránylik az értelemhez az érthető, úgy aránylik az érzékléshez az érzékelhető); itt is megcsináljuk ezt az átvitelt: ahogyan aránylik a teremtmény a léthez, úgy aránylik Isten a léthez. Isten léte és a teremtmény léte között az arányítás analogiája forog fön (analogia proportionalitatis), melynek alapján Istenről a létet (és mindazt, ami mint alapvető létmód benne gyökerezik) arányos növeléssel, de mégis sajátos értelemben állítjuk, nem úgy mint a merő tulajdonító analogiában (analogia attributionis), amilyen pl. ha egészségesnek mondunk egy embert (analogum princeps) és egy ételt vagy arcszínt (analogiatum), vagy állítjuk a létet a szubstanciáról is, a járulékról is.

Ez az *arányító létanalogia*, röviden *analogia entis* a metafizikai alap nemcsak arra, hogy lehet Istenről (akármilyen szerény) igazi tudásunk, sőt tudományunk, hanem arra is, hogy lehetséges a hittudomány.³ Ez biztosít ugyanis, hogy a természetfölöttvaló is (a hittudomány sajátos tárgya) mint a Magátólvaló léttartalmi mozzanata az analogia entis alá esik.

3. Az isteni magátólvalóság a *közvetlen indítéka és formális tárgya* annak az alapvető emberi vonatkozásnak, melynek érvényesülnie kell a teremtmény részéről Istennel szemben: *az imádásnak*. Imádni ugyanis annyi, mint egész lélekkel, minden erővel, elméletben és gyakorlatban elismerni Isten szuverén fölségét, vagyis azt, hogy Isten senkitől és semmitől nem függ, semmiféle vonatkozásban, tőle azonban minden függ, még pedig gyökeresen. Ennek az igazságnak emberileg lehetséges legkimerítőbb kifejezése az áldozat. Így fogja föl és gyakorolja az imádat a zsolnárkönyv, a Jelenések könyve és általában az Egyház liturgiája, különösen a szentmiseáldozatban. Az isteni magátólvalóság azonban miként Izrael számára,

¹ L. Janssens Summa theol. I 229 kk.; Schell Religion und Offenbarung ³1907 p. 455 kk.

² Thom Gent. II 83.

³ Thom I 13, 5; Verit. 2, 11.

úgy az egyes keresztény lélek számára is az Isten változatlan szövetségi *hűségének alapja*; egyben elutasíthatatlan és hatékony fölhívás, hogy minden ellenkező kísértés dacára teljesen és véglegesen Istenhez álljon. Végül az isteni magátólvalóság minden (viszonylagos) teremtményi önállóságnak és szabadságnak ősképe és normája: Annyiban lesz igazi önállóság és szellemi szabadság az egyesben és a népekben, a szellemi irányzatokban és törekvésekben, amennyiben képesek nyomában járni az isteni magátólvalóságnak; Isten önmagából merít; a teremtményeknek Istenből kell meríteni létet, erőt, életet, irányt.

28. §. Isten végtelen tökéletessége.

Diekamp I § 15 20; *Bartmann* I § 27 28; *van Noort* 1, 2, 3 § 2; *Pesch* II n. 132 kk. 149 kk.; *Scheeben* I 513 kk. 530 kk. 562 kk.; *Lessius* I 1–7; *Petavius* II 8; *Pázmány*, *Kalauz* I 3 4 (Ö. M. III 46 kk.). – *Thom* I 4–11; *Gent* I 28 k. 82 k. *Suarez* *De divina subst.* tr. 1, II 1 5 31; *Billuart* 3, 2 5 9; *Berti* *De Deo* I 2, 1–4 II 1 4; *Frasen* *De Deo* 1, 1, 5; 1, 3, 2 6 8. – *K. Gutberlet* *Das Unendliche* 1878; *O. Zimmermann* *Ohne Grenzen und Enden* 1912; *A. Dempf* *Das Unendliche in der mittelalterlichen Scholastik u. in der Kantischen Dialektik* 1926; *A. Antweiler* *Unendlich* 1934.

1. Az isteni tökéletesség valósága.

Isten végtelenül tökéletes. Ez *hittétel*. A vatikáni zsinat a materializmussal szemben megállapította, hogy Isten «minden tökéletességgel végtelen».¹

Magyarázat. *Tökéletesség* minden valóság, akár szubstanciás akár járulékos az, melyben nincs hiány. Viszonylag tökéletes az a való, mely hiány nélkül birtokában van mindannak, ami kijár mivoltának, ami létének fogalmában benne van: tökéletes ember, tökéletes boldogság stb. Abszolút (teljesen, minden tekintetben) tökéletes az a lény, mely minden gondolható kiválóságot a gondolható legmagasabb fokban egyesít magában. Ami a *végtelent* illeti: ú. n. képességi végtelen (indefinitum, véghetetlen) olyan valójában véges dolog, melynek határait gondolatban meg lehet szüntetni, azaz, melynek végén túl lehet menni gondolatban; pl. a végtelen számsor. Tényleges végtelen (ens infinitum actu) olyan való, melynek léttartalmában nincsen sem korlát, sem határ; ha szubstancia, akkor kategoremátikus végtelen, ha járulék, akkor szinkategoremátikus, pl. végtelen jószág, kegyelem, tudomány. *Isten végtelenül tökéletes*, tehát annyit jelent, hogy *a) tartalmilag* (materialiter) Isten minden tökéletesség foglalata, *παντελής*; *formailag* (formaliter) Isten tökéletességében nincsen sehol korlát vagy határ; bármilyen tökéletességet bármilyen fokon gondolunk, Isten azt meghaladja, *υπερτελής*; gyökérszerűen (radicaliter) Isten maga a lét, abszolút magánállásban, minden támasz, függés és kölcsönzés nélkül, *αυτοτελής*.

Bizonyítás. A *Szentírás a)* negatív formában Istent föléje emeli minden teremtett valónak, amennyiben azt állítja, hogy hozzája hasonlítva olyanok, mintha nem volnának (309. lap). *b)* Kijelentő formában: «Nagy az Úr és fölötte méltó a dicséretre; nagyvoltának nincsen vége».² Sőt: *συντέλεια λόγων τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός*; «ő a minden», természetesen nem panteista értelemben, hanem: a lét teljessége.³ «Legyetek tehát ti tökéletesek, mint a ti mennyei Atyátok is tökéletes»⁴; Isten az ember tökéletességre irányuló törekvésének eszménye és mértéke, tehát hiánytalan. *c)* Korlátozás nélkül tulajdonítja Istennek az egyes kiválóságokat,

¹ Vatic. 3 cp 1 *Denz* 1782.

² Ps 144,3; cf. 146,5 Bar 3,25.

³ Sir 43,29.

⁴ Mt 5,48.

pl. a jóságot: «Senki sem jó, csak egyedül az Isten».¹ A *szentatyák* is szeretik Istent a lét mérhetetlen tengerének nevezni.²

Az *ész* Isten végtelen tökéletességére következtet *a) magátólvalóságából*: A mástól való lét korlátolt, mert léttartalma, eszméje meghatározza létezése tényét; csak annyi valósul meg belőle, amennyit lényege megbír, illetőleg amennyit lényegére való tekintettel más ad neki. Minthogy azonban a magátólvaló lét nincs alávetve korlátozásnak sem a létesítő ok részéről (létesítő oka ugyanis nincs), sem a lét-befogadó lényeg részéről (ez ugyanis maga a lét): tehát korlátlan; és azonos a létezési ténnyel.³ *b) Az első ok fogalmából*: Az első ok teljes ok; tehát a lények létezésének is oka. Ám a létezést a nem-létezésből végtelen távolság választja el, melynek áthidalására végtelen valósító erő szükséges.

Nehézségek.

1. Ha Isten végtelen, akkor létében sehol sincsenek határvonalak, és így léttartalma *nem szorítható bele fogalmakba*, melyek mint gondolati határolók (termini, ὄρισμοί) az egyetemes létből mindig csak egy részt metszenek ki; csak azt lehet megfogni, ami határolt; a végtelen kisiklik az elme markából. – *Megoldás.* Ez a nehézség helyt állna, ha valaki Istent fogalmakkal ki akarná méríteni; erre azonban semmiféle teremtmény nem vállalkozhatik (24. § 3). Ha azonban Istenről való fogalmaink csak szempontok, melyek az isteni léttartalom határtalan gazdagságából csak egy-egy mozzanatot ölelnek föl, az ellenvetés elveszti jogosultságát. Legfőljebb annak mond még valamit, aki az isteni végtelent szétfoszló ürességnek, határtalanságát elmosódottságnak gondolja; ez azonban hamis beállítás. Isten végtelensége nem üresség és ködös elfoszlás, hanem ellenkezőleg a legteljesebb és leghatározottabb léttartalom, a legtisztább valóság; ami pedig valóság, az meg is ismerhető.

2. Ha *a világnak vannak igazi valós tökéletességei*, azok vagy megvannak Istenben is, s akkor nincs különbség Isten tökéletessége és a világ tökéletességei közt (s minthogy a lét tökéletességben nyilvánul, a világ akkor azonos Istennel: monizmus); vagy pedig nincsenek meg Istenben, és akkor Isten nem végtelenül tökéletes, mert bizonyos igazi tökéletességek hiányzanak benne. – *Megoldás.* A világ összes tökéletességei teljes mértékben megvannak Istenben is, mert hisz Istentől mint első októl valók; ha benne nem volnának meg, a világnak sem adhatta volna; senkisémet adhat olyant, amije nincs. De Istenben nem formálisan, nem mindenestül úgy vannak meg mint a világban, hanem érték szerint és fokozottan (virtualiter et eminenter), azaz mint szerzőjükben; Istenben megvan az eszméjük és a létesítésükhöz szükséges teremtő erő. Tehát a teremtmény relatív önállósága következtében a világban vannak valós tökéletességek, melyek forma szerint nincsenek meg Istenben. Mindazáltal Isten tökéletessége magában tekintve nem kisebb, mint ha hozzágondolom a világ tökéletességeit, melyek szintén tőle valók; épúgy mint egy szerző tudománya nem kisebb, ha csak magában tekinteni, mint ha hozzágondolom a tőle megírt könyv tudományát, mely formálisan nincs ugyan meg benne, de megvan kiválóbb fokban: szerzői minőségben. Tehát nincs helye az ilyen egyenlőtlenségnek: Isten + világ > Isten, már csak azért sem, mert Isten valós végtelen⁴; már a matematikai halmazelméletben sem áll helyt ez az egyenlőtlenség, amennyiben egynemű végtelenekről van szó: $\infty + 2 > \infty$

Kérdés. Közölhető-e a végtelenség a teremtményekkel? – Felelet. Az isteni végtelenség mindenképp és föltétlenül közölhetetlen; hiszen csak másik arculata a magátólvalóságnak, mely mint Isten lényege, teljességgel és kizárólag az ő sajátja. Ami a szinkategorematikus

¹ Lc 18,19.

² Igy Nazianz. Or. 45, 3; cf. Iren. IV 11, 2; August. De natura boni 22; Cyrill. Al. Trinit. 1; Ps. Dion. Div. nom. 5, 4; Damascen. I 5.

³ Thom I 7, 1; Gent I 43.

⁴ Cf. Thom I 4, 2.

végtelenséget illeti (szám, tér, időtartam szerint végtelen világ), Szent Tamás nem tartja bizonyíthatónak a közlés lehetetlenségét (lásd 44. § 3).

2. Az isteni tökéletesség folyományai.

1. Isten fölfoghatatlan. Hittétel a Vaticanum értelmében.¹

Magyarázat. Fölfogni, comprehendere annyi, mint fölérteni valamit megismerhetőségének teljes mértéke szerint. Istent fölfogni tehát annyi volna, mint őt teljes végtelensége szerint gondolatokkal kimeríteni. A tétel tagadja ennek lehetőségét, nemcsak az emberre, hanem minden teremtett elmére nézve: Isten minden töle különböző értelem számára fölfoghatatlan.

Bizonyítás. Jób² szerint, ha valaki nekiállna kimérni az Istent, magasabbnak találná az égnél, mélyebbnek az alvilágnál. A bölcs Isten nagyságának fölséges leírása után azt mondja: «Dicsérjétek az Urat, amennyire telik tőletek, mert ő még többre méltó, és csodálatos az ő nagyvolta; akik magasztaltátok őt, kapjatok új erőre; ne lankadjatok, mert el nem éritek. Ki látta őt, hogy le tudná írni?»³ «Mekkora a mélysége Isten gazdagságának, bölcsességének és tudományának! Mennyire megfoghatatlanok az ő ítéletei, és kifürkészhetetlenek az ő utai!»⁴ A Szentírás kifejezetten és forma szerint ugyan csak a zarándok ember számára mondja fölfoghatatlannak az Istent; de a szövegek és összefüggések világosan jelzik, hogy a fölfoghatatlanság alapja és gyökere az isteni végtelenség; tehát minden teremtmény számára fönnáll. A *szentatyák* fölfogása kitűnik abból, hogy az eunomiánusokkal szemben egyértelműleg még az istenlátó legmagasabb angyaloktól is elvitatták Isten kimerítő megismerését (296. lap).

Az *elme* számára a fölfoghatatlanság egyenest *következik Isten végtelenségéből*; sőt annak csak az ismerő tehetség felé fordított oldala: Az ismerés az ismerő alanyban ennek természete szerint érvényesül; tehát a véges alanyban mindig véges lesz, még akkor is, ha az természetfölötti módon a mostaninál hasonlíthatatlanul magasabb régióba emelkedik. A végtelenség ugyanis közölhetetlen tulajdonsága, magának az Istennek. Ezért teljesen fölfogni csak az Isten maga képes önmagát. A teremtmény számára Isten tiszta egyszerűsége és gazdagsága mindig olyan marad, mint szemünk számára a fénypont, melyet nem a maga kiterjedetlenségében, hanem a belőle kisugárzó fényburokban látunk.⁵

2. Isten kimondhatatlan. Hittétel a Vaticanum értelmében.⁶

Bizonyítás. Az *Írás* csaknem mindenütt, ahol Isten fölfoghatatlanságáról szól, egyúttal kimondhatatlanságát is hirdeti.⁷ A *szentatyák* szerint is Isten annyira fölséges, hogy mérhetetlenül meghalad nemcsak mindent, ami van, hanem mindent, ami gondolható vagy mondható.⁸

Ésszel könnyű belátni, hogy Isten kimondhatatlan abban a fokban és mértékben, *amennyiben fölfoghatatlan*; hisz amit nem értünk, azt nem is tudjuk kimondani. Ennyiben a kimondhatatlanság a fölfoghatatlanság közvetlen következménye. De tovább kell mennünk és azt kell vallanunk: *Amit meg is tudhatunk Isten felől*, akár az ész természeti világánál, akár a hit vagy éppen a mennyei dicsőség világossága útján, azt sem tudjuk teljességgel, úgy amint megismertük, kifejezni. Már csak azért sem, mert a kifejezés általában utána sántít a gondolatnak; a tartalmasabb gondolatot a legtökéletesebb művészet sem tudja tökéletesen

¹ Denz 1782.

² Jób 11,1–9.

³ Sir 43,33; cf. Ex 33,20–23 Is 45,15 Jer 32,19 Ps 144,3 145,7.

⁴ Rom 11,33; cf. Mt 11,27 Jn 1,18 4,24 1 Tim 6,16. Eph. 3,20.

⁵ Thom I 12, 7 8.

⁶ Denz 1782.

⁷ L. különösen Sir 43; cf. 2 Cor 12,4.

⁸ Iren. IV 20, 5; Nyssen. Eunom. I 3 (Migne 45, 461); Aug. Ep 232, 5.

kifejezni; mikor a gondolat az elme anyaméhéből a világra születik és testet ölt, néhány árnyalattal mindig halványul. Fokozott mértékben áll ez akkor, ha nem érzékelhető, sőt ha teljesen más világba tartozó titkos dolog kijelentéséről van szó. A végtelen gondolat színe előtt mindig dadogás marad az ember szava. Ezért a hittudósok ma egyetemesen és helyesen tanítják: Teljességgel lehetetlen, természetfölötti úton is, hogy Isten valóságát kimerítően kifejezésre juttassa egy tőle különböző szó. Istent csak egy szó fejezi ki kimerítő fokban: az örök isteni Ige.¹ Tehát *semmiféle teremtmény semmiféle módon nem éri föl az Istent*: meghalad minden létet (végtelen), minden értelmet (fölfoghatatlan), minden beszédet (kimondhatatlan); egyedül a vágyó szeretet ér föl hozzá.

3. **Isten egy.** Ez sarkalatos *hittétel*, melyet az Apostoli hitvallás az elejére tűz: Hiszek egy Istenben.²

Magyarázat. Az *egység* transzcendentális tulajdonság és oly messze ér, mint maga a lét. Az egységnek azonban vannak fajai és fokai. Legáltalánosabb (nem meghatározása, hanem) jellemzése: Egy az, ami oszthatlan magában és különáll mással szemben (*indivisum in se et divisum ab alio*). A magában való oszthatlanság, az ú. n. belső egység az Istennél a lehető legnagyobb fokú abszolút egyszerűség és szellemiség (29. §). A mással szemben való elkülönültség (külső egység) pedig Istennél a szó teljes értelmében vett *egyetlenség*. Azaz Isten nem oly értelemben egy mint más valók, hogy egy közös fajuk, vagy legalább egy közös nemük van (*unitas individualitatis et unitas specifica*); sőt abban az értelemben sem, hogy más lényekkel összeolvasható, vagyis nevezett számegységként szerepelhet (*unitas numerica*). Hanem úgy egy az Isten, hogy minden egyed és faj és szám fölött áll; tehát nem hasonlítható az aritmetikai egységhez sem, mely mint az aritmetikai számok generatrixe szerepel. Egyenest *szembehelyezkedik* a hittétellel a sok-istenhivés (politeizmus) és a dualizmus, mely két egymás mellé rendelt és egymástól független ősválót vesz föl, egyet mint a jónak és egyet mint a rossznak szerzőjét; így a parszizmus, marcionizmus, gnószticizmus, manicheizmus.

Bizonyítás. Az *ószövetségi* vallásnak alaptétele, népének nemzeti jelszava és büszkesége: «Halljad Izrael, az Úr a mi Istenünk egy Úr».³ Újabb *vallástörténet*-művelők (Renan-nal és Wellhausen-nal) azt akarják elhitetni, hogy Izrael Mózes előtt épúgy politeista volt, mint a többi sémita. Mózes aztán henoteistává tette: Jahvét, a sémi panteón egyik tagját megtette nemzeti istennek; a többit nem tagadták a zsidók, csak nem részesítették többé különösebb vallási tiszteletben; a próféták aztán lassan monoteizmussá fejlesztették ezt az álláspontot. Ám *a)* a szentkönyvek úgy amint előttünk vannak, erről a fejlődésről nem tudnak. Az irodalomkritikai állásfoglalás, melyre a valláshistorikusok építik vallási fejlődéselméletüket, épen e vallásfejlődési skémával mint kritériummal dolgozik; vagyis módszerileg tekintve, körben forog; és ez a *circulus vitiosus* nem válik logikailag jogosulttá azáltal, hogy sokan és sűrűn járnak. Az egész irány ezenfelül a minden természetfölötti létet tagadó racionalizmusból táplálkozik. Tagadhatatlan, hogy a zsidó népben a fölszín alatt mindig éltek és vájkálódtak a többi sémitakéhoz hasonló politeista törekvések és hajlandóságok. De ép az a példátlan dolog, hogy ezek ellenére érvényre jutott a tiszta monoteizmus. Az is bizonyos, hogy az ószövetségi kinyilatkoztatás általában, tehát az Istenre vonatkozó kinyilatkoztatás is fejlődést mutat; de nem átváltozásokat.⁴ *b)* Ha igazuk volna is a hitetlen és liberális valláshistorikusoknak, amint nincs, még mindig meg kellene magyarázniok és okolniok azt a példátlan vallástörténeti fejlődést, hogy egy kultúráilag és politikailag jelentéktelen nép a maga egészében mikép emelkedhetett Istennek oly tiszta eszméjére, melyet nem ért el még egy Platonnak és Aristotelesnek lángelméje sem? (14. § 1).

¹ *Bonav.* Lomb. II 22, 1.

² L. Later. IV. *Denz* 432; Vatic 3 cp 1 *Denz* 1782.

³ Deut 6,4; cf. Deut 32,39 Is 44,6.

⁴ Cf. *Cyrill. Al.* Glaphyra in Gen VII 3.

Az *újszövetség* a Szentháromságot állítja oda a hitnek vezérlő csillagául; mindazáltal kifejezetten tanítja Isten egyetlenségét. Az Üdvözítő megismétli a semát («Halljad Izrael»).¹ Az újszövetségi szentíróknál Isten mindig ó Θεός. A *szentatyák* előbb a pogányok politeizmusával, utóbb a gnosztikusok majd a manicheusok dualizmusával szemben nagy határozottsággal képviselték és bizonyították az egy Isten hitét.²

A bölcselő *elme* számára Isten egyetlensége következik. *a) Isten végtelen tökéletességéből:* Több végtelen tökéletes lény ellenmondás. Mert tökéletességeik vagy azonosak; és akkor nincsenek többen, hanem csak egy (mert a létet csak valósági mozzanatai vagyis tökéletességei különítik és jellegetik). Vagy pedig nem azonosak; és akkor, amely tökéletességekkel rendelkezik az egyik, azoknak híjával van a másik, és már nem végtelen egyik sem. A politeizmus és dualizmus csakugyan föladja Isten végtelenségét; de ezzel lemond a Magátólvalóról, és így végelemzésben tagadja az Istent. *b) Isten a magátólvaló lét.* Ámde mint ilyennek azonos a létezési ténye és léttartalma. A létezési tény azonban meg nem sokszorosítható, még a teremtményeknél sem; mindegyik való csak egyszer létezhetik, legföljebb létesülhet egy másik, hasonló léttartalommal; tehát Isten nem sokszorosítható. A teremtmények csak azért létezhetnek több példányban, mert más a létezésük mint a lényegük és így lényegük a létezés tényét mint actus ultimus-t többször veheti föl; így több egyed is létesülhet hasonló léttartalommal.³ *c) A világot egységes rend* lengi át, mely épúgy mint léte csak az abszolút Létesítőtől jöhet. Ám ha a világnak több rendezője volna, azok csak úgy tudnának összhangot teremteni, ha folyton tekintettel volnának egymásra, vagyis ha tevékenységükben függének egymástól. Egymástól függő valók azonban nem elsők; vagyis első rendező ok csak egy lehet.

Ezzel meg van döntve nemcsak a politeizmus,⁴ hanem a *dualizmus* is: Abszolút való csak egy lehet. A dualizmus azonfölül még abban a tévedésben is van, hogy a két egymás mellé rendelt öselv egyikét rossznak és a rossz szerzőjének gondolja. A rossz ugyanis mint hiány nem lehet szubstancia; rossz való, még inkább rossz első való ellenmondás. Ezzel megdől a dualizmusnak az az enyhített kiadása is, mely az egymás mellé rendelt két világalkotónak fölėje rendel még egy valót mint mindkettőnek öselvét.

Nehézség. A rideg monoteizmus *nem tesz eleget a lélek vallási szükségletének*, mely Istent magához közelebb állónak akarja érezni, és irtózik az utolérhetetlen távolságban trónoló, hozzáférhetetlen és emberileg megfoghatatlan abszolút egységtől; különféle szükségletei és igényei számára különféle, jobban megközelíthető isteni valóságokat kíván. Így sok modern vallásbölcselelő.

Megoldás. a) A vallási igényeket nem lehet elszakítani az észigényektől és döntő bíróként följük rendelni. Az ész pedig egyistenhívést követel, és így végelemzésben *a vallási élet is csak ezen az igazságon tud megnyugodni.* Az egyistenhívés szilárd tengelyt ad a valláserkölcsök törekvéseknek, középpontot az elméleti és gyakorlati életnek, és ezáltal az életerőnek pótolhatatlan forrása. Csak az egységben van erő. A politeizmus még lappangó formáiban is, amint az első okba beleviszi a sokszerűséget, a bomlást, így a másodrendű okok világában is, a vallási és közvetve a társadalmi és egyéni életben is elhinti a szellemek oszlásának magvait; a politeista kultúra már születésénél fogva magában hordja a bomlás és a halál csiráit. *b) A kinyilatkoztatás egyistenhívése* nem az a vérszegény, tartalom nélküli monoteizmus, melyre nagy erőfeszítéssel és sok tévedés vargabetűi után eljut a bölcselő gondolkodás, hanem

¹ Mc 12,29; cf. Jn 13,3 17,3 Act 17,23 Rom 3,29 1 Cor 8,4 Eph 4,6.

² *Iren.* II 1; *Tertul.* Marcion. I II III 11; Hermogen. 4; *Origen.* Cels. I 2 3; *Athan.* Ctra gent. 40, 24 etc.; *Tit. Bosr., Serapion* Thmuit. Ctra Manich.; *August.* számos írásban a manicheusok ellen.

³ Thom I 11, 3; Gent. I 42 (17 érv).

⁴ A politeizmus isteneit a Szentírás semmiknek nevezi: אֱלֹהִים = אֱלֹהִים Ps 95,5; cf. Sap 13–15 4 Reg 19,18 Jer 2,11 16,19 Is 41,24 Dan 5,23 14 Bar 4,7 1 Cor 10,20 Rom 1,18–32.

utólérhetetlen plaszticitással és gazdagságban juttatja kifejezésre az isteni valóság kimeríthetetlen léttartalmát és életerejét. Már az ószövetségi monoteizmus is teofaniáival és utóbb az emberiség közt időző isteni bölcseségnek tanával és az újszövetségben a Szentháromság tanával (különösen a szentháromsági küldések tanításával; 39. és 42. §) fölséges módon eleget tesz a vallásos lélek közvetlenségi igényének. Isten egyetlensége félreérthetetlenül és állandóan fölhív: idegen isteneid ne legyenek énelöttem. Tehát kiszólitja e kor gyermekeit is szájalmas bálványimádásukból («aranyborjú»; «kiknek istenük a has»; általában az én imádása¹), a halódó istenek halálos kultuszából az egy élő Istennek éltető tiszteletére.

29. §. Isten egyszerűsége.

Diekamp I § 10 13 15 21; *Bartmann* I § 25 29 30: *van Noort* 1, 2, 3 § 1; *Pesch* II n. 123 kk.; *Scheeben* I 517 kk.; *Lessius* III 1–4; *Petavius* 18–13 II III 12. – *Thom* I 13, 4 5 12; c. *Gent.* I 18–36; *Suarez* De divina substantia I 10–14; *Billuart* De Deo 2 apd.; 3, 1; *Berti* II 2–4; *Frassen* De Deo 2; 3, 1. – G. M. *Schuler* Der Pantheismus 1884; F. *Klimke* Der Monismus 1911; R. *Garrigou-Lagrange* Le divine perfezioni secondo la dottrina di S. Tomaso 1923; J. *Klein* Der Gottesbegriff des Johannes Duns Scotus 1913; G. M. *Manser* Das Wesen des Thomismus²1935.

1. Az isteni egyszerűség valósága.

Tétel. Isten teljesen egyszerű szellem. Ezt hittételként ismételten kimondotta az Egyház a panteizmussal szemben; így a IV. lateráni (benai Amalrich-el szemben) és a vatikáni (a modern panteistákkal szemben): Az egy igaz élő Isten «teljesen egyszerű és változhatatlan szellemi magánvaló».²

Magyarázat. Az egyszerű szemben áll az összetettel. *Összetett* az, ami részekből áll; tehát ami nem teljességgel egy, vagyis ami nem teljesen osztatlan magában (belső egység). Az összetétel lehet *fizikai*, mikor a részek szétválaszthatók a valóságban is. Minden ilyen összetétel alapja az anyagból és formából való összetettség; ezáltal történik ugyanis a térben való kifejtőzés, részeknek részeken kívül való helyezése; és ezzel adva van a tényleges szétválasztás lehetősége. Ezen a területen uralkodik a születés és a halál (*generatio et corruptio*). Mikor Istenből kizárjuk az összetételnek ezt a fajtáját, anyagtalan magánvalónak, azaz szellemnek mondjuk, szemben az atyák korabeli antrópomorfitákkal és a panteistákkal. Az összetettség másik fajtája a *metafizikai* összetétel, melynek alapja és típusa a képességből és ténylegességből való összetettség: mikor t. i. egy lényben voltak vagy vannak hiányok, melyeket kitölt egy valósító ok. Az ilyenféle lény ennél fogva többféle létből van összerakva, melyek ha nem is választhatók szét, mégis részekként viselkednek és az egyszerűséget homályosítják; és ha születésnek és halálnak nem is nyújtanak alapot, a képesség ténylegességbe (és fordítva) való átmenetelének bőven nyitnak teret.³ Ennek az összetetésnek főbb fajtái: léttartalom és létezés (*essentia, existentia*); természet és magánvalóság (*natura, subsistentia*); járulék és magánvaló (*accidens, substantia*); ide tartozik a nem, faj, egyed (*genus, species, individuum*) összetettsége is; első és második ténylegesség (*actus primus, secundus*; pl. fontolgatás és elhatározás, elhatározás és végrehajtás). Mikor Istenből kizárjuk ezt az összetettséget, Istent *actus purus*-nak, teljesen hiánytalan, hézagtalan, képesség nélküli valónak, «színlét»-nek valljuk. Isten metafizikai egyszerűségét elhomályosította Gilbertus

¹ Ex 20,8 Ex 32 Col 3,5; Phil 3,19 Rom 16,18.

² Later. IV. Firmiter *Denz* 428; Vatic. 3 cp 1 *Denz* 1782.

³ *Thom* *Gent.* I 22 II 53; *Verit.* 27, 1 ad 8.

Porretanus túlzó realizmusa, mely különbséget tett az isteni lényeg és a hármag magánakvalóságban fönnálló istenség között.¹

Bizonyítás. A Szentírás kifejezetten és határozottan tanítja Isten *szellemiségét*, nemcsak induktív úton, amennyiben értelmet és akaratot tulajdonít neki, hanem amennyiben Istent az anyag fölött szuverén hatalommal rendelkező úrnak mutatja be.² Továbbá: Isten nem olyan mint az emberek: nincs teste, nem látható, képpel nem ábrázolható, a szellemek atyja³; sőt egyszerűen szellem: «Lélek az Isten, és akik őt imádják, lélekben és igazságban kell imádniok».⁴

Mikor tehát a Szentírás (különösen az ószövetség) oly erős *antrópomorfizmusokban* beszél az Istenről, nem szellemiségét akarja elhomályosítani, hanem *a)* számot vet azzal a pszichológiai ténnyel, hogy a merő szellemnek merőben szellemi (képzet nélküli) fogalmát az érzéki világba rögzített embernek rendkívül nehéz következetesen keresztülvinni, és a tudatban állandóan érvényesíteni; különösen a bölcséletileg iskolázatlan embernek, akit a szemléletesség igénye képekhöz utal. Ezt a szellem különféle nyelvű nevei is mutatják:

πνεῦμα, lehelet, spiritus; cf. szellem, szél, קוֹחַ, Geist.⁵ *b)* Minthogy a kinyilatkoztatás nem bölcséletet tanít, hanem vallási életet akar fakasztani, ezért a Szentírás mint a kinyilatkoztatás természetfölötti kozmosza olyan mozzanatokat helyez előtérbe, melyek szemléletességükkel, elevenségükkel és közvetlenségükkel alkalmasak arra, hogy életalakító vallási hatásokat váltsanak ki. Tettfakasztó, mély hatásokat lehetetlen elérni a bölcsélet elvont nyelvén. Itt elkerülhetetlenek és nélkülözhetetlenek az emberszabású beállítások.

Isten *metafizikai egyszerűségét* nem tanítja a Szentírás kifejezetten, miként szellemiségét; épen mert nem bölcséletet és teológiát, hanem egyszerűen igazságot, életet, hitet közvetít. Mindamelletttartalmilag (aequivalenter) kifejezésre juttatja: *a)* Istenről nemcsak azt mondja, hogy van élete, hanem hogy maga az élet, és ezért egyedül halhatatlan⁶; nemcsak bölcs, hanem maga a bölcsesség, és ezért egyedül bölcs⁷; nemcsak van szeretete, hanem maga a szeretet, és ezért egyedül jó⁸; ugyanígy maga a világosság és igazság⁹; vagyis mivolta azonos bármely léttartalmi mozzanatával, ami kizárja szubstancia és járulék szerinti összetettségét. Sőt a maga nyelvén egyszer kifejezetten is tanítja: «Isten világosság, és nincs benne semmi sötétség».¹⁰ Hisz minden képesség (potentialitas) árnyék és sötétség, mely a ténylegesség megvilágítására szorul, illetőleg annak hozzáférhető. Egyébként burkoltan kifejezi az Írás ezt az igazságot azzal is, hogy oly hangsúlyozottan létnek mondja Istent; Jahve a nemlétnek átlós ellentéte; ámde minden képességi létben van valami a nemlétből is. Az *atyák* már a dualizmussal és a gnószticizmussal szemben,¹¹ a 4. századiak aztán az ariánusokkal szemben rendszeresen védelmükbe vették Isten tökéletes egyszerűségét.¹² Utóbb mint egy ember állást foglalnak *Audius* és követői¹³ ellen, akik emberi alakot és testet tulajdonítottak Istennek

¹ Cf. *Denz* 389.

² Gen 1 2.

³ Ex 33,20 Deut 4,1–6 Is 31,3 40,18; Heb 12,9.

⁴ Jn 4,24; cf. Lc 24,39 2 Cor 3,7 1 Tim 6,16.

⁵ Cf. Job 10,4.

⁶ Jn 5,26; Jn 1,4 14,6 1 Jn 1,2; 1 Tim 6,14.

⁷ Col 2,3; Prov 1,20 Sap 7,27 1 Cor 1,24; Rom 16,7.

⁸ Jn 4,8; Mt 19,17 Lc 18,19.

⁹ Jn 14,6.

¹⁰ 1 Jn 1,5.

¹¹ *Iren.* I II; *Orig.* Princip. I 1, 6.

¹² *Nazianz.* Or. 2; *Cyrrill.* Hier. Cat. 6, 7; *Leo M.* Ep. 15, 5.

¹³ Az ariánusok különös tanításukban Gen 1,26-ra hivatkoztak. Ez a szekta, mely ezenfelül a húsvétet a zsidókkal egyidőben ülte (ezért prótopaszchiták), még a 4. században megszűnt. L. *Epiph.* Haer. 70.

(antrópomorfiták). Csattanósan foglalja össze az atyák tanítását Szent Ágoston: «Azért mondjuk az Istent egyszerűnek, mert ami sajátja, az mind lényege.»¹

Ha *Tertullianus* (előbb Sardes-i Melito és utóbb Lactantius) Istennek testet tulajdonít², annak jórészt az az oka, hogy a szellem magánvaló létének (szubszisztenciájának) elgondolása nehézségekkel jár; ez bizonyos bölcséleti irányokat, nevezetesen a sztoikusokat arra készítette, hogy minden létezőnek testet tulajdonítsanak.³ Így a testiséget szinte azonosnak vették a magánvalósággal; de tisztában voltak vele, hogy Isten léte egészen más mint a tapasztalati anyagi valóké⁴; tehát nem eretnek tévedésnek hódoltak, hanem kevésbé szabatos metafizikai fölfogásnak.

Az *ész* Isten egyszerűségét levezeti abból, hogy Isten a magától való első lét. *a)* Ami bármilyen értelemben részekből áll (vagyis létmozzanatokból, melyek egyenkint nem azonosak az egészszel, úgy hogy az egész a részeknek összességéből alakul ki), az mint egész a részeitől függ; vagyis nem *magától való*, hanem a részeitől való. Isten azonban magától való; tehát nem állhat semmiféle formában részekből. *b)* Az okság elvének értelmében az egész az intenciós rendben (a tervben) előbb van a részeknél, jóllehet a kivitelben később valósul; tehát minden összetett utal egy előző egészre; minthogy nem minden összetett valót előzhet meg egész, kell léteznie egy olyan egésznek, mely nincs részekből. Ezt így is lehet kifejezni: Ami nem egyszerű, az összetett; ám ami összetett, az összetevő okot követel; vagyis *ami részekből áll, nem lehet első*. Isten pedig az első; tehát nem állhat részekből, vagyis egyszerű.⁵

Nehézség. Ha Isten teljesen egy és egyszerű, akkor a szentháromsági személyek is azonosak. – *Megoldás* [423. lap](#).

2. Isten egyszerűsége és az isteni tulajdonságok.

Istenről egyszerűsége dacára számos tulajdonságot állítunk. De ha *Isten egyszerű, miképp állítható róla a tulajdonságok nagy sokasága?* Ebben a kérdésben *két téves véglet* közt középen van az igazság.

Gilbertus Porretanus azt állította, hogy az isteni tulajdonságok a lényegtől és egymás közt úgy különböznek, mint megannyi különféle dolog (*túlzó realizmus*); úgy hogy más dolog az Isten, és megint más az isteni jóság, más az igazság, az atyaság, stb. Ez a fölfogás nyilván lerontja Isten egyszerűségét, és a Szentháromságra alkalmazva három-isten-tanításra (triteizmus) vezet. Mint ilyent el is ítélte Szent Bernát szorgalmazására egy reims-i zsinat (1148), majd Joachim a Fiore hasonló tévedésével együtt ünnepélyesen elvetette a IV. lateráni zsinat.⁶

A másik végletet képviselik Aëtius és az *eunomiánusok*, valamint más álmisztikusok, kik azt hiszik, hogy Isten mivolta a letlenségben merül ki ($\alpha\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$), és minden más amit az Istenről állítunk, csak szinoním vagyis teljesen azonos jelentésű kifejezések halmaza; továbbá a *nominalisták*, akik szerint Istenről csak azt lehet mondani, hogy ilyen vagy olyan művek szerzője, de ezekből semmit sem lehet átvinni az ő mivoltára; tehát lehet mondani, hogy Isten irgalmasságot művel, de nem: Isten irgalmas. Eszerint az egyszerű isteni valóságot csak szinoním szókkal vagy pedig hatásokat jelző kifejezésekkel lehet megjelölni; a tulajdonságok sokaságát pusztán elménk, illetőleg beszédünk állapítja meg; Istenben semmi sincs belőle. Ámde *a)* elménktől függetlenül is Istenben különbözik legalább a három személy, továbbá a

¹ *August.* Civ. Dei XI 10, 1; cf. Quantit. animae 55; In Jn 99; Trinit. V 6; XV 13, 22; Gen. c. Manich. I 17, 27.

² Prax. 7

³ *Tertull.* De carne Chr. 11: Omne quod est, corpus est sui generis.

⁴ *Tertull.* Marcion. II 16.

⁵ *Thom* I 3, 7; *Gent.* I 18 cf. 20–26; *Anselm* Monol. 16 17.

⁶ *Denz* 432.

belső és kifelé ható tevékenység pl. a Fiú eredése, mely örök, és a világ teremtése, mely időben történik. *b)* A Szentírás nemcsak azonos kifejezéseket halmoz, mikor kiválóságokat tulajdonít Istennek; ez kitűnik különösen abból, hogy nem egyszer szembeállítja őket, pl. az igazságot és irgalmasságot. Ezt a szentatyák is kiemelik Eunomius ellen.¹ *c)* XXIII. János elítélte Eckhartot, aki tagadta, hogy Istenben vannak valamilyen különbségek (1329-ben).²

A nominalizmus és a realizmus két véglete közt van a *katolikus igazság*. Isten abszolút egyszerűsége nem engedi, hogy benne többféle dolgot lássunk (realizmus); de léttartalmának gazdagsága megengedi, sőt fölkinálja a szempontokat, melyekre támaszkodva, róla sokfélélt állíthatunk. Minden egyes állítmánnyal kifejezetten és forma szerint (formaliter et explicite) az Isten kimeríthetetlen léttartalmának egy-egy szempontját emeljük ugyan ki pl. irgalmát vagy hatalmát; de ugyanakkor burkoltan és tárgyilag (vagyis tekintve ama tárgyat, melyről azt a tulajdonságot állítjuk: obiective et implicite) az egész Istenséget kell gondolnunk. Minden isteni tulajdonság egy-egy szempont, mellyel elménk megközelíti az isteni lét kimeríthetetlen gazdagságát; s maga az isteni valóság nem tiltakozik ama megközelítés ellen, hanem ellenkezőleg: valósággal tartalmazza mindazt, amit állítunk róla. A teljesen egyszerű isteni valóság úgy egy, hogy sok tulajdonsággal ér föl; és ezért a sokaságot Istenről ugyan eszünk állítja, de maga az Istenség léttartalma szolgáltat arra alapot (multitudo mentalis cum fundamento in re). Az isteni egyszerűség nem matematikai pont, nem szegénység, mint az együgyű embernek lelki élete, hanem a leggazdagabb létnek formája, mely ennél fogva a maga osztatlan egyszerűségében is mérhetetlen sok tökéletességgel ér föl; *létében egy, értéke szerint* (virtualiter) azonban *mérhetetlenül sok*.

Az itt fönnforgó különbségek szabatos kifejezése végett fontolóra kell vennünk, hogy valahányszor egy dologról többfélélt állíthatunk, mindannyiszor valami különbözőségnek kell ott lenni. A *különbözőség* a különböztetésnek alapja. Mindkettő különféle fokokat enged meg.

1. Leggyöngébb különbözőség és különböztetés a merőben *észbeli* (distinctio mentalis), amikor vagy minden tárgyi indíték és alap nélkül csak maga a dolgot fontoló elme állapít meg többféleséget (pl. az a 12, mely 3 x 4; és az, mely 2 x 6: dist. mentalis minor); vagy pedig nem ugyan maga a dolog, de legalább külső vonatkozások kínálnak föl több szempontot (pl. ugyanaz a fölület konkav vagy konvex, aszerint, hogy melyik oldalról nézem: mentalis maior). Az előbbit állították az isteni tulajdonságokat illetőleg az eunomiánusok, az utóbbit a nominalisták; mindketten megegyeznek abban, hogy Istenben a különbségtevésnek semmi alapja nincsen, hanem az merő észművelet eredménye.

2. Az *értékszerű* különböztetés és különbség (distinctio virtualis): mikor a magában egy dolog több mással ér föl; még pedig vagy úgy, hogy ama több érték csakugyan különböző lényeken is tud valósulni (pl. egy ember két hivatalt láthat el; az emberi lélek szellemi és állati: dist. virtualis maior); vagy pedig a több érték szabatosan különbözik ugyan, mindegyik fogalom tartalma kívül esik a másikén, de mindegyik egyenlő az egészszel, mint pl. a transzcendens tulajdonságok: más az igaz mint a jó, de ugyanaz az egy dolog igaz és jó (dist. virtualis minor). Ilyen esetben ha egy tulajdonságot kifejezetten előtérbe állítunk (formaliter et explicite), akkor a másikat burkoltan és a háttérben valljuk (in obiecto et implicite). Így különböznek a katolikus igazság szerint az isteni tulajdonságok egymástól és az isteni valóságtól. – A merő észleges és értékszerű különböztetés az értelem műve (distinctio rationis); az egyik merőben a fontoló értelemnek, a másik a dologtól irányított értelemnek különböztetése (dist. rationis racionantis et racionatae). Szemben áll vele a dologi, valós különböztetés (distinctio realis), mikor a különbözőség nemcsak az értelem működésének eredménye, hanem az értelemtől függetlenül a dologban is megvan. Még pedig:

¹ Pl. *Basil.* Eunom. I 8; *Nyssen.* Eunom. XII (M45, 1069a); *August.* Trinit. VI 7. Az *eunomiánusok* ariánus párt, Eunomius cyzikusi püspökről elnevezve.

² *Denz* 523.

3. *Metafizikai* különbözőség és különböztetés akkor forog fönn, mikor a különbözőség tagjai fogalmilag szabatosan kizárják egymást, az egyik más mint a másik, és egyik sem azonos az egészszel; ha mindjárt a valóságban nem is találjuk őket szétválva. Így különböznek az emberi lélekben az értelem és akarat; egy lényben lényeg és létezés. A virtuális és a metafizikai különböztetés határai nem vonhatók meg élesen, úgy hogy sokan nem is állítanak föl itt két fajtát, hanem mindkettőt a virtuális alá foglalják (*distinctio cum fundamento in re*).

4. *Fizikai* a különbség (*distinctio physica*), mikor a különböztetés mozzanatai a természet erői és rendje szerint szét is választhatók, mint pl. test és lélek, fej és fül.

Duns Scotus ezekkel a különböztetésekkel nem érte meg, hanem a virtuális és a reális közé beiktatta az ú. n. *formális* különböztetést (*distinctio formalis*); a formalitások (nem formák, melyek valós különbséget alapoznak meg) már az értelem különböztető tevékenysége előtt és attól függetlenül is megvannak a lényen, anélkül azonban, hogy azért megannyi külön dolgot jelentenének. Így különböznek *Scotus* szerint az istenségtől az isteni tulajdonságok is. Ezt a skotista formális különböztetést azonban a többi hittudós egyértelműleg elveti. Nem látszik ugyanis eléggé óvni Isten egyszerűségét; Istent úgy tünteti föl, mint különféle formások halmazát, melyek csak tényleg, nem egyúttal lényegesen, szükségképen is egyek. Isten egysége e fölfogás szerint inkább külső, mint belső, és lehetségessé tesz vagy legalább elősegít olyan teologumenonokat mint: az isteni értelem termékei, az igazságok csak ténylegesség alapján vannak vonatkozásban az isteni akarral és annak parancsaival; más is lehetne igaz és szent, mint ami tényleg az. A skotizmust újabban többen úgy értelmezik, hogy formális különböztetései nem lényegesen mások, mint a többi hittudós virtuális különböztetései (*Minges*). Azt ma lehet mondani, hogy *Scotus* nem akart itt mást, mint nyomatékozni azt a katolikus igazságot, hogy Istenben nincsenek elmosódottságok, melyeket a különböztető elmének kellene határozottságokká emelni.

3. Az isteni egyszerűség folyományai.

1. *Isten egyszerűségének gyakorlati vallási jelentősége* két mozzanatban van. a) Minél kevésbé összetett valami, minél tisztább a szubstanciája, annál értékesebb (arany, selyem, egységes lelkiület). Isten abszolút egyszerűsége *abszolút értékességet* jelent: semmi sincs hozzá keverve, ami nem isteni; egészen, minden vonatkozásban Isten, színvalóság. b) A teremtett világ tele van ellentétekkel: szellem és anyag, erkölcs és természet, élet és halál; tele van feszültségekkel: vágy és bírás, hajlam és erény, érdem és életsors; tele van problémákkal: tekintély és szabadság, törvénytisztélet és egyéni kezdeményezés meg önállóság, igazság és irgalom. Ezek az ellentétek szolgáltatják a teremtésben a haladás rugóit (*πρόλεμος πατήρ πάντων*: Herakleitos); a hatások és ellenhatások állandó polaritása által gondoskodnak a világ életfolyamának táplálásáról. Egyben azonban mélységes tragikumot visznek bele a létbe: az ellentétek küzdelme a tapasztalati világon belül nem egyenlítődik ki, és szenvedés alakjában csapódik le az érző lélekre. Isten egyszerűsége már most azt mondja: Mindezek az ellentétek tökéletesen ki vannak egyenlítve Istenben; és minthogy ő az egész teremtésnek ősforrása, minta-oka és célja, egyszerűsége biztosíték és zálog rá, hogy a teremtett világ ellentétei, melyek Istenben metafizikailag maradék nélkül meg vannak oldva, az ember számára is megoldhatók; egyelőre hitben és reményben, a világfejlődés végén és a boldog istenbírásban tényleg is. Addig is e megoldás megközelíthető, sőt bizonyos pontokban egyensúlyozottabb és kegyelmes lelkek részlegesen már itt a földön elővételezik. A világ tarka sokszínűséggel bontakozik ki előttünk, és elménk számára mindig áldozatos föladat lesz ezt a káprázatos *sokszínűséget visszavezetni Isten egyszerűségére*, és annak magaslatairól szemlélni a tiszta valóság fehér fényét, melyet a teremtés prizmaja a tér és idő

szívárványszíneire bontott szét.¹ Ez a munka nem ígérhet annyi érdekességet, mint a térben kifejtőző természetnek és az időben kibontakozó és lepergő történelemnek szemlélete; de a dolgoknak Isten egyszerűségében való látása vagy csak sejtése is hasonlíthatatlanul gyümölcsösebb: Isten egyszerűségébe szemfényvesztés nélküli szépséggel és léleknyugtató fönsséggel torkollik bele minden szenvedelem, minden vágy és törtetés. Deus tranquillus omnia tranquillat.

2. *Isten nem határozható meg.* A bölceleti meghatározás ugyanis a legközelebbi nemnek és faj-különböztető jegynek (*genus proximum et differentia specifica*) megadásával történik. Ám nem és faj úgy viszonylanak mint képesség és ténylegesség, és metafizikai különbözőséget visznek bele a dologba; és ez nem fér meg Isten egyszerűségével. Ezért az ilyen kitételek: Isten a magátólvaló lét, teremtetlen szellem, nem meghatározások, hanem annak csak látszatát keltik. Az effélék különben azért sem lehetnek meghatározások, mert a létet, szellemiséget stb. csak analog és nem azonos (univok) értelemben lehet Istenről állítani.

3. *Isten testi szemmel láthatatlan.* Az ismeret ugyanis az ismerő alanyban az alany természetének megfelelő módon helyezkedik el. Ám a látóképesség mint érzéki tehetség lényege szerint összetett, és kiterjedtségre irányul. Isten pedig mint szellem kiterjedetlen. Az emberi látóképesség még természetfölötti módon sem emelhető föl Isten látására. A természetfölötti fogékonyság (*potentia obedientialis*) ugyanis nem terjeszkedik ki egészen másrendű tökéletességek befogadására; így pl. az anyag természetfölötti úton sem tehető gondolkodóvá, mert a gondolkodás más (szellemi) természetet föltételez.² Ezért mondja az Írás³ is annyiszor láthatatlannak az Istent. A hittudósok pedig állást foglalnak a *palamiták* ellen (vezérük Palamas Gergely görög szerzetes 1350 k.), akik azt gondolták, hogy az isteni tulajdonságok az isteni lényeket körülözlönlik, mint egy fótoszféra, miként az Üdvözítőt a Tábor-hegyen a megdicsőültség fénye; s az isteni tulajdonságoknak ezt a fényburkát láthatják szemmel nemcsak az üdvözültek, hanem megfelelő aszkézis útján a földi vándor is (hesychasták, omphalopsychusok).⁴

Ha tehát a Szentírás sokszor *teofaniákról*, Isten látható megjelenéseiről szól, ennek csak az értelme, hogy Isten időnként szemlélhető módon mutatja jelenlétét: föltünőbb hatások útján (mint pl. Mózesnek a csipkebokorban) vagy pedig küldöttje útján jelenik meg (אֱלֹהִים יְהוָה; 39. § 1). A teofaniáknak a kinyilatkoztatás első korszakában megállapítható gyakoriságát érthetővé teszi az a meggondolás, hogy a régi korok emberei meg nem rontva a reflektáló, természettudományosan kikezdett világszemlélettől, Istennek mindenkor valóságos jelenlétét közvetlenebbül érezték ki és állapították meg mint mi, kik csak a másodrendű okok sorfalain keresztül törve tudunk elkövetkeztetni Istenre.⁵

4. Isten egyszerűsége alapot nyújt arra, hogy benne *a tulajdonságokat kölcsönösen fölcserélhetjük*, úgy hogy van helye itt *communicatio idiomatum*nak. Szabad eszerint nemcsak azt mondani: Isten az igazság, a bölcsesség, az irgalom, az erő, a gyöngédség; hanem azt is: Az isteni igazság az isteni irgalom, az isteni hatalom az isteni bölcsesség, az erő a gyöngédség. Istenben ugyanis a valóságnak abszolút egyszerűségénél fogva minden tulajdonság azonos a valósággal és ezen a réven mind egymásbaválnak (perichórézisben vannak).

5. *Téves a panteizmusnak minden formája:* az *emanációs* panteizmus, mely szerint Isten megosztódás vagy szellemi nemződés útján kibocsát magából először szellemi és utóbb anyagi lényeket (gnóoszticizmus); a *szubstanciás* panteizmus, mely Istent a világ rejtett lényegének, szubstanciájának, a világot pedig e rejtett valóság megnyilvánulásának,

¹ Jó útmutatásokat ad *August.* In Ps 41 és Conf. IX 10.

² *Thom* I 12, 3; c. *Gent.* III 51.

³ 1 *Tim* 1,17 6,15.

⁴ Cf. *August.* Ep. 92 147, *Civ. Dei* XXII 29; *Thom* I 12, 3 ad 2.

⁵ Cf. *Thom* I 51, 3.

járuléknak tekinti (Spinoza); az *evolúciós* panteizmus, mely Istent csirának tekinti, aki végnélküli alakulásban és fejlődésben fejt ki mivoltát, és végre a maga mivoltának tudatára ébred az emberben (Schopenhauer, Hartmann); a *dualisztikus* panteizmus, mely Istent a világ lelkének tekinti, a világot pedig Isten testének (sok mai természettudós és költő); az *idealista* panteizmus, mely Istenben az általános meghatározatlan létet látja, s ez aztán dialektikus önmeghatárolással (determinálás által) fejt ki tartalmát és alkotja a mindenség nemeit, fajait és egyedeit.

Ezek a fölfogások ugyanis mind azt vallják, hogy a világ, mely kétségtelenül összetett, az Istenségnek része. Tehát összetevést visznek bele az Istenbe; sőt akárhányan tudatosan is beleviszik az első okba az anyagiságot, sőt az ellenmondást, elégedetlenséget, a kint és tragikumot, és ezzel «integrálják» az isteneszmét. Ők azt mondják, hogy ezzel közelebb hozzák Istent az emberhez; valójában azonban tagadják az Istent. *a)* Istent ugyanis az ész *első lénynek* követeli; az első lény pedig, mint láttuk, csak egyszerű lehet. *b)* A panteizmus vét a *szubstancia-elv ellen*, melynek értelmében a járulékok a szubstanciának megnyilvánulásai, és nem eltakarásai; tehát teljességgel ki van zárva, hogy egy abszolút fokban egyszerű szubstancia a járulékok beláthatatlan tarka sokaságában bontakozzék ki. A sokaság csak mint az abszolút egységnek műve, mint teremtő gondolat és teremtett valóság állhat meg a logikai elme előtt, és nem mint az abszolút ösegség része. *c)* *Tapasztalás* szerint kétségtelen, hogy legalább két egymásra visszavezethetetlen tapasztalati egység létezik: én és nem-én. Az okság elve követeli e tapasztalati kettősségnek tapasztalatfölötti egységes abszolút okát, mely nem lehet e kettő összege.

A panteizmus ellen szólnak természetesen mindazok a megfontolások is, melyek abszolút világfölötti magánvalóra utalnak (27. § 2). A vatikáni zsinat tehát joggal mondotta ki: «Ki van közösítve, aki azt állítja, hogy a véges valók mind, testiek úgy mint szellemiek, vagy legalább a szellemiek az isteni szubstanciából kiáramlottak (emanáltak); vagy az isteni valóság a maga kinyilvánítása vagy kifejtőzése által válik mindenné; vagy végre Isten az egyetemes avagy meghatározatlan lét, mely önmeghatározás útján alkotja a nemek, fajok és egyedek szerint szakozott mindenséget».¹

30. §. Isten világfölöttisége.

Diekamp I § 15–17; *Bartmann* I § 30–32; *van Noort* 1, 2, 5; *Pesch* II n. 158–176; *Scheeben* I 536–560; *Lessius* II–IV; *Petavius* III 1–10; *Pázmány Kalauz* I 6; *Beszédek* pünk. u. 20. v. (Ö. M. III 60, VII 538). – *Thom* I 8–10; c. *Gent.* I 15; III 68; *Suarez* De Deo tr. 1 II 2–4; *Billuart* De Deo disp. 3, 6–8; *Berti* De Deo II 4 5; *Frasen* De Deo I, 3, 3–5. – *Margreth* Das Gebetsleben Jesu 1902; *Thomin* Weltordnung und Bittgebet 1912; *Bauer* Die neuere protest. Kenosislehre 1917; *Beemelmans* Zeit und Ewigkeit nach Thom. v. Aqu. 1914; *Forget* De l'inhabitation du Saint-Ésprit 1901; S. *Alexander* Space Time and Deity 1920; *Schütz* A. Az örökkévalóság 1936.

1. Isten változhatatlansága.

Tétel. Isten teljességgel változhatatlan. Hittétel.

Már a niceai zsinat kiközösíti, aki azt mondja, hogy az Isten Fia változékony (az ariánusok ellen). Ugyanígy a IV. lateráni és a vatikáni («Isten átváltozhatatlan szellemi való»)² *Ellene* szegülnek az ariánusokon kívül a panteisták, gnosztikusok, sőt az ortodox protestánsok, részint vélt vallás-erkölcsi érdekből: Isten a megterővel szemben megváltoztatja korábbi

¹ Vatic. 3 c. 4 de Deo. *Denz* 1804. Cf. *Schütz* A. Szempontok a mai panteizmus etiologiájához (Az Ige szolgálatában 11. sz.) 1928; Isten a történelemben 3. ért. Az örökkévalóság 2, 3. ért.

² *Denz* 54 428 1782.

elitélő magatartását; részint az ariánusok módjára: a megtestesült Ige avégből, hogy igazi ember legyen, lemond istensége kiválóságairól, kiüresíti önmagát.

Bizonnyítás. A *Szentírás a) általánosságban* kimondja, hogy Isten önmagával állandóan azonos, nem úgy, mint a teremtmények: «Uram, kezdetben megteremtetted a földet, és a te kezeid művei az egek. Azok elmúlnak, de te megmaradsz; és mint a ruha mind megavulnak, elváltoztatod őket mint az öltözetet, és elválnak; te azonban ugyanaz maradsz, és éveid el nem fogynak». ¹ «Minden jó adomány és minden tökéletes ajándék onnan fölülről vagy, alászállva a világosságnak Atyjától, akinél nincs változás, sem árnyéka a változandóságnak (τροπής ἀποσκίασμα).» ² Al. sz. Ciril erre megjegyzi: «De mi más volna az mint változás és vaskos változandóság, ha Isten képességből átvándorolna ténylegességbe?» ³ Sőt az Írás megjelöli a változhatatlanság metafizikai alapját: «Én Jahve vagyok és nem változom». ⁴ *b)* A *Szentírás* azonban többnyire rendes tárgyalási módjának megfelelően konkrét módon és *részletezve* ecseteli Isten változhatatlanságát egyes cselekedeteiben és állásfoglalásaiban: «Nem ember az Isten, hogy hazudjon; sem ember fia, hogy változzék». ⁵ «Bár magában marad, mindent megújít». ⁶ Megmarad az Úr terve mindörökre, szíve szándéka nemzedékről nemzedékre». ⁷ Isten egyedül romolhatatlan és halhatatlan. ⁸

A *Szentírásnak*, különösen az ószövetségnek erőteljes antrópomorfizmusait és *antrópopatizmusait* (Isten haragot, megbánást ⁹ stb. mutat) tehát az Isten változhatatlanságának alapvető hitigazságához kell hozzá mérni és igazítani. Ezek t. i. mind a kifelé észrevehető hatás nem az érzelem hasonlósága miatt vannak mondva (Thom.). Tehát «Mebánta Isten, hogy embert alkotott» annyit jelent: amit Isten az emberek elhítványulása miatt cselekedett, olyan hatásokat mutat, mint mikor az emberek megbánják tettüket. Az *atyák* kifejezetten védelmükbe veszik Isten változhatatlanságát az ariánusokkal szemben, akik a változékony Fiút megkülönböztették a változatlan Atyától; a gnósztikusokkal szemben, akik szerint Isten saját lényéből kibocsátott emanációk útján hozza létre a szellemek világát; és a sztoicizálók ellen, akik érzelmeket, szenvedélyeket, különösen haragot tulajdonítottak Istennek; végül a patripassziánusok ellen. ¹⁰

Az *ész* így következtet: *a)* Isten teljességgel *egyszerű*. Ám ami változik, lényegesen összetett, legalább metafizikailag; mert hisz ha változás esik, valami marad és valami mássá válik (quidquid mutatur, quantum ad aliquid manet, quantum ad aliquid transit). *b)* Isten *végtelenül tökéletes*. Ám ami változik, tökéletességet vagy nyer vagy veszít; tehát nem a legtökéletesebb. *c)* Isten *magátólvaló*. Ami azonban változik, azt más változtatja; tehát a változó a változásában nem magától, hanem mástól való. Szent Tamás első istenbizonyítéka Aristoteles nyomán a változó létből következtet az első változatlan okra (primum movens immobile). Az Isten változhatatlanságának tagadása vagy bármilyen elhomályosítása meghamisítja a katolikus isteneszmét, és hovatovább monizmusba visz; ha Isten változékony, akkor nem mindenestül világfölötti, transzcendens, hanem közösködik azzal a világgal, melynek legszembeűnőbb tulajdonságában, a változékonytságban osztozik. Itt *kérdés* támad: *Ha Isten változatlan, miképp változtat?* *Aristoteles* szerint Isten mint cél-ok mozgatja a világot: azáltal, hogy célként vonzza közvetlenül a szellemi eget (a primum mobile-t), mely aztán

¹ Ps 101,27.

² Jac 1,17.

³ Cyr. *Al. Dial.* ad. ar. 2.

⁴ Mal 3,6 (hebr.); cf. *Aug. Sermo* 7, 7.

⁵ Num 23,19.

⁶ Sap 7,27; cf. Sir 42,16.

⁷ Ps 32,11; cf. 1 Reg 15,29 Prov 19,21.

⁸ Rom 1,23 1 Tim 1,17 6,16 Ps 35,10.

⁹ Gen 6,6 Ps 105,40 Os 1,6 etc.

¹⁰ L. különösen *Tert. Prax.* 17; *August. Civ. Dei* XI 10 k.; XII 17, 2; Conf. XII 7; in Jn 23, 9.

közli a maga mozgást a többi egekkel és végelemzésben a földi lényekkel; maga azonban mozdulatlan és tétlen. *Platon* és a platoni gondolatirány szerint változatlanlansága dacára Isten mint abszolút léttelenség egyúttal abszolút és állandó tevékenység is. Ez a kinyilatkoztatásnak is fölfogása: «Minden gyorsnál gyorsabb a bölcsesség... bár egymagában van, mindent megtehet; bár magában marad, mindent megújít».¹ Aristoteles isteneszméjének itt van a fő gyöngéje.

Nehézségek.

1. *Isten szabad* a világ teremtésében, kormányzásában, üdvözítésében, a természetfölötti létrend megalapításában. De ha szabad, más világot és világrendet is létesíthetne, s a meglévő másképp kormányozhatná. Tehát változékony (legalább gondolatban: megmásíthatná szándékait); vagy pedig nem szabad. – *Megoldás.* *A szabadság lényege:* állást foglalni pusztán a dolgok valódi értékének mérlegelése és méltatása alapján, minden idegen, a dologra nem tartozó szempont és hatás kizárásával (l. 36. § 1). Minél inkább a dolgok tényleges értéke szerint és minél teljesebb lelki energiával történik az állásfoglalás, annál szabadabb; a megváltoztathatóság nem tartozik a lényegéhez; hisz a legmagasabb fokú tapasztalati szabadság, az erkölcsi szabadság, a kiforrott jellem épen a megingathatatlan erkölcsi magatartásában nyilvánul. Már most Isten az ő örök határozatait az összes lehetőségek és szempontok legteljesebb ismerete és értékelése alapján hozza meg, és abszolút tetterejével teljesen elgondolása szerint hajtja végre. Következésképp nem jöhet semmiféle új szempont vagy esemény, melyet ő öröktől fogva számba nem vett, és amely ennél fogva határozatainak revíziójára bírhatná; sem nem támadhat külső nehézség vagy akadály, mely arra indíthatná, hogy más úton próbálja megvalósítani terveit. Isten szándékai szabadok; de épen mert a legteljesebb szabadságból születtek, megmásíthatatlanok. A teremtmények elhatározásai megmásíthatók, részint mert új szempontok merülhetnek föl, melyek előbb nem voltak számításba véve, részint mert a megvalósulás elé tornyosuló akadályok az eredeti tervek módosítását tehetik szükségessé.

2. Istennek kifelé való *művei változnak*. Nemcsak az Istentől fönntartott és kormányzott világ változik folyton nagyban és kicsinyben, hanem Isten belenyúl a világ folyásába csodák útján, és ami jelentősebb: időben teremtette a világot, időben lőn testté a második isteni személy. Ha tehát Isten időben folyton új műveket hoz létre, valamit tesz, amit előbb nem tett; vagyis változik. – *Megoldás.* Isten kifelé való tevékenységében *három mozzanat* különböztethető meg. 1. A kifelé ható tevékenységre vonatkozó *elhatározás*. Ez mint Isten immanens ténye örök és változatlan. 2. A *változás*; ez Isten művein megy végbe, Istent magát nem érinti. Azzal, hogy létrejön a világ, hogy a második isteni személy testet ölt, nem maga az Isten változik; ő vele semmi új nem történik; hisz ez a mozzanat: «időben» jöjjön létre a világ stb. szintén benne volt az ő örök változatlan határozatában; csak a teremtmény lép új vonatkozásba vele, olyanformán, mint a Nap sem megy keresztül változáson azért, hogy a földön majd telet majd nyarat csinál. 3. A *változó mű létrehozása*, vagyis az az isteni tevékenység, mely végrehajtja a változásra vonatkozó örök és változatlan isteni rendelést. Ez a tevékenység Isten oldaláról tekintve azonos Isten lényegével és nem jelent változást Istenben, hanem csak az isteni tevékenység eredményében. Mikor az orvos a betegnek nemcsak az orvosságot írja elő, hanem azt is, hogy meghatározott időben vegye be, ez a rendelkezés oka egy változásnak, mely meghatározott időben következik be; de amikor bekövetkezik, nem idéz elő változást a rendelkezőben; és ha az orvosnak akarata abszolút módon hatékony volna, a betegnek időhöz kötött orvosság-bevétele bekövetkeznék minden idegen tényező segítsége nélkül, pusztán amaz orvosi rendelet kifolyásaként. Vagyis *az időben megjelenő eredmény nem okvetlenül jelent változást az okban*.² A változásokat

¹ Sap 7,24–27.

² Thom Gent. II 35; cf. I 19, 7; 14, 8 ad 2.

tartalmazó hatékony isteni rendelkezésekben ugyanis a változás csak mint intenció, mint gondolat van meg; még az embernél sem jelentenek a változásra vonatkozó gondolatok a gondolóra nézve egynemű változást: ha futásra határozom magam, fizikailag még nem futok. Mindenesetre nem könnyű *elképzélni*, miképp hozza létre a változatlan Isten a változásokat; mert szemléletünk a változások világába rögzített bele. De az *elgondolásban* nincs logikai zökkenő. Sőt, ha megfontoljuk, mennyire nehéz probléma a változás fogalmának logikai földolgozása,¹ logikailag könnyebb elgondolni Isten változhatatlanságát, mint a teremtmény változandóságát.

3. Isten a világ kormányzásában gyakran *alkalmazkodik a teremtmények változó magatartásához*: az inségben kiáltónak meghallgatja könyörgését, a bűnösre megneheztel, a bűnbánóval szemben megengesztelődik. Tehát változik. – *Megoldás*. Hogy Isten így viselkedik, igaz, sőt hitigazság. De ezeket a jelentős gyakorlati igazságokat nem lehet úgy értelmezni, hogy ellentétbe jussanak Isten változhatatlanságának szintén alapvető, dogma jellegű tételével. De nem is kell, Isten ugyanis *nem emberek módjára* hozza meg és hajtja végre a világ folyására vonatkozó végzéseit. Nem úgy tesz, hogy először bizonyos célokat tűz ki, és azután alkalmas eszközöket keres és válogat ki; nem úgy, hogy először kigondolja az absztrakt egyetemes törvényt, és aztán egyes adott esetekhez szabja és alkalmazza. Hanem: az összes történéseket egy áttekintéssel és elhatározással egymáshoz arányítja és ellátja a megfelelő érték-fokozatokkal, tökéletes harmóniába rendez minden utat és minden véget, minden célt és minden eszközt, minden egyes lényt meg egyes esetet és minden általános törvényt. Nem jöhet aztán semmi újabb mozzanat, mely már nem volt számba véve, melynek értelmében utóbb meg kellene toldani vagy ki kellene igazítani a világ folyását. Ebben a megmásíthatatlan örök isteni határozatban számba volt véve minden emberi szükség és minden emberi imádság, és ehhez van arányítva a világ folyása; tudva volt minden egyes bűn és annak megfelelően el van igazítva az erkölcsi rendnek minden mozzanata: az érdemek és büntetések, dicséretes és feddések, az üdvözítések és kárhóztatások. Tehát az imádság, bűn vagy bűnbánat, megigazulás vagy elkárhozás nem Istenen változtat, hanem a teremtménynek Istenhez való viszonyán, Szent Ágoston szava értelmében: Isten «változik, ha te változol»; «ugyanaz a fény bántó a gyöngye szemnek, kellemes az erősnek».²

4. Ha Isten teljesen változhatatlan, és mint valami rideg formula vagy törvény tekint le a világ folyására, akkor *medúza-arca előtt megdermed a vallási élet* közvetlensége és bensősége. A rideg törvény és a logikai formula siket a könyörgésre, hajthatatlan a kérésekre, tudatlanra vesz kint és nyomort, nem viszonzoz hűséget, bizalmat, áldozatot. – *Megoldás*. Isten nem érzéketlen rideg törvény, mint Hegel panteizmusa tanítja, sőt nem is Shylock, aki merev egyoldalúsággal kéréseketlenül képviseli a törvény betűjét. Hanem jóllehet mindenestül igaz és szent, vagyis teljesen távol áll tőle minden, aminek szeszély vagy észszerűtlenség, kény vagy részrehajlás a neve (Istenben nincs «irrationale», sem «non-putarem»),³ mégis *mint Teremtő áll szemben minden egyes teremtményével*, annak minden egyes létmozzanatával. A legteljesebb gondossággal, bölcseséggel és gyöngédséggel alkotott meg mindent; hasonlíthatatlanul közelebb áll minden egyes teremtményéhez, mint bármilyen két teremtmény egymáshoz, és ezért a legteljesebb szeretettel, a legbensőségesebb érdeklődéssel van minden megnyilvánulásuk, tehát vallási vonatkozásaik iránt is. Mint abszolút személyes való mindent a maga helyén és maga értéke szerint vesz számba. Semmiféle létmozzanattal szemben sem csökkenti odaadó érdeklődésének és szent állásfoglalásának erejét az a tény, hogy az egész létrendet áttekinti. Azért, hogy látja a bűnösnek megtérését is és azt beleállítja

¹ Az eleáták és Platon ezért a létet magát változatlanoknak tartották, épúgy mint a vedanta-gondolkodók.

² *August.* Serm. 22, 6; cf. *Trinit.* V 16, 17; XIII 11, 15; in *Jn* 110, 6; *Origen* De orat. 3–15; *Ambr.* Noe et arca 4, 9; 45. § 3.

³ *Lc* 20 15.

világtervébe, a bűn nem kevésbé utálatos előtte; azért, hogy az egész világfolyamatot minden mozzanatával együtt megállapította, az igaznak insége és könyörgése nem válik előtte csekélyebb értékűvé. Emberekkel megtörténhetik, hogy kötöttségükben egy-egy szempontnak egyoldalú kezelésével legjobb szándékaik mellett is rontanak vagy ártanak (pl. szülők majomszeretete, ügyetlen barátnak minden áron való segíteni-akarása); Isten épen azért, mert mindenre és mindennel gondol, az egyes esetben is legjobban itéli meg az embert.

Sőt Isten változhatatlansága a vallási életnek új és pótolhatatlan indításokat ad. Isten változatlansága az emberrel szemben legközvetlenebbül megnyilvánul ígéreteinek megbízhatóságában és szent akaratának, az erkölcsi törvénynek megmásíthatatlan szentségében; tehát az iránta való *bizalomnak gyökere* és alapja. Igaz, Isten nem hajlítható mint az emberek, nem igazodik az embereknek mindenkori ízléséhez és hangulataihoz, és nem hajlandó az emberek mértékével mérni. Ez sokszor kellemetlen az embernek, aki állhatatlanságában, szeszélyességében és elvgyöngeségében önkénytelenül is azt akarná, hogy Isten kevésbé szent és egyetemes szempontok szerint járjon el és részrehajlóvá legyen (l. a szőlőműveseket és a tékozló fiú bátyját). De épen mert Isten semmikép sem hasonul az emberhez, a komoly vallási életet élő ember a leghatékonyabban föl van híva, hogy mindenben ő alkalmazkodjék Istenhez. Saját *természetünk állhatatlansága és az élet forgandósága* ellen nincs más menedékünk, mint az isteni változhatatlanság örök Csöndes-óceánja, melynek partjainál elül a szenvedélyek, pártharcok és tülekedések minden zaja, hol a hányódó lélek megtalálja békéjét. «E világ elmulik és az ő kivánsága; aki pedig Isten akaratát cselekszi, megmarad örökké.»¹

2. Isten örökkévalósága.

Tétel. Isten örökkévaló. *Hittétel* a niceai, az Atanáz-féle hitvallás, a IV. lateráni és a vatikáni zsinat főnt idézett tanításai értelmében, mindazokkal szemben, akik tagadták Isten változhatatlanságát, és ezzel örökkévalóságára is homályt vetettek.

Magyarázat. Az isteni örökkévalóság Istennek az *időhöz viszonyított tökéletessége*, és azt mondja *tagadólag*: az isteni létnek nincs vége, nincs kezdete és nincs egymásutánja; *állítólag*: Isten az időnek teremtője; *fokozásban*: ami pozitív tartalom van az időben, vég és határ nélkül megvan az Istenben. Az idő ugyanis okok és okozatok reális összefüggésének reális lehetősége; az időt teremtő, örök Istenben tehát az időtlen lét nem üresség, hanem a tevékenységnek teljessége, amint Boethius klasszikus meghatározása mondja²: az örökkévalóság a végnélküli életnek egyszerre való teljes és tökéletes bírása (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*). S Isten ebben az értelemben örökkévaló.

Bizonyítás. A *Szentírás* az örökkévalósággal (עולם, αἰών = αἰεὶ ὄν, αἰδίον) gyakran igen hosszú időtartamot jelöl, főként végnélkülit,³ és ép ezért gyakran teremtményeknek is tulajdonítja, különösen szellemeknek.⁴ Mindazáltal a főnt meghatározott értelemben örökkévalónak mondja Istent, még pedig egyedül őt; nem formálisan, hanem tartalom szerint. a) *Tagadja róla az idő mozzanatait*: a kezdetet, véget, egymásutánt, és őt minden idő előtt létezőnek vallja: «Mielőtt a hegyek lettek, a Föld és világ születtek, öröktől fogva és mindörökké te vagy, Isten».⁵ «Bizony, bizony, mondom nektek, mielőtt Ábrahám lett, én vagyok.»⁶ «Én az Úr, első és utolsó én vagyok.»¹ b) *Isten és az idő nem összemérhető*

¹ 1 Jn 2,17; cf. 4,16.

² Boeth. Consol. phil. 5, 6.

³ Pl. Gen 17,8 Lev 3,17; Ps 5,12. Ebben az értelemben mondja a Credo: hiszem... az örök életet.

⁴ Mt 25,46 Lc 1,33 stb.

⁵ Ps 89,2; cf. 2,7 101,27.

⁶ Jn 8,58.

mennyiségek: «Egy nap az Úrnál annyi, mint ezer év, és ezer év mint egy nap.»² A *szentatyák* már a pogányokkal szemben hangsúlyozzák és rendszeresen tárgyalják az isteni örökkévalóságot, különösen gyakran és szellemesen Szent Ágoston.³

Az ész is látja, hogy *a)* az örökkévalóság *a változhatatlanság* közvetlen következménye. Az idő ugyanis Aristoteles szerint a változásnak mértéke az egymásután alapján (numerus motus secundum prius et posterius); Istenben nincs változás, tehát idő sem lehet. *b)* A *magátólvalóságnak* is *következménye*: a magátólvalóság ugyanis kizárja Istenben a képességi és ténylegességi mozzanatoknak együttességét vagy egymásutániságát. Ám az idő csak ezekkel áll fönn: a jelen a múlttal, a jövő a jelennel szemben képesség. Tehát Isten fölötté áll az időbeliségnek.⁴

Kérdések.

1. *Az isteni örökkévalóság viszonya az időbeli valókhoz.* – Isten örökkévalóságánál fogva kívül és fölötté áll ugyan minden időnek, mindazáltal mint szerzője jelen van az időnek minden mozzanatában; nincs az időfolyamnak olyan pillanata, sem múlt sem jelen sem jövő, mellyel együtt ne léteznék Isten; minden való vagy gondolt időben azt kell mondani: Isten most van. Némely teologus⁵ ezt nevezi Isten mindig-valóságának (sempiternitas) és helyesen párhuzamba teszi a mindenütt-valósággal (omnipraesentia). Így az Isten örökkévalósága fölér az egyes időmozzanatokkal és az egész idősorral, és együtt létezik vele; nem mint egy hosszú egyenes a vele párhuzamos rövidebb egyenessel, hanem mint a körnek középpontja együtt van a kerületnek minden egyes pontjával és cikkével.⁶ Ezt a viszonyt azonban nem szabad úgy fölfogni, mintha az idősor egy részének, vagy akár az egész idősornak megfelelné az isteni örökkévalóságban egy rövidebb vagy hosszabb tartam; az Istenben nincs tartam; az örökkévalóság nem időtartamok végtelen összege, mint Aureolus gondolta; az idő, mint a változásnak vetülete semmiféle formában nem állítható Istenről.⁷

2. *Az időbeli dolgok együttlétezése az isteni örökkévalósággal.* – Az időleges dolgok, *amikor tényleg léteznek*, együtt vannak az isteni örökkévalósággal. Hisz Isten jelen van minden egyes időponttal és időtartammal; tehát minden egyes időbeli dolog is létének minden egyes pillanatában és egész tartama alatt jelen van Isten előtt; s mert az Isten örökkévalósága nem tűr időközöket, az időbeli dolgok létezésük egész tartama alatt az egész isteni örökkévalósággal vannak jelen; természetesen nem mint összemérhető mennyiségek, nem mint a kérész vagy a légy együtt tesz meg egy időközt a hosszabb életű emberrel, hanem csak mint alkotás, mint mű, mely létének minden pillanatában lényegesen és bensőleg függ alkotójától, annak kigondoló és létben tartó tevékenységétől. Lehet-e azt is mondani, hogy a dolgok nemcsak tényleges létezésük tartama alatt, hanem *létezésük előtt és után* is jelen vannak Isten örökkévalóságánál, amelynek számára nincs múlt és jövő, hanem csak örök jelen («nunc aeternitatis»), mely a maga erejével átnyúl minden teremtet időponton és időtartamon? Szent Tamás igennel felel.⁸ Mások ellenben ezzel veszélyeztetve látják egyrészt a teremtmények időlegességét, másrészt az örökkévalóság abszolút egyszerűségét, mely minden időköznek még a gondolatát is kizárja. Így sok tomista is Alvarez-szel.

¹ Is 41,4; cf. Gen 1, Ps 92, 101,26–28 Deut 32,40 Dan 7,99 (attik jómim, antiquus dierum, a régi idejű) Ap 1,4–18.

² 2 Pet 3,8; cf. Heb 1,10 Gen 1,14–19 Deut 33,26. Job 36,26 Ps 73,16 89,4 118,89–91 Tob 13 Is 43,13 48,12 Jer 10,10 1 Tim 1,17 Ap 4,8–11 10,6.

³ *Tatian.* Graec. 4; *Athenag.* Legat. 4 10; *Iren.* III 8, 3; *Tertul.* Marc. I 8; III 28; *Nazianz.* Or. 38, 7; 45, 3; *August.* Conf. XI; Ver. relig. 49; in Ps 101: 2, 10 stb.

⁴ *Thom* I 10; *Gent.* I 15 III 68.

⁵ *Igy Halens.* Summa I 12, 1, 1.

⁶ *Anselm.* Monol. 18; *Thom* *Gent.* I 66; *Less.* Perf. IV 4.

⁷ *Schütz* A. Idő és örökkévalóság (Az Ige szolgálatában 23, 4. sz.).

⁸ *Thom* 1 dist. 19, 2, 2 ad 1.

3. *Közölhető-e a teremtménnyel az isteni örökkévalóság?* – A maga formaszzerű mivoltában, mint a teljes létnek egyszerre való birtoklása: nem; ebben az értelemben ugyanis nem más mint a magátólvalóság, csak más kifejezésben. A határ nélküli vagyis vég- és kezdet nélküli tartamot illetőleg Szent Tamás szellemében azt valljuk, hogy annak közlése nem lehetetlen, amennyiben az időtlen illetve kezdet nélküli teremtmény fogalmában nem mutatható ki ellenmondás (44. § 3). Szent Tamás állásfoglalása arról tesz bizonyosságot, hogy az időbeliség a teremtett létnek nem szükségképes kategóriája; következésképp Isten teremthetett volna olyan világot, melynek tartalma nem időben bontakozott volna ki; jóllehet mi, az időnek gyermekei, kik kategóriáinkat a tapasztalatból vagyunk kénytelenek meríteni, nem tudjuk elképzelni az olyan világot. Az idő tehát Istennek teljes teremtő szabadsággal kigondolt eszméje.

Egyébként *nem minden teremtmény van egyformán belesodorva az idő árájába*. Az idő ugyanis a változás mértéke és mintegy vetülete; minél nagyobb területen és minél mélyebben érint egy lényt vagy létkört a változás, annál nagyobb mértékben rabja és áldozata az időnek. Az idő tehát korlátlanul uralkodik az enyészet birodalmában, a születés és halál világában. A *szellem* azonban egyszerűsége miatt létmódjában (ontologiailag), multat és jövőt átfogó emlékező és tervelő meg sejtő tehetségével, főként pedig az időtlen értékeknek (igaz, jó) magának az örök Istennek meg- és elismerése által léttartalmával (pszichologiailag) kiemelkedik a lét árájából, és fogékonyságának mértéke szerint részt kap az isteni örökkévalóság kiválóságából. A legkiválóbb szellemeknek, az angyaloknak léttartamát a skolasztikusok mint *aevumot* mintegy átmenetnek fogták föl az idő és az örökkévalóság közt.¹

Ebben az értelemben helyezi kilátásba Isten hú harcosai számára az *örök életet*.² Az isteni örökkévalóság pedig az enyészetnek még árnyékát sem tűrő létteljességével úgy jelenik meg az idő áráján hányódó léleknek, mint az idők minden folyamának gyűjtő oceánja; a róla való elmélkedés az idő gyermeke számára biztos menedék a mulandóság hullámai és aggodalmai s az időbeli egymásután szeszélyei ellen. «Gondolkodom a hajdani időkről és az örök esztendőket forgatom elmémben.»³

3. Isten térfölöttisége.

Tétel. Isten mérhetetlen és mindenütt jelen van. Hittétel.

A IV. lateráni és a vatikáni zsinat tanítása értelmében.⁴ *Ellene* van a panteizmus, melynek szemében Isten létét kiméri a létező vagy fejlődésben álló világ; a gnóoszticizmus és manicheizmus, mely szerint az anyagvilágban Isten nincs jelen a mivoltával, jóllehet oda is kiterjed joghatósága és hatalma (melyet tiszta szellemek útján érvényesít); a sztoikusok és némely sztoikusízű keresztény Isten egyetemes jelenlétét fény, éter vagy levegő módjára fogták föl.

Magyarázat. A mérhetetlenség (immensitas) *kimondja Isten kiválóságát a térhez viszonyítva*, és a következő mozzanatok at öleli föl: 1. *Tagadás* útján: Istentől távol tartja azt a tökéletlenséget, melyet a tapasztalati világ az egymásmellettiség mozzanatában mutat, mely alapja és velejárója a kiterjedtségnek, térnek, helyhez-kötöttségnek. Istenben nincs kiterjedtség, létének nincs tere és helye; következésképp ezekkel a mennyiségekkel össze nem mérhető, és a tér mértékegységével ki nem mérhető; azaz mérhetetlen. 2. *Állítás* útján: Isten mint a kiterjedtségnek, térnek és helyiségnek szerzője pozitív tartalmukat (mint teremtő gondolatot) és a megvalósításukhoz szükséges erőt magában hordja, és ezért legbensőbbben

¹ Thom I 10, 5; Quodl. X 2.

² Jn 17,3.

³ Ps 76,6.

⁴ Denz 428 1782.

jelen van minden helyen (egyetemes jelenlét, mindenütt-lét, omnipraesentia). 3. *Fokozás* útján: Istent sem hely meg nem köti, sem tér körül nem zárja, sem teremtői leleményessége a tér kategóriájához nincs kötve; létében és tettejében végtelenül meghaladja a kiterjedtséget és teret.

Bizonyítás. A *Szentírás* azt tanítja, hogy *a) Isten fölött van minden helynek és kiterjedtségnek*; magasabb az égnél, mélyebb az alvilágnál, hosszabb a mértéke a földnél, és szélesebb a tengernél.¹ «Ha az ég és az egek egei sem tudnak befogadni téged, mennyivel kevésbé e ház!»² *b) Az Írás* azonban a maga konkrét beszéd- és szemléletmódja szellemében főként Istennek egyetemes *királyi jelenlétét* ünnepli: «Vajjon az eget és a földet nem töltöm-e be, úgymond az Úr».³ «Hová mehetnék lelked előtt? Hová menekülhetnék színed elől? Ha fölszállok az égbe, te ott vagy; ha leszállok az alvilágba, jelen vagy. Ha fölölteném a hajnal szárnyait, és a tenger túlsó szélén telepedném meg, ott is a te kezéd lenne a vezérem».⁴ *c) Hirdeti, hogy minden történésben ott működik:* «Elér erejével egyik végtől a másikig, és a mindenséget üdvösen igazgatja».⁵ «Nincs messze egyikünkötől sem; mert őbenne élünk és mozgunk és vagyunk.»⁶ A szentszerzők szívesen úgy írják le Istennek a világban való állandó tevékeny jelenlétét, mint a természetben és történetben végigvonuló diadalmenetet.⁷ A *szentatyák* a legelső időktől kezdve hangsúlyozták a pogányokkal szemben, hogy Istennek mértéke a végtelenség (Herm.); hogy nincs körülhatárolva, hanem ő a helye mindennek, és önmagának helye és világa és mindene (Theoph.). Különösen Szent Ágoston és Nagy sz. Gergely írják le szellemesen Isten jelenlétének királyi jellegét, melyet szeretnek paradoxonokkal jellemezni: Isten mindenben van, de semmi be nem zárja; minden fölött, de semmi nem emeli; minden alatt, de semmi nem nyomja stb.⁸

Az ész számára Isten mérhetetlensége közvetlenül következik egyszerűségéből és végtelenségéből. Isten ugyanis mint egyszerű szellem nem mérhető össze az összetettséget föltételező kiterjedtséggel, sem annak egyes elemeivel (pont, vonal, hely), sem az egészszel (tér). Hisz már a tapasztalati szellemi sőt lelki élet összemérhetetlen a kiterjedtséggel: igazságokat, elhatározásokat, bánatot, erényt nem lehet súly vagy hossz mérték szerint lemérni

¹ Job 11,8–9.

² Reg 8,27; cf. Is 40,12 Bar 3,24 Sap 1,4.

³ Jer 23,24.

⁴ Ps 138,7; cf. Deut 4,39 Is 66,1 Mt 5,34 Eph 4,6 Rom 11,36 Col 1,16.

⁵ Sap 8,1; cf. 6,7 7,24 Heb 1,3 1 Cor 12,6.

⁶ Act 17,24–28; cf. Gen 1 49 25 Ex 19,4 stb.

⁷ Ps 17 67 135 Is 6 40 66 Am 9 Hab 3.

⁸ *Herm.* Mand. I 1; *Theophil.* Autol. II 3 10; *Clem. Al.* Strom. VII 71 74; *August.* Epist. 187 Civ. Dei XXII 29 Conf. I 2 3; *Greg. M.* Moral. II 8 stb. Greg. M. gondolatainak Hildebertus Lavardinus († 1133), a középkornak egyik legkiválóbb költője ezt a híressé vált kifejezést adta:

Alpha et O, magne Deus, Heli, Heli, Deus meus,
cuius virtus totum posse, cuius sensus totum nosse,
cuius esse summum bonum, cuius opus quidquid bonum.
Super cuncta, subter cuncta, extra cuncta, intra cuncta:
intra cuncta non inclusus, extra cuncta non exclusus,
super cuncta nec elatus, subter cuncta nec substratus;
super totus praesidendo, subter totus sustinendo,
extra totus complectendo, intra totus es implendo.
Intra nusquam coarctaris, extra nusquam dilataris,
super nullo sustentaris, subter nullo fatigaris,
mundum movens non moveris, locum tenens non teneris,
tempus mutans non mutaris, vaga firmans non vagaris.
Vis externa vel necesse non alternant tuum esse.
Heri nostrum, cras et pridem semper tibi nunc et idem...

vagy térhez rögzíteni. Szent Ágoston¹ azt mondja: «Isten az igazság. S az igazság nem négyszögű, nem köralakú, nem hosszú vagy rövid; és mindenütt ott van». Végtelenségénél fogva pedig Isten semmiféle véges mértékkel nem mérhető ki, még gondolatban sem. *Egyetemes jelenléte* következik *egyetemes létesítő okságából*. Ami van, mindenestül, ideális léttartalmában és reális létezésében, egyedi mivoltában és egyetemes vonatkozásaiban Isten elgondolása és létrehozása. Ahol tehát egyáltalán van valami, ott Istennek is jelen kell lennie teremtő elgondolásával és létesítő tetterejével, azaz hatalmával (per potentiam); még pedig természetesen nemcsak uralkodói hatalmával, amint azt a gnoszticizmus az anyagvilágra nézve gondolta, hanem teljes teremtői hatalmával, mely mindent kigondol, létrehív és fölntart (per praesentiam sc. cognitionis et gubernationis directae). Minthogy Isten tevékenysége azonos a lényegével, azért Isten a lényegével is ott van mindenütt (per essentiam).² Megint fején találja a szöveget Szent Ágoston³: «Isten egészen szem, egészen kéz, egészen láb. Egészen szem, mert mindent lát; egészen kéz, mert mindent művel; egészen láb, mert mindenütt ott van».

Az isteni jelenlét természete. – Az isteni jelenlétet a skolasztikusok a teremtmények jelenléti módjaihoz viszonyították, és megállapították, hogy Isten a térben *nem úgy van jelen mint a testek* (sztoikusok), melyeknek minden egyes része megfelel a tér egy részének, és a test egész kiterjedése a tér egy meghatározott összefüggő részének, mely az illető testnek helye (határolt jelenlét, praesentia circumscriptiva). Nem is úgy van jelen, mint a *szellemek*, kik a maguk egészében vannak ugyan jelen az ő helyük minden egyes részében és egyúttal az egészben; mindamellét a térnek egy bizonyos részéhez, tehát szintén helyhez vannak kötve, ha nem is oly szorosan, mint a testek (meghatározott jelenlét, praesentia definitiva). Isten jelen van egészen minden egyes dolog legbelsejében és egyúttal az egész térben, anélkül azonban, hogy akár az egész tér akár annak bármely vonatkozása legkevésbé is fészélyezné (betöltő jelenlét, praesentia repletiva). Eszerint Isten hasonlíthatatlanul kiválóbb módon van jelen a térben és bármely részében, mint bármilyen más lény jelen van vagy lehet.

Ennek a *királyi jelenlétnek mozzanatai*, melyek egyben föltüntetik vallási jelentőségét is, a következők: 1. Isten jelenléte az elgondolható *legbensőbb*. Hisz minden valót a leggyökerénél, a léténél fog meg. Isten tehát úgy van minden dologban, mint a gyökér a növényben, mint a lélek a testben, sőt még bensőbbben: mint a lét a valókban; a mindenség a maga egészében és minden részében be van ágyazva Istenbe. Ha a panteizmusnak legtöbbet emlegetett és legvonzóbb ajánló levele, hogy Istent egészen közel viszi a vallásos lélekhez, sőt egyenest beléviszi: a teizmus rá tud mutatni arra, hogy a panteizmus el sem jut az Isten királyi jelenlétének gondolatáig; ő Istennek legfőljebb határolt jelenlétet tud tulajdonítani. Másrészt pedig a teizmus Isten-közelét lehetetlen metafizikailag fölűlmulni: A világ Isten műve; kigondolta nemcsak egyszer, hanem állandóan elgondolja és létben tartja; tehát oly közel van az Isten a világ minden valójához, helyesebben: annyira benne van a világ Istenben, mint a gondolat vagy elhatározás a lelkünkben.⁴ 2. Ez a bensőséges jelenlét azonban *Istent* semmiben *nem korlátozza*; mert mint abszolút szellem van jelen, aki a világot tartja, de nem fordítva. És nem vet rá árnyat; Isten ugyanis csak ott van jelen, ahol van valami; ám ami van, az mind jó (46. § 1), és ennél fogva Istenhez méltó. Istenhez egyedül nem méltó a bűn, és egyedül abban nincs is az Isten; az nem az ő műve, de mint hiány (defectus) nem is igényli az ő teremtől együttműködését (45. §). 3. Istennek egyetemes bensőséges jelenléte nem merőben nyugalmi együttlétezés (per essentiam), nem is merőben szenvedőleges néző jelenlét (per

¹ Aug. in Ps 30, 2, 7; cf. Ep. 118, 23; sermo 4, 7; in Jn 38, 4.

² Cf. Thom I 8, 1; Gent. III 68.

³ Aug. Ep. 154, 4, 14.

⁴ Deut 4,7.

praesentiam sc. cognitionis), hanem a legtevékenyebb jelenlét: az ő ereje tart minden magánvalót, az ő élete lüktet minden életben és erő kifejtésben.

Ez adja magyarázatát annak a jelenségnek is, hogy a Szentírás, mely Isten egyetemes jelenlétét oly határozottan tanítja, Istenről azt is mondja, hogy *a mennyekben van*,¹ vagy *Isten házában*,² az *igaznak lelkében*,³ *Jézus szent emberségében*;⁴ hasonlóképpen azt is mondja, hogy Isten megjelenik a jámbornak könyörgő hívására, eltávozik a bűnösnek lelkéből; az ember Isten elé járul, színe elől eltávozik. Isten ugyanis mindenütt jelen van valójával is tevékenységével is; azonban tevékenységének némely eredménye föltűnőbb, mintegy kézzelfoghatóbban mutatja jelenlétét; és ilyenkor kiemelő szólással (antonomastice) mondjuk, hogy jelen van, vagy hogy megmutatja a jelenlétét; nem mintha másutt nem volna jelen, hanem ezen a helyen *tevékenységének szembetűnőbb eredményével van jelen*. Az emberi lélek is jelen van az egész testben, és mégis teljes okkal-joggal azt mondjuk, hogy valakinek a lelke kiül az arcára, vagy a szemében lobog. Így van jelen Isten az égben, a templomban, az igaznak lelkében, sőt Krisztus szent emberségében is. «Mindenütt ott van az Isten istenségének jelenlétével, de nincs mindenütt kegyelmének bennlakásával».⁵ Ha egy ilyen rendkívüli isteni jelenlét megszűnik, Isten távozik; ha kezdődik, megjelenik. Istenhez járulni, tőle eltávozni metaforás kifejezések: «Nem térközök távolítják vagy közelítik az embert Istennel szemben, hanem a hasonlóság közelít, és a különbözőség távoztat».⁶

Kérdés. Közölhető-e az isteni jelenlét? – A betöltő isteni jelenlét végelemzésben az Isten egyszerű teremtő szellemiségében gyökerez, és ezért közölhetetlen. Ezért teljesen elhibázott volt a régi luteristáknak az a tanítása, hogy Krisztus embersége mindenütt jelen van; ezzel az ubikvizmussal akarták ugyanis elfogadhatóvá tenni Krisztus eucharisztiai jelenlétét. Az isteni jelenlétnek gyöngé visszfénye azonban a definitív jelenlét, mely a teremtett szellemnek természettől fogva sajátja, s természetfölötti úton közölhető testtel is. S így van jelen Krisztus teste az Oltáriszentségben.

¹ Mt 6,4.

² Ps 131,5–13.

³ Jn 14,23 1 Cor 3,16.

⁴ Col 2,9.

⁵ *August. Epist.* 187, 5, 16.

⁶ *Prosp. Lib. sent.* 123.