

4. fejezet. Az isteni akarat.

Itt kérdés történik az isteni akaratnak 1. létezéséről, 2. tárgyáról, 3. metafizikai, 4. etikai kiválóságáról. – *Didacus Ruiz* De voluntate Dei et de propriis actibus eius. 1690.

34. §. Az abszolút Akarat létezése.

Diekamp I § 30; *Bartmann* I § 36; *van Noort* 1, 3, 2 § 1; *Pesch* II n. 299 k.; *Scheeben* I 670–81. – *Thom* I 19; c. Gent. I 72; *Suarez* tr. I III 6; *Salmant.* tr. 4, 1 2; *Billuart* De Deo 7, 1; *Frassen* De Deo operanti 2, 1, 1. – *Straub* Der teleologische Gottesbeweis und seine Gegner 1894/5.

1. Az isteni akarat dogmatikai valósága.

1. **Tétel. Isten akarat.** Ez *hittétel*¹ a materialistákkal és panteistákkal szemben, akik az abszolút Való akaratát vagy egyáltalán tagadják (materialisták) vagy csak vak tudattalan törtétest, ösztönös tapogatózást tulajdonítanak neki.

Bizonyítás. A *Szentírás* az isteni akarat nagyszerű megnyilvánulásával, a teremtéssel kezdődik. A zsidó nép történetének minden nevezetes fordulójánál és a lassanként fölvetődő nagy létkérdések szorongatásai közepett a próféták és népvezérek mindig az ellenállhatatlan és föltétlen isteni akaratra utalnak.² Az újszövetség sokat emlegeti az isteni akarat irgalmasságát és üdvözítő szándékát; mindazáltal az Üdvözítő gyakorlati tanításának, sőt egész életküldetésének veleje: «Legyen meg a te akaratod».³ Szent Pál is szüntelen Isten üdvözítő akaratát hordja ajkán, de energikusan hirdeti ellenállhatatlan erejét is.⁴ Az *atyák* tanításához nem fér kétség, mint majd kitűnik a részletes kifejtésnél.

A magára álló *elme* is belátja, hogy *a)* az isteni akarat burkoltan *benne van szellemiségében*; az akarat a szellemi élettevékenység szükségképes velejárója. Az akarat ugyanis szellemi képesség, mely az értelemről megjelenített jóra irányul; vagyis az a tehetség, mely tud *gondolatokat értékelni és azokat tevékenységének tartalmává és zsinórmértékévé tenni*. Ahol ez a képesség hiányzik, ott a megismert lét mint olyan nem részesül méltánylásban, ott nem tud formális élettartalommmá válni, és következőképp nem lépi át a vak természeti folyamat határait.⁵ *b)* Hogy Isten akarat, az *a teleologiai istenbizonyításnak zárótétele* (2. sz.).

2. **Tétel. Az isteni akarat abszolút.** *Hittétel*.⁶ – Ez kifejezésre jut abban, hogy a *Szentírás* a szeretetet vagyis az akarat elemi tevékenységét azonosítja Istennel: «Az Isten szeretet».⁷ Az *Írás* és az *atyák* a személyes isteni szeretetet, a Szentleket Istennek vallják (39. § 2). Az *elme* következteti ezt Isten abszolút egyszerűségéből. Istenben ugyanis egyszerűségénél fogva minden erő azonos a lényegével, mely végtelen és abszolút magánvaló; tehát ilyen az akarat is. Következik az Istennek már igazolt végtelenségéből is. Az akarat ugyanis az eszes lénynek természet szerű igazodása a természetének megfelelő jóra; ám ez az isteni eszes természet végtelenségénél fogva csak végtelen lehet.⁸

¹ Vatic. 3 cp 1 *Denz* 1782.

² Job 41,1 Jer 27,5 Ex 20.

³ Mt 6,10; cf. 26,39. Jn 4,34 6,38.

⁴ Rom 9,19; ált. 9–11.

⁵ *Thom* I 19, 1 2; Gent. I 7,2.

⁶ Vatic 3 cp 1 *Denz* 1782.

⁷ 1 Jn 4,8.

⁸ *Thom* I 19, 1.

Nehézség. Isten ismeri az összes lehetőségeket, melyeknek csak egy részét akarja (azokat, melyeket a teremtésben megvalósít); továbbá tud a rosszról, melyet nem akar (35. § 2). Tehát *Isten többet tud, mint amennyit akar.* – *Megoldás.* Ez a nehézség csak addig áll fenn, míg az isteni akarást egyoldalúan, azaz a tőle különböző tárgyak oldaláról tekintjük. Önmagában tekintve azonban *az isteni akarát felölel minden akarhatót akarhatóságának foka szerint,* és azon túl természetesen nem terjed. A rossz nem akarható, épúgy mint a képtelenség nem érthető; Isten tudása sem terjed ki a képtelenségekre, anélkül, hogy emiatt mindentudása csorbát szenvedne. Hogy pedig Isten némely véges dolgot meg akar valósítani, másokat nem, ez akarásának végtelenségét épúgy nem befolyásolja, mint az isteni lét végtelenségét nem változtatja meg a teremtett valóságoknak sem hozzáadása sem pedig (gondolatban való) elvevése.

Az isteni akarát abszolútságának mozzanatai:

1. Az isteni akarát *magátólvaló:* elsődleges és formális tárgya sajátmaga. Minden egyebet önmagáért akar; az tehát csak másodlagos és anyagi tárgya lehet. Következésképp az isteni akarathoz nincs más indítéka mint sajátmaga, amint Szent Tamás tanítja: «Nem akarja az Isten az egyik dolgot a másikért; hanem azt akarja, hogy egyik dolog legyen a másikért».¹ Azaz a teremtéssel nem akar a maga számára elérni valamit (finis cui, f. operantis); bár a teremtmények számára tűz ki célokat (finis qui, f. operis). Ő birtokában van mindannak, ami elérhető; és csakis saját jóságának és tökéletességének szeretete indítja tevékenységére.

2. Az isteni akarás *szubstanciás tény;* vagyis mindenestül azonos az isteni lényeggel. Nem úgy jelenik meg Isten akarata, mint az akarát nélküli természet talaján nyílt virág. Nem talál szemben magával egy természetet, melyet akarással, megszeretéssel még birtokába kellene vennie, egészen sajátjává kellene tennie; hanem létének minden mozzanata, amint át van világítva öntudattól, ép úgy át van melegítve és éltetve szent akarattól: Istenben minden létmozzanat érték, és teljes intenzitással megfelelő értékelésben is részesül.

3. Az isteni akarát *merő ténylegesség,* actus purus; vagyis léttartalmának teljességével és erejének egész intenzitásával fogja át egy osztatlan akarással mindazt, ami akarásra méltó. Benne tehát nincs helye akarnámságoknak, hajlamoknak, fontolgatásoknak, próbálgatásoknak és változtatásoknak. Minden lét és minden létrend az összes értékelhető szempontok szerint méltányolva és értékük szerint igenelve van Istennél. Amint tudását nem érhetik meglepetések, úgy akarását nem érhetik hullámlások.

Ebből kitűnik, hogy Istenről az *érzelmek* közül az örömet és szeretetet, mint amelyek jelen jóra irányulnak, lehet annak rendje és módja szerint kimondani; azonban a vágyat, reményt, bátorságot, szomorúságot, irtózást, haragot és félelmet már csak amaz analógia alapján, melyet az isteni tevékenység látható eredményei és az emberi tevékenység közt föl lehet állítani; pl. Isten szentsége elítéli, utálja a bűnöst, olyanformán, mint az elves ember utálattal fordul el az árulótól.² Sőt, ha tekintetbe vesszük, hogy az emberi akarathoz mennyi a tétováság, szenvedőlegesség és szenvedelmesség, értjük a misztikust: Wir beten, es geschehe, mein Herr und Gott, dein Wille. Und siehe, er hat nicht Wille, er ist eine ewige Stille (Angelus Silesius). Ebből azonban nem szabad azt következtetni, hogy Istenben nincs meg az érzelmeket jellemző *bensőség.* Hisz Istennél mint abszolút személyes szent szellemnél a legszemélyesebb odaadás van minden akarattényben; nevezetesen a teremtményekkel szemben az ő akarata teremtői akarát, és mint ilyen sokkal közelebb áll a teremtményekhez, azokat sokkal bensőségebben öleli át, mint bármilyen más lény. Csakhogy az Isten bensősége nem meghatódottság, mely megilletődik egy vele szemben álló és tudata előtt megjelenő szeretetreméltóságon, hanem magátólvaló szeretetének tiszta lángjában izzik.

¹ Thom I 19, 5.

² Thom I 3, 2 ad 2; Gent. I 91.

Folyomány. Isten az abszolút jóság. – A jó abszolút értelemben (bonum in se, bonum quod) pszichologiailag: az ami az akarat közvetlen és formális tárgya lehet (bonum est, quod omnia appetunt¹); ontologiailag: tökéletesség, érték. A viszonylagos jóság (bonum alteri, bonum cui) az, ami mással közölhető. Isten mindkét értelemben legfőbb jó.

Magában tekintve *a)* minden jónak foglalatosa s öntudatos és önhatalmú birtokosa; hisz végtelenül tökéletes.² *b)* Magától való jóság és ennél fogva szubstanciás jóság: A jó nála nem kapott érték, nem is a természetéhez hozzájáruló kiválóság, hanem nem egyéb, mint magátólvalóságának teljes tartalma az etikai oldalról tekintve. Ép ezért Isten tökéletesen boldog is, mert hisz magától, egész terjedelmében bírja azt, amit kívánhat.³ Ezért a teremtmények jósága az övéhez hasonlítva árnyék.⁴ De ugyanezért *a teremtmények számára* is a legfőbb jó: *a)* minden teremtett jóságnak, értéknek ő a forrása és szerzője; «Istennek minden teremtménye jó»⁵ (mert Istentől kapott jóságban ragyog); *b)* minden teremtménynek végső célja. Minden teremtmény tőle kapta, ami jó benne van, homlokán hordja eredetének bélyegét; de egyben lelkébe van oltva eredetének honvágya is.⁶

2. A teleologiai istenbizonyítás.

A teleologia, célosság a lét és törvényszerűség mellett a harmadik egyetemes szempont, mely alkalmas a természet nagy világának és az emberben élő kisvilágnak tényeit és tevékenységeit, létét és folyamatait nagyszabású szintézisbe foglalni és lényegesen új oldalról méltatni. A teleologia *elemei a cél és a célirányosság.* A *cél* értékes eszme, mely valamely folyamat végén valósul meg, de már a folyamat kezdetétől fogva annak mozzanatait úgy irányítja, hogy a végén megvalósuljon (finis ultimus in executione, primus in intentione). Ha egy folyamatban meg lehet jelölni olyan egymást követő mozzanatokot, melyeknek mindegyike közelebb áll a végén valósuló céleszméhez mint a közvetlenül előző, az a folyamat *célirányos*, célos folyamat.

A célosság végelemzésben mindig *akaratra megy vissza.* Csak értelem képes ugyanis elővételezni (gondolat alakjában) a még meg nem valósult célt; ezt a gondolatot értékelni, azaz tevékenysége tartalmává és zsinórmértékévé tenni pedig csak akarat képes. A célosság továbbá *különbözik a törvényszerűségtől*, attól a fajtájától is, melyet célszerűségnek neveznek. A célszerűség ugyanis különböző mozzanatoknak egybevághósága, összerendezettsége; tehát eredmény. A célosság ellenben valósulás: tevékenységeknek vagy történéseknek határozott iránya, mely a sor végén a kezdettel szemben fölismerhetően tökéletesebb valóságtartalmat mutat föl. Célszerű egy óra, célirányos az annak előállítására irányuló tevékenység. A célszerűség legtöbbször célirányos tevékenységek eredménye; de lehet utólagos beleolvasás is. A célszerűség összerendezés, és formálisan rendező értelemre utal; végiggondolása a nomologiai istenbizonyítás. A célosság ellenben értékelő és céltudatos irányító akaratra vall; végiggondolása új istenbizonyítékot teremt. Ez az önálló új, *teleologiai istenbizonyítás* a következőképpen alakul:

1. A célosság egyetemes jelenség a mindenségben.

A világegyetemben, az élettelen anyag világában csak úgy mint az élők világában minden lénynek tevékenysége a mivoltát kifejező eszme, entelechiája (Arist.) megvalósítására irányul. *a) Az élettelen* világban az elemek vegyületekbe, az elemek és vegyületek stabil formákba, az

¹ Arist. Eth. Nicom. 1, 1; Thom I 5, 1.

² Ex 33,19; August. Trinit. VIII 3; Thom I 6, 2.

³ Thom I 26.

⁴ Mc 10,18 Lc 18,19.

⁵ 1 Tim 4,4.

⁶ August. Conf. I 1; Rom 11; Lessius De summo bono I 1.

egész fizikai világ egyensúlyi helyzetbe törekszik. Az anyagnak a tapasztalat számára hozzáférhető világa a kezdetleges kaoszból kozmoszba fejlődik; az egyes égi testek és azok összessége a kozmikus folyamatoknak egymást követő állomásain áthaladva megvalósította a mostani «világot» (κόσμος), melynek szépségét és harmóniáját, tehát a kezdő állapotnál annyival értékeesebb voltát a csillagászat oly beszédesen hirdeti. *b) Az élők világában az egyes lényeknek a kezdő sejtállapotból a teljes kibontakozásig célirányosan haladó fejlődése kézzelfogható; nemkülönben az elért fejlődési fokon a lét- és fajfönntartást szolgáló célirányos (az állatnál ösztönös, az embernél fontolt) tevékenységek, melyek mint célravezető eszközök alkalmazásai sokszor bámulatba ejtenek állatoknál és növényeknél is (geo- és heliotropizmusok, falevelek viselkedése melegben és hidegben). Az élők egészében alsóbbrendűekből egyre felsőbbrendűekbe való fejlődést tesz valószínűvé a mai természettudomány. c) A mindenség rendjei úgy vannak egymáshoz viszonyítva, hogy az alsóbbak felsőbbekre (az anyag az életre, a növények az állatokra, az állatok az emberre) vannak hangolva, és az alsóbbak tudják támogatni és előkészíteni a felsőbbek kialakulását.*

A tudat világában a célirányosságnak két rendje tárul föl: a) Az ember formális célos tevékenységek végrehajtója, amennyiben tud célokat mint olyanokat megfogalmazni, kitűzni és tevékenységének zsinórmértékévé tenni. b) Felsőbb teleologia törvénye és hatalma alatt áll, amennyiben az erkölcsi föladat köteletségként jelenik meg előtte: kötelezettnek tudja és érzi magát arra, hogy egész életét, összes tudatos tevékenységét az erkölcs követelése szerint alakítsa. Ennek a kötelezettségnek a tényét kétségtelenné teszi az ember számára a «kell» és «van», az érdem és sors, a bűn és jótett világos különböztetése a tudat világában; felsőbbségét pedig bizonyítja a lelkiismeret szava, mely készíti és sarkalja, hogy minden hasznossági és kényelmességi szemponttól függetlenül a kötelesség hívására hallgasson, az erkölcsi föladatra állítsa be az egész életet, az egész embert; és megvesztegethetetlenül az erkölcsiség normája szerint ül törvényt az elkövetett tettek fölött. c) A tapasztalat világán belül az emberben zárul be a lények rendjeinek teleológiája: az emberben bensőségesül, tudatossá válik a többi világ, és az ember etikai élet-kialakításában szentelődik meg minden egy abszolút érték, az erkölcsi jó számára.

2. A teleologiai világszemlélet ellen a pozitivizmus kifogást emel:

a) A célokat mi olvassuk bele a természetbe, amennyiben visszajáról nézzük a történéseket és az elejükre vetítjük, ami a végükön jelenik meg (Wundt, Paulsen). – Felelet. Hogy a célgondolatok nem beleolvasások, annak bizonyítékai: α) Nem minden véget lehet célnak nézni (egy vállalat bukása, hajótörés). β) Kétségtelennül céllal van dolgunk, valahányszor a ható okok sokfélesége dacára egységes a hatás, ellenkező behatások dacára a történés megtartja egységes irányát, változott viszonyokhoz alkalmazkodik, irányát azonban nem változtatja, a végalakulat a kezdővel szemben értékgyarapodást jelent.

b) A célok az emberi önzés vetületei: célszerűnek ítéljük a világfolyamatot, mert hasznosnak találjuk a természet sok berendezését. – Felelet. A főnti gondolatmenetekben tudatosan ki vannak kapcsolva az antrópocentrikus megfontolások; a bölceleti célosságnak semmi köze a hasznossághoz. Az a teleologia, melyet mi kimutattunk, nem emberi szempontokat, hanem magában a világtörténésben fölkinálkozó szempontokat vesz zsinórmértékül, és ép ezért eleve kikapcsolja az opportunizmus, illetve az optimizmus és pesszimizmus kérdését. Nem abban áll a teleologia, hogy az élő lények (kivált az ember) gyönyörét fokozza, hanem abban, hogy eszméket, értékeket valósít.

c) A mai tudományos természetszemlélet minden történés számára kimutat egy zárt mechanikai oksort, és nem hagy hézagokat, melyeket cél-okoknak kellene kitölteni (Paulsen). – Felelet. A teleologiai fölfogás a mechanikai oksor zártságát nem teszi fölöslegessé, hanem egyenest föltételezi. A célok a mechanikai okok által valósulnak (az építő sokféle vállalkozó és munkás által építi a házat); de a mechanikai okok sorához hozzáadnak egy

jelentős formai mozzanatot: az összeigazítást és határozott irányítást, ami nélkül a folyamat nem valósít értéket.

3. A teleologia mint minden valóság *elégséges megokolást* sürget.

Ezt *nem adja meg a tapasztalati teleológiák rendje*: a) *Ásványok és növények* nem rendelkeznek akarattal, mely nélkül pedig a teleologia meg nem érhető. Célokát valósítanak anélkül, hogy tudnának róluk; világos jelül, hogy a teleologia számukra nem önelhatározás eredménye, hanem adott törvény. b) *Az állatok* sokszor meglepően célirányos ösztönös tevékenységeikben elárulnak ugyan az eszközök alkalmas használatára való képességet; de semmi sem jelzi, hogy célfogalmakkal is rendelkeznek, pl. nem mutatnak igazi haladást. c) *Az ember* formális teleológiai történések kezdője és végrehajtója ugyan; de nem magyarázza meg a természet teleológiáját, melyet csak fölhasználni, de nem megállapítani vagy megváltoztatni képes (mesterséges növény- és állattenyésztés; a természet erőinek technikai fölhasználása). Nem magyarázza meg a saját teleológiáját sem, mert a benne valósuló alapvető teleologia, egész életének etikai eligazítása mint adottság áll vele szemben, melyen változtatni nem tud, mely alól nem tudja magát lelkiismeretben emancipálni; a lelkiismeret és a kötelesség szava mint szuverén törvényhozó áll fölötte. Ezt a tényt a Kant-féle erkölcsi autonomizmus sem tagadhatja.

Tehát a világegyetem teleológiája csak *világfölötti akaratban* gyökerezhet. Ez a világfölötti akarat *nem lehet a jelenségek világa mögé rejtőző világ-lelke* a monizmus értelmében. – a) Nem magyarázza meg a teleológiát a *materialista monizmus*; mert az anyag és a merőben mechanikai történés vak; wo rohe Kräfte sinnlos walten, da kann sich kein Gebild gestalten (Schiller). Ennek csattanós történeti bizonyítéka a tiszta darvinizmusnak, a mechanikai evolúció-elméletnek kudarca. Mellesleg meg kell jegyezni, hogy az evolúció gondolata a maga elvontságában nem alkalmas a teleologia magyarázására, legföljebb konstatálására. Mert ha még oly kicsiny lépésekben és még oly hosszú időközökben történik is a fejlődés, ha *az* igazi haladás (ahol t. i. minden következő lépés közeledést jelent egy végértékhez), elégséges megokolása értékelő és irányító erőt követel; s ilyen csak szellemi valósító erő, vagyis akarat lehet. A lépések kicsinysége vagy lassúsága és száma nem valósító ok, hanem csak jelenség. b) Nem magyarázza meg a teleológiát a *panteista monizmus*. Nem idealista alakjában; mert az absztrakt törvényszerűség csak összerendezettséget mond ki, de nem tartalmaz célirányító erőt. A merő törvény a célosságot kijelenti, de nem valósítja; ahhoz a létezés rendjébe belenyúlni tudó létező és létesítő erő: akarat kell. Ugyanezért az etikai rendben a Kant-féle imperativus categoricus és az újkantisták aprióriss etikai formái nem magyarázzák meg az erkölcsi rend kötelező mozzanatát: kötelezni, felelősségre vonni, személyes önátadásra bírni, büntudatot megalapozni csak valós lény, még pedig személyes lény képes. A reális panteizmus is tehetetlen a teleológiával szemben: az erkölcsi kötelezettséget és odaadást csak személy követelheti. Egyébként, ha a világ csak a rejtett istenségnek önkifejtőzése vagy megnyilvánulása, akkor az erkölcsi tudat: jó és bűn, képesség és kötelesség, életsors és érdem, teljesítmény és lelkiismeret kettőssége létre sem jöhet.

4. A teleologia elégséges oka *csak abszolút Akarat* lehet.

Mert a) a *teleologia*, mint láttuk, nem a lét hátára aggatott köpenyeg, hanem transzcendentális tulajdonság, a lét velejárója. Tehát tartalma, jóllehet nem merül ki benne a lét, a léttől mégis elválaszthatatlan, s azért *csak a léttel együtt volt adható*; következésképp csak a lét szerzőjétől eredhet, akit az étiológiai megfontolás abszolút Létesítőnek, a nomológiai abszolút Értelemnek minősít. b) Minden egyes teleológiai jelenség okként célkitűző és cél felé irányító akaratra utal. A közvetlenül kinálkozó (empirikus) akarat célirányos tevékenységében nem magátólvaló; vagy azért, mert a céleszmét nem maga gondolta ki, vagy azért, mert a célos vonatkozást mint adottságot kénytelen venni, vagy azért, mert a célirányítás erejét nem magától veszi; tehát kiutal önmagából. Ámde *nem lehet minden célirányos való mástól irányított*; nem lehet minden célosság mástólvaló; ez ugyanis

ellenmondás. Kell tehát lenni olyan célosságnak, mely minden eszmének értékmérőjét magában hordja, és minden célraíróerőt magából merít. Ez az abszolút Akarat.

5. Az abszolút Akarat

a) *Tökéletes*, vagyis minden érték foglalatja és ősképe. Ez apriori következik abszolútságából, aposzteriori pedig abból, hogy a világ teleológiája ilyen célkitűzöt és irányítót követel. A világ teleológiája ugyanis abszolút föltétlen értékeket, eszméknek kozmoszát (rendezett világot) valósítja meg, a gazdagságnak és szépségnek megszámlálhatatlan fokozataival és változataival. Ezen nem változtat a *diszteleologia* (szörnyalakulatok; csira-pazarlás; szenvedés és halál). Mert egyrészt ezek egyenként szintén célos jellegűek (a teratologia is tudomány); részint csak az emberi szemlélet számára diszteleológiák (a szörnyszülöttek és a csira-pazarlás a kalmár utilitarista fölfogás szellemében; a világ ugyanis Istennek leleményességét és eszme-gazdagságát is hivatva van föltüntetni); részint pedig fölolvadnak egy felsőbb harmóniában (a szenvedés és általában a rossz lásd 46. § 1), melynek pozitív mikéntjét nem egyszer csak látóköri korlátoltsága nem engedi átértenünk.

b) *Szent személyiség*, mert az embert erkölcsi célra állítja be; az erkölcs ugyanis a legszentebb cél. S kötelezi az embert arra, hogy a legteljesebb odaadással, egész egyéniségének latbavetésével szolgálja őt. Ez csak úgy lehetséges, ha személy, akinek akarata parancs, és ennél fogva tud kötelezni; és ha abszolút, azaz ha teljesen kielégítő élettartalom tud lenni az ember számára, mert különben a teljes önátadás erkölcsileg megokolatlanná, sőt jogtalaná válik; csak az követelheti az egész ember föntartás nélküli önátadását, aki a személyes való abszolút érték-igénylését ki tudja elégíteni. Ha Isten nem volna a tiszta igazság, melynek teljes bírása egyedül képes kielégíteni az embert, kiáltó érthetlenség maradna ép a legtökéletesebb tapasztalati teremtmény, akit sem a tűnékeny természet, sem az érzéketlen absztrakt törvény nem tud kielégíteni. Az ember csak úgy talál elég erőt az erkölcsi föladat teljesítésére, ha valóságként hódolhat annak a meggyőződésnek, hogy élete, küzdelme és áldozatai egy személyes való jelenlétében folynak le, aki tudomásul veszi minden lépését, érti minden baját, méltányolja minden igyekezetét, meghallja minden kiáltását, kész és képes bűnös lelkének és bűnbánó szívének megadni a bocsánatot. A személytelen erkölcsi törvény és a mechanikai világrend vak és süket az erkölcsi küzdelem drámájával szemben. Isten nélkül nem volna az embernek hol elhelyezkedni erkölcsi föladatával; hontalanná válnék a lelke épen legnemesebb igényeiben és késztetéseiben.

c) Isten a *lét és akarat összhangja*: abszolút érték és abszolút értékvalósító egyben; minden célosságnak forrása és valósítója, minden célraíróulásnak középpontja, az erkölcsi eszmény és valósultság abszolút egysége. *Az erkölcsi életföladat megvalósítása* ugyanis csak úgy lehetséges az ember számára, ha biztosítva van a) *az erkölcs igazi autonómiája*: ha az erkölcs föltétlen értékességeért és nem más idegen megfontolás és szempont kedvéért van és valósítható, s ha egész tartalmával valahol tényleg meg van valósítva. Ez azonban sohasem érhető el a tapasztalati akarat körében, mint Kant gondolta az ő erkölcsi autonomizmusával. Amely lény ugyanis nem autonom, azaz nem független, nem önmagának ura és valósítója a létében, az nem lehet autonom a tevékenységében sem; a függő és véges emberi akarat sohasem lehet az erkölcsiség normájának a forrása és az erkölcsi eszménynek önerejéből teljes megvalósítója. Tehát az erkölcs abszolút értékességének kezessége csak abszolút Lény lehet, ahol egybeesik a szentség akarása és megvalósítása. β) Erény és boldogság, erkölcsi magatartás és jutalom a tapasztalati világban nem esnek egybe, hanem sokszor nagyon is szétágazók az útjaik. Hogy az erkölcsi rend és a boldogulás rendje, a jellem és életsors valaha találkoznak, vagyis *az erkölcsi szempontok győznek* az egész vonalon, arra csak Isten a kezesség. Szentsége ugyanis kezesség arra, hogy akarja, és mindenhatósága arra, hogy tudja diadalra juttatni az egyesben és az egész mindenségben az erkölcsi szempontokat. Az absztrakt erkölcsi törvény vagy az apriórális erkölcsi forma, ha még oly kategorikusan

parancsol is, erre képtelen, mert erőtlen; a természet, illetve a tudattalan egy-minden még inkább, mert erkölcsi szempontok iránt érzéketlen. Személyes szent Isten nélkül tehát a világegyetem a legnemesebb és legértékesebb törekvéseknek és eszményeknek csak nagy temetője volna.

A teleologiai istenbizonyítás szempontjait a *Szentírás* határozottan és gazdag alkalmazással juttatja kifejezésre. *Job* és *Eccl* nagy elfogulatlansággal, hasznossági szempontok nagystílusú kikapcsolásával rajzolják elének Istennek a természetben megnyilvánuló célosságát, és erre való utalással iparkodnak megoldani a teodiké nagy kérdését: Isten a maga bölcs, hatalmas, szent akaratát kézzelfoghatóan megmutatja a természetben; tehát majd az életben és történelemben is tudja ugyanígy érvényesíteni. Így különösen *Job* 38–41. A zsoltárok ellenmondást nem tűrő abszolút akaratnak ünneplik Istent a természetben, a történelemben, a választott nép történetében is (Ps 134, 135, 104, 105). Az isteni bölcsesség a szépnek és értéknek eszménye szerint alkotó bölcsesség (Sap 13). Hogy pedig Isten erkölcsi hatalom, abszolút szent akarat, aki mindent igen jónak alkotott és az embertől megköveteli a teljes erkölcsi odaadást, azt már a Genézis két teremtéstörténete hangsúlyozza; a szentségnek és igazságnak abszolút érvényét és uralmát sokféle vonatkozásban fejtik ki a zsoltárok (Ps 7, 9, 18, 57, 98); Izrael szentjét hirdeti üdvtörténeti vonatkozásban Is 1–39 és Sap.

35. §. Az isteni akarat tárgyköre.

Diekamp I § 31 32; *Bartmann* I § 37; *van Noort* 1, 3, 2; *Pesch* II n. 301 kk. 316–22; *Thom* I 19, 11 12 19; *Suarez* tr. 1 III 7 8; *Salmant.* tr. 4, 3 4 9; *Billuart* De Deo 7, 2 5; *Berti* De Deo V 2; *Frasen* De Deo operanti 2, 1, 2 3. – *C. Passaglia* De partitione voluntatis divinae 1850.

1. Az isteni szeretet tárgyai.

1. **Tétel. Isten szeretetének elsődleges és formális tárgya sajátmaga.** Ez sokszorosan előterjesztett *hitigazság*.¹

A *Szentírás* azzal juttatja kifejezésre, hogy kiemeli a Szentháromság személyeinek kölcsönös szeretetét² és kimondja, hogy Isten mindent önmagáért teremtett.³ A *szentatyák*, főként Szent Ágoston, a személyes isteni szeretetet, a Szentlelket Isten tiszta önszeretetéből származtatják. Az ész következteti abból, hogy Isten abszolút akarat. Az abszolút akarat ugyanis szükségkép az abszolút jóra irányul; különben nincs megfelelő tárgya, és már nem abszolút, mert úr támad benne a törekvés és bírás, a tehetség és tárgy, képesség és ténylegesültség között.

Az isteni önszeretet természete. – Isten önszeretete *nem önző* jellegű, mert *a)* tiszta kedvelés szeretete (*amor complacentiae*), amennyiben Isten mivoltára irányul, és a legtisztább baráti szeretet (*amor amicitiae*), amennyiben a Szentháromság személyei közt áll fönn. *b)* Önző jellege csak annak a szeretetnek van, mely úgy foglal le magának egy jót, hogy abból mást ki akar zárni. Isten azonban csak azt foglalja le akaratával, ami az övé, és ami másé nem is lehet: abszolút értékű végtelen léttartalmát. S csak ezáltal válik más számára is szeretetreméltóvá; az isteni önszeretet tüze hevíti át az Istenséget olyanná, hogy minden akarat számára a föltétlenül kívánatos jó jellegét ölti. A teremtmény önszeretete csak azért tökéletlen, mert kívánatos javai túlnyomó részben rajta kívül vannak.

2. **Tétel. Isten szereti mindazt, ami rajta kívül van.** Ez *hittétel* a pesszimizmussal szemben, amennyiben a vatikáni zsinat⁴ ünnepélyesen kimondja, hogy Isten szabad

¹ Vatic 3 c. 5 de Deo *Denz* 1805.

² Mt 3,17 Jn 15,9 17,24.

³ Prov 16,4; cf. Is 43,7.

⁴ Vatic. 3 cp 3 c. 5 de Deo *Denz* 1783 1805.

elhatározással teremtette a világot; tehát akarta; és ha akarta, szerette is; mert a szeretés az akarásnak legegységesebb jellegét, a céltudatos jóra-irányulást kísérő, illetőleg kifejező lelkiület.

Bizonyítás. Isten a teremtés után nagyon jónak, azaz szeretetreméltónak találta mindazt, amit alkotott.¹ Továbbá szeret mindent, ami van, és semmit meg nem utál abból, amit alkotott²; gyönyörűsége az emberek fiaival lenni³; és az Üdvözítő szent tanúsága szerint gyöngéd gondját viseli mindennek.⁴ A *szentatyák* meggyőződése elemi erővel jut kifejezésre a gondviselésről vallott fölfogásukban (46. §). Az *ész* is belátja: Minthogy Isten elsődlegesen és közvetlenül a maga tökéletességét szereti, ezzel együtt szereti a teremtményeket is, melyek az isteni tökéletesség tükrözései és részesei. A teremtményekben is önmagát szereti Isten.⁵

Isten teremtmény-szeretetének természete. – Isten teremtmény-szeretete nem a tiszta kedvelés szeretete, mivel a teremtmények nem adják Isten boldogságát, és azt nem is növelik. Isten mint minden jónak birtokosa önmagában boldog; sőt minthogy Isten belső élete szentháromságos, a boldogság formális elemei, a szellemi életközösség és kölcsönös bírás és önátadás is a legteljesebb intenzitással megvan benne. Ép ezért Istennek teremtmény-szeretete *nem is vágyó szeretet* (amor concupiscentiae). Istennek a teremtményekre semmikép nincs szüksége.⁶ S ezért nem veszélytelen túlzás, ha népies jámbor írók időnként úgy tüntetik föl a dolgot, mintha Isten a teremtmények tiszteletére és szeretetére vágyódnék, vagy valamikép rászorulna. A pogányok gondolták azt, hogy áldozataik táplálják isteneiket; tehát rájuk vannak utalva. Az igaz Istenben nincsenek vágyak és szükségletek; szeretetünket és tiszteletünket követeli a szentsége, de nem szorul rá a mivolta. Tehát Isten teremtmény-szeretete a természet rendjében jóakaró szeretet (amor benevolentiae), mely a természetfölötti rendben barátságga (amor amicitiae) fokozódik. – A *teremtmények* továbbá *Isten szeretésének csak másodlagos és anyagi tárgyai*: Isten szeretete kiterjeszkedik a teremtményekre, mert részese az ő tökéletességében, melyet önmagában és elsősorban szeret; de nem váltják ki belőle a szeretetet (sunt termini, non causa amoris divini); Istent csak a saját szeretetreméltósága indítja szeretetre, s az is úgy, hogy a kettő öröktől fogva egybeválnak.

Kérdések.

1. *Egyformán szeret-e Isten minden teremtményt?* – *Felelet.* Isten teremtmény-szeretete nem okozat, hanem ok; nem azért szereti Isten a teremtett dolgokat, mert szeretetreméltók, hanem mert szereti Őket, azért szeretetreméltók; értékességük, jóságuk, szeretetreméltóságuk az ő szeretetének eredménye és tükrözése. Tehát az *Isten teremtmény-szeretetének mértéke: adományainak nagysága.* Minél több érték valósul meg egy teremtményben vagy létrendben, annál nagyobb istenszeretésnek hordozója és tárgya. Ha Isten egyformán szeretne minden lényt, nem volna változatosság a mindenségben.⁷ Ez természetesen *nem jelent részrehajlást* vagy igazságtalanságot Isten részéről; mert hisz Isten egy teremtménynek sem adósa; minden adománya ajándék. De minden isteni adomány egyúttal kötelesség is; akinek több adatott, attól több is követeltetik. Továbbá az egyenlőtlenség csak az Isten teremtő szeretetének eredményeiben mutatkozik. Magában Istenben a teremtő szeretet ténye egy és oszthatatlan, s egyenlő abszolútsággal terjed ki mindenre; az abszolút akarat egyforma (azaz végtelen) távolságban van minden teremtett lénytől.

¹ Gen 1,10.12.31 etc.; 1 Tim 4,4.

² Sap 11,25; cf. Ap 4,11.

³ Prov 8,31.

⁴ Mt 6,26–38.

⁵ Thom Gent. I 75.

⁶ Ps 49.

⁷ Thom I 20, 2 3.

2. *Szereti-e Isten a lehetőségeket? – Felelet.* Úgy tetszik, hogy nem. Hisz a szeretet csak a jóra irányul; és a jóság a létezőnek velejárója (transzcendentális tulajdonsága).¹ Azt azonban lehet mondani, hogy amennyiben vannak a *lehetőségek*, annyiban szereti őket Isten. Hisz mint lehetőségek nem mindenestül azonosak Istennel, tehát nincsenek formálisan adva önszeretetében; s minthogy Isten abszolút utánozhatósága, a lehetőségek metafizikai alapja kívánatos nagy jó, Isten azt szeretheti is. Annál inkább, mert ez a szeretet ad nekik létet. Ha per absurdum Istennek nem telnék abban kedve, hogy kifelé utánozható legyen, teremtés nem volna, sem lehetőségek nem volnának. – A *lehetetlenségeket* illetőleg pedig azt kell mondani: Ezek logikai semmik, és mint ilyenek Istennek nem gondolatai; dőreségeket gondolhatni nem kiválóság, hanem gyarlóság. Mint a gondolkodás törvényeinek ellenmondó logikai fikciókat Isten bölcsesége természetesen tagadja ezeket, és az isteni akarat mint lehetetlenségeket akarja őket meg nem valósítani. Mint logikai szörnyszülötteknek azonban jó nem lenniök; és azért Isten szereti azt, hogy nincsenek: sem az intenciók rendjében mint gondolatok, sem a létezők rendjében mint valók.

2. *Istennek a rosszra vonatkozó akarata.*

1. *Isten a rosszat nem akarja magában és magáért. Biztos.*

Az akarat ugyanis szellemi tehetség, melynek az a lényege, hogy az értelemtől eléje állított értéket teszi meg tevékenysége tartalmának és törvényének. Tehát ellenmond, hogy bármilyen akarat rosszat vagyis értéktelent mint olyant akarjon. Ha tehát valamely akarat mégis rosszra irányul, vagy ama rosszal kapcsolatos jónak kedvéért teszi, mely szerinte fölé a rosszal; tehát mintegy elfogadja ráadásnak; más kedvéért, mellesleg (per accidens) akarja a rosszat; vagy pedig azért akarja, mert jónak gondolja (mint pl. az öngyilkos a halált). Minthogy Istennél ilyen megtévedés ki van zárva, ő legfőljebb mellesleg, valami más kedvéért akarhatja a rosszat; önmagáért soha.

2. *A fizikai és a pszichikai rosszat Isten akarhatja és a jelen világ-rendben csakugyan akarja is mellesleg, még pedig a vele kapcsolatos jónak a kedvéért. Biztos.*

A fizikai rossz körébe tartoznak a természet folyamatában szereplő pusztulások és bomlások (földrengések, égések, rothadások, növényhalál stb.); pszichikai rossz a szenvedés (állat és ember részéről) és az érző lények halála. A *fizikai* rossz velejár a teremtett világrenddel, és nem egyéb, mint végességének illetőleg térhezköttőségének folyamánya; a lények ugyanis csak úgy tudnak tér-viszonyokba helyezkedni, hogy kölcsönösen korlátozzák egymást létükben és tevékenységükben. Rossznak ez csak metonimiás értelemben mondható, amennyiben t. i. érző lényeknek zavart vagy szenvedést okoz. A *pszichikai* rossz, a szenvedés pedig erkölcsi vonatkozásba hozható az emberrel, mint büntetés és mint nevelőeszköz. Minthogy tehát Isten akarja a jelen világrendet, akarja a vele járó korlátozásokat és bomlásokat is; és mert akarja az igazságot, ennek kedvéért akarja a büntetést is; hasonlóképp akarja a bűnös ember erkölcsi tökéletesedését, tehát akarja a nevelő szenvedést is² (46. § 3).

3. **Az erkölcsi rosszat, a bűnt Isten nem akarja sem magáért, sem más kedvéért; hanem csak megengedi. Hittétel.** A trentói zsinat³ ugyanis kiközösíti azt, aki Kálvinnal azt mondja, hogy «nem áll az embernek hatalmában rossz útra térni, hanem a rossz cselekedeteket épúgy mint a jókat Isten műveli, és pedig sajátos értelemben és mint olyanokat, nem egyszerűen megengedéskép; olyannyira, hogy az ő tulajdon műve Judás árulása nem kevésbbé, mint Pál hívása».

¹ Thom I 5, 3 ad 4; cf. 16, 1; 19, 3 ad 6; Verit. 21, 2.

² Cf. Sir 11,14 39,35 Sap 1,13 August. Enchir. 11; Thom I 19, 19. Az örök kárhozatra nézve l. 123. §.

³ Trident. 6 c. 6 Denz 816.

Bizonyítás. Mindkét szövetség a leghatározottabban tiltakozik az ellen a föltevés ellen, mintha Isten volna a bűn szerzője, vagy csak valami közösséget is vállalna vele. Az Úr «senkinek sem hagyta meg, hogy gonoszul cselekedjék, és senkinek sem engedi meg, hogy vétkezzék. Nem óhajtja a hitetlen és haszontalan fiak sokaságát». ¹ «Bizony, Istenem, te a gonoszszágot nem kedveled.» ² «Utálja az Úr a gonosznak útját.» ³ «Isten nem kísérhető rosszra, maga pedig senkit sem kísért.» ⁴

Az Írás mégis sokszor úgy beszél, mintha Isten okozója volna a rossznak: megkeményíti az emberek szívét, ⁵ vaksággal ver, ⁶ hazug szellemeket küld ⁷; az Üdvözítő keresztrefeszítése Isten szándéka szerint történt. ⁸ – *Megoldás.* A Szentírás oly határozottsággal állítja elénk Istent abszolút szentségben mint a bűn bosszulóját, hogy az idézett helyekkel nem akarhat önmagának ellenmondani, hanem a) mondhatta azt, hogy Isten a megkeményítést stb. akarta mint büntetést; vagy pedig azt akarta, hogy nyilvánvaló legyen a megátalkodott bűnösök gonoszsága. b) A Szentírás a maga konkrét módján, mint egyebütt, itt is teljes határozottsággal és energiával hangsúlyoz két ellentétes igazságot: Isten abszolút szentségét egyfelől, okteljességét (semmi sem történhetik a szuverén Isten rendelkezése nélkül) másfelől; de azzal nem törődik, miképp kell ezt a két igazságot összeegyeztetni. Az Írás itt is természetfölötti kozmosznak bizonyul, mely nemcsak megoldásokat ad, hanem új és súlyos problémákat is vet föl. Nevezetesen a Szentírás nem veszi még igénybe a megengedés fogalmát, hogy vele szabatosabban fejezze ki Istennek a bűnössel szemben is érvényesülő okteljességét, hanem azt a közvetlenül kínálkozó és legszemléletesebb fogalommal (az okozás fogalmával) fejezi ki. Az *átkozódó zsoltárok* ⁹ átkai nem Istentől erednek; de sugalmazva vannak, mert hisz bennük az Isten ügyéért buzgó lelkület jut kifejezésre.

A *szentatyák* fölfogása világosan kitűnik abból az elszántságból és szívósságból, mellyel a manicheizmussal szemben foglaltak állást; hisz ennek az volt a fő tanítása, hogy minden rossz, a bűn is, egy abszolút elvnek közvetlen és sajátos műve. *Ésszel* sem nehéz fölérteni, hogy Isten nem akarhatja a bűnt. Isten mindent sajátmagáért akar; szeretetének formális tárgya vagyis indítéka ugyanis csak ő maga. Ámde a bűn Istentől való elfordulás; Isten azt nem akarhatja, hogy a teremtmények nélküle, sőt ellenére éljenek. ¹⁰ Más szóval: a bűn abszolút rossz; nincs az a jó, mely fölérne vele, minthogy meghiusítja a szellemi teremtmények örök végcélját, Istenhez való: jutását, ami föltétlen, meg nem haladható jó. A *bűn megengedése* azonban nem áll ellentétben Isten akaratának abszolút szentségével. Ez ugyanis csak azt jelenti: Isten nem akadályozza meg az erkölcsi rosszat. S ezt Isten megteheti, ha arányos indítékból történik (pl. a teremtmény szabadságának nyomatékozására), és ha nem hiúsítja meg a teremtés végső célját, vagyis ha Isten jóra tudja fordítani (lásd 55. és 67. §). ¹¹

Függelék. *Az isteni akarat osztályozása.* – Tárgyak tekintetében a különféle teológiai vonatkozásokban az isteni akaratot a következőképp szokás osztályozni:

1. *Szükségképes és szabad* akarat; aszerint, amint tárgya maga Isten vagy a szabadon alkotott teremtmények. A következő többi osztályozás mind csak Isten szabadakaratának szól, mely lehet

¹ Sir 15,21.

² Ps 5,5.

³ Prov 15,9.

⁴ Jac 1,13.

⁵ Ex 4,21 7,3 9,12 Rom 9,18.

⁶ Mt 11,25 Mc 4,11 (cf. Mt 13,14, miből kitűnik, hogy ez szabad idézet Is 6,9-ből) 2 Reg 16,10 1 Reg 2,25.

⁷ 3 Reg 22,23 Ez 14,9 2 Thes 2,10.

⁸ Act 2,23; cf. 4,37.

⁹ Ps 34 51 53 54 58 108 136 Deut 28; lásd különben H. *Herkenne* Das Buch der Psalmen 1936, főként p. 33 ss.

¹⁰ *Thom* III 79, 1–4.

¹¹ *Thom* in Lomb. I dist. 46, 1, 4; cf. *August.* Ench. 11.

2. *Egyszerű és rendezett* akarat (*voluntas simplex et ordinata*), aszerint amint a teremtés céljaira vagy eszközeire irányul; vagyis a rendezett akarat föltételezi a célok kitűzését. Így Isten egyszerű akarral akarja dicsőségének megnyilvánulását, rendezett akarral a választottak hatékony kegyelmeit.¹ Nagyjából erre megy vissza a föltétlen és föltételes isteni akarat különböztetése; az utóbbi olyan isteni elhatározás, mely számot vet a szabad teremtmény közreműködésével. Hasonló a hatékony és hatástalan akarat különböztetése, mely a kegyelem kiosztásánál jó tekintetbe: hatékonynak mondják Istennek üdvözítő akaratát, amennyiben az emberi szabad akarat közreműködik vele; ellenkező esetben hatástalan.

3. *Előzetes és utólagos* isteni akarat (*voluntas antecedens et consequens*). Szent Tamás szerint az előzetes isteni akarat eltekint a konkrét körülményektől, az utólagos ezeket is számba veszi.² A molinisták szerint az előzetes akarat megelőzi az emberi szabadakarat jó vagy rossz használatát, az utólagos nyomon követi a szabad állásfoglalás előrelátását. Az előrerendelés tanában van jelentős szerepe.

4. A *belső* akarat (kedvelés akarata) és *jelzett* akarat (*voluntas beneplaciti et signi*). A kedvelés akarata Isten akaratát úgy tekinti, amint ő benne magában van³; a jelzett akarat voltaképpen az isteni akaratnak egy a teremtés folyamán észlelhető megnyilvánulása, jele,⁴ melyet metonimiával akaratnak nevezünk (a végrendeletet is «utolsó akarat»-nak szokás nevezni). Ilyen isteni akaratnyilvánító jelet ötöt szokás felsorolni: parancs, tilalom, megengedés, tanács és tett (*praecipit et prohibet, permittit, consulit, implet*).⁵ Ezek a jelek azonban nem egyforma világossággal fejezik ki Isten akaratát. A tett minden esetben szabatosan az isteni akarat kifejezése: amit Isten tesz, azt akarja is. A megengedés magában még nem akarás, amint láttuk az erkölcsi rosszat illetőleg. A parancs, tilalom és tanács olykor nem juttatja kifejezésre Istennek egész akaratát, mint pl. az Izsák föláldozására vonatkozó parancs. Ebben az értelemben tehát lehet beszélni Istennek nyílt és titkos akaratáról. De teljesen téves, sőt istenkáromló eretnokség Kálvinnak az a hiedelme, hogy Istennek titkos és nyílt akarata közt ellenmondás lehet; mintha pl. Isten nyíltan akarná ugyan mindenkinek üdvösségét, titkon azonban csak a választottakét.⁶ Általában nagy bölcsesség, természetfölötti világosság, szolid és mélyreható Isten- meg emberismeret, nagy alázatosság kell ahhoz, hogy kivált konkrét helyzetekben és nehéz életföladatokkal szemben (pl. pályaválasztás) megállapítsuk vagy legalább megsejtsük, mi az Isten akarata. Jámborság mezébe bujtatott frivolság merheti csak minden egyéni ötletét és tettét Isten akaratának minősíteni, sőt mint ilyent másokra is ráerőszakolni.

Ezek az osztályozások azonban csak az eredményeiben, tevékenysége végpontjaiban (*terminative*) tekintett isteni akaratra vonatkoznak. *Magában Istenben* ugyanis az ő abszolútsága kizárja azt a gondolatot, mintha ő nem az összes tekintetbe jöhető mozzanatok számbavételével határozná; mintha tehát ő valamit pusztán célként vagy elvontan vagy föltételesen vagy csak bizonyos fázisaiban venne fontolóra, és mintha ennél fogva nem mindig szabatosan az teljesülne, amit ő akar. A fönti különböztetéseket csak a művei kínálják föl a diszkurzív gondolkozáshoz kötött emberi elme számára.

Ezután az isteni akarat kiválóságát kell külön szemügyre vennünk, még pedig *metafizikai és etikai szempontból*. A metafizikai (ontologiai, pszichikai) szempont az abszolút isteni akaratnak a teremtéshez való viszonyában két kiválóságot mutat: a szabadságot és mindenhatóságot; etikai szempontból Isten akarata szent, jóságos, igazságos és hűséges.

¹ *Thom* I 19, 5 ad 3; *Gent.* III 97.

² *Thom* I 19, 6 ad 1; *Verit.* 23, 2.

³ Pl. Mt 11,26 Rom 12,2.

⁴ Cf. Ps 102,7.

⁵ *Thom* I 19, 11 12.

⁶ *Calvinus* *Instit. theol.* I 18, 4.

36. §. Az isteni akarat pszichikai tökéletessége.

Diekamp I § 33 38; *Bartmann* I § 38 39; *van Noort* 1, 3, 1 n. 102; art. 3; *Pesch* II n. 304–10 436–41; *Scheeben* I 681 kk. 598 kk. 724 kk.; *Lessius* V X; *Petavius* V; *Pázmány Kalauz* I 5 (Ö. M. III 55 kk.) – *Thom* I 19 25; *Gent.* I 81–3 II 27 kk.; *Suarez De Deo* II 9; *Salmant.* tr. 4, 4–7; *Billuart De Deo* 7, 3 4; *Berti De Deo* V 3; *Frassen De Deo* op. 2, 2.

I. Az isteni akarat szabadsága.

Tétel. Isten kifelé való tevékenységében szabad; azaz minden külső és belső kényszertől menten teremt vagy nem teremt, ilyen vagy olyan világot teremt. *Hittétel.*

Tagadták Abaelardus,¹ Wiclif² és Kálvin, kik azt tanították, hogy Isten nem tehetett másképp, mint ahogy tett; Leibniz: Istennek nem kellett teremteni; de ha teremtésre határozta magát, a legjobb világot kellett teremtenie; ilyenformán tanított Günther³ is; a monisták: Isten szükségkép válik világgá. Mindezekkel szemben a vatikáni zsinat ünnepélyesen kimondta: «Ki van közösítve, aki azt állítja, hogy Isten nem minden szükségtől mentes szabadsággal, hanem szükségkép teremtett, úgy, amint szükségkép szereti önmagát».⁴

Bizonyítás. Az ószövetség tételünket tanítja a teremtéssel kapcsolatban: «Amit akar az Úr, mindent megtehet égen, földön, tengeren és minden mélységben»;⁵ ugyanígy a világkormányzásra nézve.⁶ Hangsúlyozza, hogy Isten nem szorul rá a teremtményekre⁷; s ezt az újszövetség kiegészíti azzal a gondolattal, hogy Isten semmikép sem adósa a teremtményeknek.⁸ Egyébként az *újszövetség* Istennek a természetfölötti rendben érvényesülő szabadságát emeli ki különösen. Így a természetfölötti rend megalapításában: «Tetszett a ti Atyátoknak, hogy nektek adja az országot»⁹ és kiépítésében: «A szél, ahol akarja, ott fú; és hallod zúgását, de nem tudod, honnan jó vagy hová megyen; így van mindaz, ki a Lélektől született»¹⁰; «nem amit én akarok, hanem, amit te»¹¹, így imádkozik az Üdvözítő. Mind e szempontokat velősen összefoglalja Szent Pál: «Mindent az ő akaratának határozata szerint cselekszik».¹² A *szentatyáknak* főként *háromszor* nyílt alkalmuk bizonyosságot tenni Isten szabadságáról: az apológétáknak a pogányok fatalizmusával szemben¹³; a 4. századiaknak az ariánusokkal szemben, amikor Szent Atanázsal azt tanították, hogy az Atya szükségkép nemzi a Fiút, de szabadon hozza létre a teremtményeket¹⁴; a predestináciánusokkal szemben főként Szent Ágoston¹⁵ hangsúlyozta, hogy Isten teljes szabadsággal jár el a kegyelmi kiválasztásban.

Az ész Szent Tamással így következtet: Isten mindazt, ami rajta kívül van, csak annyiban akarhatja, amennyiben vonatkozásban van az ő tökéletességével, amely akarásának egyetlen formális tárgya vagyis indítéka. Ámde semminek, ami Istenen kívül van, nincs szükségképes vonatkozása az isteni tökéletességgel; mintha t. i. Istenen kívül valami létezhetnék, ami neki

¹ *Denz* 374 586.

² *Denz* 607.

³ *Denz* 1620 1655.

⁴ *Vatic.* 3 c. 5 de Deo *Denz* 1805.

⁵ *Ps* 134,6; cf. 113,3.

⁶ *Job* 23,13 *Sap* 12,12.

⁷ *Ps* 15,2; cf. 49.

⁸ *Rom* 11,35.

⁹ *Lc* 12,32.

¹⁰ *Jn* 3,8.

¹¹ *Mc* 14,36; cf. 1 *Cor* 12,11. *Rom* 9,15 *Jac* 1,18.

¹² *Eph* 1,5–11.

¹³ *Tertul.* és *Iren.* II 1, 1; III 8, 3.

¹⁴ *Athan.* *Ctra arian.* I 16; II 24 25; III 62.

¹⁵ *August.* *Gen. Manich.* I 2, 4; *Civ. Dei* XI 24; *Enchir.* 95.

valamit ad, vagy valami igényét kielégíti. Következésképp Istennek akarata ezekre nem irányul szükségképen. Szükségképen ugyanis csak azt akarjuk, illetőleg kell akarnunk, ami nélkül megállapított célunkat el nem érhetjük.¹

Az isteni szabadság jellege. – A szabadság negatív oldaláról tekintve, kényszerítéstől (fizikai determinálás) és kényszerűségtől (az akarat tárgyának tökéletlen ismerete, ösztön, szükséglet) való mentesség. Pozitív oldaláról tekintve a szabadság lényege, a *gyökeres szabadság* (libertas essentialis, radicalis Alex. Halens. és Bonaventura szerint): az akaratnak olyan állásfoglalása, melynél csak a tekintetbe jöhető indítékok vagyis kizárólag az akarat tárgyának értékelése dönt. Ez jut érvényre az erkölcsi szabadságban, mikor a megtisztult és megszilárdult jellemű ember biztosan és mégis teljes szabadsággal az erkölcsi jó mellett dönt. A gyökeres szabadság az akarat különféle föladatainak színe előtt választási szabadsággá tagolódik (libertas arbitrii), még pedig: Az ellenmondás szabadsága vagy a gyakorló szabadság (l. contradictionis seu exercitii): tenni vagy nem tenni; a specifikáló szabadság (libertas specificationis): így vagy úgy tenni, nevezetesen az ellenkezés szabadsága (l. contrarietatis): jót vagy rosszat tenni.

Már most *Istennek lehetetlen önmagát nem akarnia* (35. § 1). Minthogy azonban Istennek ez az önmagára irányuló akarata is teljesen szellemi akarat, vagyis tárgyának legteljesebb méltatásával és értékelésével történik, azért a legteljesebb mértékben szabad is: nem választási hanem gyökeres szabadsággal; a legfőbb jót illetőleg nincs helye választásnak; nincs ugyanis semmi, ami mellette még szóba jöhetne. Mikor Isten így szükségképen és legfőbb gyökeres szabadsággal akarja önmagát, egyben úgy is akarja önmagát mint kifelé utánozható, vagyis mint a teremtés ős-mintaképét. S minthogy Isten merő ténylegesség (actus purus), ez a teremtési lehetőségekre vonatkozó akarata is örök és változatlan; azaz magában Istenben *nincs gyakorló szabadság*; nincs Istenben szabadság nyugalmi állapotban maradni vagy kilépni közömbösségéből, mert benne nincs képesség és közömbösség. Hogy azonban ennek az isteni akaratnak legyen-e teremtés alakjában kifelé megnyilvánuló eredménye, és a sokszorosan végtelen lehetőségek közül ez esetben melyek nyerjenek létet, azt ő szuverén tetszése szerint határozza el, és ebben megnyilvánul választási szabadsága mint *specifikáló szabadság*. Az *ellenkezés szabadsága* (jót-rosszat tenni) *Istennél nem jöhet szóba*; embernél is a rossznak akarhatása nem tökéletesség, hanem nagyfokú gyöngeség.

Ebben a megfontolásban megvan a felelet arra a *nehézségre*: A *szabadság* azt jelenti, hogy ami van, másképp is lehetne; tehát a *változékonyságnak* és *pörújításnak* legalább a gondolatát tartalmazza. Az isteni akarat ugyanis, ha magában Istenben tekintjük, örök és ennél fogva szükségképes isteni tény; amennyiben Istenre vonatkozik, tárgyát szükségképen igenli; amennyiben azonban a teremtésre, mint eredményre vonatkozik, nem szükségképes.

Ha *az isteni akarat szükségképes is, szabad is*, ebből még nem következik az a *skotista fölfogás*, hogy Istenben két akarat van: egy önmagára irányuló szükségképes és egy a teremtményekre irányuló esetleges akarat. Sőt ez a fölfogás aggodalmat kelt, amennyiben magába Istenbe visz bele esetlegességeket. Istenben a szükségképes és szabadság összeférhetősége adva van azzal, hogy valamely akaratténynek mint bensőséges (immanens) ténynek tartalma nem befolyásolja ontologiai mivoltát; ha pl. az emberi akarat anyagi dologra irányul, még nem válik attól anyagivá. Istennek a teremtményekre vonatkozó akarata is Istenben egységes, osztatlan, örök és szükségképes; a teremtményekre vonatkoztatva azonban (non entitative, sed terminative) szabad. Változékonyságról, ingatagságról vagy revízióról pedig Istennel kapcsolatban nem lehet szó még gondolatban sem; egyszerűen azért nem, mert Isten elhatározása a tekintetbe jöhető összes mozzanatok teljes értékelése alapján történik;

¹ Thom I 19, 3; Gent. I 81–83 II 27 kk.

tehát nem merülhet föl még gondolatban sem új szempont, mely az Istent egyszer elfoglalt álláspontjának megmásítására vagy csak revíziójára is indíthatná (30. § 1).

2. Az isteni mindenhatóság.

Tétel. Isten mindenható, azaz mindent megtehet, amit akar. Ez hittétel, mely már az Apostoli hitvallásban is kifejezésre jut: Hiszek Istenben, mindenható Atyában.

Bizonyítás. Az *ószövetség* Isten mindenhatóságát ünnepli megnyilvánulásának két legszembetűnőbb tényében: a teremtésben («ő szólott és lettek; ő parancsolt és létrejötték»¹) és Izrael vezetésében, főként az evégből véghezvitt csodatettekben.² A próféták formálisan és egyetemesen hirdetik Izajással: «Határozatom teljesül, és minden akaratom megvalósul».³ A teodiké kínzó kérdésének megoldását is abban látja Jób: «Tudom, hogy mindent megtehetsz».⁴ Az *újszövetség* főként Istennek a természetfölötti gondviselésben megnyilvánuló hatalmát állítja elénk, és annak főtevékenységét ünnepli a megtestesülést: «Istennél semmi sem lehetetlen».⁵ Amiért is Isten az egyedül hatalmas.⁶ A *szentatyák* álláspontját tanulságosan összefoglalja Szent Ágoston: «Mutass nekem, nem mondom keresztényt vagy zsidót, hanem pogányt, bálványimádót, ördögtisztelőt, aki Istent nem vallja mindenhatónak; Krisztust tagadhatja, a mindenható Istent nem tagadhatja».⁷ Sőt Theophilus (hibás filológiával, de helyes teológiával) Isten görög nevét is innen származtatja: «Θεὸς δὲ λέγεται διὰ τὸ θεικένοι τὰ πάντα».⁸

Az ész így érvel: *a) A valósító erő együtt jár a valóságtartalommal:* annyiban hatékony minden való, amennyiben ténylegességben van (unumquodque ens agit secundum quod est in actu). Minthogy Isten végtelen léttartalom tiszta ténylegességben, vagyis színvalóság, actus purus, ezért valósító tevékenysége is határtalan.⁹ *b) Az isteni mindenhatóság formális következménye a valósító okságból kiinduló istenbizonyításnak.* Isten csak úgy lehet első, abszolút létesítő, ha kimeríthetetlen, önmagából meríteni képes léttartalom. Mint abszolút létesítőnek ugyanis főtevékenysége adni magát a létet (létesíteni = *essentia* = οὐσιῶσαι). Ám a létesítés a lét és nemlét közti végtelen távolságnak kitöltése; és a végtelen távolságnak ezt az áthidalását csak végtelen erő győzi. Ugyanezért a mindenhatóság Istennek közölhetetlen tulajdonsága; mindenható teremtmény képtelenség.¹⁰

Az isteni mindenhatóság jellege.

1. Az isteni mindenhatóságot tehetségnek, *potentia*-nak kell ugyan mondanunk; de *nem tartalmaz képességi mozzanatot*, potencialitást. Isten abszolút egyszerűségénél fogva tettereje azonos a lényegével, és ezért nincs benne átmenet képességből ténylegességbe; energiája nem növekszik, de nem is fogyatkozik meg; tevékenységében nem fárad el. Az *ószövetség* fölséges ábrázolása szerint Isten mint ujjongó óriás futja meg utait, három ujján forgatja a világokat, játszik a teremtményekkel.¹¹ Ezért Isten minden teremtett tetterő megifjodásának forrása: «Kielégíti javaival kívánságaidat, és mint a sasnak, visszatér ifjúságod».¹²

¹ Ps 148,5; cf. Gen 1,3 Ps 32,9 103 134,6 Sir 1,8–11 43 Ap 4,11.

² Ps 9,2 25,7 39,6 67,36 70,11 71,18 76,15 104 stb.

³ Is 46,10; cf. 55,10 59,1 stb.

⁴ Job 42,2.

⁵ Lc 1,37; cf. Mt 19,25 Mc 14,36 Rom 9,19 Eph 1,5–13.

⁶ 1 Tim 6,15; cf. Deut 10,17.

⁷ *August.* Ser. 140, 2; cf. 214 in trad. symboli.

⁸ *Theophil.* Autol. I 4.

⁹ *Thom* I 25, 1–3; *Pot.* 1, 1 2; *Gent.* II 10.

¹⁰ *Thom* *Gent.* II 21; *Suarez* *Disp. metaph.* 26; cf. Tob 13,4 Sir 1,8.

¹¹ Ps 18,5; Is 40,10–17; Prov 8,31.

¹² Ps 102,5; cf. Gen 18,14.

2. Az isteni mindenhatóság *azonos a szabadakarataival*, és tőle csak a külsőleg megnyilvánuló eredményben (terminative) különbözik. Isten egy osztatlan akarati ténnyel fogja át az összes lehetőségeket, és köztük azokat is, melyeknek teremtett létet akar adni. És ez az akarati odairányulás elég ahhoz, hogy a teremtmények létesüljenek. Az Istenben nincs miként a teremtményben különbség akarat és kivitel, a kipattantott és parancsolt tett (actus elicitus et imperatus) között: «Ő szólt, és lettek; parancsolt, és létrejöttek».¹

3. Isten mindenhatósága lényegileg *azonos a bölcseségével és szentségével*, s tőle csak értékileg különbözik. Ha ezért a hittudósok különbséget tesznek Istennek abszolút (föltétlen) és rendezett hatalma (*potestas absoluta et ordinata*) közt, azt a szolid katolikus hittudomány álláspontján így kell értelmezni: Isten mindenhatóságát mi tekinthetjük a teremtésre és általában a jelen világra vonatkozó isteni elhatározás előtt (abszolút hatalom), és utána (rendezett hatalom). Így Isten föltétlen hatalmával megtestesülés nélkül is megválthatta volna a világot, küldhetett volna a szenvedő Üdvözítőnek tizenkét légió angyalt, ismét vízőzönt bocsáthatna a világra. De rendezett hatalmával mindezt már nem teheti; mert köti őt saját bölcs, örök elhatározása. Néha hittudósok a föltétlen hatalomnak tulajdonítják a rendkívüli isteni csodatetteket (Lázár föltámasztása, Pál megtérése), a rendezett hatalomnak a rendes világfolyás vezetését. Egészen rossz nyomon járnak azonban, akik Isten abszolút hatalmát úgy értelmezik, hogy az egészen elvonatkozik bölcsességétől és szentségétől (Isten abszolút hatalmával elkárhoztathat egy igazat: Luther, Kálvin; ilyenformán a janzenisták is). Már a *nominalisták* úgy élezték ki a föltétlen és rendezett hatalom különbségét, hogy a tényleg fönnálló logikai, erkölcsi és hittitok-rendet Isten rendezett hatalmára vezették vissza, és azt vallották, hogy abszolút hatalmával Isten a jelen rendnek ellenkezőjét (contrariumát) is megvalósíthatná; így bűnné tehetné, ami most jó, tévessé, ami most igaz. Ez teljesen szétrombolja a természeti és természetfölötti rendnek ama mélységes harmóniáját, melyet Szent Anzelm óta a nagy skolasztikusok megállapítottak, és a duplex veritas (ész szerint igaz lehet az ellenkezője annak, amit a kinyilatkoztatás tanít) erkölcstelen és romboló álláspontjára visz; s a hittitkokra nézve szülője lett a Luther-féle irracionalizmusnak és a 18. századi racionalizmusnak.

Nehézség. Úgy tetszik, hogy *Isten mindenhatóságának határt szab a logika és etika*: Isten nem teheti meg nem törtéنتé azt, ami egyszer megtörtént, nem alkothat négyszögű kört; nem vétkezhetik, nem semmisítheti meg önmagát stb. – *Megoldás.* A mindenhatóság csak a mindenre, vagyis a valók összességére terjeszkedik ki. *A logikai és metafizikai ellenmondások nem valók*, hanem semmik; tehát nem valósíthatók meg. S ép ezért «helyesebb azt mondani, hogy ezek nem valósulhatnak, mint azt, hogy Isten nem valósíthatja meg».² *A vétkezés lehetsége* pedig nem tehetségnek, erőnek, hanem tehetetlenségnek, gyöngeségnek velejárója és jele. Jól mondja tehát Szent Ágoston: «Isten mindenható; s mert mindenható, meghalni nem tud, csalódní nem tud, csalni nem tud, és amit az Apostol mond: magát megtagadni, önmagához hűtelen lenni nem tud».³ Az isteni mindenhatóság ugyanis egy az isteni bölcseséggel és szentséggel, maga a megvalósult logika és etika, forrása minden logikai és etikai valóságnak és igazságnak, nem pedig a semminek. Damiáni sz. Péternek⁴, Szent Gellértnek és másoknak azt a törekvését, mely a logikai, etikai és metafizikai törvényeket, sőt még az ellenmondás elvét is mint a mindenhatóság korlátozóját Istenre nézve érvénytelennek akarta kimondani, Szentviktori Hugó óta a hittudósok egyértelműleg visszautasították.

Folyomány. Isten a mindenségnek föltétlen Ura. Biztos.

¹ Ps 32,9; cf. 148,5. Judit 16,17.

² Thom I 25, 3 c; cf. Anselm. Prosl. 7.

³ August. Symb. ad cat. I 1 cf. Serm. 213, 1; 214, 4; ctra Faust. XXVI 5; Civ. Dei V 10, 1.

⁴ Petrus Dam. De divina omnipotentia in reparatione corruptae (cf. Hieron. Ep. 22 ad Eustoch.) et factis infectis reddendis (1067).

Ez az egyetemesen tanított katolikus igazság közvetlenül *folly az Isten mindenhatóságából*; hisz szuverén hatalmával megteremtette a mindenséget, és a teremtett világot létben tartja; a bűnbe merült világot pedig tulajdon vérével megváltotta. Ezen a hármas címen Isten a világnak föltétlen ura¹; azaz a mindenség az ő föltétlen tulajdona (dominium proprietatis), mely fölött teljes szabadsággal és hatalommal rendelkezik (dominium iurisdictionis).

A *Szentírás* Istent ünnepli mint יהוה-t, mint Κύριος-t, és ezt a nevet egyszerűen azonosítja a Jahve névvel. Ezzel kifejezést ad annak a gondolatnak, hogy Isten abszolút uralma az Istenség lényegében gyökerezik. Isten «a boldog és egyetlen hatalmasság, a királyok Királya és az uralkodók Ura». ² Minden az övé: «Az Úr a föld és annak teljessége; a föld kerekése és minden lakója». ³ Minden alá van vetve az ő parancsszavának: «Te vagy mindeneknek ura, és nincs ki ellenállhatna fölségednek». ⁴ Minden engedelmeskedik is neki teljes készséggel és hajlékonysággal: a hegyek olvadoznak színe előtt; ⁵ keze alatt minden teremtmény olyan, mint az edény a fazekas kezében. ⁶ Ezért «az örökkévalóság halhatatlan és láthatatlan királyának, az egyedülvaló Istennek, tisztelet és dicsőség mindörökön örökké!» ⁷

37. §. Az isteni akarat erkölcsi kiválósága.

Diekamp I § 34–37; *Bartmann* I § 40–43; *van Noort* 1, 3, 2 § 2; *Pesch* II 311–15; *Scheeben* I 692–724; *Lessius* VII–IX XII XIII; *Petavius* VI. – Thom 2II 81, 8; I 21; *Suarez* De fide 3, 5; *Billuart* 8, 6; *Frassen* De Deo oper. 2, 3. – F. *Nötscher* Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Profeten 1915; *Stockums* Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes 1911; F. *Hartz* Wesen und Zweckbeziehung der Strafe 1914; K. *Adam* Glaube u. Liebe 1927.

1. Isten szentsége.

Tétel. Isten abszolút fokban szent. Ez a manicheizmussal és predestinacianizmussal szemben *hittétel* a hitvallások és a rendes egyházi tanítás nyilvánvaló tanúsága szerint.

Bizonyítás. Az *ószövetség* állandó tanítása szerint Istenben nemcsak hogy nincs bűn, ⁸ hanem ő utálja a bűnt. ⁹ A pozitív oldalról: Isten szent; «igazságos az Úr minden utáiban és szent minden cselekedeteiben». ¹⁰ Mindennél szentebb: «Nincs olyan szent, mint az Úr». ¹¹ Minden szentség forrása és normája: «Szentek legyetek, mert én szent vagyok». ¹² Az Isten szentségére vonatkozó ószövetségi mozzanatokat összefoglalja Izajás, aki látomásában hallotta a trisagiont: «Szent, szent, szent a seregek Ura, Istene», ¹³ és Izrael Szentjében látja a büntető ítéletnek, de egyben a tisztulásnak és végső megkegyelmezésnek is forrását és jogcímét. Az *Üdvözítő* megtanít imádkozni: Szenteltessék meg a te neved, ¹⁴ és Istent a szent élet zsinórmértékévé teszi: «Legyetek tökéletesek, miként a ti mennyei Atyátok tökéletes.» ¹⁵ Az *apostolok* is megvédelmezik Isten szentségét, különösen a bűnössel szemben tanúsított

¹ Thom c. Gent. III 119.

² 1 Tim 6,15.

³ Ps 23,1; cf. 49 88,12 Mt 11,25.

⁴ Est 13,11; cf. Ps 148,6 118,90.

⁵ Hab 3.

⁶ Jer 18,6 Rom 9,21; cf. Bar 3.

⁷ 1 Tim 1,17.

⁸ Deut 32,4; cf. Rom 3,5 9,9.

⁹ Ps 5,3 44,8 Hab 1,13 (l. 35. § 2).

¹⁰ Ps 144,17.

¹¹ 1 Reg 2,2; cf. Ex 15,11.

¹² Lev 11,45; cf. 1 Pet 1,16.

¹³ Is 6.

¹⁴ Mt 6,9; cf. Jn 17,15–19.

¹⁵ Mt 5,48.

magatartásában.¹ Az újszövetségi tanítás foglalata és koronája, hogy kinyilatkoztatja az isteni akarat személyes virágját, a Szentlelket. A mindenhatóságon kívül nincs még egy isteni kiválóság, melyet a Szentírás úgy ünnepel és annyit hangoztat, mint a szentség. A *szentatyáknak* Isten szentségét meg kellett védelmezni a manicheizmussal szemben; továbbá az Isten-ember akaratának erkölcsi változatosságát az ariánusokkal szemben; a 4. század nagy atyái a Szentlelket Makedoniussal szemben személyes isteni szentségnek vallják.²

Az *ész* Isten szentségét egyrészt *apriori* megállapítja abból, hogy Isten akaratának elsődleges és formális tárgya maga az isteni lényeg, a megvalósult erkölcsi értékesség; tehát az isteni akarat csak a legszentebbet akarhatja. *Aposzteriori* pedig a teleológiai istenbizonyítás következményeként vezeti le: Isten az emberi lelkiismeret szavában nyilvánuló erkölcsi rend és törvény abszolút szerzője, s mint ilyen csak föltétlenül szent lehet.

Az isteni szentség jellege. – A *szentség* a tapasztalati világ körén belül az erkölcsi (szabad) akaratnak az a tökéletessége, melynek értelmében az erkölcsi törvény valószínűsítésére van beállítva; szent az, aki következetesen és eredményesen az erkölcsi eszménnyel azonosítja a magatartását. Ilyen értelemben a szentséget Istenről nem lehet állítani; nincs ugyanis föltötte álló erkölcsi törvény, melyhez igazodnia kellene; hanem az ő akaratát minden erkölcsnek és törvénynek forrása. Mindazáltal analog értelemben lehet a szentséget Istenről is állítani: *a)* Minthogy Isten elsődlegesen és formálisan saját magát akarja, ő maga pedig a legteljesebb tökéletesség és érték, akaratának a lényegi tökéletességével való egybevághóságát lehet szentségnek nevezni. Tehát *Isten szentsége akaratának és lényegi tökéletességének összhangja.* *b)* Minthogy Isten merő ténylegesség, ez az akarat ő benne öröktől fogva valósult; vagyis Istennek minden tette a legteljesebb összhangban van a tökéletességével; szentsége ténylegesült szentség és nem megszentülés. *c)* Mivel Istenben minden tevékenység azonos a lényeggel, Isten szentsége egyben az ő mivolta: szubstanciás szentség; Isten maga a szentség. Ez azt jelenti, hogy nincs Isten mivoltának és tevékenységének egyetlen mozzanata, melyet át ne hevítene a legtisztább szentség vagyis az abszolút erkölcsi értékesség.

Erről az *ontológiai oldalról* tekintve Isten szentsége az ő méltóságának és *tiszteletreméltóságának formális oka* és forrása: Azért kell Isten előtt meghajolni minden térdnek, mert ő minden tekintetben és a legmagasabb fokban tiszteletreméltó; abszolút becse ad alapot és jogcímet a legteljesebb becsülésre, melynek imádás alakjában kell kifejezésre jutni. *Pszichológiailag*, a tevékenység oldaláról tekintve pedig Isten szentsége minden leszármazott szentségnek közvetlen forrása és formális *oka*: *az erkölcsi törvénynek*, mely a szentség örök változatlan normája; az erkölcsi kötelezettségnek, mely a szentség hatalomszavának kifolyása; a szent tetterőnek, mely a természeti rendben az ember etikai törekvésében, a természetfölötti rendben kegyelem alakjában hirdeti, hogy maga az Isten minden teremtett akaratnak végcélja, zsinórmértéke és élettartalma. – *A szentség az akarati élet színe-java*; kibontott kelyhe annak a virágnak, melynek termője az akarás, bimbója a szeretés. Az akarás ugyanis jóra irányuló tevékenység; e tevékenység belsőleges mozzanata a szeretet; a szeretet tisztult kiadása a szentség. Minthogy a jó nem egyéb mint a megvalósulásra hivatott igaz, a szentséget lehet így is meghatározni: az igazság szeretete.

A teremtett akarat a szentséget csak úgy valósíthatja meg, hogy az egyes erkölcsi föladatak számára megszerzi a megfelelő készségeket, az *erényeket*. Analog értelemben Isten szentségének tartalmát is lehet erényekbe fejteni; akkor persze ki kell zárni az olyanokat, melyek az abszolút, magátólvaló, merőben tényleges szentséggel összeférhetetlenek, aminők a hit, remény, vallásosság, önmegtartóztatás stb. Isten szentségének a teremtményekre nézve legjelentősebb kiválóságai: jósága, igazságossága, hűsége.

¹ Rom 7,11 Jac 1,13 1 Pet 1,16 2,9.

² Cf. *August.* Civ. Dei XI 24.

2. Isten jósága.

Tétel. Isten abszolút fokban jóságos. *Hittétel* a Vatican. szerint.¹

Magyarázat. A jóság háromféle: az ontologiai jóság (bonitas essentialis), vagyis a tárgyi kiválóság, melynek értelmében a való akarás tárgya lehet (34. §); az erkölcsi jóság (bonitas moralis), mely formálisan azonos a szentséggel; a viszonylagos jóság (bonitas relativa) vagy jóakarát; Istennél ez állandó készség, melynél fogva a teremtményekkel befogadó képességük mértéke szerint jót akar és jót tesz. Erről van itten szó.

Bizonyítás. Az *ószövetség* megvilágításában Isten jósága különösen a teremtésben tündököl: «Szereted mindazt, ami van; semmit sem utálsz azokból, amiket alkottál»²; továbbá a gondviselésben: «Mindenek szeme benned bízik, Uram, és te idejében megadod ételüket».³ A zsoltárok és a próféták (főként Os és Jer; Jon is) Istennek a teremtmények iránti szeretetét az atyai és anyai szeretetnél gyöngédebbnek mondják,⁴ mely az állatokkal szemben is meghatározó módon nyilvánul meg.⁵ Az *újszövetség* pedig az isteni szeretet legnagyobb bizonyosságát állítja oda a megilletődött emberiség elé: «Úgy szerette Isten e világot, hogy egyszülött Fiát adta; hogy mindaz, aki őbenne hisz, el ne vesszen, hanem örök élete legyen».⁶ Tehát a megváltás és a kegyelem az Isten jóságának megfölbbezzhetetlen nagy természetfölötti tanubizonyossága. Szent Jakab összefoglalóan azt mondja: «Minden jó adomány és minden tökéletes ajándék onnanföldről vagyon, leszállva a világosságok Atyjától».⁷ A *szentatyák* a manicheizmussal szemben igyekeznek megmutatni, hogy a rossz nem Istentől jön, hanem a szabadakaratból fakad, és hogy Isten jóságán nem ejtenek csorbát a büntetések; az alexandriaiak, Nyssen. és Chrysost. szerint Isten velük elsősorban gyógyítani akar.

Az *ész* így következtet: Isten szükségkép szereti önmagát, és ennek következtében csak a saját tökéletességének szeretete indíthatja arra, hogy a maga tökéletességét a teremtményekkel is közölje. A jóság közlődni akar (bonum est diffusivum sui), természetesen tisztán szellemileg, teljesen magabíró önelhatározással; nem pedig abban a naturalisztikus értelemben, hogy az isteni létteljesség bősége kiömlik mint a pezsgő bor a csordultig telt kehely szélén (Philo Platon után). Ennek következtében csak jót közöl a teremtéssel, hiszen nem adhat mást mint ami lényege;⁸ és ha egyszer megalkotta teremtményeit, azokról saját jóságának és szeretetreméltóságának fénye ragyog vissza. Ezért, föltéve a teremtést, lehetetlen Istennek nagy odaadással nem szeretni a teremtményeket; hisz *önmagát*, a legszeretreméltóbbat *szereti bennük*. Halvány árnyéka az Isten teremtményszeretetének az a fennköltlelkű ember, akinek eszébe nem jut meg-nem-értésről vagy szeretetlenségről panaszkodni, mert ő maga visz megértést és szeretetet a világba, és így abban a helyzetben van, hogy embertársaiban a maga tisztult világ- és emberismeretét és szeretetét szerethesse. Viszont a pesszimista többnyire a maga kesernységét és sötét lelkületét vetíti bele Isten szép világába (a pesszimizmus tartalmi és érdemi méltatását lásd 46. § 1).

Isten jóságának természete. Az értelmes teremtményekkel szemben az isteni jóakarát főként *bőkezűség* és irgalom alakjában jelentkezik; mint bőkezűség, mely több jót ad a szükségesnél vagy megérdemelnél, és mint irgalom, mely kevésbé sujt és büntet a bűnösségnél, és külön tekintettel van a nyomorúságra.

¹ Vatic. 3 cp 1 *Denz* 1873.

² Sap 11,25; cf. Ps 24,10 32,5 35,6 85,15 99,5 102,8 105,1 stb.

³ Ps 144,15; cf. Mt 5,45.

⁴ Is 49 Ez 16,1–16.

⁵ Gen 9,3 Ps 103,11–30 144,9 146,9 Job 38,41 Jon 4,11 Mt 6,26 9,29 Lc 12,6–24.

⁶ Jn 3,16.

⁷ Jac 1,17.

⁸ *Thom* I 20, 2.

Különösen *Isten irgalmát* nem győzi hangoztatni és ajánlani az *Írás* az irgalomra annyira rászorult embernek. A bűnbeeséskor, az emberi nyomorúság bölcséjénél Isten előbb hallatja az irgalom szavát (megváltót ígér), mint kirója a büntetést.¹ Választott népének kész megkegyelmezni, épúgy, mint annakidején Sodomának és Gomorrának, hacsak fölemelt kézzel nem vétkezik.² A próféták komor színekben festik Isten nagy ítéletét, mely végigvonul népeken és időközön, a választott népen is; mindamelllett irgalmazás és vigasztalás a végső szavuk.³ A Bölcs szerint az emberi nyomorúság jogcím az isteni irgalom várására.⁴ A zsoltárok refrénje: «Áldjátok az Urat, mert jó; mert irgalma örökkévaló».⁵ Az Üdvözítő példabeszédekben (elveszett juh, tékozló fiú, jó pásztor⁶) és tettekben (szamariai asszony, Magdolna, Zakeus, Lázár)⁷ adja fölséges programjának magyarázatát: «Irgalmasságot akarok, és nem áldozatot».⁸ Az Apostol összefoglalja az Írás tanítását: «Áldott legyen az Isten... az irgalom atyja és minden vigasztalás Istene».⁹ A *szentatyák* álláspontjának kifejezést ad Szent Ágoston ismert kijelentése: «Maior est Dei misericordia, quam omnium miseria».

S csakugyan, *ha Isten egyszer gyámoltalannak teremtette az embert*, és mélységes Isten-éhezést oltott belé, művének ezt a mozzanatát, az Istenre-szorultságot is teremtő szeretetének egész bensőségével, leleményességével és energiájával öleli föl. Minél gyámoltalanabbnak állította bele az embert ebbe a nagy világba: kicsiny erőkkkel nagy földatok elé, óriási nehézségekkel szembe, annál gyöngédebb gonddal fogja fölkarolni. Isten előtt minden teremtmény kisdéd, mely karjaira vágyik; s ő föl is veszi mind gondviselése ölébe. Isten irgalmas teremtményszeretete az ember számára is a legteljesebb és legodaadóbb istenszeretésnek és az őszinte emberszeretésnek leghatalmasabb indítéka és egyben kötelezése: «Mi tehát szeressük az Istent, mert Isten előbb szeretett minket».¹⁰ Különösen az őszinte megbocsátás kötelessége foly belőle, mint a Miatyánkban minden nap imádkozzuk.¹¹ «Irgalom nélkül való ítélet vár arra, aki nem cselekedett irgalmasságot».¹²

Isten irgalmasságában természetesen *semmi sincs az emberi irgalom gyöngeségéből*: a lágyságból, érzelgősségből, szenvedésből (a szentágostoni «miseriors est quasi habens miserum cor» szerint). «Ha az irgalomból gondolatban eltávoztatod az együtt-szenvedést, úgy hogy megmarad a támogatásnak és a nyomorúságtól való megszabadításnak jóakarata, akkor lesz némi sejtelkedés az isteni irgalom mivoltáról».¹³ Ami ebben az együtt-szenvedés nélküli abszolút irgalomban némi idegenszerűséggel hat a szemléletbe rögzített emberre, azt is fölséges módon kiegészíti a megtestesülés: «Mindenben hasonlónak kellett lennie atyjafiaihoz, hogy irgalmas legyen és hűségés főpap az Isten előtt».¹⁴

¹ Gen 3,15–19.

² Num 15,27–31 cf. Lev 5 6.

³ Is 40–66 az irgalom evangéliuma az ószövetségben.

⁴ Sir 18,7.

⁵ Ps 135; cf. 102 105 117.

⁶ Lc 15,1 Jn 10,1.

⁷ Jn 4 Lc 6,37 19,7 23,42.

⁸ Mt 9,13; cf. Os 6,6 Lc 6,36.

⁹ 2 Cor 1,3; cf. Eph 2,8 1 Pet 1,3.

¹⁰ 1 Jn 4,19.

¹¹ Mt 6,11; cf. 18,38.

¹² Jac 2,13.

¹³ *August.* Quaest. ad Simpl. II 2, 3.

¹⁴ Heb 2,17.

3. Isten igazságossága.

Tétel. Isten föltétlenül igazságos. Ez hittétel az Egyház ősi egyetemes tanítása értelmében.

Magyarázat. Az igazságosság «állandó készség mindenkinek megadni a magáét» (Ulpianus; «suum cuique»). Megnyilvánul egyenlőkkel szemben mint *kölcsönös* igazságosság (iustitia commutativa): az egyenlőértékű teljesítmények tulajdonos-cseréje (do ut des, do ut facias, facio ut des, facio ut facias). Ebben az értelemben természetesen Istennél nem lehet szó igazságosságról; ő minden értéknek forrása, a kölcsönösség csereviszonyába semmiféle lény nem léphet vele. «Ki adott előbb neki visszafizetés fejében?»¹ A *törvényszerű* igazságosság (iustitia legalis), mellyel az alattvaló a felsőbbségnek, illetőleg az általa képviselt és nyomatékozott törvénynek tartozik engedelmesség és közszolgáltatás alakjában. Ez természetesen szintén ki van zárva Istennél, mint aki fölött nincs úr és törvény (36. § 2), hanem ő maga minden törvénynek és tekintélynek forrása. Mindamellet forrásszerűen (architectonice, amint Szent Tamás mondja) megvan Istenben is; ő a saját szentségének és bölcsességének tartozik azzal, hogy a valókat a tőle megállapított természetük és értékességük szerint kezelje. Marad a fölülről lefelé érvényesülő, az *osztó* igazság (iustitia distributiva), mely a teremtményeknek teljesítményeik szerint juttatja a közjavakat, illetőleg szolgáltató igazságot. Az isteni osztó igazság mint jutalmazó és büntető igazság (iustitia remunerativa et vindicativa) valósul. Istennél jutalmazó igazságról természetesen nem abban az értelemben lehet szó, mintha erre bármely teremtmény jogcímet szerezhetne Istennel szemben; Isten nem a teremtményeknek, hanem önmagának adója. «Isten megkoronázza a maga ajándékait, nem a te érdemeidet.»² Mindezt figyelembe véve, az isteni igazságot tehát így lehet meghatározni: Istennek állandó készsége a teremtményeket (a tőle megállapított) való értékük szerint kezelni.

Bizonyítás. Az ószövetségnek egyik vezérgondolata: Jahve az erkölcsi rend megvesztegethetetlen öre, aki személyválogatás nélkül megfizet egyeseknek és népeknek, kinek-kinek tulajdon művei szerint.³ Ez a gondolat a prófétáknál az egyetemes ítélet távlataiba tágul. Már a legrégebb üdvtörténet az isteni büntető igazságszolgáltatás hatékony példaként odaállítja Kaint, a vízözönt, Sodomát, József testvéreit, a nép bolyongásait, a fogságot. Mindezek a valóság eleven erejével vésik a nép lelkébe az igazságot és váltják ki belőle a vallomást: «Igazságos vagy, Uram, és igaz a te ítéleted».⁴

Az ószövetség ez alapvető tanításának *nem mond ellen*, hogy *a)* Isten a Fáraót és Abimeleket bünteti *Ábrahámnak a feleségét*, Sárát illető hazugsága miatt.⁵ Itt ugyanis Isten csak Ábrahámnak adott szavát állja, és nem tökéletlen magatartását hagyja jóvá. *b)* Az *Egyiptomból menekülő zsidóknak* a bennszülöttekkel szemben elkövetett csalása, illetőleg lopása.⁶ Ez ugyanis jogos kárpótlásnak volt szánva a kemény és jogtalan szolgaság miatt, amit aztán a zsidók tökéletlenül hajtottak végre. Egyébként Istennek a teremtmények és dolgaik fölött való abszolút tulajdonjoga módot ad neki arra, hogy felsőbb célok érdekében (pl. misztikai vonatkozások miatt is, mint a kérdéses esetben; cf. nagyszombati Exultet) rendelkezék az emberek tulajdonával.⁷ *c)* Isten jutalmaz az ezredik nemzedékig, és *bünteti az atyák bűneit negyedízig*.⁸ Ebben t. i. kifejezésre jut az emberi szolidaritás nagy ténye (572.

¹ Rom 11,35; cf. Mt 20,15 1 Cor 4,7; *August.* In Ps 137, 18 kk.

² *August.* In Ps 102, 7; cf. *Thom* 1 21, 1 ad 3; III 114, 1 ad 3.

³ Deut 27,12–28,68 Ps 88.

⁴ Ps 118,137; cf. 10,8 30,2 34,24 Tob 3,2 Jer 23,6 33,16.

⁵ Gen 12 20.

⁶ Ex 3,21 11,2 12,32–38 Ps 104,37.

⁷ Cf. Mc 5,12.

⁸ Ex 20,5. 34,7 Num 14,18; Deut 5,9; cf. Ez 18.

lap), melyet a Szentírás korábbi könyvei a maguk fejletlenebb álláspontján értelmeznek, illetve bárdolatlanabban fejeznek ki. A megfelelő fogalmazást és kiigazítást a próféták adták: «A fiú nem viseli atyja gonoszságát, és az atya nem viseli fia gonoszságát; az igaznak igazsága őrajta leszen, és az istentelennek istentelensége őrajta leszen».¹

Az *Üdvözítő* az ítéletről szóló példabeszédekben² és az utolsóítéletéről szóló nagy beszédében³ éles világításba helyezi az isteni igazságosságot. Az apostolok ezt csak megismétlik: «Megátalkodásod és töredelmetlen szíved szerint haragot gyűjtesz magadra, a haragnak és az Isten igaz ítélete kijelentésének napjára; ő majd megfizet kinek-kinek a cselekedetei szerint».⁴ Mikor a marcioniták és gnosztikusok ellentétet akartak kimutatni az ószövetség kemény szigorú Jahvéja és az újszövetség szeretetreméltó, szelíd atya-Istene közt, a *szentatyák* e pontban is energikusan védelmére keltek a két szövetség azonosságának és folytonosságának,⁵ és bátran szemébe néztek annak a kérdésnek: Miért sújtja Isten sokszor szenvedésekkel az igazakat a földön? (I. 46. § 3).

Az *elme* így következtet: Az igazság Istennek az a készsége, mellyel a lényeket való értékük szerint kezeli, nevezetesen minden eszes valónak olyan végső sorsot biztosít, amilyent érdemel. Ám a dolgok értékét maga Isten állapította meg teremtoi elhatározásával; változatlan *bölcsesége és szentsége* biztosíték arra, hogy az értékeknek ezt a tőle megállapított rendjét fenn is tudja tartani, vagyis meg tudja becsülni; és mindenhatósága kezesség arra, hogy ennek a megbecsülésnek érvényt tud szerezni, vagyis meg tudja valósítani a harmóniát az egyes lények léttartalmi értéke, teljesítményei és sorsa közt. Ha etekintetben a tapasztalati világ körében sokszor kínzó ellentétek tátonganak, melyeket az emberi belátás nem tud áthidalni (főként a jóknak szenvedésében), nem szabad felednünk, hogy nekünk csak a világnak egy kis szelete fölött van áttekintésünk. A kinyilatkoztatás itt az egyetemes ítéletre utal mint az isteni igazságosság nagy revelációjára (114. § 3)

Az *isteni igazságosság természete*. Etekintetben *tévedésben vannak a racionalisták* (akikhez csatlakoztak a 19. század elején a félracionalista Hermes és Stattler katolikus hittudósok; eléjük harangoztak már az alexandriai atyák *a büntetés kizárólagos gyógyító* rendeltetésének hangoztatásával), kik Socinustól a Ritschl–Harnack-féle liberális protestáns iskoláig és a legújabb büntetőjogi irányig (Liszt iskolája) azt vallják: Isten igazságosságával illetőleg szentségével vagy legalább jóságával nem fér össze a merőben megtorló büntetés (poena vindicativa), hanem csakis a gyógyító (medicinalis). Ennek logikus következménye, melytől azonban a katolikusok többnyire meghököltek: örök kárhozat nincs, minthogy ott már nincs helye gyógyító büntetésnek.

Ennek az álláspontnak azonban világosan ellenmond *a) a Szentírás*: «Kiki azzal bűnhődik, ami által vétkezik»,⁶ és: «Enyém a bosszúállás, én majd megfizetek, úgymond az Úr».⁷ Ellene mond *b) a szentatyák* egyetemes tanítása, ha kivesszük az alexandriaiakat, nevezetesen Origenest, aki nem rettent vissza súlyos tévedésének még súlyosabb következményétől: az örök kárhozat tagadásától.⁸ *c) De az elmélő megfontolás* nevében is vissza kell utasítani. A megtorló büntetés ugyanis nem egyéb, mint az *Isten abszolút szentségének a bűnnel szemben*

¹ Ez 18,20–32; Jer 31,29.

² Konkoly Mt 13,24–43; szőlőművesek Mt 20,1–16; lakoma és menyegzős ruha Mt 22,1–14; talentumok Mt 25,14–30; gonosz sáfár Lc 16,1–13; oktalan gazdag Lc 12,16–21; kegyetlen szolga Mt 18,21–35; tíz szűz Mt 25,1–13.

³ Mt 23–25.

⁴ Rom 2,5; cf. 2 Cor 5,10 2 Thes 1,6–10 2 Tim 4,8.

⁵ *Iren.* III 25 IV 40; *Tertul.* Marc. I 26; II 11; *Origen.* Princ. II 5, 1 kk.

⁶ Sap 11,17.

⁷ Rom 12,19; cf. Deut 32,41 Jos 32,18.

⁸ *Nazianz.* Or. 16, 7; *Ephr.* De fine 1, 3; *Chrys.* Horn. de poena 9; In Eph 4, 10; *Hieron.* In Is VI 13; XVIII 65, 6; *August.* In Ps 9, 1; Ep. 138 2, 12.

való érvényesülése. A bűn a legmélyebb mivoltában istenellenes lázadás, Istentől való elrugaszkodás; büntetése nem egyéb, mint ennek a mivoltának érvényesülése és kifejtőzése a bűnösön. Az igazságosság követeli, hogy Isten mindenkinek megadja azt, amit maga akart és megérdemelt; ámde a bűnös a bűnt akarta, tehát akarnia kellett a büntetést is; aki ülteti a fát, a gyümölcsét is akarja; *volenti non fit iniuria*. Isten itt az örök, szent erkölcsi törvény képviselője és megtestesítője, aki *nem bosszút lihegő* szenvedéllyel büntet, hanem megmutatja változatlan szent arculatát, mely a törvénytisztelő jámbor felé irgalom és jutalom, a bűnös felé pedig (csak a bűne miatt!) rettenet és ítélet. Egyrészt tehát itt Istenhez méltatlan mozzanatok nincsenek: «Nem sóvárogja Isten a bűnösnek büntetését, mintha jól akarna lakni bosszúval, hanem ami igazságos, azt határozza nagy csöndességgel, és hajtja végre helyes akarással».¹ Másrészt pedig Istennek jósága és kegyessége kiragyo a megtorló büntetésből is. Csak így jut ugyanis a bűnösnek és másoknak világos tudatára, hogy a bűn nem képzelet-szülemény, hanem rettenetes valóság, melytől megszabadulni illetve távol maradni a legszükségesebb föladat, s ettől nem szabad sajnálni semmi erőfeszítést.

A racionalistáknak a büntetés gyógyító természetéről vallott fölfogása («nem börtönöket, hanem kórházakat és javítóintézeteket!») *végzetes optimizmusában* nem látja az emberiség nagy tragikumát, a bűnt, és így súlyosan meghamisítja a valóságot; tudatlanra veszi az embernek Istenhez való alapvető viszonyát: a föltétlen hódolat kötelezettségét; és mikor a jelen pedagógiai, társadalmi és emberkezelő nagy föladatait elszakítja a másvilági szentesítésektől, elképesztő gyorsasággal zátonyra fut, mint a 18. század pedagógiája és a 20. századi szociáldemokrata kommunizmus uralma mutatja. A megtorló büntetés jogosultságának tagadása voltaképp a bűn tagadása és naturalista optimizmus, melynek logikai alapja csak materialista ízű monizmus lehet, és ennél fogva magában hordja halálos ítéletét; ha minden egy valónak mozzanata, nincs helye eszménynek.

Az ellenkező véglét: Isten igazságossága megköveteli, hogy *minden bűn bűnhődjék*. Így gondolkodnak Szent Anzelm (aut poena, aut satisfactio!), s utána Tournely, Liebermann, Dieringer stb. Ámde nyilvánvaló, hogy az erkölcsi rend csak azt követeli, hogy Isten fölsége és az erkölcsi törvény sértetlensége óva maradjon; ennek elvben elég van téve a bűnös bűnbánatával. Ez esetben tehát Isten elengedheti a büntetést, és fölségét ez a kegyelmi tény is mutathatja.² Más kérdés, van-e bűn, mely már magában ne hordana valamilyen büntetést is?

Nehézségek.

1. Isten az *ő javait nem egyenlően osztja* el, hanem egyeseknek és közösségeknek többet ad pl. a «választott» népnek is. – *Megoldás.* Ez nincs az isteni igazságosság ellen; mert ő senkinek semmivel nem tartozik; minden, amit ad, az ő szuverén fejedelmi bőkezűségének adománya. Aki pedig ajándékot kap, nem panaszkodhatik igazságtalanságról.³ De még ebben is kitetszik az isteni igazságosság: Akinek több adatott, attól több is követeltetik;⁴ s a választottság nemcsak kegy, hanem teher is.

2. *Az igazak földi szenvedései* és az örök kárhozat: 46. § 2 és 123. § 3.

3. *Az isteni igazságnak ellenére jár az irgalom*; hisz azért irgalom, mert enged a szigorú igazságosságból. – *Megoldás.* *Az embernél* irgalom és igazság ellenlábásoknak tűnnek föl, melyek alig egyeztethetők össze. Az irgalom szánalomból, a nyomorúságra való tekintettel érdemen alul büntet, illetőleg érdemen fölül jutalmaz; az igazság pedig pontosan érdem szerint jutalmaz és büntet. *Az irgalom a személyből*, annak konkrét helyzetéből, inségéből és szükségleteiből indul ki és attól veszi irányítását; *az igazság ellenben az elvont rideg törvényhez* szabja a magatartását. A nyomor iránt elnéző, egyoldalú, lágy és ezért mások iránt

¹ *August.* ap. Prosper. Sent. 12; *Thom* I II 87, 3.

² *Thom* I 21, 3 ad 2; III 1, 2; 46, 2.

³ Lásd a szőlőművesek példabeszédét Mt 20,13.

⁴ Act 14,16 17,29.31 Mt 25,14–30.

sokszor irgalmatlan irgalom veszedelme egyfelől, a keményszívű igazság-fanatizmus kísértésbe másfelől ismerő, érzelmi és cselekvő képességünk korlátoltságában gyökerez. Ha egyoldalúan befolyásoltatjuk magunkat az előttünk vergődő egyéni konkrét nyomorúságtól, és szenvedőleg átengedjük magunkat a merőben érzelmi együtt szenvedésnek (con-passio, Mit-leid), és nem vesszük tekintetbe sem a köz javát, sem az azt képviselő egyetemes törvényt, vagy nem tudjuk kellően érvényre juttatni annak igényeit, irgalmunk egyoldalú és igazságtalan. Pl. a törvénytelen anyaság iránti irgalom lehet irgalmatlanság a törvényes anyaság és az erkölcsi törvény iránt; a «tout comprendre c'est tout pardonner» elve is az egyoldalú értelmi méltatást dicsőíti az egyetemes és ideál-tisztelő erő és következetesség rovására. Ha viszont a konkrét egyéni nehézségekkel és mentő körülményekkel nem törődve az elvont törvény igényeit képviseli valaki szívtelen shylocki következetességgel, az egyoldalú igazság-erőszakolás lejtőjére kerül, mely sokszor váratlanul átcsap a legnagyobb igazságtalanságba: summum ius summa iniuria (a *fanatizmus* kegyetlenségei!). Az emberi kötöttségnél és tehetetlenségnél fogva állásfoglalásunk többnyire e két véglet között cselleng, és ritkán közelíti meg azt az ideált, mely össze tudja egyeztetni az irgalom elnéző gyöngédségét az erkölcs és a köz javát érvényesítő igazsággal.

De *Istennél* az irgalom és igazság útja egy: «Az Úr minden útja irgalom és igazság;» «az irgalom és hűség találkozik; az igazság és béke csókot vált». ¹ *Irgalom és igazság Istennél egybeesnek* a valóságban, csak érték szerint különböznek. Az isteni igazságosság ugyanis Istennek az a tökéletessége, melynél fogva minden lényt való értéke szerint méltányol és kezel. Ám *a)* a teremtmények értékeit is ő állapította meg; és így már első ténye a teremtményekkel szemben irgalom: a lét gyökerei Isten irgalmas leereszkedő nagylelkű adakozásába nyúlnak. ² *b)* A lények mivoltához az is hozzátartozik, hogy a maguk lábán, Isten nélkül nyomorultak. Isten a maga számára alkotta a valókat, ő maga helyezte beléjük azt a bágyadságot, mely csak az ő érintésére éled. Mikor tehát beleállította az embert egy méreteivel szédítő, etikailag közömbös, érzéketlen természetbe, súlyos valláserkölcsi föladatokat tűzött eléje, bekapcsolta a történelmi és társadalmi összetartozásnak szinte kibogozhatatlan szövedékébe, s e három világ mindegyike lépten-nyomon csak gyámoltalanságát és Istenre-szorultságát bizonyítja reá: azzal már zálogot is adott, hogy ügyefogyottságának teljes mértéke szerint akarja őt méltányolni és kezelni; csak összes nehézségeinek, mentségeinek, multból eredő terheltségeinek és jövőre irányuló igyekezeteinek, társadalmi és történelmi kötöttségeinek kimerítő tekintetbevételével akarja őt megítélni. S ez *irgalom, mert a konkrét helyzeteket méltányoló elnézés; de egyben igazság is, mert való értéke szerint kezeli az embert.*

1. Isten igazmondása és hűsége.

Tétel. Isten föltétlenül igazmondó és hű. Ez *hittétel* az Egyház rendes előterjesztése és a vatikáni zsinat értelmében. ³

Magyarázat. Az igazmondás a beszédben, a hűség a tevékenységben való igazságszeretet. Igazmondó az, akinek szavai földik gondolatait; hűséges, akinek tettei egyeznek a szavaival. Isten igazmondása mindentudásánál fogva a tárgyi igazság tévedhetetlen nyilvánítása, hűsége pedig mindenhatóságánál fogva ígéreteinek és fenyegetéseinek föltétlen beváltása. Isten hűsége voltaképpen benne van igazmondásában; minthogy mindenkor föltétlenül igazat szól, akkor is igaz a szava, ha ígér vagy fenyeget. Az isteni igazmondás hitünknek, a hűség reményünknek alapja és forrása.

¹ Ps 24,10; 84,11.

² Thom I 21. 4.

³ Vatic. 3 cp 1 3 Denz 1782 1784.

Bizonyítás. Az ószövetség Isten igazmondását főként ígéreteinek megtartásában állítja a vallásos lélek elé. S ez a mozzanat az ószövetségi vallásnak egyik alap gondolata: Isten a szövetség Istene, aki minden körülmények közt állja szövetségi kötelezettségeit: «Én vagyok az Úr (Jahve), és nem változom». ¹ «Nem ember az Isten, hogy hazudjon, s nem ember fia, hogy változzék. Mond-e hát valamit anélkül, hogy megtenné? Szól-e valamit anélkül, hogy teljesítené?» ² Ezen a gondolon épül föl az ószövetségi történetírás pragmatizmusa is. ³ Ezért Isten szavára mint rendíthetetlen sziklára lehet építeni. ⁴ Az újszövetség szerzői Isten igazmondásának nagy bizonyosságát látják az ószövetségi jövendölések teljesedésében ⁵; s az *Üdvözítő* mint az egész ó törvény teljesítője és végrehajtója ⁶ Isten megbízhatóságának fölséges exponense: «Ég és föld elmúlnak, de az én ígéim el nem múlnak». ⁷ Kivált Szent János írja meg az isteni igazlelkűségnek evangéliumát: Szembeállítja a sátánnal, a hazugság atyjával az Üdvözítőt, aki maga az igazság és igazság tanuja ⁸; aki az igazság lelkét küldi ⁹ és az igazság szabadító erejét hirdeti. ¹⁰ Szent Pál az ókereszténységnek egyik legkínzóbb kérdését, a zsidókérdést (miért vetették el Krisztust és evangéliumát ők, a hivatottak?) fölséges gondolatmenetben az isteni hűség dogmájának világánál oldja meg, ¹¹ és az egész idevonatkozó szentírási tanítást erőteljesen összefoglalja: «Ha hűtlenek leszünk, ő hű marad; meg nem tagadhatja önmagát». ¹²

Az *ősegyház* az ő hitének eleinte gyakorlati kifejezést adott; rávallottak az *apologéták*, mikor a messiási jövendölésekből érveltek, a *vértanúk*, mikor a hű kitartás krisztusi jutalmának ígéreteiből merítettek erőt halálos hitvallásukhoz. Mikor aztán a priszcillianisták kezdték tanítani, hogy a hazugság és istentagadás meg van engedve, sőt vakmerően szentírási példákra is hivatkoztak, a szentatyák elméletileg is nagyobb figyelmet szenteltek Isten igazmondásának; így Szent Ágoston De mendacio ad Consentium (egy előző hasonló című munkában nem szólt még elég szabadosággal) Istennek az Írásban megnyilvánuló igazmondását védelmébe vette a szabadabb fölfogású Szent Jeromossal szemben. ¹³

Az *elme* is meg tudja állapítani, *a) a posteriori*: a lelkiismeret szava megvesztegethetetlenül képviseli előttünk az erkölcsi törvény szentségét, nevezetesen a föltétlen igazlelkűség kötelezettségét. Minthogy az erkölcsi kötelezés forrása csak Isten szent akarata lehet (34. § 2), a föltétlen igazlelkűsége kötelező akarat is csak szent igaz lehet. *b) Apriori*: Isten mindent tud; minthogy pedig Istenben nem más a mindentudás mint az akarat, nevezetesen a kifelé való megnyilatkozásnak, a közlésnek akarata, tehát föltétlenül igazmondó; s minthogy a föltétlenül igaz kijelentések közül azokat, melyek ígéretet vagy fenyegetést tartalmaznak, mindenhatóságánál fogva föltétlenül végre is hajtja, egyben hűséges.

Jelentősége. Isten igazlelkűsége és hűsége a teremtmény számára az *Istenhez való közeledésnek biztos útját egyengeti*. Isten nem játszik a teremtményekkel; mindegyiket komolyan veszi, mindegyikkel jót akar; ha az emberhez méltó és Istennek tetsző élet súlyos

¹ Mal 3,6.

² Num 23,19.

³ Deut Jud; rövid programját lásd Judit 5,17–24.

⁴ Is 26,4 40,8 cf. Ps 17,3 70,3.

⁵ Lc 1 2,29–32 Mt 11,3–5 Lc 24,27 Jn 5,39.

⁶ Mt 5,17.

⁷ Lc 21,33.

⁸ Jn 3,33 5,19.30–44

⁹ Jn 14,17 16,13.

¹⁰ Jn 8,32.

¹¹ Rom 9–11.

¹² 2 Tim 2,13; cf. Rom 3,4 9,6 Heb 6,18 10,23 Tit 1,2.

¹³ *August.* Ep. 28; cf. *Origen.* In Gen tom. 3, 9.

föladat is, mely alatt az önmagára utalt ember roskadoz, a kinyilatkoztatásból és a természetből Isten igazsága szól; s ez biztosíték, hogy útmutatásai nem útvesztők, hanem az örök hazának útjai, ígéretei és fenyegetései viszont nem retorikai rakéták, hanem a tétova lélek biztos útjelzői és támaszai. Valóban, az igazmondás és hűség az isteni szeretet királyi sasának két szárnya, melyeken tanítja és biztatja eszes teremtményeit az örök hazába irányított röpülésre.¹ «Bár lakhatnék mindörökké hajlékodban, hogy oltalmat lelhetnék szárnyad árnyékában.»² Egyben azonban elutasíthatatlan kötelezés és útmutatás a *lelkiélet alapvető föladatára* nézve: Isten képmása csak az igazlelkűség tiszta alapszínén tud teljes tartalmával kibontakozni. «Lélek az Isten: és akik őt imádják, lélekben és igazságban kell imádniok.»³

¹ Ex 19,4 Deut 32,11.

² Ps 60,5; 35,8 62,8.

³ Jn 4,24; cf. 2 Cor 3,17 Mt 5,37.