

3. fejezet. Az ember.

Antrópologia.

A IV. lateráni zsinat szerint az ember összekötő kapocs az anyagi és a szellemi világ között. Testével az anyagvilágban gyökerez, lelkével a szellemvilágba nyúlik. A róla szóló kinyilatkoztatás tételei tehát hivatva vannak világosságot árasztani mindkét területre. Ebben áll a kinyilatkoztatott antrópologia *metafizikai* jelentősége. Az üdvtörténet antrópocentrikus: az emberért történt a kinyilatkoztatás, a megtestesülés; az ember körül forog a megváltás és a megszentelés minden igazsága és intézménye. Ezeknek a dogmáknak helyes értékelése és méltatása az antrópologia tételeinek szabatos értésén fordul. A nagy megváltási és kegyelmi eretnkségek gyökerei az antrópológiába ereszkednek. Ebben van a kinyilatkoztatott antrópologia *dogmatikai* jelentősége. De az emberi kutatásnak és gyakorlati tevékenységnek is fő tárgya és célja az ember. A róla való fölfogásba torkolnak bele az elméleti és tapasztalati tudományok legjelentősebb megállapításai és problémái. Itt torlódnak meg a nagy tévedések, melyek a tudományos és gyakorlati irányzatokból kiindulva az emberi lét egész vonalán a vezérségért küzdenek. A végzetes balítéletek és ballépések e kaoszába biztos fénnel világít bele az örök igazság vezércsillaga. Ebben van a kinyilatkoztatott antrópologia *kultúrbölcseleti jelentősége*.

Nem csoda, ha az idevonatkozó kérdések már az első időktől kezdve foglalkoztatják az elméket. Az *atyák* különösen a Genézis három első fejezetéhez fűzött kommentárokból szövik bele idevágó nézeteiket. De hova-hamar külön munkákban is szóvá teszik, De opificio mundi vagy de opificio hominis címmel. Vezetnek Szent Ágoston (De Genesi ad litteram) és a kappadókiaiak. A nagy *skolasztikusok* formális bölcseleti antrópológiát iktatnak bele Summáikba; így Szent Tamás I 75–88. *A legújabb hittudósok* részint exegetikai, részint rendszeres munkákban az idetartozó kérdések egész körét nemcsak fölvetik, hanem szembesítik is a serényen dolgozó különféle világi tudományok, a prehistória, folklore, etnológia, paleológia, antrópologia nézeteivel és eredményeivel. – K. *Gutberlet* Der Mensch³ 1911; P. *Schanz* Apologie I; F. *Hilt* Des h. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen systematisch dargestellt 1890; E. *Klebba* Die Anthropologie des h. Irenaeus 1894; L. *Grimal* L’homme. Son origine, sa condition présente, sa vie future 2 k. 1923; A. *Zacchi* L’uomo I 1921; H. S. T. *Johnson* Anthropology and the Fall 1924; Th. *Haecker* Was ist der Mensch 1933.

Ennek a tárgyalásnak folyamán szóba kerül 1. az ember teremtése, 2. természete, 3. természetfölötti hivatása, 4. bukása, 5. az eredeti bűn.

51. §. Az ember teremtése.

Diekamp II § 21 25 26; *Bartmann* I § 72; *van Noort* 3, 1, 3; 1, 1, 2, § 2; *Pesch* III n. 100–108; 141–162; *Scheeben* II 141–196; *Petavius* Op. sex dier. II 1. – *Bonavent.* Brevil. p. 2 cp 9–11; *Thom* I 75–6 90–2 118; *Pot.* 3, 9 kk.; *Gent.* II 86–9; *Salmant.* ad istos locos Summae, *Suarez* Op. sex dier. III 1–7; *Billuart* Supl. dis. 5, 1 2; *Berti* XII dis. 1, 1 2; *Frassen* Homin. opif. – *Prohászka* O. Ég és föld⁴ 1927; E. *Wasmann* Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie³ 1906; J. *Bumüller* Die Entwicklungstheorie und der Mensch 1907; Die Urzeit des Menschen⁴ 1925; A. M. *Lépicier* De prima hominis fundatione 1910; W. *Schmidt* Die Uroffenbarung³ 1921; *Ude* Kann der Mensch vom Tier abstammen? 1914; Metaphysischer Beweis für die Unmöglichkeit der Tierabstammung des Menschen 1917; J. *Göttsberger* Adam und Eva 1910; S. *Euringer* Die Chronologie der biblischen Urgeschichte 1909; M. *Rauch* Die Einheit des Menschengeschlechtes 1914; *Hajós* J. Az ősemlék 1913; *Schanz* Apologie I⁴ § 9 VI; § 18 19; W. *Stoderl* Der Urmensch 1923; A. *Drexel* Die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechtes im Lichte der Sprachforschung 1925; *Schütz* A. Isten a történelemben² 1934 (8. ért.). – G. *Esser* Die Seelenlehre Tertullians 1893; A. *Konermann* Die Lehre von der Entstehung der Menschenseelen in der christlichen Literatur bis zum Konzil von Nizäa 1915; O. *Zehetbauer* Animae humanae infundendo

creantur et creando infunduntur Sopronii 1893; J. Héring Etude sur la doctrine de la préexistence des âmes chez Clément d'Alex. 1923; A. Schmitt Katholizismus u. Entwicklungsgedanke 1923.

1. Az első emberpár teremtése.

Tétel. Isten teremtette az első emberpárt test és lélek szerint. *Hittétel.* Kimondja a IV. lateráni és a vatikáni zsinat¹ a monista evolucionizmussal szemben, mely az embert immanens vagy épen mechanikai törvényszerűséggel lepörgő fejlődési folyamat termékének tekinti.

A *Szentírás* Istennek tulajdonítja az első ember eredetét. Így az ú. n. első teremtéstörténet (Gen 1–2,3), mely a világnak és benne az embernek keletkezését írja le: «Meg is teremtette Isten az embert; a maga képére, az Isten képére teremtette».² Nemkülönböztetve a második teremtéstörténet (Gen 2), melynek főtárgya az ember és az embernek a világhoz illetve a társadalomhoz való viszonya. A következő szentkönyvek gyakran támaszkodnak és hivatkoznak erre a teremtéstörténetre.³ Így tesz Szent Pál megváltási elméleteiben⁴; de maga az Üdvözítő is utal rá.⁵ A *szentatyák* különösen a Hexaémeronhoz írt homiliákban az ember magasabb értékének és rendeltetésének legfoghatóbb bizonyítékát az ember bibliai teremtéstörténetében látják, nevezetesen abban a tényben, hogy az első ember közvetlenül Isten kezéből került ki.

A magára álló *elme* megállapítja, hogy az ember a geológiai korok utolsójában, a dilúviumban bukkan föl, hirtelen, elődök nélkül. S minthogy lelke mint szellemi való (52. §) új fokot jelöl a valók rangsorában, nem származtatható az ember előtt létező természetből, hanem csak közvetlen isteni tevékenységből. De akkor az egész embernek Istentől kell erednie; mert a lélek a mivoltánál fogva arra van rendelve, hogy emberi testnek legyen lényeg-meghatározó alkotó eleme.

Test szerint is közvetlenül Isten kezéből került-e ki az ember? Vagy pedig lehetséges, avagy épen valószínű, hogy testével az ember az élők egyetemes fejlődésének folyamában áll, mint ennek a fejlődésnek egy átmeneti állomása? Erre nézve fölállítjuk a következő tételt:

Tétel. Az első emberpár test szerint is közvetlenül Isten teremtő tevékenységének köszöni létét. Körülbelül *biztos*. A Biblica Commissio ugyanis azt mondja, hogy a Genézis három első fejezetét általában történetileg kell értelmezni, és az ember külön teremtését kell vallani.⁶

Bizonyítás. A *szentírás teremtéstörténet* az irodalomkritikai iskola szerint is az ú. n. Jahvista szerves része. Ez pedig szerintük is történetet akar leírni.⁷ Továbbá csaknem az összes néphagyományok az emberről azt tudják, hogy a világ keletkezésének végén, közvetlenül Istentől vette eredetét. Ez a történeti jellegű szöveg már most nemcsak közvetlenül kínálkozó értelmével, hanem a mélyebbre hatoló megfontolás szerint is alig érthető másképp, mint hogy az első ember test szerint is közvetlenül Isten kezéből került ki.

a) Ismételtén az van mondva, hogy az első embert *a föld agyagából* alkotta Isten; és ezért אֲדָמָה-nak, azaz földből valónak nevezi.⁸ Ezt csak erőltetve lehet úgy értelmezni, hogy az Írás itt csak a test kémiai alkatelemeire gondol, melyek nagyjából azonosak a föld agyagával. Annál kevésbé, mert későbbi szentkönyvek ezt a gondolatot nemcsak megisméltik, hanem teológiailag kihasználják. Így Szent Pál párhuzamba állítja az első embert mint földből valót

¹ Denz 428; Vatic. 3 cp 1 Denz 1783; cf. 1802 1805.

² Gen 1,27.

³ Így főként Sap 2,23 Sir 17,1 Job 10,9.

⁴ 1 Cor 15,47 11,7–12 1 Tim 2,13.

⁵ Mt 19,4–9.

⁶ 1909-ben, Denz 2123.

⁷ L. J. Feldmann Paradies und Sündenfall 587 kk.

⁸ Gen 1,26 2,7.

Jézus Krisztussal, a második Ádámmal, aki mennyből való.¹ *b)* A második teremtéstörténet azt mondja: «Megalkotta tehát az Úristen az embert a föld agyagából, orcájára lehelte az élet leheletét, és élőlényvé lett az ember».² Tehát *előbb nem volt élő*; vagyis nem állatból fejlődött. *c)* Éva teremtését a Szentírás kétségtelenül úgy akarja leírni, hogy az közvetlenül Isten műve. Mert jóllehet Caietanus és az újabbak közül Lagrange, Minocchi stb. Éva teremtésének leírását parabolának tekintették, s merőben vízióknak minősítették Hummelauer (aki ezt a nézetet mint lehetőséget vallotta) és Hoberg, mégis biztos a betű szerinti értelmezés: *α)* «Mondá Ádám: Ez most csont az én csontomból és hús az én húsemből; ezt a férfi feleségének (ἡψῆς) nevezzék, mert a férfiből (ψῆς) vétetett».³ Az Üdvözítő és a Tridentinum⁴ tanúsága szerint itt Ádám sugalmazás hatása alatt szólt; ámde szavai Évának Ádamból való közvetlen eredetét hirdetik. *β)* Így értelmezték a Genézis előadását a későbbi szentkönyvek is⁵; így nevezetesen Szent Pál: «Nem a férfiú van az asszonyból, hanem az asszony a férfiből».⁶ *γ)* Évának ez a származása mély titkot jelképez: a házasság alapítását és fölbonthatatlanságát,⁷ az Egyháznak és a szentségeknek Krisztus oldalsebélből való eredését.⁸ Ezt a jelentőségét azonban elvesztené, ha nem földön való valóság.

Az *atyák* abban látják kifejezve az ember külön méltóságát, hogy közvetlenül Isten kezéből került ki.⁹ Szent Ágoston eleinte kétségben volt, vajjon a nő teremtésének leírása történet-e vagy jelkép; utóbb azonban a betűszerinti, vagyis történeti értelmezésre tért át.¹⁰

Tehát az exegézis és az exegétikai hagyomány nemcsak nem kedvez az ember testére kiterjesztett fejlődélméletnek, hanem szinte kizárja. Több kiváló katolikus értelmező (Wasmann, N. Peters, K. C. Schneider, J. Götsberger etc.) mindazáltal *azon a nézeten van, hogy a kérdés dogmatikailag még sincsen eldöntve*. Okoskodásuk a következő:

A teremtéstörténet közvetlenül fölkinálkozó értelme a növény- és állatvilág keletkezését is egyenest Istentől származtatja; legalább nem szól róla lényegesen másképp, mint az ember teremtéséről. Már pedig a mai hittudósok általában megengedik, hogy *a növények és állatok fejlődélmélete nincs ellentétben a Szentírás értelmével*. *a)* A Szentírás előadása ugyanis csak azt mondja: «Hozzon elő a föld»; és nem mondja meg pontosabban ennek a mikéntjét. Másrészt jelzi ugyan, hogy a földnek különféle állatokat és növényeket kell teremnie nemök és fajuk szerint; de nem határozza meg közelebbről, mit ért nem és faj alatt. *b)* Akik a szentatyák közül annak a nézetnek hivei, hogy a teremtés egy szempillantás alatt ment végbe (Origenes, Atanáz, Nyssen., Ágoston, Gaza-i Prokopius, † 528, katénák szerzője), általában azt is tanítják, hogy Isten minden fajnak csak a csiráit (rationes seminales, primordiales, causales¹¹) helyezte el a megteremtett földbe, levegőbe, vízbe, és azokból az ő újabb közbelépése nélkül alakultak ki az élő lények. *c)* A Biblica Commissio utasításának elég van téve, ha azt valljuk, hogy Isten a mindenséget az idő kezdetén teremtette, és az állat- és növényvilág fajai időrendi egymásutánban az ő tervei szerint és gondviselő vezetése mellett

¹ 1 Cor 15,45.47; cf. Tob 8,8 Ecl 12,7 Sir 17,1 33,10 Sap7,1 Job 10,8.

² Gen 2,7.

³ Gen 2,23.

⁴ Mt 19,4; Trident. 24 Denz 969.

⁵ Sir 7,1.5 Act 17,26.

⁶ 1 Cor 11,8.

⁷ Gen 2,23. Mt 19,4 Eph 5,31 Trid. 24.

⁸ Vienn. Denz 480; cf. Thom I 92, 2 3.

⁹ Theophil. Autol. II 18; Tertul. Resur. carn. 5–11; Origen. in Ps 118, 73; Nyssen. In hominis procreationem or. 2 init.; Cyril. Al. in Gen I init.; Hilar. in Ps 118 lit. 10, 5; Chrysost. in Gen hom. 13, 1.

¹⁰ August. Gen. Manich. II 12, 17; Gen. lit. IX 15, 26 kk.

¹¹ August. Gen. lit. V 23, 45; VII 28, 41; Nyssen. in Hexaem. (M 44, 77d); cf. Thom I 74, 2; cf. H. Meyer Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik 1914; M. J. McKnough The meaning of the rationes seminales in St. Augustine 1926; L. Pera La creazione simultanea e virtuale secondo S. Agostino 1928.

jöttek létre, vagyis ha teljességgel ki van zárva a monista értelemben vett fejlődés. Hisz a Commissio utasítása is megengedi, hogy kiki kövesse a maga jól megfontolt ítéletét minden olyan kérdésben, melyben az atyák és a hittudósok nézetei szétágazók. S ha eszerint a polifiletikus fejlődésemélet (mely szerint minden fajnak külön őse van) exegetikailag meg van engedve, nem lehet elutasítani a monofilétikus elmélet (egyetlen őstípusból fejlődött minden későbbi növény- és állatfaj) exegetikai lehetőségét sem; jóllehet a régiek általában nem számoltak a fajok változékonyságának lehetőségével. Hisz a generatio aequivoca-t ők is megengedték; ez pedig több, mint a monofilétikus fajfejlődés! Szent Tamás sem zárja ki a fajoknak egymásból való keletkezését.¹

Ezt a gondolatmenetet ma a hittudósok általában elfogadhatónak tartják. Azonban nem valószínű, hogy szabad tovább menni, és ezt átvinni az emberre. *Ma nem lehet dogmatikai és exegetikai biztonsággal tanítani, hogy az ember test szerint az állatból fejlődött.*

Megváltoznék a helyzet, ha a fejlődésemélet ezen a ponton egyszer szolid érvekkel állhatna elő. Ettől azonban még messze van. Sőt *a természetbölcselet sem* kedvez az emberi testre kiterjesztett fejlődéseméletnek, melyet a 19. század második felében katolikus tudósok (Mivart, Zahm, Leroy) is képviseltek abban a hiszemben, hogy a katolikus állásponttal könnyen összeegyeztethető.

Jóllehet ugyanis ez a fölfogás a lelket közvetlenül Istentől származtatja, és ezáltal lényegesen különbözik a monista fejlődésemélettől, mely az emberi és állati lélek közt csak fokozati különbséget enged meg, és a lélek szellemiségét tagadja, mindazáltal *a*) kénytelen föltenni, hogy az állatoknak az a fejlődéssora, melynek az embert kellett test szerint megérlelnie, csak egyetlen egy párt hozott létre (1. lent 2. szám). Ez pedig ellenére van a fejlődés analogiájának, és *Isten csodás beavatkozásainak egész sorát követeli. b)* Az elmélet szerint egy állatsor lassú lépésben állati lélekkel fejlődött a testi differenciáltság emberi fokáig, vagyis addig a pontig, míg Isten az állati lelket emberivel cserélte föl. Ámde bizonyos, hogy az emberi test állati lélekkel a kemény létharcra rendkívül hiányosan van felszerelve. A legtöbb emberi szerv (kéz, fejlett agy, finomult idegrendszer) emberi lélek nélkül a létét folytatott harcban az érvényesülésnek nem segítsége, hanem akadály. Vagyis megint csak csodák szakadatlan sora tudta volna létben tartani az embernek készülő állatot. *c)* Ha jobban a mélyére nézünk a dolognak, magasabb bölcseleti szempontból az általános *fejlődésemélet és a közvetlen teremtés elmélete közt nincs akkora különbség*, mint első tekintetre látszik. Egyszerűbb típusokból az összetettebbek ugyanis csak úgy tudnak létrejönni, ha bennük valamiképp elővételezve, preformálva voltak; a merőben mechanikai fejlődésemélet bölcseletileg lehetetlen. Ez azonban azt jelenti, hogy mindazok a lényegesen új típusok vagyis igazi fajok, melyek egy-egy fejlődéssor folyamán keletkeznek, a sorkezdő típusban elővételezve voltak, egy egyszerre érvényesülő teremtő gondolattal; épúgy mint a közvetlen teremtés elmélete szerint is Isten egyszerre hozta létre a fajokat. A különbség csak az, hogy a fejlődésemélet szerint a képességileg egyszerre teremtett fajok tényleges kifejlődésében nagyobb szerep jut a másodrendű, teremtett okoknak, mint az állandóság-elméletben.

A Szentírás azonban két jelentős dologra hívja föl a figyelmünket ebben a kérdésben: 1. Az egyes fajok nem egyszerre, hanem időbeli egymásutánban keletkeztek, különféle teremtési napok közt oszlanak meg; 2. a már meglévő természet közreműködését a Hexaémeron nemcsak nem zárja ki, hanem egyenest föltételezi: «Teremjen, hozzon elő (תוציא) a föld!»² De ha minden lényegesen új típus létrehozása közvetlen isteni tevékenységnek köszöni a létét (bölcseletileg más fejlődésemélet nem tartható fönn), akkor elméletileg nem lehetetlen, bár exegetikailag egyáltalán nem valószínű és ezidőszert megokolatlan egy az emberre kiterjesztett olyan fejlődésemélet is, melyben a törzs-fejlődés a skolasztikusok értelmezése

¹ Thom I 73, 1 ad 3; Pot. 4, 2 ad 5.

² Gen 1.

szerinti egyén-fejlődésnek megismétlése. A skolasztikusok ugyanis magukévá tették, tehát a katolikus hittel megegyeztethetőnek ítélték *Aristoteles fölfogását*, mely szerint a megtermékenyített petesejt először tenyésző lelket hordoz; mikor aztán jobban differenciálódik, állati lelket ölt, és csak negyven napra a fogantatás után kap emberi lelket. Ez voltaképpen az egyénre alkalmazott valamilyen fejlődéselmélet.¹

Megjegyzések. 1. Jóllehet az ember közvetlenül került ki a Teremtő kezéből teste és lelke szerint, a szentatyák figyelmeztetése szerint a Szentírásnak szemléletes és emberizű előadását *Istenhez méltóan* (θεοποιητικῶς) kell értelmezni. Szent Ágoston szerint nagyon is gyerekes dolog volna azt gondolni, hogy Isten a kezével gyúrta az agyagot, vagy a szájával lehelte az emberre az élet leheletét.² S ezért inkább kell fontolóra venni, hogy mit alkotott az Isten, mint azt, hogy miképpen alkotta.³ Ezt a figyelmeztetést a skolasztikusok azzal nyomatékozzák, hogy a test és lélek teremtését ugyanabba az egy időpontba helyezik; csak tartalmi mérlegelés alapján lehet egymásutánról beszélni.⁴

2. Nincs alapja annak a hiedelemnek, hogy Isten az első embert nem nélkül teremtette vagy épen kétneműnek. Alaptalan az a vélelem is, hogy csak az előrelátott bűnre való tekintettel teremtette Isten *nemi különbségekkel* az első embert.⁵ Mind ennek ugyanis világosan ellenmond az Írás: «Majd mondá (az Isten): Alkossunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra... Meg is teremtette Isten az embert; a maga képére, az Isten képére teremtette, férfúnak és asszonynak teremtette».⁶ Továbbá a Szentírás gyakran kifejezést ad annak a meggyőződésének, hogy Isten a házasságot a paradicsomban alapította. Tehát a nemek különbsége Isten teremtő gondolata, hivatva arra, hogy az embereszmét a két nem kölcsönös testi-lelki kiegészítése által nagyobb gazdagsággal és mélyebb harmóniában juttassa kifejezésre.⁷

3. *A nő lelkének teremtését* az Írás kifejezetten nem említi; de tartalmilag tanítja: A nő is Isten képmása; de nem lehetne az, ha nem volna szellemi lelke (52. § 1). Ádám benne önmagához hasonló társra ismer; azonban az állatokban nem.⁸ Ha a Mâcon-i tartományi zsinaton (585) egy püspök úgy vélekedett, hogy az asszony nem nevezhető «ember»-nek, az egész zsinat egyhangúlag ellene nyilatkozott. Egyébként valószínűleg merőben nyelvi kérdéstről volt szó (a román nyelvfejlődés kezdő szakában «homme», mint a népies magyar nyelvhasználatban: ember = férfi).

2. Az első emberpár kizárólagossága.

Tétel. Ádámtól és Évától származott az egész emberi nem. Majdnem hittétel. A vatikáni zsinat számára elő volt készítve. *Ellentétben* vannak vele, kik azt tanítják, hogy Ádámnak voltak kortársai, kikben némely emberfajta őst kell keresni. Így nevezetesen J. Peyrère (*Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesis*; a *preadamiták* szerinte a vízözönben mind elpusztultak).

A *Szentírás* tanítása kétségtelen: «Még nem hullatott az Úristen esőt a földre, és ember sem volt, ki művelje a földet... Megalkotta tehát az Úristen az embert»⁹; «Meg is adta Ádám

¹ *Gutberlet Kosmos*² p. 625; *Esser – Mausbach Religion, Christentum, Kirche* 1912 I p. 529 k. Cf. *Thom* I 118, 2; *Gent.* II 89.

² *August.* *Gen. lit.* VI 12, 20; VII 1, 2; *Civ. Dei* XII 23.

³ *August.* in *Ps* 101, 2, 12; 118, 8, 1.

⁴ *Thom* I 94, 4; 91, 4 ad 3.

⁵ *Nyssen.* *Hominis opif.* 17.

⁶ *Gen* 1,26–7.

⁷ *August.* *Gen. lit.* III 22, 34. Cf. *Schütz* A. *A házasság* 1933 (2–8. ért.).

⁸ *Gen* 2,20.

⁹ *Gen* 2,5–7.

minden baromnak és az ég minden madarának és a föld minden vadjának a maga nevét; de nem akadt Ádámnak magához illő segítője». ¹ «Elnevezé Ádám a feleségét Évának, minthogy ő lett az anyja minden élőnek.» ² «Az egytől származó egész emberi nem lakja az egész föld színét.» ³ Ennek csak látszólag mond ellen, hogy a testvérgyilkos *Kain* félt, hogy bujdosásában majd ráakad valaki és megöli; sőt hogy utóbb várost alapított. ⁴ Ádámnak akkor már (130, sőt a Sept. szerint 230 éves volt) sok utóda lehetett, kiket nem nevez meg a Szentírás, mely a kinyilatkoztatás történetét akarja írni és nem Ádám családi krónikáját, s ép ezért csak az üdvtörténetileg jelentős tagokat emeli ki. Arról a várossal pedig, melyet *Kain* alapított, természetesen nem szabad a világvárosokon tájékozódó mai fogalmaink szerint gondolkodni. A szentatyákról az imént említett *Peyrère* is elismeri, hogy egyértelműleg ellene nyilatkoznak. ⁵

A *teológiai* megfontolás arra utal, hogy az eredeti bűn csak akkor lehet egyetemes, ha minden ember Ádám ivadékaként az ő erkölcsi örökségével születik. A *bölcseleti megfontolás* pedig megállapítja, hogy az emberiség egy *zoológiai* fajt alkot. Amit ugyanis Darwin az *egy fajhoz* való tartozás föltételeként megkíván, annak az emberi nem mindenben pontosan eleget tesz: a) Az összes emberfajták képesek egymás közt termékeny utódokat létrehozni. b) A jelentős vonásokban egyeznek: csontváz, egyenes járás, haj és szőr elhelyezése, belső szervek, lélekzés és érverés időtartama, testi hőfok, terhesség ideje. Főként azonban megegyeznek a «*homo sapiens*» fajalkotó vonásaiban: az értelmes és szabadakaratú lélek megnyilvánulásaiban; a nyelv, haladás, valláserkölcsi és művészi rátermettség különböző fokban ugyan, de minden emberfajnál megtalálható. Viszont a különbségek (koponya-alkat, bőrszín, hajmetszet alakja) alárendeltek és az éghajlati és életviszonyok különbözőségéből megmagyarázhatók; s ami fő: nem egyértelműek; pl. bőrszín tekintetében egyazon emberfaján belül sokszor nagyobb eltérések észlelhetők, mint két különböző fajta bizonyos egyedei közt. c) A változatokat folytonos átmenetek hidalják át. Ámde ha az összes emberek a változati különbségek dacára egy fajhoz tartoznak, akkor egy emberpártól is származhatnak. Ami földrajzi és nyelvi nehézségeket régebben (különösen a 18. században és a 19. század első felében) emlegettek, azok a mai tudomány színe előtt nem nyomnak.

Megjegyzések. 1. *A mai emberfajtáknak, a kultúráknak és nyelveknek kialakulására a tudósok általában nagyobb kort vesznek föl, mint a Szentírás adatainak összetevéséből adódik.* Etekintetben a hittudósok utalnak arra a tényre, hogy a szentírási kronológiai áthagyományozás nem egyöntetű (a szamaritánus és Septuaginta szöveg adatai közt körülbelül 2000 év különbség van); nem tartják kizártnak, hogy az ősi szentírási időszámításnak alapul szolgáló genealogiákban ki voltak hagyva némely tagok. ⁶ Továbbá nem egy jel arra mutat, hogy a szentszerzők nem akarnak kezességet vállalni a forrásaikból átvett időszámítási adatokért; úgy hogy mindent összevéve, a Szentírásból nem lehet megállapítani az emberiség korát. A profán-történelem a legnagyobb valószínűség szerint a Krisztus előtti ötödik évezredbe visz vissza; s ezt megelőzi a történetelőtti idő. Hogy aztán ez az idő hány ezer vagy tízezer évet ölel föl, arra nincs elég biztos fogódzó pontunk.

2. Az első embereknél elkerülhetetlenek voltak a *testvérházasságok*, melyek különben sem ellenkeznek mindenestül a természeti joggal és erkölccsel. ⁷

¹ Gen 2,20.

² Gen 3,20; cf. Sap 10,1 Mt 19,4.

³ Act 17,26; cf. 1 Cor 15,45.

⁴ Gen 4,14–17.

⁵ L. *August.* in Jn 9, 10.

⁶ Lc 3,26 coll. c. Gen 11,12.; cf. Mt 1,17 és 2 Chron 26,1.

⁷ *August.* Civ. Dei XV 16; *Thom* Suppl. 54, 3 c.

3. Tételünk csak azt zárja ki, hogy Ádámnak voltak kortársai; de nincs ellentétben vele sem *más égitestek értelmes lakóinak létezése*,¹ sem pedig a szó szoros értelmében vett *preadamiták* létezése: Ádám előtt már kihalt emberek vagy emberszabású lények létezése, amint azt Fabre d'Envien (*Les origines de la terre et de l'homme*) hirdette. Ezt a tanítást modern protestánsok nagyon fölkapták, és a jelen teremtést már rontásnak minősítik ama boldog őállapothoz képest (l. az Atlantis elsüllyedt világához fűződő föltevéseket). Pozitív alapja azonban ennek a gondolatnak nincs, sem a Szentírásban sem a világi tudományokban.

3. Az egyes emberi lelkek eredete.

Ebben a kérdésben idő folytán *több nézet* merült föl. Nevezetesen

1. *A preexisztencianizmus*. Origenes a platonikusok nyomán azt vallotta, hogy a lelkek a testükkel való egyesítés előtt már léteztek, és csak büntetésből voltak kénytelenek testet öltetni. Így Evagrius, Didymus és később a priszcillianisták is. Alapgondolatban egyez vele a lélekvándorlás tana, melyet a teozofisták napjainkban ismét föllevenítettek. Rokon az evolúció és a panspermia tana, mely szerint az összes jövőendő emberek lelkei Ádám lelkében csiraszerűen benne voltak (így Leibniz, Lotze).

Hogy a **preexisztencianizmus téves**, *majdnem hittétel*. Az 543-i konstantinápolyi zsinat visszautasította azt a gondolatot, hogy a testtel való egyesítés a lélek számára előzetes bűnért járó büntetés.² S valóban: A *Szentírásnak* már a hallgatása is döntő volna ebben az annyira jelentős kérdésben. De kifejezetten is kizárja: a) Amit Isten teremtett, az mind igen jó volt; tehát az emberi lelkek is. b) Gen 3 és Rom 5 a bűn eredetének más magyarázatát adja, mint Origenes; a kettő egymással nem egyeztethető össze. c) Szent Pál szerint Isten Jákobot választotta ki testvéreivel Ézsauval szemben, «mielőtt még megszülettek, s akár jót akár rosszat tettek».³ Az *atyák* is visszautasítják Origenes tanítását, még tisztelői is.⁴ Szent Ágoston közvetlenül megtérése után lehetségesnek tartotta;⁵ utóbb azonban annál határozottabban ellene fordult.⁶ Mikor Nemesius⁷ püspök a lelkek előzetes létezésének gondolatát a bukás platoni gondolata nélkül akarta keresztülvinni, Nagy sz. Leo nyomban ellene szegült mint a katolikummal összeférhetetlen tanítás ellen.⁸

A lelkek bármilyen előzetes létezésének *ellene szól a lélektani tapasztalat*. a) A visszaemlékezésnek leghalványabb nyoma sem árulja el egy a földit megelőző létnek valóságát. Platon visszaemlékezési elmélete szellemes gondolat; de a lelki elemzés előtt nem áll helyt, és csak annak bizonyossága, hogy az első elvek képességileg veleszülettek természetünkkel. Bizonyos állítólagos visszaemlékezések, amelyeket nem egyszer hirdetnek teozofista hiszterikák, vagy patológiás jellegűek, vagy az ú. n. «fausse reconnaissance» (megesik, hogy az embernek új helyzetekben úgy tetszik: ezt a tájat, embert már láttam; pedig biztos, hogy nem) lélektani jelenségei közül valók. b) Lelki életünk egész tartalma maradék nélkül megmagyarázható a jelen életből merített tapasztalatok és benyomások segítségével. c) Az *Origenes-féle preexisztencianizmusnak* (a lelkek előző életben vétettek) és a lélekvándorlás hasonló tanának még külön ellene szól az eredeti bűn ténye, melynek

¹ Cf. J. Pohle *Die Sternwelten und ihre Bewohner* 1906, aki nagyon is optimista az igenlő szempontok értékelésében. Ma a tudomány nagyon tartózkodó ebben a kérdésben.

² *Denz* 203: ugyanígy a bragai zsinat (561) *Denz* 236.

³ Rom 9,11.

⁴ Így különösen *Method. Resurr.* I 29 kk.; *Nazianz. Or.* 37, 15; *Nyssen. Anima el resurr.* (M 46, 112 c); *Hom. opif.* 28.

⁵ *August. Epist.* 7, 2; *Lib. arb.* I 12, 24.

⁶ *August. Civ. Dei* XI 23; *Epist.* 166, 5, 15; 9, 27.

⁷ *Nemes. Nativ. hom.* 2.

⁸ *Leo M. Epist. ad Turrib.*

értelmében a bűn ebben az életben megy végbe; továbbá a tőle szinte elválhatatlan apokatasztazis lehetetlensége (120. § 1).

2. *Az emanatizmus.* Ez azt tanítja, hogy az egyes emberi lelkek az isteni Valóságnak részei: kifolyásai vagy kisugárzásai, az isteni tűznek szikrái. Így a gnóosztikusok, teozofisták és természetesen a panteisták. Ez a fölfogás *eretnek*. Elítélte IX. Leo hitvallása,¹ az V. lateráni zsinat² és elveti az Egyház Eckhart mester és Molinos Mihály tételeiben.³ A kinyilatkoztatás és az ész is elutasítja, mint Isten abszolút világfölöttiségével és egyszerűségével teljesen összeférhetetlen fölfogást. A föltétlenül egyszerű Valóság semmiféle alakban meg nem oszolhatik, és önmagából részeket nem közölhet.

3. *A generacionizmus.* Eszerint a lélek a szülők nemző tevékenysége útján származik át az utódra. Még pedig a nyersebb forma szerint a nemző sejttel együtt a nemzett új szervezetbe átmegy egy lélek-bujtás (tradux; innen *traducianizmus*); így Athenagoras, Tertullianus,⁴ a luciferiánusok (4. századi jelentéktelen szekta). A *finomabb fölfogás* szerint a gyermekre átmegy egy külön lelki csira vagy életszikra, olyanformán, mint egyik fáklya a másikon gyullad meg. Szent Jeromos⁵ szerint a nyugatiak általában ennek a fölfogásnak hódolnak. Ő mindenesetre túloz. Bizonyos azonban, hogy sokan kedveznek ennek a fölfogásnak.⁶ Sőt Szent Ágoston sem tud egészen megválni tőle, jóllehet bölcséleti meggyőződése a kreacionizmus felé tereli; mert mással nem tudja megmagyarázni az eredeti bűn átszármazását.⁷ A 19. században is akadtak képviselői (Klee, Mayerhofer). *Rosmini* szerint a lelkeket a szülők nemzik; szellemiségüket azonban Isten adja azzal, hogy beléjük ojtja a lét eszméjét; *Frohschammer* szerint pedig a szülők Istentől nyert (másodlagos jellegű) teremtő erővel maguk hozzák létre gyermekük lelkét. Valamilyen generacionizmusnak hódoltak az ortodox luteristák is.

Ez a nézet azonban minden formájában *téves*. A traducianizmus anyagból akarja származtatni a szellemet; ami ellene mond az okság követelményének. Rosmini vét az emberi lélek egysége ellen; Frohschammer figyelmen kívül hagyja, hogy a teremtmény nem rendelkezhetik teremtő hatalommal, még eszközként sem. A szellemi generacionizmus pedig nem számol azzal, hogy a lélek mint szellemi szubstancia oszolhatatlan, és így megoszlás útján nem is sokszorosítható. Minden generacionizmus végelemzésben a lélek szellemvoltának elhomályosításából fakad, vagy következetesen végiggondolva arra visz.

4. *A kreacionizmus.* **Minden egyes ember lelkét maga Isten teremti bele a szülőktől nemzett testbe.** Ez *biztos, sőt csaknem hittétel*.

Az Egyház hivatalos megnyilatkozásaiban ugyanis *mindig ennek a fölfogásnak hódolt*. Így Nagy sz. Leo; II. Anastasius († 498) a gallokhöz írt levelében ezt nevezi egészséges tanításnak; IX. Leo föltételezi; XII. Benedek (1342) az örmények számára előírja; említi az V. lateráni zsinat; VII. Sándor és különösen IX. Pius a Szeplőtelen fogantatásról szóló tanításban ennek a fölfogásnak alapjára helyezkednek. XIII. Leo elítélte Rosmini tanítását. A vatikáni zsinat számára dogmatizálásra elő volt készítve a tételt kifejezetten tartalmazó tervezet.⁸

Bizonyítás. A kreacionizmust a *Szentírás* burkoltan tanítja, mikor az első ember teremtéséről szól. Hisz minden ember más mint a föld és az állatok, és minden ember az Isten képmása; tehát minden emberre nézve fönnáll az az ok, amiért Ádámba közvetlenül Istennek

¹ Denz 348.

² Denz 738.

³ Denz 527; 1225.

⁴ *Athenagor.* Resurr. 23; cf. *Tatian.* Or. 13.

⁵ *Hieron.* Epist. 126, 1.

⁶ Így *Macar.* hom. 30, 1; *Nyssen.* Homin. opif. 29; *Theodor.* *Abucurra* Opusc. 35.

⁷ *August.* Epist. 190, 1, 2; *Anima* 4, 2; cf. Epist. 166, 25.

⁸ *Leo M.* Epist. ad Turrib. 15; *Anastas.* II. Denz 170; *Leo IX.* Denz 348; *Benedict.* XII: Denz 533; *Later.* V. Denz 738; *Pius IX.* cf. II 100; *Leo XIII.* Denz 1910.

kellett belelehelnie az élet leheletét. A Szentírás egyéb kijelentései is természetesebben értelmezhetők a kreacionizmus szellemében, mint bármilyen más nézet álláspontján. Talán kifejezetten is tanítja a zsoltáros: «Egytől-egyig ő alkotta szívüket». ¹ A *hagyomány*, melynek egyöntetűségére némi árnyat vet Szent Ágostonnak habozása és nagy tekintélye, határozottan a kreacionizmusnak kedvez. A 4. és 5. századi nagy görögök csaknem mind kifejezetten melléje állnak. ² A latinok közül Tertullianuson és Rufinuson kívül senki sem utasítja el; kifejezetten vallják Cyprianus, Hieronymus, Ambrosius. ³

Az *elme* számára sem marad más megoldás: *a)* A többi elmélet tarthatatlan. *b)* A lélek mint szellemi magánvaló egészen új lény, léttartalmának egész terjedelme szerint; következésképp nem jöhet létre a másodrendű okság során, melynek hatékonysága abban merül ki, hogy meglevő anyagnak ad járulékos meghatározottságokat, de nem szubstanciás formákat. A lélek tehát, mint minden létmozzanatában új lény, csak közvetlen teremtői tevékenységtől veheti a létét. ⁴ *Teremtésének időpontját* illetőleg az ember szubstanciás egységéről szóló hitigazságból ([533. lap](#)) és az előzetes létezés tévességéből következik, hogy Isten a lelket akkor teremti, mikor egyesíti a neki szánt testtel. Aristoteles szerint, akit a skolasztikusok ebben egyértelműleg követnek, ez a fogantatás után 40 napra következik be; a mai, sokkal valószínűbb fölfogás szerint mindjárt a fogantatáskor. ⁵

Nehézségek. a) Ha a lelket Isten teremti, *miképp születhetik az ember eredeti bűnben?* Hisz, ami Isten kezéből kikerül, az mind jó! Ez a megfontolás tartotta vissza Szent Ágostont attól, hogy metafizikai és pszichikai elvei következetességének engedjen és kreacionizmusnak hódoljon. – *Megoldás a* [566. lapon](#).

b) Ha a lelket Isten teremti, akkor *a szülők* nem gyermeküknek, hanem *csak gyermekük testének nemzői*. – *Megoldás.* A szülők, miként minden másodrendű ok, okozatuknak nem teljes oka, hanem az első ok részéről lényeges, teremtői kiegészülésre szorulnak, mely ebben az esetben eredményében is teremtő jellegű. A másodrendű okok azonban itt is igazi értelemben okai a tőlük eredő okozatnak, ha a maguk részéről az okozatba beleadják mindazt, amit az Istentől megállapított teremtés rendjének értelmében adniok lehet és kell. Ez pedig megtörténik a nemzésben. Hisz a nemző tevékenységnek eredménye nem egyszerűen valamilyen test, hanem olyan test, mely egyetemes törvény szerint arra van rendelve, hogy Istentől lelket kapjon.

c) Ha a lelket Isten teremti, miképp magyarázható *a lelki átöröklés* tagadhatatlan ténye? – *Megoldás.* A lelki átöröklés kielégítően megmagyarázható abból a tényből, hogy test és lélek nem valamilyen laza kapcsolatban vannak egymás mellé fogva, hanem szubstanciás egységet alkotnak. Ez azonban egyebek közt azt is jelenti, hogy a léleknek nem merőben szellemi, hanem testszellemi megnyilvánulásai (amilyen lelki életünk tartalmának túlnyomó része) a testi szervezet alkata szerint színeződnek. A test a léleknek anyagszállítója és eszköze; és erre a kölcsönös tevékenységre a legfinomabban össze vannak hangolva. Következésképp bizonyos testi dispoziciók átöröklésével együtt jár egy meghatározott lelki jelleg, tehát bizonyos lelki átöröklés. Ámde a test a szülőktől ered, nemcsak őspanyagában, hanem a lélek fölvételére alkalmas végső fölkészültségében is ⁶; s Isten, ki a lelket lényegesen szubstanciás formának szánta, olyan lelket teremt minden egyes esetben, amely egészen hozzásimul a neki szánt testhez. Ebből aztán látnivaló az is, hogy az egyes lelkek teremtése nem föltétlen, mint volt az első emberé, hanem föltételes, t. i. a szülők nemző tevékenységétől

¹ Ps 32,15; cf. Ecl 12,7 Sap 7,1. 8,19 15,11 2 Mac 7,22 Heb 12,9.

² Clemens R. 59, 3; Clemens Al. Strom. IV 26, 167; VI 16, 134; Method. Conviv. II 5, 41; 7, 47.

³ Hilar. Trinit. X 20; Hieron. Adv. Rufin. III 28; Ambr. Arca et Noe 4, 9.

⁴ Cf. Thom I 90, 1 2; 118, 2.

⁵ Thom I 118, 2; Gent. II 89.

⁶ Thom I 118, 2 ad 4; Pot. 3, 9 ad 2.

függ; és azonfelül együttműködés jellegű (45. § 2). Ép ezért nem is mond ellen Isten nagy sabbatjának¹; ép úgy nem, mint Isten együttműködő és fönntartó tevékenysége általában.²

d) Ha Isten teremti a lelket, akkor *együttműködik a bűnös nemző tevékenységgel*. – *Megoldás*. Ha Isten együttműködhetik a bűnös cselekedetekkel általában szentségének minden sérelme nélkül, amennyiben azoknak fizikai és nem erkölcsi mozzanatával működik együtt, akkor nincs külön elvi nehézség ebben az együttműködésben sem. Az erkölcstelen nemzés bűnét természetesen csak annál súlyosabbá teszi az a tény, hogy mindannyiszor Isten teremtő tevékenységére szolgáltat alkalmat.³

52. §. Az ember természete.

Diekamp II § 22–24; *Bartmann* I § 73; *van Noort* 3, 1, 1; *Pesch* III n. 109–140; *Scheeben* III 116–41 196–238; *Petavius* Op. sex dier. II 2–4. – *Bonavent.* Brevil. p. 2 cp. 9–11; *Thom* I 60 82 83 88 93; *Gent* IV 52; *Salmant.* in istos Summae locos; *Suarez* Op. sex dier. II 8; *De anima*; *Berti* XII dis. 1, 3–6; *Frassen* Opific. homin. disp. 1, a. 23. – *A. Strucker* Die Gottebenbildlichkeit in der christl. Literatur der ersten zwei Jahrhunderte 1913. – *C. Gutberlet* Der Kampf um die Seele 2 k. ²1903; *J. Geyser* Die Seele 1916; *O. Herget* Was ist die Seele? 1928; *M. Grabmann* Die Grundgedanken d. h. Augustinus über Seele u. Gott ²1929; *B. Romeyer* St. Thomas et notre connaissance de l'esprit humaine 1928. – *Knabenbauer* Das Zeugnis des Menschen-geschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele 1878; *W. Schneider* Das andere Leben ¹⁴1919; *Fr. Schmid* Die Unsterblichkeits- und Auferstehungslehre in der Bibel 1903; *J. Schwab* Der Begriff der nefes in den h. Schriften 1913; *Bros* La survivance de l'âme chez les peuples non civilisés 1909; *W. Götzmann* Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit u. Scholastik 1927; *M. Marin* L'âme humaine et sa vie future 1925; *Schütz* A. Az örökkévalóság 1936 (4–6. ért.). – *G. Esser* Die Seelenlehre Tertullians 1893; *Hertling* Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles 1871; *Th. M. Zigliara* De mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae humanae cum corpore 1878; *D. Palmieri* Animadversiones in recens opus de mente C. Viennensis 1878; *B. Jansen* Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele 1918.

1. Az ember mint az Isten képmása.

Tétel. Isten az embert a maga képére alkotta. Biztos.

A *Szentírás* nyilván tanítja. Elsősorban ugyan Ádámot állítja elénk mint az Isten képére alkotott embert. Tagadhatatlan továbbá, hogy a nő természeténél és társadalmi helyzeténél fogva utalva van arra, hogy a férfúra támaszkodják és az ő közvetítésével szolgálja Istent.⁴ Mindazáltal nincs kétség benne, hogy a nő is Isten képét hordja magán: «Majd mondá Isten: Alkossunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra, s uralkodják a tenger halain, az ég madarain, az állatokon és az egész földön és minden csúszó-mászón, mely mozog a földön. Meg is teremtette Isten az embert; a maga képére, az Isten képére teremtette, férfúnak és asszonynak teremtette».⁵ Ezzel a *Szentírás* oly fölséges fogalmat ad az ember méltóságáról, minőt hiába keresünk más népeknél. Mert hisz nem a sokistenű panteon valamely tagja, hanem az abszolút világfölötti végtelen Szellem az, kinek hasonlóságára van alkotva az ember. Ez a szentatyáknak is egyik vezérgondolata, mikor a Hexaémeront értelmezik.⁶

Mikor az *isteni képmás részletezőbb meghatározásáról* van szó, az atyák egyetértenek abban, hogy elutasítják sardesi Melito-nak és az audiánusoknak gondolatát: Az ember test szerint képe az Istennek, mivelhogy Istennek is ember formája van. Ez a nézet vastag antrópomorfizmuson épül, és ezzel a tarthatatlan alappal együtt megdől (29. § 3). De már nem uralkodik ugyanekkor egyöntetűség a pozitív megállapítások tekintetében. Mindazáltal alig

¹ Gen 2,2–3.

² Thom I 73 1 ad 3; 118, 3 ad 1.

³ Thom I 118, 2 ad 5; Gent. II 89.

⁴ 1 Cor 11,7–8; cf. Thom I 93, 4 ad 1.

⁵ Gen 1,26; cf. 5,1–3 9,6 Sap 2,23 Sir 17,1.

⁶ Igy különösen *Ambros.* Hexaëmeron VI; *August.* Nat. boni 5 kk.; Trinit. XIV.

lehet kétséges, hol és miben kell keresnünk az embernek Istenhez való képi hasonlóságát. A képmást ugyanis az jellemzi, hogy más valaminek utánzatául van készítve, és hasonlít reá vagy faj vagy sajátos jelleg (*accidens proprium*) szerint.¹ Minthogy Isten mivolta a szellemiség, nem férhet hozzá kétség, hogy *az ember Isten-képisége a szellemiségben van.*²

S ha a skolasztikusok kérdik: Vajjon az emberi lélek szubstanciája vagy tehetségei, s ez utóbbi esetben az értelem vagy az akarat-e *a képmás-jellegnek közvetlen hordozója*, azt kell felelni: Istenben nincs valós különbség lényeg és tehetségek, tehetség és tehetség közt, hanem a valója merő szellemiség, akármilyen oldalról tekintjük. A teremtett szellemnél pedig a szellemiség gyökérszerűen a szubstanciában van, melynek tartalma a tehetségekben fejtőzik ki, még pedig értelemben és akaratban egyaránt. Tehát mindezek a metafizikai mozzanatok az Istenhez való hasonlóságnak is hordozói, mindegyik ama metafizikai szerepe szerint, melyet a szellemiség megvalósításában betölt. Hogy az emberi lélek a Szentháromságnak is halvány képe, Szent Ágoston mutatta meg (l. [415. lap](#)).

Azonban az ember szellemi volta nem meríti ki az isteni képmás jellegét. Hiszen az angyalok is szellemek, és a kinyilatkoztatás még sem nevezi őket Isten képmásának. Következésképp az ember Isten-hasonlóságában a szellemiség mellett van egy külön emberi vonás. Az ember t. i. Isten képmása *mint olyan szellem, akinek rendeltetése szubstanciás egységet alkotni a testtel*, s a testben és testen keresztül *uralmat gyakorolni az anyagvilágon*, s így bizonyosságot tenni a szellem felsőbbségéről az anyaggal szemben, az anyagra rányomni a szellem bélyegét: «Töltsétek be a földet és hajtsátok uralmatok alá, és uralkodjatok a tenger halain és az ég madarain és minden állaton, mely mozog a földön».³ Isten ugyanis a legbensőbbben van jelen a teremtésben, az anyagvilágban is; alakítja, eleveníti, kormányozza azt, és szellemiségének teljes megóvása mellett érvényesíti ott királyi jelenlétét (30. § 3). Ezt a belső gyökeres jelenlétet csak az emberi szellem tudja utánozni, amennyiben a testtel szubstanciás egységet alkot. Az angyal az anyagnak legfőbb mozgatója lehet, de nem belülről működő informálója. Ezért mondja olykor az Írás az embert a föld istenének.⁴

Tehát *a természetfölöttiség nem tartozik hozzá az ember eredeti Isten-másához*; jóllehet épen a szellemiség irányában fölséges módon tovább rajzolja és egészen új átfestéssel megszépíti az Isten képmását (80. § 3). A szentatyák közül többen ugyan a Szentírás kettős kifejezésében: «a mi képünkre és hasonlatosságunkra» jelezve látják a természeti és természetfölötti hasonlóságot;⁵ mások pedig az embernek egész eredeti fölkészítését, tehát a természetfölötti kiválóságokat is belevonták a képiségbe.⁶ De a Szentírás határozottan tanítja, hogy az embernek Istenhez való hasonlósága megmaradt a bűn után is;⁷ holott a természetfölötti hasonlóságok akkor már mind leváltak róla.

A képiséget általában két mozzanat alkotja, t. i. egy tartalmi: a hasonlóság, és egy formai: az ábrázolás. Az ember Isten-képiségének

tartalmi mozzanata a szellemisége, ennek alkotó elemei az értelme és szabadakarata, folyománya a halhatatlansága; formai mozzanata a testen való átsugárzása (test és lélek sajátos viszonya).

¹ Thom I 93, 1 2.

² Így már Clem. R. 33, 3; Athenag. Resur. 12.

³ Gen 1,28.

⁴ Ps 81; cf. Nyssen. Homin. opif. 7.

⁵ Így Iren. V 6, 1 k.; 16, 2.

⁶ August. Civ. Dei XXII 21, 2; Trinit. XIV 22; Nyssen. Opif. homin. 16.

⁷ Gen 5,1.3

2. Az emberi lélek szellemisége.

1. *Tétel. Az emberi lélek szellem.* *Hittétel.* Minden rendű és rangú materialistákkal szemben a *IV. lateráni zsinat* az embert úgy állítja elénk, mint anyag és szellem közt összekötő lényt, «aki szellemből és testből áll».¹

Magyarázat. A *szellem* olyan való, mely *létmódját* tekintve anyagtalan, azaz nem áll fizikai részekből, és következésképp nincsen természettől alávétve fizikai bomlásnak és változásnak. *Léttartalmát* tekintve pedig az igaznak, jónak, szépnek, szentnek mint olyannak befogadására és léttartalomként való földolgozására képes; és ezzel az ön- és faj fönttartáson, vagyis az anyagi élettevékenységeken fölülemelkedő abszolút értékű léttartalommal és életföladattal rendelkezik. Az anyagi valók, a szervesek is, az anyagcsere folyamatának csak átmeneti állomásai: az anyagot szervezetbe építik, azt szaporodás útján folytonosítják, biztosítják a fajt, és azután bomlás (halál) útján visszasüllyednek az anyagforgalomba. A szellem ellenben azzal, hogy az időtlen és abszolút értékeket veszi magába, kitör az anyagcsere forgatagából s az időtlen és abszolút léttel kerül közvetlen kapcsolatba és létrokonságba.

Bizonyítás. A *Szentírás* nem bölcseletileg, hanem szemléletesen írja le az ember eredetét, és ezért embernek, állatnak egyaránt tulajdonítja a *נפש*-t (nefes, a meleg leheletben megnyilvánuló életelv).² Mindamelllett nem hagy kétséget az emberi lélek felsőbb eredete és a testtől lényegesen különböző természete felől: Isten közvetlenül leheli bele az emberbe az élet leheletét, akit nem úgy mint az állatokat, a maga képére teremtett, s ezért az állatok között nincs is hozzá hasonló; *נפש*-ja (nesámá, eszes lélek) egyedül az embernek van. A lélek nincs alávétve a test sorsának; tehát más jellegű léte van: «Visszatér a por (az ember teste) a földbe, ahonnan vétetett, az éltető lehelet pedig visszatér Istenhez, aki adta».³ «Ne féljete azoktól, kik megölik a testet, de nem tudják megölni a lelket.»⁴ S párhuzamba állítja Isten szellemiségével: «Ki tudja az emberek közül az ember dolgait, ha nem az ember lelke, mely őbenne van? Épúgy az Isten dolgait sem ismeri senki, csak az Isten Leleke.»⁵ A léleknek igazság-megismerő képessége van;⁶ tehát más mint az állatnak lelke. Ez az *atyáknak* is egyértelmű álláspontja; jóllehet némelyek, miként az angyaloknak, így az emberi léleknek is finomabb testet tulajdonítottak.⁷

A tradicionalista Bonetty-nek alá kellett írnia azt a tételt, hogy *a lélek szellemisége ésszel megismerhető*.⁸ S csakugyan a pszichologia Aristoteles és Platon óta évezredes fáradságos munkával megállapította, hogy a léleknek vannak *szellemi*, azaz az anyaggal kontrér ellentétben álló *tevékenységei*.

Az értelem oldaláról: 1. Az emberi lélek képes megismerni az igazságot. Az igazság megismerése *logikai ítélet* alakjában foly le; és ennek már a pszichologiai mivolta szellemi jelleget mutat. Az ítélet ugyanis tárgyakkal (ítélet-alanyok) és tárgyra vonatkoztatott gondolatoknak (ítélet-állítmányok) egymásra való vonatkoztatása; pl. ez az ember halálán van. Ám *a)* a tárgy és gondolat vonatkoztatása vagyis szembesítése nincs adva az anyagvilágban, mely ezt az ellentétet egyáltalán nem ismeri; tehát le sem vezethető belőle. *b)* A tárgy és gondolat egyesítése úgy, hogy mindkét egyesített elem megőrzi külön jellegét, nem

¹ Denz 428; ugyanígy már a IV. konstantinápolyi zsinat Denz 338.

² A nefes sokszor a magáratérő és személyes névmást is helyettesíti a héberben; így kell érteni az ilyen kijelentéseket: «meghal az én lelkem» = «én meghalok».

³ Ecl 12,7; cf. Sap 9,15 Ez 37,7.10.

⁴ Mt 10,28; cf. 16,26.

⁵ 1 Cor 2,11.

⁶ Így Job 20,3 32,8 Sap 9,15 (νοῦς); Ex 28,3 Ps 138,14.

⁷ *Iren.* II 19, 5; 34, 1; V 7; *Tertul.* Anima 5 kk.; *Method.* Conviv. II 7; cf. *August.* Epist. 166, 2, 2; l. [491. lap](#).

⁸ Denz 1650.

anyagi tevékenység. *c)* Az ítéletnek igazság-jellege («ez így van»), vagyis az ismeretnek egy egyetemes kritériumhoz való hozzámérése az anyagvilágban nincs adva, és egészen új világot nyit meg: Az igazság egyetemes, időtlen, egyszerű; ellenben az anyag összetett, változékony, részleges. *d)* Az ítélet-alkotásnak illetve igazság-megismerésnek egyik mozzanata és folyománya a tudat-alanynak mint ennek szembeállítására a megismert világgal mint nem-énnel. De az éntudat és a ráelmélő ismeret mint tökéletesen önmagába térő folyamat nem anyagi folyamat; a tudatalanynak és a tárgyi valóságnak szembeállítására az anyagvilágban nincs adva, és új létrendet jelent vele szemben. 2. Az ítélet-alkotó tevékenység képesíti eszméknek, fogalmaknak vagyis a valóság egyetemes és eszményi (művészi alakításra is alkalmas) képeinek megalkotására, melyek közt vannak *nem-intuitív*, vagyis érzéki tárgyakkal egyáltalán meg nem lelhető *fogalmak* (mint pl. vonatkozás, okság, igazság, szellem, Isten, stb.); ezek tehát egy érzékfölötti világ lényei.

Az akarat oldaláról: 3. Az *erkölcsi képesültség* szellemi tevékenységben fejtőzik ki: Az erkölcsi törvény mint norma, mint posztulátum, mint anyagfölötti és egyetemes érték jelenik meg, és a maga erejét nem miként az anyag, fizikai vagy biológiai kényszerrel érvényesíti, hanem ideális követelésben: méltatásra és méltatás alapján szabad állásfoglalásra hívja föl a szellemet. A választás lehetősége tartalmi értékelés alapján és az erkölcsi (nem-fizikai, hanem ideális) kötelezés ténye olyan tehetséget követel, mely a láthatatlan és általában az érzékelhetetlen javak szabad méltánylására képes, tehát nem érzéki. 4. A *művészi alkotó erő*, mely nemcsak a szoros értelemben vett művészi, hanem minden emberi alkotásban (a legprimitívebben is, minő az étel, ruha, lakóhely készítése, vadászás) nyilvánul, célok megfogalmazását és a valóságnak eszmék szerinti alakítását kívánja; tehát az érzéki adottságokból kiemelkedő erőt jelent.

Ezeknek a szellemi képességeknek kifelé is megnyilvánuló és tárgyilag is észlelhető bizonyosságai, tehát *a szellemiségnek ismertetőjegyei* a nyelv, haladás, tudomány, vallás-erkölcsi élet, társadalmi, politikai együttélés és a művészet. Ezek t. i. mind föltételezik az igazság-megismerő, egyetemesítő és elvonatkoztató, célkigondoló és erkölcsileg méltató tehetségeket. Ahol ilyenek megnyilvánulnak, ott szellemre kell következtetni; ahol nem nyilvánulnak meg, ott teljesen ingyenes föltevés szellemet keresni vagy vallani (pl. az állatoknál).

De ha az emberben vannak szellemi képességek és tevékenységek, akkor az *emberben van szellemi önálló valóság* (szubstancialitás). A tevékenység ugyanis nem egyéb, mint a lét kivirágzása: operari sequitur esse. S ezt a szellemi valóságot nevezi az emberiség közös nyelvhasználatára emberi szellemnek vagy léleknek.

2. **Tétel. Az embernek van szabad akarata. Hittétel.** Ellene foglalnak állást a *deterministák* (materialisták és panteisták) és az *ál-szupranaturalisták* (Luther, Baius). A *trentói zsinat* kiközösíti azokat, «akik azt vallják, hogy az eredeti bűn bekövetkeztében az ember szabad akarata kioltódott és megszűnt».¹

Bizonyítás. A *Szentírás* a szabad akaratról bizonyosságot tesz mindenütt ott, ahol Isten parancsokat ad, tilalmakat, jutalmat illetőleg büntetést helyez kilátásba; hisz ezeknek nincs értelmük, ha az ember nem rendelkezik a parancs teljesítéséhez szükséges képességgel és erkölcsi felelősséggel. De kifejezetten is tanítja: «Megteremtette Isten az embert kezdetben és őt saját belátására bízta. Adta még ezenfölül parancsait és törvényeit. Ha meg akarod tartani a parancsokat, azok megtartanak téged. ... Vízet és tüzet helyezett eléd, amelyiket akarod, az után nyujtsd ki kezedet! Élet és halál, jó és rossz vagyon az ember előtt; s azt kapja, ami kedvére van».² Ez a Deuteronomium alap gondolata. Az *atyák* sokat írtak a szabad akaratról, és nevezetesen a pogányok materializmusával, fatalizmusával és később a manicheizmus

¹ Trid. 6 c. 5 *Denz* 815; cf. 1027.

² Sir 15,14–18.

álmiszticizmusával szemben energikusan megvédték. Kiválnak a görögök, különösen az antiochiai iskola (Aranyszájú sz. János).

Az Egyház tanítása szerint az *akarat szabadsága az észszel megismerhető igazságok közé tartozik*.¹ S csakugyan az elme előtt, mely a szabadság lényegét és gyökerét az önelhatározó képességben látja (36. § 1), az emberi akarat szabadságát bizonyítja

1) *Az erkölcsi tudat*. Az emberben ugyanis van képesség az erkölcsi értékeknek mint olyanoknak méltatására és megvalósítására. Ám ez föltételezi hogy az emberben van külön szellemi képesség, mely az érzéki behatásoktól és a külső indításoktól függetlenül az erkölcsi jónak mint olyannak értékelésére képes; vagyis minden belső és külső kényszertől függetlenül tud állást foglalni vagy az erkölcsi érték mellett vagy ellene; tehát szabadon tud választani jó és rossz között. Nevezetesen erkölcsi tudatunk tanúsága szerint *a)* mélyen járó különbség van *erkölcsi jó és rossz*, jótett és bűn között. Ez a különbség gyökeres, nem merőben fokozati, mintha t. i. csökkentéssel a jóról észrevétlen átmenetekkel el lehetne jutni a rosszra vagy fordítva; a hűség és hűtlenség, igazlelkűség és hamisság, Isten-szolgalat és Isten-ellenesség közt mélységes szakadék van. Ez az egyetemes tény csak úgy érthető, ha van az emberben képesség, mely minden belső és külső kényszertől menten tud az erkölcsi követelés mellett vagy ellen foglalni állást, vagyis amely szabad. Ugyanezt bizonyítja *b)* a *kötelesség és felelősség* tudata. Az erkölcsi kötelezettség a fizikai vagy biológiai megkötöttségnek épen ellentéte: csak ideális mozzanatok érvényesítése által hat; tehát föltételez egy szabadon méltató és belső megfontolás alapján önelhatározásra képes tehetséget. *c)* Az *érdem és érdemtelenség* erkölcsi tény. Ha az embernek minden állásfoglalása akár külső akár belső tényezőktől volna előirányozva, sem az érdemnek, sem az érdemtelenségnek nem volna értelme és alapja. Amely állásfoglalásnak nem ura az ember, az nem érdemel erkölcsi elismerést vagy gáncsolást.

A szabad akarat tehát az emberhez méltó egyéni és társadalmi életnek, az erkölcsi és jogrendnek nélkülözhetetlen föltétele, az erkölcsi világrendnek «posztulátuma». Ezt helyesen látta meg *Kant*; de agnoszticizmusában alaptalanul és tévesen tagadta meg tőle a valóság jellegét. Hiszen ha ennek a posztulátumnak nem felelne meg valóság, egyrészt megszűnnék igazi posztulátum, vagyis logikai igényt kielégítő értékes gondolat lenni; másrészt pedig nem lehetne az erkölcsi rend alapja. Pusztán fikciókra nem lehet oly bonyolult és annyi áldozatot követelő világot építeni, aminő az erkölcsi rend megvalósítása.

2) *A szabadság-tudat*. Öntudatunk tanúsága szerint általában különbséget tudunk olyan tetteink közt, melyekben nem cselekedhetnénk vagy nem cselekedhettünk volna másképp, és olyanok közt, ahol másképp is cselekedhetnénk vagy cselekedhettünk volna. Sok esetben állásfoglalás előtt fontolgatunk, még akkor is, ha szembetűnően erősebb indíték az egyik irányba terel. Mikor pedig állást foglalunk, legtöbbször kísér az a tudat, hogy elhatározásunkat még mindig megmásíthatnók. Ennek a tudatnak egyetemessége és állandósága nem lehet mindenestül csalódás; hacsak nem akarunk minden öntudat-tanuságot és általában minden ismeretet csalódásnak vagy legalább lehetséges csalódásnak minősíteni; ami teljes skepticismus volna. A «pszichológiai szabadság» tehát tény, melyhez igazodik az élet: érvelünk, másoknak ígéretét vesszük, szerződéseket kötünk, parancsokat adunk, felelősségre vonunk, gondolkodási időt kérünk és adunk, tanakodunk és tanácskozunk stb.

3) *Az erkölcsi és pszichikai szabadság tényének metafizikai valóság áll a háta mögött*. Az emberben ugyanis van értelmi képesség. De az értelem képes a tárgyakat eszmeileg, azaz érzéki és esetleges mozzanatoktól elvonatkoztatva az akarat elé állítani és ennél fogva önértékük szerinti méltatásra fölhívni az akaratot. De mert az emberi értelem véges, egy-egy tárgyat nem tud összes szempontjai és vonatkozásai szerint áttekinteni, és ezért mindig talál

¹ *Denz* 1650; a következőkre nézve l. *Schütz* A Bölcelet elemei 40. § 2; *Örség* 13. szám.

rajta értékessége mellett értéktelenséget, és más tárgyakhoz való viszonyításban értékfokozatokat. Ennek következtében szabadon értékelő állásfoglalása általában szabadon választó állásfoglalás lesz; sőt értelmi kötöttségénél fogva még az objektív rosszat is kívánatosnak tudja itélni és választás tárgyává tenni (vétkezés szabadsága).¹

Az akarat szabadsága tehát az értelmes természet folyománya és metafizikai tény, mely *nem mond ellen az okság elvének*. A szabad állásfoglalás is teljesen meg van okolva az előzetben; de nem mechanikai hanem teleologiai, nem természeti hanem lélek-erkölcsi oksággal; vagyis nem merőben a szabad önelhatározó képességen kívül álló tényezők útján, mint a determinizmus tévesen gondolja (erősebb indíték, jellem, temperamentum: pszichikai, etikai, fizikai determinizmus), hanem részben a belső értékeket méltató, célokat követelő és valósító lélek-energia által.

A *determinizmus*, amennyiben nem lelki okokban gyökerezik (az egyéni felelősséget elhárító, egyéni erkölcsi erő kifejtést nem kívánó kényelmes egy elmélet; táplálhatja a szabad akarat állandó elcsenevészedésének szemlélete: betegekkel, főként lelki betegekkel és nagy bűnösökkel való állandó foglalkozás), abból a megsejtésből él, hogy az emberi szabadság nem abszolút szabadság, nem abszolút indetermináltság. S ez igaz. *Az emberi szabadság három irányban gyökeresen korlátozva van*: 1. Az akarat lényegesen a jóra irányuló képesség; s ezért lehetetlen közömbösnek maradnia a jóval mint olyannal szemben; az akarat nem szabad az egyetemes jóval szemben; csak ezzel vagy azzal a jóval szemben lehet közömbös; lehetetlen nem ösztönösen fordulnia az eléje táruló jó felé.² 2. Az akarat nem léphet ki közömbösségéből Isten első-oki indítása nélkül (45. § 3). 3. Az emberi szabadság képesség, csira, hozományul adva minden embernek; igazi szabadsággá, tetteket kiváltó készséggé való kibontakozása azonban sok biológiai és külső életfeltételtől függ, nevezetesen az energikus önneveléstől. A teljes erkölcsi szabadság, az erkölcsi elveknek és eszménynek tántoríthatatlan és biztos szolgálata csak kegyelem-támogatta következetes és fáradtságos aszkézisnek gyümölcse. Sok embernek szabadsága többé-kevésbé csirában is marad; ez a gyakorlati lelki-erkölcsi indifferenzizmus aztán megint alkalmas arra, hogy fölületes gondolkodókat a metafizikai determinizmus felé sodorjon.

3. *Tétel. Az emberi lélek halhatatlan. Hittétel.* Tagadja a tnétopszichiták arab szektája (Origenes korában) és minden kor materializmusa, melynek humanista változatával szemben az *V. lateráni zsinat* ünnepélyesen kimondta, hogy az eszes lélek halhatatlan.³

Bizonyítás. Igen sok racionalista valláshistorikus szerint a régebbi ószövetségi könyvek nem tudnak a lélek másvilági életéről (néhány újabbak szerint csak azért olyan hallgatagok, hogy ne hajtsák a semitáknál rendkívül elterjedt animizmusnak malmára a vizet). Ebben a kérdésben meg kell állapítanunk, hogy *a)* az egész ószövetség egyenest és közvetlenül nem a másvilágra, hanem az Istenre van beállítva (119. § 2). De ép ebben burkoltan benne van a halhatatlanság hite, mint az Üdvözítő jelzi: «Az Isten nem a holtaké, hanem az élőké; mert mindnyájan neki élnek».⁴ *b)* Az is bizonyos, hogy Isten ebben a kérdésben is fokozatosan vitte előre a kinyilatkoztatás-hordozó népet a magasabb vallási álláspontra. Ő nem elővételezte Deus ex machina-ként a rendes szellemi fejlődést, hanem annak a fázisaiba kapcsolta bele a másvilágra és így a halhatatlanságra vonatkozó kinyilatkoztatásait. *c)* Nem szabad végezetül figyelmen kívül hagyni, hogy a Szentírás a halhatatlanságot nem elvont bölceleti tételként kezeli, hanem tényleg megvalósuló formájában, a test föltámadásával kapcsolatban mutatja be (121. §). A kinyilatkoztatás első szakában a másvilágra vonatkozó

¹ Thom III 13, 6.

² Ezt a gondolatot különösen Szent Tamás és iskolája nyomatékozza a pelagiánus indifferenzizmussal szemben, mellyel a bölceleti alapgondolatban némi rokonságot mutat a skotizmus.

³ Denz 738.

⁴ Lc 20,38; cf. Sap 15.

szemléletek és fogalmak homályossága miatt a szentírók is a tapasztalat benyomása alatt állottak: a jelen élet a maga meghatározott formáival, örömeivel és színeivel szól az emberhez; hozzá képest a másvilági lét színtelen, örömtelen, árnyéklét¹; ha nem is egyforma a jók és rosszak számára.² S ennek a földi létnek elmúlása, az összes élőknek látszólag egyformán a halálba torkoló pályája mélabúra hangolja az ószövetségi elmélkedőt.³ De azért

A legrégebb könyvek is ismerik a lélek másvilági életét: *a)* Jákob zárandoklásnak mondja a maga és atyái földi életét⁴; *b)* a seólba való leszállás, az atyákhoz való gyűjtetés sokszor nem akar egyszerűen az eltemetés kifejezése lenni;⁵ *c)* bizonyosság a szellemidézés tilalma és ténye is.⁶ Az ilyen kitételek: *lelkem az igaznak halálával haljon meg, hebraizmusok (524. lap, jegyz.). A későbbi ószövetségi könyvek és az újszövetség kifejezetten szólnak: «Isten halhatatlannak teremtette az embert, és saját hasonlóságának képére alkotta»⁷; «Ne féljete azoktól, kik megölik a testet, de nem tudják megölni a lelket».⁸ «Aki életét gyűlöli e világon, örökéletre örzi meg azt».⁹*

A szentatyák a tétel képviselésében egyetértének. Tárgyalásában azonban a korok szellemi áramlatait tükrözik. A népies sztoicizmustól befolyásolt apologéták, kik a szubstanciát is csak testtel tudták elgondolni, a léleknek külön finom testet tulajdonítottak (σῶμα αἰθέριον, οὐράνιον, πνευματικόν) és a halhatatlanságot Isten külön ajándékának tekintették.¹⁰ A Platon felé tájékozódók ellenben a halhatatlanságot a lélek természetes velejárójának nézik; így kivált a kappadókiaiak, kiknek nagy szerep jut a tan spekulatív kiépítésében.¹¹

A skotisták Duns Scotus-al együtt azon a nézeten voltak, hogy a lélek halhatatlanságát nem lehet ésszel bizonyítani, hanem csak a kinyilatkoztatásból lehet megismerni (így Caietanus is). Sok humanista azután ennek a fölfogásnak hatása alatt magát a tényt is kikezdte. A nagy skolasztikusok azonban *Szent Tamással*¹² együtt arra az álláspontra helyezkedtek, hogy *a lélek egyéni halhatatlansága az ésszel bizonyítható igazságok közé tartozik*; s a bölcelet története tanu rá, hogy a kinyilatkoztatáson kívül álló gondolkodók közül is a legjelentősebbek nemcsak vallották ezt a tant, hanem azt értékes megfontolásokkal támogatták.

A halhatatlanság bölcselő bizonyításának ezek a *logikai mozzanatai*:

1. *Létmód tekintetében az emberi lélek egyszerű szubstanciás valóság*; ha mindjárt nem is teljes szubstancia, hanem lényegesen arra van rendelve, hogy a testtel együtt egy teljes szubstanciát alkosson (a lélek: substantia simplex incompleta). Egyszerűsége adva van lélek-voltában: minden lélek fizikailag egyszerű, azaz nem áll anyagi részekből. Szubstanciás volta pedig következik tevékenységeinek szellemiségéből. A szellemi tevékenységek ugyanis mint az anyaggal kontrér ellentétben álló járulékok természetszerű hordozójukat nem bírhatják az anyagban; a tevékenység ugyanis mint a lét folytatása egytermészetű, homogén létre utal vissza mint metafizikai hordozóra. Ezt csak az agnósztikusok tagadhatják. Ha vannak szellemi tevékenységek, akkor van szellemi szubstancia is. A járulékok a természet rendjén sohasem

¹ Cf. Job 10,21 Ps 87,12 113,17 Is 38,18 etc.

² Deut 32,22.

³ Job 14,7–14 Eccl 2,14–16 3,11–22 6,6 9,4–6 etc.

⁴ Gen 47,9; cf. Heb 11,9.

⁵ Gen 15,5 25,8 35,29 37,35 49,32.

⁶ Lev 19,31 20,6.27 Deut 18,11; 1 Reg. 28,75

⁷ Sap 2 egészen; cf. Ecl 12,7 Sir 11,28 51,38 Tob 4,3 12,9 2 Mac 2,46 6,25 7 12,45 Dan 12,1–3.

⁸ Mt 10,28; cf. Lc 20,36–38.

⁹ Jn 12,25; cf. mindama helyeket, hol az újszövetségben az emberrel kapcsolatban örök életről van szó.

¹⁰ Igy *Athenag.* Resurr. 16; *Theophil.* Autol. II 27; *Iustin.* Dial. 5 6.

¹¹ Igy *Nyssen.* Anima (M 45, 187 kk.); Anima et resur. (M 46, 11 kk.); *Homin. opif.* 11; *August.* Gen. lit. VII 19, 21; *Quantit. animae*; *De anima.*

¹² *Thom* I 75, 6; *Gent.* II 79 80.

állnak magukban: gondolatok, elhatározások, fájdalmak stb. mindig valakinek vagy valaminek gondolatai, elhatározásai, fájdalmai. De az emberi szellemi tevékenységeket hordozó szubstancia nem lehet az abszolút szubstancia, az Isten a panteista illetőleg a pszichista monizmus értelmében; részint, mert az emberi szellemi lét nem mutatja az abszolút szellemség jegyeit (31. § 2; 34. § 3); részint mert minden emberi én zárt életkort alkot, aktív központiséggel; tehát elégséges metafizikai megokolását csak egységes és zárt szubstancialitásban bírhatja.¹

Ámde, ha az emberi lélek egyszerű szubstanciás való, akkor természettől *nincs alávetve az anyagi bomlás folyamatának*; tehát a tulajdon teste sem sodorhatja magával a romlásba. S jóllehet természettől fogva tevékenységében és fönnállásában utalva van a testre, bizonyos tevékenységei tisztára szellemi jellegűek; ezekben felülemelkedik a test léttartó és anyagszállító befolyásán. Következésképp létében sem lehet okvetlenül mindenestül a testhez kötve. Minden tevékenység mögött ugyanis lét áll; a testen felülemelkedő tevékenység a testtől független létet követel. Ennek a metafizikai ténynek tapasztalati bizonyosága, hogy a messze menő testi-lelki parallelizmus dacára is nagy szétágazások vannak itt, sokszor föltűnően a szellemi élet javára: gyöngye szervezet sokszor igen erős szellemi életnek hordozója. Tehát létezmód tekintetében a lélek *alkalmas* arra, hogy a testet túlélje.

2. *Léttartalom tekintetében az emberi lélek szellem.* Mint ilyennek vannak az érzékléstől elvont, de egészen érzékfölötti tartalmai (az ítéletek, eszmék, valláserkölcsei eszmények, értékek). Ez annyit jelent, hogy a lélek tevékenységeinek akkor is lehet tartalma, ha az idegrendszer nem szállít neki anyagot. Másrészt pedig az igazságban és erkölcsben abszolút időtlen léttartalma van. Következésképp *van hivatottsága végnélküli létre*. Az emberi léleknek azzal, hogy az időtlen értékek szolgálatára tudja adni magát, van mit csinálnia egy örökkévalóságon keresztül. Ellenben amely lényeknek egész hivatása kimerül az ön- és fajfönntartásban, azok mint az anyagforgalomnak átmeneti állomásai, mint egyedek nem hivatottak örök létre; nem tudnának mit csinálni egy örökkévalóságon keresztül. Tehát a léttartalom oldaláról az emberi lélek nemcsak képes, hanem egyenesen *hivatott* arra, hogy túlélje a testet, és egyéni mivoltában fönnmaradjon.

3. Hogy a test halála után az egyéni emberi lélek *csakugyan el is nyeri azt az örök életet*, melyre rátermett és hivatott, a magára álló elme számára is biztosítja Isten bölcsesége és igazsága: a) *Isten bölcsesége* ugyanis megbecsüli teremtményeit, melyekhez a leggyöngédebb teremtői szeretet fűzi. Az emberi lélek olyannak került ki a Teremtő kezéből, hogy egyéni halhatatlanságra rátermett. Isten tehát önmagával jutna ellentétbe, ha megsemmisítené. Nem vallana bölcseségre, ha egy művész megsemmisítené azt a remekét, melyen hosszú éveken keresztül dolgozott, és mely hivatva volna arra, hogy nevét a késő utódok közt is méltóan hirdesse. b) *Isten igazságossága* és erkölcsi szentsége biztosíték arra, hogy az erkölcsi rend összes posztulátumaival együtt valaha megvalósul; nevezetesen érdem és sors valaha teljes összhangba jut; erény és bűn nemcsak valamilyen, hanem belső értéküknek megfelelő viszonzásban részesül; az emberi léleknek a teljes igazság megfelelő bírására irányuló olthatatlan vágya valaha kielégülést nyer. Nyilvánvaló azonban, hogy a jelen életben érdem és sors sokszor nagyon messze járnak egymástól; továbbá az abszolút igazság bírására irányuló vágy a változások és halál e világában nem is elégülhet ki. Következésképp az erkölcsi rend teljes megvalósulása csak egy az emberi lélek értékének és legnemesebb igényeinek megfelelő tartalmú, soha meg nem szűnő létben következhetik be.

Ezeknek a gondolatmeneteknek tudományos szabatossággal való kidolgozása súlyos elmemunkát kíván ugyan, és a legnagyobb gondolkodókat is nagy erőfeszítésekre készítette; de az életben való eligazodás számára, a gyakorlati tudás fokáig való végiggondolásuk nem

¹ Schütz Az örökkévalóság 6. ért.

fölötte nehéz. Ezt bizonyítja a halhatatlanság hitének egyetemessége, a különféle népek és korok hite, mely sokszor sírfömliratokban is megható módon nyilvánul meg. Nagy nyomatékot ad ennek a bizonyásnak az a tény, hogy a nagy lángelmék közül egy sem tagadta a halhatatlanságot.

3. A lélek mint a test szubstanciás formája.

Tétel. Az ember szerves testnek és egyedi szellemi léleknek szubstanciás egysége. Ez a hittétel a következő mozzanatokat tartalmazza:

1. *Az embernek van szerves anyagi teste.* Hittétel. – A manicheusok az emberi testet gonoszság művének és rossz valaminek nézik; a gnóosztikusok és modern kiadásuk, a teozofisták az embernek legalább bizonyos életszakokban éteres, asztrális testet tulajdonítanak; a pszichikai monizmus szerint pedig a test csak alacsonyabb rendű szellem. De hitigazság, hogy az Üdvözítő igazi szerves anyagi testet öltött, és hogy teste velünk azonos természetű (58. § 1). Ebből dogmatikai konkluzióként következik a mi tételünk.¹

A Szentírás ezt világosan tanítja, mikor az embert a föld anyagából származtatja, és pornak mondja.² A szentatyáknak a gnóosztikusokkal és dokétákkal folytatott krisztologiai harcaikban nyílt alkalmuk állást foglalni a mi tételünk mellett.³ A teologiai megfontolás pedig arra utal, hogy az ember csak akkor lesz igazán összekötő kapocs az anyag és szellem világa közt, ha tartalmazza a két végletet, melyek közt közvetítenie kell; tehát, ha test szerint magában hordja az anyagvilágot annak elemeivel és törvényeivel együtt.⁴

2. *Az embernek egyetlen, még pedig szellemi lelke van.* Hittétel. – Ellenzi a trichotomizmust, melynek tanítása értelmében az ember három alkotórészből áll; Platon és a gnóosztikusok szerint πνεῦμα, ψυχή, σῶμα; a manicheusok szerint test, jó és rossz lélek; Apollinarius szerint νοῦς, ψυχή, σῶμα. Ezt a különös tanítást az Egyház először elítélte az apollinarius formájában a kalcedoni és a II. konstantinápolyi zsinaton⁵; formálisan elutasította a IV. konstantinápolyi zsinat 869-ben.⁶

Bizonyítás. A Szentírás, mikor leírja az első ember teremtését, csak a föld agyagából formált testet és az élet lehetét említi, semmi mást. S ezen az állásponton vannak a későbbi könyvek is.⁷ Az Üdvözítő is mindig csak testről és lélekről beszél⁸; sajátmagáról is csak egy lelket említ; kinszenvedésekor mindhalálíg szomorú a lelke,⁹ melyet a keresztfán az Atyának kezeibe ajánlott.¹⁰

Ha a Szentírás olykor látszólag trichotomizmust tanít,¹¹ ez néha csak költői parallelizmus, úgy hogy szellem = lélek, spiritus = anima.¹² Legtöbbször azonban a Szentírásnak gyakorlatias szemlélet- és kifejezésmódja szellemében egyszerűen konkrét (nem bölcselő) kifejezése a lelki élet különböző, valláserkölcsig jelentős, sokszor ellentétes területeinek. Nevezetesen Szent Pálnál az embernek felsőbb, Isten felé fordított vagy természetfölötti

¹ Cf. Denz 40 148.

² Gen 2,7; Ecl 12,7.

³ Cf. August. Civ. Dei XIX 3.

⁴ Cf. Thom I 75, 4.

⁵ Denz 148 216; cf. 40 65.

⁶ Denz 338.

⁷ Ecl 12,7 Ez 33,3; különösen pedig 37,7–10.

⁸ Mt 10,28 26,41.

⁹ Jn 12,27.

¹⁰ Lc 23,46; cf. 1 Cor 7,34 2 Cor 7,1.

¹¹ Dan 3,86 Is 24,9 Sap 9,15 Lc 1,46–7 10,27 Jn 11,33 12,27 1 Cor 2,14 7,34 15,44.46 2 Cor 7,1 1 Thes 5,23 Heb 4,12.

¹² Pl. Lc 1,46 (a Magnificat első verse).

arculata: a szellemi ember; az alsóbb érzékies, rendetlenül a teremtményekhez húzó, merőben természeti oldala: a természeti vagy testi vagy földi ember. Ugyanígy beszélnek a misztikusok és aszkéták szellemi és testi lélekről és emberről. Már a legrégebb *szentatyák* így tanítanak a gnóosztikusokkal szemben. Ismeretes Diognetus hasonlata: a keresztények úgy vannak a világban, mint a lélek a testben.¹ A 4. századiak egyértelműleg állást foglalnak az apollinarizmus ellen.²

Az ész az öntudat tanuságára támaszkodva megállapítja, hogy az emberben két életkör van, testi és lelki, és ez az utóbbi, melynek szellemi jellegét igazoltuk, egységes. a) Az érzéklő élet nemcsak kisugárzik a szellemire, hanem annak nélkülözhetetlen anyagszállítója, s viszont a szellemi szempontok és kategóriák az érzéklő életkört is irányítják és lényegesen befolyásolják. b) A különféle lelki megnyilvánulások, az érzékies és szellemiek közvetlenül hatnak egymásra, befolyásolják, néha előmozdítják, sokszor gátolják egymást; világos jelül, hogy itt minden ugyanarra a tudatsíkra, sőt ugyanabba a tudatközéppontba vetődik. Ha több lélek volna az emberben, a több lelki életkör többé-kevésbé függetlenül egymástól, egymás mellett pörögne le.³

3. Minden egyes embernek külön egyedi lelke van. Hittétel. – A középkori *averrhoisták* és a humanista új-aristotelikusok egyetlen közös értő lelket (νοῦς ποιητικός-t, ú. n. cselekvő értelmet) tulajdonítottak az összes embereknek; hasonlót tanít Kant és ma sok fenomenologus, mikor a megismerés egyetemes tárgyiságát «transzcendentális» ismerőalanyra alapítják. Ezt a tant az V. lateráni zsinat visszautasította, és hangsúlyozta, hogy «az emberi testek sokaságának megfelelően egyedileg sokszorosítható és tényleg sokszorosított az emberi lélek».⁴ A *pszichista panteizmus* is természetesen azt tanítja, hogy minden egyes éntudat az egyetemes szellemi valónak tükrözése. Günther az averrhoisták tanításának fonákját állította: a szellemi lelkek egyediek, de az állati élet az egyetlen közös természetben gyökerezik, vagyis az összes emberekben szám szerint egy.

Tételünket a *Szentírás* kifejezetten tanítja, mikor az első emberről azt mondja, hogy Isten lelket lehelt belé; továbbá valahányszor egy-egy embernek saját lelkét említi; így pl.: «Minden lélek az enyém; miként az atya lelke, úgy a fiú lelke is az enyém».⁵ Az Üdvözítő is a maga egyéni lelkét ajánlja az Atya kezébe. Burkoltan tartalmazzák mindama helyek, melyek az egyes embernek egyéni méltóságát és erkölcsi felelősségét föltételezik vagy elismerik. Ez ugyanis csak egyedi lélek birtokosának jár ki. A *pszichologiai megfontolás* megállapítja, hogy ha az értelem közös volna valamennyi emberben, akkor közös volna az öntudatuk és a tudásuk is; és érthetetlenek volnának a nézeteltérések és éles harcok épen az értelmi téren, a nagy világnézeti kérdésekben. Az emberi szellemi életnek lényegi egocentrizmusa megdönthetetlen tiltakozás minden szellemi kommunizmus ellen.⁶

4. A lélek közvetlenül és egész mivoltával (*per se et essentialiter*) a testnek formája. Hittétel. – Betű szerint kimondja a *vienne-i zsinat*.⁷ De már előtte tanította az V. egyetemes zsinat.⁸

Magyarázat. A szubstanciás *forma* az Aristoteles nyomán járó bölcselet értelmében az a meghatározott való, azaz határozott törvények szerint működő egységes erő-komplexum,

¹ Diognet. 6; ugyanígy Athenag. Resur. 15; Iren. V 8, 2; Tertul. Anim. 10.

² Így nevezetesen Athanas. Ctra Arian. I 20; August. in Jn 47, 9; Civ. Dei XII 3, 2.

³ Thom I 76, 3; Gent. II 58.

⁴ Denz 738.

⁵ Ez 18,4.

⁶ Thom I 76, 2; Gent. II 73 75.

⁷ Denz 338.

⁸ Constant. II c. 4 Denz 216: σάραξ ἐμψυχωμένη ψοχή λογική καὶ νοερά; cf. Denz 40 és 295; Pius IX. Denz 1655.

mely egy bizonyos anyag-mennyiséggel egyesülve egy egységes lényt alkot, s annak megadja sajátos faji jellegét és jellegzetes tevékenységeit. A tétel értelmében tehát az értelmes lélek az, mely az emberi testnek közvetlenül adja összes meghatározottságait, életét és érzéklő képességét is, még pedig nem más formák, esetleg alsóbb erők vagy lelkek közvetítésével. *Ellentétbe jutnak* ezzel az igazsággal Platon és *Origenes*, kik a testet a lélek börtönének tartják, és a *modern dualisták* (Descartes, Malebranche, Leibniz, Lotze), kik szerint test és lélek nincsenek kölcsönhatásban; hasonlóképpen a *metafizikai parallelizmus* hívei, kik azt tanítják, hogy a testi és lelki jelenségek ugyanannak az egy metafizikai (ismeretlen) valóságnak egymásra való hatás nélkül, egymás mellett lepörgő két sora. Végül *Petrus Olivi* († 1298)¹ a régiebb teológusok szerint averrhoista volt, a múlt század végén újra fölfödözött Quodlibetana-i szerint azonban azt tanította, hogy az egy közös lélek-materia három részleges formára különül el: tenyésző, állati és értelmes részre; és az értelmes rész csak a tenyésző és állati résznek közvetítésével informálja, azaz alakítja és élteti a testet.

Bizonyítás. Az ember *bibliai* teremtéstörténete szerint a föld agyagából formált test azáltal vált közvetlenül élő lényé, hogy Isten rálehelte az élet leheletét.² Ez a fölfogás cseng ki a Szentírás legtöbb helyéből, hol a dichotomiás fölfogás jut kifejezésre.³ Ha az Írás is néha a lélek börtönének mondja a testet,⁴ Szent Ágoston helyes figyelmeztetése értelmében nem az Isten alkotta test, hanem az ember bűne által megrontott test a léleknek börtöne.⁵ A *szentatyák* általában azt tanítják, hogy a lélek a testet melengeti és élteti, növeszti és szervezi, vezeti és uralma alatt tartja.⁶ Szent Ágoston szerint a lélek ad a testnek jelleget (tradit speciem anima corpori).⁷

Az ész számára a test és lélek egysége mindenesetre nagy titok,⁸ aminek tanulságos bizonyossága a bölcseletről a kérdés körül folytatott sok vitája és megszámlálhatatlan elmélete.⁹ Mindazáltal a pszichológiai adatokat földolgozó elme meg tudja állapítani, hogy *a)* az emberi élet mélyen egységes. A legmagasabb szellemi tevékenység is érzéklésből indul ki, és a legutolsó testi funkció is a közös tudat egységébe olvad bele. *b)* A testi és lelki világ tapasztalati kölcsönhatása csak úgy magyarázható meg, hogy a test és lélek a legbensőbb összeköttetésben vannak, és legbensőbb egységbe olvadva alkotnak egy lényt. Az emberben megvannak a tenyésző és állati élet erői és tevékenységei is, de azok nem növénynek illetve állatnak, hanem igazi embernek tenyésző és érzéklő tevékenységei és erői. Így a lélek a test alakítójának, benső törvényének bizonyul, mely ép ezért nincs is egy helyhez és szervhez kötve az emberben, hanem a testnek minden egyes részével annyira szoros egységben és kapcsolatban él, amennyire az hozzátartozik az emberhez. *c)* Az *embernek* kinyilatkoztatás szerinti *teológiai eszméje*: Isten képmásának lenni, a szellem felsőbbségét az anyagnak belülről való, a lét gyökerének nekifeszülő alakításán megmutatni, úgy miként Isten is a legbensőbbben, nem mint kívülről mozgó tényező járja át a világot. Ez azonban csak akkor valósul meg, ha a szellemi lélek közvetlenül hatja és járja át az anyagot, s a legbensőbb mivoltánál fogja meg és vele egy léteket tud alkotni.

Ennek a gondolatnak a legélesebb nyomatékozása a *tomistáknak* az a tanítása, hogy *a szellemi lélek a testnek egyetlen formája*; vagyis nemcsak az életet és érzéklést adja a testnek, hanem a testiséget is, amennyiben az egyedi testnek szánt őanyagot közvetlenül informálja,

¹ «Fuit genuinus spiritualis iuxta mentem s. Francisci, obiit in pace Ecclesiae et fama sanctitatis» (Minges).

² Gen 2,7.

³ Ez 37,7–10.

⁴ Pl. Ps 141,8 Rom 7,23.

⁵ *August.* in Ps 141, 17.

⁶ *Iren.* II 33, 4.

⁷ *August.* Immort. 15, 24; cf. in Jn 27, 6.

⁸ *Nyssen.* Or. catech. 11; *August.* Civ. Dei XXI 10; XXII 4.

⁹ L. *Busse* Geist und Körper, Seele und Leib ²1913 *Schütz* Az örökkévalóság 120–138. lap.

azaz meghatározott test-jelleggel látja el. A halál után a léleknek ezt a szerepét a holttestre nézve egy külön új forma, az ú. n. hulla-forma (forma cadaverica) veszi át.¹ Ezzel szemben a *skotisták*² az emberben fölvesznek több, nem teljes alsóbb formát, nevezetesen külön testi formát (forma corporeitatis) is, mely azonban lényegesen arra van rendelve, hogy a lélek alakító és éltető (informáló) tevékenységét fölvegye, és ezáltal teljes létűvé váljék.

A tomista fölfogás következetesebb, a skotista jobban megfelel a tapasztalatnak.

Mindkettőnek természetesen csak akkor van jelentősége és értelme, ha Aristotelesnek az anyag mivoltára vonatkozó elmélete (ősanyag és szubstanciás forma: hylemorphismus) helyt áll. Bizonyos azonban, hogy a vienne-i zsinat ezt a hylemorphe-s anyagelméletet nem akarta még közvetve sem hit tárgyává tenni, mint azt a mai hittudósok egyértelműen vallják is. Nem akart továbbá a zsinat a skotista nézet ellenére a tomista fölfogás javára dönten. Ez eleve valószínűtlen már azért is, mert a zsinat határozatát főként skotista teológusok készítették elő. A skotista fölfogást a zsinat után sem érte soha semmiféle egyházi megbélyegzés. A vienne-i zsinat dogmájának sokkal mélyebb értelme és *jelentősége* van, semhogy merő iskolás elméletek ítélőbírája akarhatna lenni. T. i. *a)* ez adja dogmatikai megalapozását (és egyben normáját) a test és test-kultúra igazi megbecsülésének, tehát a testgyakorlásnak és gondozásnak, művészetnek, liturgiai «akció»-nak. *b)* Megokolja a lelki átöröklést (lásd [521. lap](#)). *c)* Megérteti az emberi kultúra sajátosságát, t. i. a testi és lelki mozzanatok bensőséges egységét, amint különös jellegzetességgel kifejezésre jut a nyelvben, amely a test és lélek viszonyának legáltalánosabb szimbóluma. *d)* Érthetővé és lehetővé teszi a karakterológiát, melynek alaptétele, hogy minden lelki jelleg megfelelő külső kifejezésre jut.³

53. §. Az ember természetfölötti hivatása.

Diekamp II § 27–29; *Bartmann* I I § 75; *van Noort* 3, 2; *Pesch* III n. 169–227; *Scheeben* II 494–514; *Petavius* Op. sex dier. II 5–8. – *Bonavent.* Brevil. II p. 2 cp 12; *Thom* I 94 100; *Salmant.* Tr. 14, disp. 1, dub. 2; *Suarez* Op. sex dier. III 9–20 V 8–12; *Billuart* De gratia dis. 2; *Berti* XII dis. 2; *Frassen* Opif. disp. 1, 1; disp. 2. – A. *Casini* Quid est homo (ed. Scheeben 1862); *Oswald* Religiöse Urgeschichte der Menschheit 21887; A. *Krampf* De Urzustand des Menschen und die Lehre des h. Gregorius v. Nyssa 1889; J. *Bainvel* Élévation, déchéance, état présent de l’humanité 1904; *Feldmann* Paradies und Sündenfall 1913; B. *Sala* Adamo ed Eva nel paradiso terrestre 1924; J. B. *Kors* La justice primitive et le péché originel d’après S. Thomas 1922; K. *Fruhstorfer* Weltschöpfung u. Paradies nach der Bibel 1927; A. *Slomkowski* L’état primitif de l’homme dans la tradition avant S. Augustin 1928; *Schütz* A. Miért nem adja meg a keresztség az eredeti épséget? (Theologia 1937).

Isten az első embert nemcsak testi-lelki természettel ajándékozta meg, hanem kiváló szentség és épség állapotába is helyezte. Ennek a kiváló eredeti szentségnek és épségnek tartalmát, természetfölötti jellegét és az egész emberiség számára való rendeltetését kell itt szemügyre vennünk.

1. Az eredeti szentség.

Tétel. Az ősszülők eredetileg a megszentelő kegyelem állapotában voltak. Hittétel a Tridentinum szerint.

Minden kor racionalistái, a modernisták is⁴ tagadják a természetfölötti kegyelmi hivatásnak nemcsak tényét, hanem lehetőségét is. A *pelagiánusok* nem akarják tagadni, hogy

¹ *Thom* I 76, 3 4; *Gent.* II 58; *Pot.* 3, 9; *Opusc.* plur. form. 1.

² *Scot.* in Lombard. II dist. 16, 1.

³ Lásd *Schütz* A. Karakterologia és aristotelesi metafizika 1927; Szent Ágoston karakterologiai jelentősége (Eszmék és eszmények 21. szám) 1933.

⁴ *Denz* 2074.

az ember szentnek került ki Isten kezéből; de ennek a szentségnek tartalmát mindenestül azonosítják azzal, amit az ember a jelen létrendben is kegyelem segítségével nélkül el tud érní. Velük szemben már a II. orange-i zsinat¹ megállapította, hogy az eredeti bűn az emberen rontott, és hogy a saját erejéből nem tud helyreállni. A *trentói zsinat* pedig kiközösíti azokat, akik tagadják, hogy az első ember Isten parancsának megszegése által nyomban elvesztette a szentséget és igazságot, amelyben alkotva volt.² A szentség és igazság pedig az egyházi nyelvhasználat szerint azt a szentséget és igazságot jelenti, melyet a jelen üdvrend nyújt, vagyis melyet a megszentelő kegyelem ad meg.

Bizonyítás. A *Genesis* előadja, hogy az első ember közvetlenül érintkezett Istennel; tehát meghitt viszonyban volt vele; Ozeás szerint Isten szövetséget kötött volt vele.³ A Bölcs szerint «Isten az embert igaznak alkotta».⁴ Azt ugyan nem mondja az ószövetség, miben állt az első ember igazolta és szentsége, de minthogy az üdvtörténet csak egyfelét ismer, azt t. i., melyet a kegyelem alapoz meg, burkoltan tanítja tételünket. Az Úr Krisztus az evangéliumokban az ember igaz és bűnös voltát nem hozza kifejezetten összefüggésbe Ádámmal. *Szent Pál* tanításának azonban sarktétele, hogy az Úr Krisztus visszaszerezte, amit Ádám elvesztett⁵; megújításnak, helyreállításnak nevezi azt az állapotot, melybe az Úr helyez bennünket.⁶ Ámde az Üdvözítő a kegyelem által való megigazulást szerezte vissza nekünk; tehát Ádám azt veszítette volt el.

Az *atyák* közül sokan a kegyelem adományozását abban látják kifejezve, hogy Isten az embert a maga képére és «hasonlatosságára» teremtette.⁷ Mások a teremtéstörténet leírásában az élet lehelete alatt a Szentlelket értik.⁸ Egyébként az atyákat a gnóosztikusokkal szemben az ember konkrét állapota kötötte le; Ádámban ők nem a gnóosztikusok ideális emberét látták, hanem a jelen nyomorult, bukott emberiség törzsatyját; és többet foglalkoztak az eredeti épség (a természetkívüli adományok) kérdésével, mint a kegyelmi megigazultsággal. De magát azt a tényt, hogy az első ember szent és igaz volt, latinok és görögök egyaránt vallják. Sőt Szent Ágoston kifejezetten kegyelmet is tulajdonít az első embernek.⁹

A skolasztikusokat sokat foglalkoztatta az *őskegyelem megadásának időpontja*. Lombardus, Bonaventura, Hugo, Albertus, Scotus és a *skotisták* azt tartották, hogy Isten az első embert az épség állapotában teremtette; azután a segítő kegyelem által ki kellett érdemelnie a megszentelő kegyelmet. *Szent Tamás* ezzel szemben a ma általános nézetet képviselte: a teremtés és a kegyelem adományozása (tényleg, ha nem is fogalmilag) egy időpontba esik. Ezt a nézetet igazolja az atyáknak csaknem egyöntetű fölfogása, kik az első ember szentségét oly szoros kapcsolatba hozzák az eredetével, hogy egyenest eredeti szentségnek nevezik, és kifejezve látják a *Genesis* szavaiban («hasonlatosság»; «orcájára lehelte az élet leheletét»). Az *illőseget* Szent Tamás abban látja, hogy az angyaloknál is így volt;¹⁰ továbbá a kegyelem a természetkívüli adományok gyökere, tehát illő, hogy azokat megelőzze.¹¹ A tomista nézet teológiai jelentősége abban van, hogy energikusan kifejezésre juttatja a természet és természetfölötti rend szoros kapcsolatát és a természetfölötti hivatás kizárólagosságát. A Tridentinum nem akarta eldönteni a két iskola közt folyó vitát, és ezért a

¹ Arausic. II *Denz* 192; cf. Carthagin. (Milevitan. II): *Denz* 101 kk.

² Trident. 5 c. 1: cf. [547. lap](#).

³ Os 6,7; cf. Sir 17,10.

⁴ Ecl 7,30; cf. Ps 8,6 Sir 17,1.

⁵ Rom 5,11–21.

⁶ Eph 4,23 1,10 2 Cor 5,17–20 Rom 5,11 3,24.

⁷ Igy pl. *Iren.* V 12, 2; cf. III 18, 1; *Ambr.* Hexaem. VI 7; *Athanas.* Incarn. 3, 4.

⁸ *Tertul.* Bapt. 5; Marc. I 22; Anima 40; *Cyprian.* Epist. 64, 5; *Basil.* Eunom. V; *Cyrl.* Al. Trinit. 4.

⁹ *August.* Corrupt. et gr. 11, 32; cf. Gen. lit. VI 27, 38.

¹⁰ *August.* Civ. Dei XII 9, 2.

¹¹ *Thom* I 95, 1 ad 5; in Lomb. II dist. 20, 2, 3.

skéma tomista kifejezését: «a szentség és igazság, melyben teremtvé volt (in qua creatus fuerat)» fölcserélte ezzel a határozatlanabbal «melybe helyezve volt (in qua constitutus fuerat)».¹

2. Az eredeti épség.

Az első emberpár a megszentelő kegyelmen és annak elválaszthatatlan velejáróin, a természetfölötti erényeken és a Szentlélek ajándékain kívül ú. n. *természetkívüli adományokkal* (dona praeternaturalia) is rendelkezett, melyeknek hivatása volt az emberi természet bizonyos tökéletlenségeit megszüntetni s a test és lélek teljes összhangját biztosítani. A hittudósok ma egyértelműleg ötilyent sorolnak föl; ezek: 1. a rendetlen kívánságtól, 2. a haláltól, 3. a szenvedéstől való mentesség, 4. kiváló ismeret, 5. a természetfölötti uralom. Valamennyit együtt az épség adományainak szokás nevezni; az elsőt külön is a szó szorosabb értelmében épség ajándékának (donum integritatis) mondjuk. Ezek a természetkívüli adományok a kegyelemmel együtt teszik ki az eredeti helyesség, igazultság, helyes eligazítottság állapotát (rectitudo, iustitia originalis); de sokszor vagy a kegyelem, vagy az épség egymaga is szerepel ezen a néven.

Az épség adományainak valóságát *tagadták a pelagiánusok*, még lehetőségét is elvitatták a *racionalisták*, kik a Szentírásnak ide vonatkozó elbeszélését a mítoszok körébe utalják, és tételeit a mai tudományok megállapításaival összeférhetetleneknek tartják. Velük szemben egyenként igazoljuk a természetkívüli adományokat.

1. **Tétel. Az első emberpár a bűnbeesés előtt ment volt a rendetlen kívánságtól. Majdnem hittétel a pelagiánusokkal szemben.**²

Magyarázat. A rendetlen kívánság (concupiscentia, fomes) körébe tartoznak mindenekelőtt a rendetlen testi vágyak; másodsorban azonban a fékezetlen lelkiületnek mindama képzetei, gerjedelmei, indulatai, melyek a lélek fensőbb igényei és indulatai ellen tusakodnak; tehát nemcsak az érzéki (főként az ön- és faj fönntartás érdekkörébe eső) tárgyakra irányuló helytelen képzetek és vágyak, hanem általában a szórakoztató, henyé, kevély, önző gondolatok és indulatok is.³ A pelagiánusok azt vitatták, hogy a rendetlen kívánság értékes valami, a természet üdeségének és egészségének (vigor naturae) jele; s ezért létezését a paradicsomi őállapotra is kiterjesztették.

Bizonyítás. A *teremtéstörténet* jelzi: «Mindketten pedig, Ádám t. i. meg a felesége mezítelenek voltak, de nem szégyeltek magukat».⁴ A bűn után jelentkező szégyenérzést és annak a bűn előtti nem-létét nem lehet sem gyermekies tudatlanságból, sem állatias eltompultságból származtatni, hisz az őszülők ellenkezőleg meglepően magas értelmi kiválóságot tanúsítottak; hanem csak abból, hogy a léleknek előbb még nem volt alkalma érezni azt a megszegyenítő zsarnokságot, mellyel az érzéki és. alsó lelki régiókból elszabadult gerjedelmek az uralomra hivatott értelem engedélye nélkül betörnek a felsőbb lélek területére. *Szent Pál* a rendetlen kívánságot bűnnek mondja⁵; a trentói zsinat⁶ hiteles értelmezése szerint azért, mert a bűnből van; tehát a bűn előtt nem volt.

A *szentatyák* során már Tertullianus a rendetlen kívánságot az ősbűnből vezeti le.⁷ Kivált a 4. századi atyák foglalkoznak sokat az első emberek szenvedélytől való mentességével

¹ Trid. 5 c. 1 Denz 788.

² Trid. 5 c. 1 5; Denz 788 792; cf. prop. Baii 26 Denz 1026.

³ Thom I 79, 9; cf. 1 Jn 2,16.

⁴ Gen 2,25 coll. c. Gen 3,7.10.

⁵ Rom 7,17–16.

⁶ Trident. 5 c. 5 Denz 792; cf. August. Nupt. concup. I 23.

⁷ Tertul. Anima 41.

(ἀπάθεια) és azt mondják, hogy az indulatok mostani demokráciája helyén az első embernél az ész. monarchiája volt.¹ Szent Ágoston, ki a pelagiánusokkal szemben erőteljesen védelmébe veszi ezt a kiváltságot,² annyira át volt hatva a rendetlen kívánság bűnös eredetétől, hogy egy ideig ő is hódolt annak a régebben³ többször fölmerült fölfogásnak, hogy *a házasság is a bűnbeesésből ered*; ezt azonban utóbb visszavonta.⁴ Hasonló szellemben a középkori hittudósok (Halens., Albert., Thom.) a felső és alsó embernek ez ősi harmóniájából azt következtették, hogy az első emberpár ebben az állapotban *nem követhetett el bocsánatos bűnt*.⁵ Ez azonban nem egészen biztos teológiai vélemény. Hisz amint az események megmutatták, tudtak halálosan vétkezni; s így bajos elgondolni, hogy bocsánatosan nem vétkezhetek.

A középkori hittudósok aztán a tény megállapításán túl keresték a *rendetlen kívánságtól való mentesség gyökerét*. A *tomisták*⁶ ezt a *megszentelő kegyelemben találták meg*. Nem mintha a kegyelemmel okvetlenül és elválthatatlanul együtt járna az épség. Hisz a jelen üdvszakaszban a megigazulás meghozza a megszentelő kegyelmet, de nem a rendetlen kívánságtól való mentességet. De ha nincs is fizikai összetartozás kegyelem és épség között, erkölcsi vonatkozás van: Az épség a legtermészetszerűbb előkészület a kegyelemre; az ember alsóbb és felsőbb erői közt megteremti a helyes rendet, az alsó erőket épűgy odaigazítja a felsőkhöz, mint a kegyelem a felsőbb embert Istenhez. Egyben lehet a kegyelemnek gyümölcse. A kegyelem ugyanis a lelket a szellemiség irányában tökéletesíti; következképp nagyobb uralmat tud neki biztosítani a test és általában az alsóbb lelki élet fölött. Hisz a tapasztalat, kivált a szentek élete mutatja, hogy a kegyelmi szellemi lét nagy intenzitása teljességgel meg tudja fékezni az érzékeket, és az alsóbb indulatokat teljesen összhangba tudja hozni a lélek felsőbb vágyaival: az isteni szeretetnek nagyobb tüze megemészti a tisztátalan szenvedélyek tüzeit. Ez a fölfogás a mélységével és következetességével elsőbbséget érdemel a *skotisták* véleménye fölött: Szerintük az ember épségben volt teremtve, de nem kegyelemben; ezért az épség nem is gyökerezhetett a kegyelemben, hanem külön erre a célra adott készségből (habitus infusus) fakadt, mely a rendetlen kívánságokat lefojtotta, bár ki nem oltotta.

Megjegyzés. A paradicsomi állapot épsége és a megdicsőült föltámadottak épsége közt az a különbség, hogy az ősalápotban a rendetlen kívánság le volt fojtva, miként a láncravert eb ugathat, de nem árthat annak, aki közelébe nem megy; a föltámadás után ki lesz oltva, mint a mai hittudósok szerint Szűz Máriánál már földi életében.

2. Tétel. Az első emberpár a bűnbeesés előtt ment volt a meghalás szükségétől.

Hittétel. A pelagiánusok ellenében a milevei, kartágói (418), a II. orange-i és utoljára a trentói zsinat ünnepélyesen előterjesztette, hogy a jelen üdvrendben *a halál a bűn zsoldja*.⁷

Bizonyítás. A bűnbeesés előtt Isten azt mondta az összülőknek: «A jó és gonosz tudásának fájáról ne egyél; mert amely nap arról eszel, halált kell halnod». A bűnbeesés után: «Arcod verejtékével edd a kenyeredet, míg vissza nem térsz a földbe, melyből vétettél; mert por vagy és vissza kell térned a porba». Továbbá: «Isten nem alkotta a halált, és nem leli örömét az

¹ Nyssen. Eunom. III (M 45, 576c); cf. Chrysost. in Gen hom. 16, 1 5.

² August. Epist. 143, 6; Gen. lit. XI 1, 3; Civ. Dei XIV 17; Ctra Iul. IV 16; X 2 Peccat. merit. II 22, 26 ss.; Corrupt. gr. I 12, 33.

³ Iren. III 22, 4; Athanas. in Ps 50, 7; Nyssen. Homin. opif. 17; de mort. (M 46, 524); Theodoret. in Gen. interrog. 37; Chrys. in Gen. hom. 18, 4; Virg. 14.

⁴ August. Retract. I 19.

⁵ Thom III 89, 3; Mal. 7, 7.

⁶ Thom I 95, 12; 100, 1 ad 2; III 82, 3; Compend. 182.

⁷ Milev. II Carthag. (a. 418) c. 1 Denz 101; Arausic. II c. 2 Denz 175; Trident. 5 c. 1 2 Denz 788; cf. 1078 1517.

⁸ Gen 2,17.

⁹ Gen 3,19.

élők vesztén».¹ «Isten halhatatlannak teremtette az embert és saját hasonlóságának képére alkotta; a halál pedig a sátán irigységéből jött a világra.»² «Egy ember által jött be e világra a bűn és a bűn által a halál.»³ Az *atyák* az őszállapotnak ezt a kiválóságát különös szeretettel emelik ki.⁴ Szent Ágoston a pelagiánusokkal szemben szabatosan megállapította, miben állott ez az adomány⁵: módot adott az embernek meg nem halni (*posse non mori*); a tényleges halhatatlanság (*non posse mori*) Istenben lényeg szerint van meg, és részesedés útján az ő angyalai mellett a föltámadottnak kiválósága.⁶

A teologiailag tájékozódó *elme* keresi *e halhatatlanság gyökerét*; és a Genezis elbeszélésének⁷ útmutatása nyomán csaknem valamennyi szentatyával és hittudóssal⁸ együtt azt abban találja, hogy ehettek az élet fájáról, melyet persze némelyek magára a halhatatlanság ősforrására, Istenre értelmeznek.⁹

3. **A bűnbeesés előtt az ember ment volt a szenvedéstől.** *Biztos.* A trentói zsinat a szenvedést a bűnből származtatja.

S csakugyan az *Írás* tanúsága szerint büntetés jellegű volt az első határozott szenvedés, a nő számára: a vajúdás fájdalmai, a férfiú számára: a verejtékes munka kínja.¹⁰ Az *atyák* az első emberpár boldogságát főként abban látják, hogy a mostani lét ezer nyomorúsága nem üldözte és gyötörte őket; arra voltak hivatva, hogy «a gyönyörűség kertjében» éljék le életüket.¹¹ Megerősíti az a meggyőződés, mely szinte egyetemes a pogányok közt is, hogy az emberiség élete aranykorral kezdődött, melyre minden korban méla bánattal tekint vissza az elmélkedő a jelen siralomvölgyéből.

E kiválóság *gyökerét* illetőleg a *teologiai megfontolás* azt találja, hogy *a)* minden szenvedés a halálnak hirnöke és útkészítője. Ha tehát az első embernek nem szólt a halál törvénye, e kiváltság erős karja kiterjedt a halál birodalmának határaitra is. *b)* A jelen üdvrendben sok szenvedés forrása a rendetlen kívánság, az alsóbb életkor lázadása a felsőbb ellen. Az épség állapotában ez a kín-forrás ki volt rekesztve. *c)* A jelen üdvrendben is a tisztult és intenzív szellemiség sok szenvedést elkerül bölcs mérséklettel, előrelátással; sokat gyökerében legyőz aszkéta mortifikálással. A megszentelő kegyelemnek az őszállapotban való uralma tehát szintén sok szenvedésnek tudta elejét venni.¹²

4. Általános nézet, hogy az *összülők rendeltetésüknek megfelelő kiváló tudással rendelkeztek.*

Ezt jelzi a *Szentírás*: Ádám észrevette, hogy az állatok közt nincs hozzája hasonló; nevetek adott az állatoknak; tehát megjellemelte és osztályozta őket; nyomban átlátta és helyesen értelmezte a nő helyzetét és rendeltetését.¹³ Ezért mondja a Bölcs is az első ember jelességéről szólóban: «Betöltötte őket bölcs okossággal; a szellem tudásával látta el őket».¹⁴ A *szentatyák* közt akadtak ugyan, akik azt gondolták, hogy a bűnbeesés előtt az első ember gyermekhez volt hasonló.¹⁵ Általában azonban Szent Ágoston álláspontjára helyezkedtek, aki

¹ Sap 1,13.

² Sap 2,23–4; cf. Sir 25,33.

³ Rom 5,12; cf. 8,10 1 Cor 15,21.

⁴ Így már *Theophil.* Autol. II 27; *Iren.* III 19; V 23, 2; *Cyprian.* Bon. patientiae 19 *Athanas.* Incarn. Verbi 4.

⁵ *August.* Gen. lit. VI 25, 36; *Corrept.* et gr. I 12, 33.

⁶ Lc 20,36 értelmében.

⁷ Gen 2,9 3,22.

⁸ *Thom* I 79.

⁹ Így *Nyssen.* Sir 24,17–31 szellemében.

¹⁰ Gen 3,16.

¹¹ Így *Iren.* Epideixis 12; *Athanas.* Ctra gent. 4; főként *August.* Civ. Dei XIV 10, 26.

¹² Cf. *Thom* I 102.

¹³ Gen 2,19–20; 2,23.

¹⁴ Sir 17,5–13.

¹⁵ *Theophil.* Autol. II 25; *Iren.* IV 38, 1; 39, 1; *Epid.* 2.

helyeslőleg idézi Pythagorasnak állítólagos mondását: Az volt a legbölcsebb ember, aki először adott nevet a dolgoknak.¹

Az első ember ismereteinek terjedelme és foka. A régibb hittudósok itt szerettek felső fokban beszélni: Ádám mindent tudott, amit a közvetlenül nyilvánvaló elvekből le lehet vezetni; sőt tévedhetetlen volt²; a tudásnak módját tekintve a legtöbb dologra nézve készen kapott ismerettel (scientia infusa) rendelkezett. Másrészt viszont kérdésbe teszik, volt-e olyan bölcs avagy bölcsebb mint Salamon. Az újabbak zsinórmértékül veszik Szent Tamás gondolatát: Ádám rendelkezett azzal az ismerettel, melyre szüksége volt mint az emberiség fejének és mint első embernek; s általában azt vallják, hogy természetfölötti állapotának megfelelően volt kinyilatkoztatás útján ismerete, nevezetesen arról, hogy a természetfölötti adományok tekintetében az emberiség erkölcsi feje. Vajjon a Szentháromság és a megtestesülés titkáról volt-e tudomása, vitás; legalább burkolt és elmosódott tudást bajos elvitatni annak, aki vallja, hogy volt tudása állapotának és helyzetének természetfölöttiségéről. A természeti ismerés körében kiemelik a teremtéssel kapott nagy szellemi fogékonyságát, mely a tapasztalás hatása alatt gyorsan kibontakozott. E tényezők hatása alatt fejlődött ki a nyelv is, valószínűleg nem természetfölötti beavatkozás nélkül. Milyen volt vagy lehetett az ősn nyelv, azt természetesen nem lehet tudni sem a kinyilatkoztatás, sem világi tudomány útján.

5. Általános nézet, hogy az első ember könnyen és biztosan uralma alá hajtotta a természetet.

Isten első szava az emberhez a kemény, de eredményes munka parancsa volt: «Töltsétek be a földet és hajtsátok uralmatok alá».³ S az első ember a paradicsomban könnyen és biztosan teljesítette azt: őrizte és művelte a paradicsom kertjét; a föld nem termett neki tövist és bojtortját, az állatok nem törtek életére. A szentatyák a paradicsomi állapot leírásánál részletezik ezt a mozzanatot.

A teológiai megfontolás azt találja, hogy a zavartalan és egyetemes természet-kormányzás csak folytatása és mintegy vetülete annak az uralomnak, melyet az ember a saját mikrokozmoszában gyakorolt, amennyiben az alsóbb erők és nevezetesen a test tökéletesen meghódoltak a felső embernek. Az eredeti épség, az alsó és felső ember összhangja kiáradt a külső természetre is, mely a maga módja szerint szintén hordozója és valósítója volt a természetfölötti renddel együtt adott egyetemes összhangnak; miként a bűnbeesés után a természet lázadása is csak folytatása és tükrözése volt az emberben végbement belső forradalomnak és összeomlásnak, és miként a bűnbeesett emberrel együtt az állat- és általában az anyagvilág is «alá van vetve a hívságnak, nem önként, hanem attól, aki alávetette a reménység fejében... Minden teremtmény együttesen sóhajtozik és vajúdik mindezideig».⁴

Nehézség. A mai tapasztalati tudományok (prehistória, antrópologia, etnologia) nézetei szerint az ősember a szellemi fejlettségnek rendkívül alacsony fokán állt; azzal az állapottal nem fért meg a vallás erkölcsi és általában a szellemi műveltségnek az a mértéke, melyet a Szentírás elbeszélte eredeti állapot föltételez. – Megoldás. A tapasztalati tudományok, ha hívek akarnak maradni a nevükben kifejeződő ismerő módszerhez, az eredet kérdéséhez nem szólhatnak hozzá. Az emberiség eredete ugyanis az ember tapasztalata számára egyszersmindenkorra hozzáférhetetlen. Az említett tudományok területét körülhatárolják a föl kutatható ősemberi maradványok; mikor ezeken túl az ember eredetéről és eredeti állapotáról tesznek kijelentéseket, nem a maguk nevében és tekintélyével szólnak, hanem bölcselkednek; és pedig az utolsó század szellemi történetének tanúsága szerint sokszor

¹ *August.* Op. imperf. Iulian. V 1; cf. Lib. arbitr. III 18, 52.

² *Thom* I 93, 3 4; cf. *Quaestio disp. de Verit.* 18, 6.

³ *Gen* 1,28; cf. *Sir* 17,3.

⁴ *Rom* 8,19–22.

megdöbbentő egyoldalúsággal és a tapasztalatnak sokszoros megcsúfolásával. A tapasztalati tudományok megalapozott nézetei a nyomós logika fonalán az ősember paradicsomi állapotának nem mondanak ellen, azt lehetségesnek mutatják, sőt nem egy ponton megvilágítják.

1. Mindenekelőtt megállapítják, hogy *az ősember is valóságos ember* volt. Ami kevés emléke maradt szellemi képességeinek és teljesítményeinek, az mind elvonásra képes, okkutató, másvilágra is irányuló és haladékony nemzedékről tesz tanuságot: halottait temette, még pedig térdelő vagy guggoló helyzetben; szerszámokat használt és készített; a legnagyobb valószínűség szerint a tüzet ismerte és használta. Tehát rátermett volt magasabb kultúrának hordozására és felülről jövő vezetés befogadására.

2. A kultúrfejlődésnek *nem lehet* olyan törvényét fölállítani, mely képesítene *bármilyen történeti fázis kultúr színvonalának megállapítására*. Ha az emberiség összkultúrája a történet folyamán haladó tendenciát mutat is, egyes korok és nemzedékek az előzőkhöz képest akárhányszor hanyatlást vagy visszaesést jelentenek; és így semmi sem bizonyítja, hogy a történetileg kinyomozható legrégebb és az etnológiailag elérhető legprimitívebb kultúrák is nem ilyen hanyatló, illetőleg elfajult kultúrák. Tehát azokat megelőzhette egy magasabb és egészségesebb kultúrfok, melyről mint aranykorról meglepő egyöntetűséggel tudnak a népek.

3. Ugyancsak a történelem tanusága szerint a kiváló szellemek, az értelmi, gyakorlati, valláserkölcsei *lángelmék megjelenése nincs kultúrtörténeti előzethez vagy környezethez kötve*. Következésképp kultúrbölcseletileg nincs lehetetlenség benne, hogy az emberiség ősatyjában is ilyen kiváló szellem jelent meg, aki után fokozatosan hanyatlott a szellemerkölcsi színvonal, mint pl. a Nagy Károly hatalmas szellemével kapcsolatos egyetemes föllendülést egyetemes és tartós hanyatlás követte.

4. A mai etnologia valószínűvé teszi, hogy *a törpe primitívek*, a «pigmeusok» (1. § 3) nem elfajult, hanem elmaradt, infantilis törzsek, melyek az emberi kultúrának tapasztalatilag elérhető legrégebb fokát mutatják. Már most ezeknek egyszerű puritán erkölcsi élete, aránylag tisztult vallási fölfogásuk és istentisztelésük közvetlensége, foglalkozásuk jellege (a férfiak vadásznak: Ádám az állatoknak nevet adott; a nők növényeket és gyümölcsöket gyűjtenek: Éva vétke, a tiltott fa gyümölcse) figyelemreméltó párhuzamot mutatnak az első embernek a Szentírásban részint leírt, részint sejtetett állapotával.

3. Az eredeti állapot természetfölöttisége.

Tétel. Az első ember eredeti szentsége és épsége Istennek természetfölötti adománya volt. Ez legalább biztos; sőt *majdnem hittétel*, ami a kegyelmet, a rendetlen kívánságtól és a haláltól való mentességet illeti; a többi adományra nézve is általános nézet.

Ellene vannak a 16. századi újítók, nevezetesen Luther és az ortodox protestánsok. Szerintük a kegyelem és az épség az emberi természethez tartozik; nélkülök az ember Istennek nem képmása, hanem torz képe. *Baius és Jansenius* szerint az épség és testi halhatatlanság természetünknek szükséges kiegészítése, ha nem is tartoznak a lényegéhez; és minthogy ezek nem lehetnek el kegyelem nélkül, Isten velük együtt a kegyelemmel is tartozik az embernek. A katolikus igazságot ezekkel szemben kifejezésre juttatja V. Pius, aki (1567) elvetette *Baius* 79 tételét (a 21. szerint az isteni természetben való részesedés, vagyis a megszentelő kegyelem kijár az emberi természetnek; a 26. szerint az épség, a 78. szerint a halhatatlanság nem kegyelmi fölmagasztalás, hanem természetes állapot.). X. Ince (1653) elítélte *Jansenius* 5 tételét; XI. Kelemen (1713 Unigenitus) kárhóztatta *Quesnel* 101 tételét; VI. Pius (1794 Auctorem fidei) a *pistoja-i zsinat* (synodus Pistoriensis) 85 tételét vetette el.¹

¹ *Denz* 1001 kk.; 1092 kk.; 1351 kk.; 1501 kk.

Bizonyítás. Minthogy a természetfölötti lét formális fogalmát csak a hittudósok dolgozták ki, sem a Szentírásban, sem a szentatyáknál nem szabad keresnünk tételünk kifejezett tanuságát. De a dolgot magát a *Szentírás* mint következtetést tartalmazza. Tanítja ugyanis, hogy az első ember a bűn következtében elvesztette az eredeti szentség és épség adományait, és Ádám utódjai is így születnek. Ami azonban szükségkép hozzátartozik a természethez akár mint lényeg akár mint elmaradhatatlan kiegészítés, nem vesztet el; attól nem eshetnek el a faj összes egyedei; hisz bennük valósul a természet. A Szentírásnak egyik alaptanítása ugyanis, hogy a természet Isten műve; Isten pedig csonkát avagy nyomorékot nem alkot. Következésképp ezek a bűn következtében elvesztett javak nem tartoznak a természethez.

Azok a *szentatyák*, kik behatóbban foglalkoznak az első ember állapotával, teljes mértékben elismerik és méltatják természetfölötti fölszereltségének tartalmát; de általában nem emelik ki természetfölötti jellegét. Sőt Ádám szentségét és épségét természetesnek mondják; természetesnek mondják azt a szabadságot és értelmességet, mellyel ékeskedett; és következésképp azt is tanítják, hogy az ember a bűn következtében természetében csorbult meg. Mikor azonban *Baius* és *Jansenius* ebből azt következtették, hogy ezek a szentatyák az ő malmukra hajtják a vizet, teljesen *félreismerék az atyák teológiai álláspontját*. Az atyák ugyanis nem miként később a skolasztikusok absztrakt módon azt keresték: milyen lehetett volna az első ember állapota; hanem tényleg milyen volt. Nem fogalmi konstrukciókból és jogi különböztetésekben indultak ki, hanem a valóság méltatásából, melyet hozzá még platoni szemüveggel néztek: az első ember tényleges fölkészültsége, értelmi, akarati kiválósága, testi-lelki egyensúlyozottsága megfelelt az eszménynek; igazi, eszményi szabadság, tudás, harmónia volt. Ezzel szemben a bukott ember tényleges állapota eltorzítás és megcsonkítás színében tűnt föl előttük. Ha ezért főként Szent Ágostonban az első ember természeti szentségéről, épségéről, szabadságáról stb. beszélnek, ez náluk csak annyit jelent: az eredettel, a természettel, vele szerves egységben adott szentség.¹ De hogy az eredeti szentség és épség nem volt az első embernek elválaszthatatlan tartozéka, ezt épen Szent Ágoston is félreérthetetlenül kifejezi, ha nem is a középkori teológusok veretett műszavaival. Szerinte az Isten képmása az első emberben «pro gratia iustitiae» alakult ki olyan széppé; a halhatatlanság Ádámában nem «de constitutione naturae», hanem «beneficio conditoris» volt meg.² És ehhez csatlakozik a többi is, mikor nem ugyan magát a kegyelmet, hanem annak közvetlen és elválaszthatatlan megnyilvánulásait, úgymint az Isten-barátságot, az istenfiúságot és az Istenhez való hasonulást olyan valaminek vallották, ami nem járt az embernek, hanem Isten külön kegyének ajándéka.³ Ezzel burkoltan vallották gyökerüknek, a kegyelemnek is természetfölöttiségét.

Teológiai megfontolás: 1. A *kegyelem* mivoltánál fogva ingyenes és természetfölötti (78. § 1). 2. Az *épség* adományai szintén meghaladják természetünk képességeit és igényeit. Az ember ugyanis mint test és lélek szubstanciás egysége két világot hord keblében. Ezzel adva van két életkör, egy érzéki és egy értelmi, melyek nem okvetlenül találkoznak minden egyes esetben; az érzéki életkör mozgulásai megelőzhetik a szellem állásfoglalását, és ellenére is járhatnak; az alsó életkör a közvetlen hordozójával, a szervezettel együtt hozzáférhető kikezdésnek és bomlásnak. Tehát a természettel velejárnak azok a gyarlóságok és tökéletlenségek, melyeket az épség adományai megszüntettek. De azért az épséget nem lehet teljes tartalmú természetfölötti létnek minősíteni; hisz egyfelől nincs közvetlen köze Isten boldog színelátásához, mely minden természetfölötti lét mérővesszeje; másfelől gondolható

¹ *August.* Faust. XXVI 3; *Retract.* I 10, 3; 15, 6; cf. *Thom* Gent. IV 52.

² *August.* Gen. lit. VI 36 37.

³ *Cyr. Al.* in Jn X 3. *Athanas.* Ctra arian. 2, 19; *Cyr. Al.* Thesaur. 32; *Cyr. Hier.* Cat. 3. *August.* in Ps 49, 2; 94, 6. Sőt így már *Orig.* Cels. V 28.

olyan teremtmény, melynek már a természetével velejárnak ezek az adományok. Ezért nevezik a hittudósok találóan természetkivülieknek (*dona praeternaturalia*).

Nehézség. Az eredeti igazság természetfölötti jellegének ez a fölfogása *elkülöségesíti a természet és a szentség viszonyát*, amennyiben a szentséget úgy fogja föl, mint a természethez hozzájáruló valamit, mintegy kívülről ráaggatott dísz. – *Megoldás.* Természet és kegyelem egy irányban halad. Hisz az igazságot és tökéletességet áhítja az értelmes természet; és ennek teljességét biztosítja a kegyelem. A kegyelmi szentség csak betetőzi azt, ami a természetben meg van kezdve. Az embernek igazság és tökéletesség utáni olthatatlan vágya nem ismer határt, és ezért a természetfölötti kiegészülés természetszerű valami; azon a vonalon van, melynek iránya a természetből indul ki. A kegyelem nem díszes koszorúként övezi az ember homlokát, hanem nemes új vér- és lélekként felsőbb létbe emeli. Ezt a gondolatot nyomatékozza a szentatyáknak imént méltatott fölfogása az eredeti szentség természetes voltáról; de teljességgel óvják a nagy skolasztikusok is, mikor a természetfölötti fogékonyságot pozitív vágnak minősítik (6. § 3).

1. Függelék. *A lehetséges emberi állapotok.*

Az eredeti állapot természetfölötti jellegét élesen megvilágítják azok az elmélődések, melyeket a hittudósok Szentviktori Hugo óta régebbi utalások¹ nyomán az embernek különféle állapotairól szönek. Mikor ezekről szó esik, elsősorban nem történeti állapotokra kell gondolni, hanem a belső embernek Istenhez mint végcéljához való viszonyára, melyet a dolog tartalmi méltatása jelöl meg.

1. *A merő természet állapot* (*status naturae purae*). – Ebben az állapotban az ember föl van szerelve azokkal az értelmi és erkölcsi erőkkel mint most, és rendeltetése Istent megismerni, szeretni és a másvilágon vég nélkül bírni mint a természet szerzőjét s a természet adta értelem és akarat tartalmát. Ebben az állapotban tehát az ember híjával van a megszentelő kegyelemnek, alá van vetve a rendetlen testi kívánságnak, tudatlanságnak, szenvedésnek, halálnak, természetnek; de ez a hiány nem viseli a megfosztottság, bünszerűség és büntetés jellegét. A merő természeti és a mostani tényleges állapot közti különbség az, ami két mezítelen ember közt van, akik közül az egyiknek sohasem volt ruha, a másikat pedig levetkőztették; vagy két szegény közt, akik közül az egyik szegénységben született, a másik pedig valaha gazdag volt. A katolikus hittudósok egyetértenek abban, hogy

A merő természeti állapot lehetséges, bár sohasem létezett. *Biztos* a janzenistákkal szemben.

Baiusnak elítélt 55. tétele² azt állítja, hogy Isten nem teremthette volna kezdetben az embert olyannak, aminőnek most születik. Minthogy ez az állítás el van ítélve mint téves, igaz az ellenmondó ellentétje: *Isten teremthette volna az embert olyannak, aminőnek most születik*; kivéve természetesen az eredeti bűnt; hisz Isten nem teremthet bűnben. S csakugyan nem egyéb ez a tétel, mint az eredeti állapot természetfölöttiségének mintegy logikai föltételére redukált absztrakt kifejezése: Ha a kegyelem és épség adományai semmiképp nem tartozékai a természetnek, akkor a természet nélkülök is megállhat³; vagyis lehetséges a merő természeti állapot. Ezzel a történetileg sohasem valósult, de teologiailag helyes fogalommal (logikai jellegére nézve ú. n. határfogalom) tehát a hittudomány biztos és élesen körvonalozott logikai alapot és szabatos kifejezést adott a természetfölötti létről szóló alapvető katolikus tannak, különösen az álmisztikus óluterizmus és a janzenizmus zagyvaságával szemben. De egyben elutasítja az *ágostonos hittudósoknak* (283. lap) azt a közvetítő fölfogását is, hogy Isten föltétlen hatalmával megvalósíthatna volna ugyan a merő természet állapotát is, de tartozott

¹ Cf. Coelestin. I *Denz* 133.

² *Denz* 1055.

³ Igy *Thom* In Lombard. II dist. 31, 1, 2 ad 3 Mal. 4, 1 ad 14; de már *August.* Lib. arbitr. III 19 20, 56; cf. *Retract.* I 9, 6; *Don.* persev. 12.

bölcsességének és szentségének (tehát az ú. n. rendezett hatalomról van itt szó; [375/6. lap](#)) azzal, hogy kiegészítse a kegyelem és épség adományával. Ez a fölfogás ugyanis elhomályosítja a kegyelmi rend föltétlen természetfölöttiségét és ingyenségét.

A merőben természeti állapot lehetőségének szabatos megállapítása és teológiai jelentőségének fölismerése elsősorban Szent Tamás érdeme. Előtte is, utána is gyakori a határátlépés. Teológiai *jelentősége* főként abban van, hogy *a)* módot ad a természetfölötti lét fogalmának és határainak szabatos megállapítására. *b)* Lehetővé teszi az önálló bölcelet kiépítését és ezzel a természetfölötti rend biztos megalapozását; megbízható álláspontot nyújt a nem-keresztény kultúrjelenségek és kultúrteljesítmények méltatására; kinyomozhatóvá teszi azt a «limes»-t, melynek mentén a természet átutal a természetfölöttiségbe és így kimutathatóvá teszi a két rend mélységes struktúrai egységét.

Nehézség. A jelen állapotban az ember kinyilatkoztatás nélkül erkölcsileg képtelen tisztán megismerni a természeti vallási rend igazságait,¹ Isten létét, az ember valláserkölsi rendeltetését, a lélek halhatatlanságát, a másvilági viszonzást (5. § 2); és a kegyelem nélkül erkölcsileg képtelen huzamosabb ideig megtartani a természeti erkölcsi törvényt (76. § 3). Tehát *a természeti életrend nem valósítható meg természetfölötti kiegészítés nélkül.* –

Megoldás. Nem kielégítő némely katolikus tudós felelete: elég, ha Isten megadta a fizikai képességet. Minthogy ez ugyanis tényleg nem elég, Isten szentségéhez és bölcsességéhez nem volna méltó az ember elé olyan célt tűzni, melynek tényleges megvalósításához nem adja meg az elégséges fölkészítést. A megnyugtató megoldás abban van, hogy a merő természeti állapot, melynek lehetőségét itt elméletileg vitatjuk, *tartalmilag nem fõdi teljesen a jelenlegit*; hisz most a bukottság és következésképp a rokkantság állapotában van természetünk. A merő természet állapotában *a)* az embernek nem kellett volna viselnie azt az egyéni és történelmi illetőleg társadalmi terheltséget, melyet a bûn következményei nemzedékről-nemzedékre fölhalmoznak; valószínű, hogy betegség, háború, nyomor, kíméletlen létharc, önző kapzsiság, rabság, szellemi szolgaság nem öltött volna olyan mérvet mint most. *b)* A sátán uralma semmiesetre sem lett volna oly nagymérvű. *c)* A gondviselés könnyen megtalálta volna a módját, hogy lehetővé váljék mindenkinek emberhez méltó élete. Hisz a merő természeti állapotok során szintén sok változat lehetséges. Amint a jelen világrendben némely ember alig érzi Ádám fiainak tragikumát, mást pedig terheltség, inség, szolgaság, szegénység, igazságtalanság alig enged igazi emberi lét küszöbéig fölvergődni, úgy elméletben lehetséges olyan merőben természeti állapot, mely tartalmilag alig különbözik a mienktől, és viszont olyan is, amely alig különbözik a mindjárt szóba kerülő épség állapotától, amelyben tehát bőven maradt volna hely Isten rendes gondviselése körén belül is a nehézségben említett erkölcsi gyöngeség kiküszöbölésére.

2. *Az ép természet állapota* (status naturae integrae): a testi-lelki természetünkkel együtt járó tökéletlenségektől való mentesség az épség természetkívüli adományai útján. Ez az állapot az összes hittudósok nézete szerint lehetséges; tényleg azonban csak a skotisták szerint állott fõn a teremtéstõl a megszentelő kegyelem kiérdemlésének idejéig.

3. *A megszentelt természet állapota* (status naturae sanctificatae) a megszentelő kegyelem állapota az épség adományai nélkül. Ez is nyilván lehetséges, de soha sem volt valóságos.

4. *Az eredeti szentség* vagy a fölemelt természet *állapota* (status naturae elevatae seu sanctitatis originalis): az ép és megszentelt természet állapota együttvéve, úgy amint tényleg megvalósult az első embernek állapotában, amelyről megismertük a pelagiánusok, újítók és janzenisták hamis nézeteit.

5. *A bukott természet állapota* (status naturae lapsae): az eredeti bûn állapota a megváltás reménye és ígérete nélkül. Lehetséges, de nem létezett.

¹ Denz 1786.

6. *A helyreállítandó természet állapota* (status naturae reparandae): az eredeti bűn állapota a megváltás ígéréssel és reményével. Ebben volt az emberiség tényleg a bűnbeeséstől az Üdvözítő föltámadásáig. Lehetséges a merő ép vagy az ép és megszentelt természet helyreállítása is.

7. *A helyreállított természet állapota* (status naturae reparatae), mely ismét kétféle lehet, aszerint, amint a helyreállítás vagy a megszentelt és épségbe emelt természetet éri, vagy csak a megszentelt természetet. Ez az utóbbi az emberiségnek tényleges mai állapota.

8. *A megdicsőült természet állapota* (status naturae glorificatae): a végállapot (status termini), a révbejutás (status comprehensionis), az élet (status vitae) szemben a földi zarándokállapottal (status viae vel viatorum).¹

2. Függelék. *Ádám mint az emberiség jogi feje. – Tétel. Az eredeti szentség és épség adományait Ádám nemcsak a maga számára kapta, hanem összes utódai számára is. Biztos teológiai következtetés.*

Értelme: Ádám Istentől hivatva volt arra, hogy az eredeti szentség és épség adományait átszarmaztassa az egész emberi nemre; vagyis a természetfölötti hivatás nemesi levelét nem a maga személyére (ad personam) kapta meg, hanem mint családfő és családalapító családja, az emberiség számára. Minthogy ez a mozzanat nincs közvetlenül adva Ádám természetfölötti fölemelésével, külön kegyelemnek, szabatosan külön isteni kegyelmi rendelkezésnek kell minősíteni (gratia capitis), melyről neki kinyilatkoztatása volt ([540. lap](#)).

Bizonyítás. a) A trentói zsinat kiközösíti azokat, akik azt állítják, hogy Ádám az eredeti szentséget és igazságot csak a maga számára és nem egyúttal utódai számára vesztette el ([555. lap](#)). Tehát nemcsak a maga, hanem utódai számára is kapta volt. *b) Szent Pál* szerint Krisztus visszaszerezte azt, amit Ádámban elvesztettünk.² Ádám bűne által jött a halál és a rendetlen kívánság; következésképp Ádám bukása nélkül ezek nem szakadtak volna az emberre. Az atyák meggyőződése szintén ebben a gondolatkörben mozog, amint kitűnik majd az eredeti bűn tárgyalásánál.

Ebből következik, hogy az ősbűn nélkül *az eredeti szentség és épség összes adományai az egész emberi nemre átszállottak volna. – Miképp? A skotisták* szerint minden ember az épség állapotában született volna, s megfelelő előkészület után (talán szentségi úton) megkapta volna a megszentelő kegyelmet. A valószínűbb *tomista fölfogás* szerint azonban minden ember a megszentelő kegyelem állapotában született volna, épúgy mint ennek az iskolának a fölfogása szerint az első ember is a kegyelem állapotában volt teremtve. Azonban a kegyelem csak megfelelő egyéni próba után állandósult volna.³ E fölfogás szerint tehát a nemzés lett volna a természetfölötti adományok csatornája; a kegyelem továbbításának természetesen csak föltétele, de az épségnek esetleg eszköze is lehetett volna; és így a házasság valóban az a nagy misztérium⁴ lett volna, mely nemcsak étellel, hanem Szentlélekkel is telítette volna Ádám gyermekeit.

Ennek a boldog állapotnak részletesebb jellemzésére azonban a kinyilatkoztatás nem igen nyújt fogódzó pontokat. Sok szentatyá szerint a *magánbirtok*, «az enyém és tied hideg szava» ismeretlen lett volna abban az állapotban.⁵ Ez természetesen nem érinti a magántulajdon természetjogi jellegének kérdését; hisz természetfölötti és nem természeti állapotról van szó. De az efféle elmélődések csak hozzávetőleges sejtésekig jutnak el.

Folyomány. *A természetfölötti rendeltetés az ember számára az egyetlen és ezért kötelező rendeltetés.* Vagyis nincs az embernek joga a természetfölötti eszközök elutasításával a

¹ Cf. 1 Cor 9,24 Phil 3,12 Heb 13,14.

² Rom 5,12.

³ August. Civ. Dei XVI 10; Thom I 100, 2; Suarez Op. sex dier. V 9.

⁴ Eph 5.

⁵ Cf. Suarez Op. sex dier. V 7, 17.

merőben természeti életkörben működni és a természeti végcél elérésében reménykedni, amint tették a pelagiánusok, kik az örökéletet a természet erői számára elérhetőnek gondolták, és csak a (kinek-kinek szabad tetszése szerint választható) mennyek országának eléréséhez ítélték szükségesnek a kegyelmet. Ez ugyanis közvetlenül következik ebből a két igazságból: Isten az első embert természetfölötti életre hívta és képesítette; és: megtette az emberiség fejének; tehát az egész emberiséget természetfölötti életre hívta és képesítette. A kinyilatkoztatás nem is utal az embernek más rendeltetésére.

54. §. A bűnbeesés.

Diekamp II § 30 31; *Bartmann* I § 76; *van Noort* 3, 3, 1; *Pesch* III 228–35; *Scheeben* II 591–632; *Petav.* Op. sex die. II 9 10. – *Bonaventura* Brevil. p. 3 cp 1–4; *Thom* 2II 163–4; Mal. 4; 1II 8–83; *Salmant.* in Summae locos; *Suarez* Op. sex die. IV; *Billuart* Supl. 8, 1 3 4; *Berti* XII dis. 3; *Frassen* Opif. disp. 3, 1. – *De Rubeis* De peccato originali 1625. F. R. *Tennant* Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin 1903; *J. Nikel* Der historische Charakter von Gen 1–3 1909; *B. Buselli* Quale fuit iuxta Genesim protoparentum peccatum? 1921; *K. Fruhstorfer* Die Paradiesessünde 1929; *P. Heinisch* Das Buch Genesis 1930. Lásd az 53. § irodalmát is.

1. A bűnbeesés ténye.

Tétel. Isten az ősszülőket az eredeti szentségben való véglegesítés előtt próbára tette; a próbát nem állták, és az Isten parancsának megszegésével súlyosan vétkeztek. *Hittétel* a racionalistákkal szemben, akik általában mítosznak minősítik a szentírási előadást. A *trentói zsinat* szerint «ki van közösítve, aki nem vallja, hogy Ádám, az első ember, mikor Isten parancsát a paradicsomban áthágta, nyomban elvesztette a szentséget és igazságot, melybe helyezve volt, s bűnös hűtlensége miatt magára vonta Isten haragját és méltatlankodását, és vele együtt a halált, melyet Isten neki előbb kilátásba helyezett volt, s a halállal együtt a halál urának, az ördögnek hatalmába és fogságába került, s eme súlyos hűtlenség következtében az egész Ádám test és lélek szerint rosszabbá vált».¹

Bizonyítás. A *Szentírás* első lapjai² szerint Isten Ádámnak halálbüntetés terhe alatt megtiltotta, hogy a jó és gonosz tudásának fájáról egyék; Éva azonban engedett a kigyó csábításának (nem haltok meg, ha esztek, hanem lesztek mint az Isten, jót és gonoszt tudók), evett és adott férjének, aki szintén evett (coena diaboli). Ez az előadás a közvetlen kínálkozó értelem szerint az első emberpárnak egy konkrét esetben való erkölcsi állásfoglalását beszéli el, az első bűnt, mely dogmatikai jelentőséget ölt azáltal, hogy következményeivel együtt átszállt Ádám utódaira (peccatum originale originans). A *racionalizmus* azonban csak a bűn pszichológiai keletkezését leíró szimbolumot vagy allegóriát vagy éppen a rossz keletkezését magyarázni próbáló mítoszt lát benne.

Biztos azonban, hogy itt *történettel és nem allegoriával vagy mítossszal van dolgunk*: a) Ez a teljesen történetiizű előadás egy, a kritikától is történeti célzatúnak elismert műnek (az ú. n. Jahvistának) szerves része, tehát nem akarhat merőben szimbolum vagy allegoria lenni. Ezzel természetesen nincs ellentétben, hogy egyben mély pszichológiai világot is vet a bűn keletkezésére általában.³ b) A mítosz-magyarázatot kizárja a Szentírás természetfölötti jellege (15. §). c) A történeti jelleget megerősíti a későbbi szentkönyvek tanúsága. A legrégebb történeti könyvek ugyan sokkal inkább az őket érdeklő történeti jelenbe vannak elmerülve, semhogy ráelmélnének a legrégebbi multra; azonban a prófétáknál és különösen a bölcseségi könyvekben számos utalást és vonatkozást találunk a bűnbeesésre általában, és külön az egyes

¹ Trident. 5 c. 1 *Denz* 788; cf. Carthagin. (a. 418) c. 1 *Denz* 101; Arausican. II. c. 1 *Denz* 174.

² Gen 2,17 és 3,1–14.

³ Cf. *Thom* 2II 165, 2.

mozzanatokra.¹ Különösen határozott Szent Pál: «A kígyó félrevezette Évát az ő álnokságával».²

Az *atyák* állásfoglalása egyöntetű. A tényt megerősíti a népeknek csaknem egyetemes hagyománya, mely amint tud aranykorról, ugyanúgy tud arról is, hogy az első ember azt eljátszotta.

Ebből azonban nem következik, hogy a Szentírás elbeszélésének minden egyes mozzanatát betű szerint kell venni. Ide is vonatkozik, amire az atyák az ember teremtésének leírásánál figyelmeztetnek, hogy t. i. θεοποιητικός, Istenhez méltóképen kell értelmezni; s így a kétségtelen antrópomorfizmusokat és a szimbolikus illetve típusos értelmezést sem kell egészen kizárni. Kétségtelenül *történeti tény* azonban 1. az isteni parancs, 2. a sátán részéről való kísértés, 3. a bűnös parancsszegés.³ Ezért téves Philonak és Origenesnek allegorizáló magyarázata, mely nem tagadja ugyan az első emberpár történeti bukását, azonban a Genézis előadásában csak jelképes leírását látja annak, ami minden bukásban végbemegy: a kígyó az érzékiség, Éva az alsóbb természeti életkör, Ádám a felsőbb, az értelmi ember.

1. *A parancs.* Hogy Isten az első embernek tételes parancsot adott, az Írás világosan megmondja, és az atyák kezdettől fogva tanítják. A *racionalizmus* ezt a valóságot tagadja és tagadását azzal iparkodik igazolni, hogy a parancs merőben *külsőséges*, tartalma *gyerekes*, és megtartása szolgálalkületet kíván (Strauß).

Felelet. a) Ha nem gyerekes felületességgel, hanem férfias elmélyedéssel igyekszünk a paradicsomi tilalomnak végére járni: «a jó és gonosz tudásának fájáról ne egyél», lehetetlen rá nem eszmélnünk, hogy benne kérdésbe van téve az ember alapvető létproblémája. A szellemi lénynek általában, az embernek is legnemesebb kiválósága a tudásra, az igazságra való rátermettség. De ennek a legmélyebben gyökerező és legnemesebb vágnak részéről is fenyegeti a legnagyobb veszedelem. A féktelen tudnivágyás, a mindent megtapasztalni és kipróbálni akarás (a modernnek élmény-hajhászása) hajlandó kölöncöt látni a kinyilatkoztatásban és az erkölcsi törvényben, s könnyen arra csábul, hogy Isten nélkül, sőt Isten ellenére is a maga útján és a maga céljaira keressen tudást. *Nem minden tudás szolgál épülésre*⁴; s a tudás félelmes hatalmával lehet a sátán országát is építem. A bolsevista orosz istentagadó propaganda főként a «tudomány» nevében támadja és rombolja a hitet. S így az ember legemberibb képessége és hivatottsága: igazság-szomjazó elméje az elé a föladat elé van állítva, hogy mint olyan hűnek bizonyuljon Teremtője iránt és alázatos hódolattal istenszolgálatá avassa igazságkeresését. Már pedig ezt akarja a paradicsomi tilalom. Benne kifejezésre jut az emberi szellem legmélyebb tragikuma, illetőleg annak föloldása. Tehát ugyancsak nem «kerti idil»-l állunk itt szemben. Megsejt ebből valamit az az «élet»-bölcselel irány, mely az emberi tragikumot abból származtatja, hogy tudásvágya föllázad az «élet» ellen (Klages). Légből kapott racionalista ötlet, hogy ennek a parancsnak a jó és gonosz tudásának fájával való összefüggése erőltetett és gyerekes. Amint ugyanis az élet fája nem volt merőben jelkép, úgy mindenesetre a jó és gonosz tudásának fája sem; bár e misztikai összefüggés természetét nem ismerjük.⁵ *b)* Isten parancsa *próba* volt. Próbára pedig alkalmasabb az ilyen tételes tilalom, mint a természeti erkölcsnek (a tízparancsolatnak) valamely előírása. Egyfelől ugyanis minden erkölcsi cselekedet lelke, az Isten iránti engedelmesség a maga formális mivoltában épen az olyan parancs esetében érvényesül, melynek tartalmát és indítékait nem látjuk át egészen; ilyenkor ugyanis egészen a parancsoló Isten iránti tekintélyből hódolunk meg. Ha ellenben egy rendelkezés intencióit teljesen

¹ L. Os 6,7 Sap 2,28; cf. 1,13 10,2 Sir 10,14 25,33 Tob 4,14.

² 2 Cor 11,3; cf. 1 Tim 2,14 Rom 5,12 8,19–32; Jn 8,44; cf. 1 Jn 3,8.

³ Bibl. Commissio 1909 Denz 2122 2123.

⁴ 1 Cor 8,1.

⁵ Cf. Thom I 102, 1 ad 4; Compend. 188.

átlátjuk, könnyen megesik, hogy nem a parancsostónak tekintélye előtt hajlunk meg, hanem csak saját belátásunk előtt; s mikor más esetben ez a belátás hiányzik, hódolatunkat megtagadjuk, illetve fölfüggesztjük. Másfelől pedig a természeti erkölcs valamely rendelkezésének megtartása az ősszülők kiváló kegyelmi és épségi adományai mellett aligha járt volna azzal az erkölcsi nehézséggel, melyet megkívánt ennek az első erkölcsi állásfoglalásnak kifejezett próbajellege.

Azt is kérdezik a racionalisták: Mi szükség volt arra, hogy Isten próbára vesse az embert? Ha egyszer megajándékozta a Szentírásban jelzett kiválóságokkal, *miért nem* tetézte meg adományait azzal, hogy minden próba nélkül *véglegesítette* bennük?

Felelet. Az üdvtörténet elég világosan mutatja, hogy Isten az ő adományosztogatásában bölcseségének ezt a törvényét valósítja: *Amit ajándékuul szánt az értelmes teremtménynek, arról akarja, hogy ezt a teremtmény a maga tevékenységével is kiérdemelje.* Próbára vetette az angyalokat, a jelen üdvrendben is próba elé állít minden egyes embert, sőt minden közületet és kort: mindenkinek megvan a maga órája, melyet meg kell ismernie¹; sőt próbára tett volna mindenkit akkor is, ha az eredeti szentség átöröklődött volna az egész emberi nemre; nincs semmi alapja annak a skotista vélelemnek, hogy ha Ádám állja a próbát, csupa predesztinált született volna. Isten ugyanis önálló tevékenységre alkotta az eszes valókat; s ősképeknek, az örökké tevékeny Istennek² csak úgy lesznek méltó utáinzatai, ha önálló tevékenységgel sajátítják el és dolgozzák föl, amit ajándékuul kapnak. Mint Istentől lényegesen függő teremtményekhez illik, hogy élettartalmuk javát Istentől ajándékkép kapják; de mint öntevékeny, viszonylag önálló valókhoz illik, hogy maguk is megdolgozzanak érte. Így fogják megbecsülni Isten ajándékait, és így elégüli ki hálaérzésük mellett nemes önértékük. Adomány és elfogadás, ajándék és föladat, kész valóság és valósuló igyekezet összhangja adja az eszes teremtmény igazi értékét. Eldorádó a tisztulatlan, alsóbb ember ideálja; a soha révbe nem jutó Ahasvérus (Lessing kultúr-ideálja: nem az igazság, hanem annak keresése!) pedig az elgyökértelenedett, Istene-vesztett lélek tragikumuma.

2. *A kísértés.* Caietanus szerint a kísértés tisztára belső tény volt, csak az első emberpár lelkében ment végbe. Ez a nézet nem eretnek ugyan, mindamelllett vissza kell utasítanunk. A kinyilatkoztatás nem hagy kétséget aziránt, hogy *a kísértő az ördög* volt, akinek a Gen 3 kígyója vagy jelképe (a sátán kígyó képét öltötte) vagy pedig eszköze volt. Ezt bizonyítja a Szentírásnak számos kijelentése, köztük az Üdvözítőnek kísértéstörténete és kijelentései is³; hasonlóképen az atyák egyöntetű állásfoglalása (ha eltekintünk az origenistáktól). A teológiai megfontolás is erre utal. Az ember bünbeesésekor a bün már kész birodalmat alkotott (a bukott angyalokban), mely hatalma kiterjesztésének szándékával közeledett a még érintetlen alsóbbrendű eszes teremtményhez, az emberhez. Caietanus nézetében azonban benne van az a jogosult mozzanat, hogy minden erkölcsi állásfoglalás végelemzésben a lélek mélyén megy végbe, s a vétkező embernek legegynibb tette.

Miért a kígyót választotta a kísértő vagy jelképül vagy eszközül? *a)* Állatot általában azért, mert ha természetszerűbb külsővel elárulta volna felsőbb szellemi eredetét, kockáztatta volna a csábítás sikerét; ellenben az első embernek primitív elfogulatlansága és a természettel való romlatlan egysége miatt az állat sokkal közelebb férközhetett az emberhez. Beszéde sem volt föltűnő a rendszeres természetismerettel még nem rendelkező ember számára; a népmese, legenda, gyermek is beszél az állatokkal. *b)* Kígyót azért, mert a rendes tapasztalat körébe eső nagyobb állat legtöbbjétől föltűnően eltér, s ezért egész lényét az egyszerű ember számára valami titokzatosság veszi körül, amely alkalmassá teszi titokzatos tevékenységek és tervek jelképezésére.

¹ Lc 19,42.

² Jn 5,17.

³ Sap 2,24 Mt 4 Lc 4 11,21 Jn 8,44 12,31 2 Cor 4,4 Ap 12,9 22,9.

3. *A parancs megszegése.* A szatanizmus régi képviselői (az ofiták, kígyóimádók) és újabb hívei (Strauß, Leopardi, Nietzsche és sok más perverz érzékű modern író Ady Endréig) Isten ellen lázongó liberalizmusukban úgy ünneplik az ősbűnt, mint az Istennel való titáni kikezdést, mint a hit és erkölcs szégyenigájának bátor lerázását, mint az Isten jobbágysága alól való szabadulás első elszánt lépését, és a kígyót tisztelik mint a haladás kovászát (cf. Goethe Mefisto-ját, Madách Luciferét). Azonban nem enged kétséget, hogy az első emberpárnak ez a tette rendkívül súlyos bűn volt: érte halál járt¹ nemcsak nekik, hanem minden ivadéknak; és általa kiesett az egész emberi nem az eredeti szentség és boldogság állapotából. Vele pendül meg az a komor motívum, mely a történelmet az ember tragédiájává teszi. Itt fölmerülnek a következő kérdések:

a) *Miben állt az ősszülők bűne?* – Éva bűne kétségtelenül engedetlenség volt Isten parancsával szemben; s ennek a bűnnek gyökere a kevélység az Írás szava értelmében: «Sohase engedd, hogy a gőg jusson uralomra gondolatodban vagy beszédedben, mert abból származik minden romlás».² E bűn genezisét az Írás mélységes pszichológiával írja le: A nő hajlamosabb a kevélységre, ellenmondásra, kétkedésre, mint a férfiú. A kísértő nagy ravaszsággal ezt a kétkedést keltette föl, melynek vonzó ereje épen abban van, hogy megnyitja a lehetőségek világát, ahol tetszés szerint lehet válogatni. Eldöntetlenül hagyja, vajjon csakugyan Istentől jön-e a parancs, s vajjon Isten csakugyan a legjobbat akarta-e az embernek; aztán kétségbevonja a megszegés következményeit («dehogy is haltok meg!») és végül megnyitja a lelki nagyravágyás zsilipjeit («lesztek mint az Isten»)³. Teljesen ki van tehát zárva, hogy a bukás érzéki bűn, különösen az idő előtti házasság érintkezés; ez már a házasság paradicsomi alapítása miatt is lehetetlen. *Ádám bűne* ugyanilyen természetű volt, és nemcsak a feleségével szemben való bűnös engedékenység vagy gyöngeség. Hisz a kísértő szavai mindkettőnek szóltak, többes számban vannak fogalmazva; és Éva, mikor férjének adott a gyümölcsből, közölte vele is a sátánnak ama gyümölcsre vonatkozó kétértelmű fölvilágosításait. Különbösen is bajos elgondolni, hogy Ádámnak Éváénál annyival jelentősebb elhatározásában nem döntött minden bűn lelke, a kevélység.

b) *Milyen súlyos bűn volt az ősbűn?* – Szent Tamással azt feleljük: Önmagában tekintve nem a legsúlyosabb; hisz súlyosabb az Isten-káromlás; csunyább a parázsnaság, gyilkosság; súlyosabb az angyalok bűne. De a legsúlyosabb emberi bűn volt, ha tekintjük körülményeit: a kegyelem és az épség adományait és a következményeket.⁴ *Ádám vagy Éva bűne volt-e súlyosabb?* Mindenesetre Ádámé. Hisz neki volt adva az isteni parancs; nem ő volt közvetlenül kísértve; és az ő erkölcsi állásfoglalásán fordult a természetfölötti állapotban való véglegesülés, nemcsak a maga és felesége, hanem minden ivadéka számára.

c) *Mikor történik a bűnbeesés?* vagyis meddig tartott a paradicsomi állapot? – Eléggé általános nézet szerint a próba és bukás még a teremtés napján (hatodik nap, «péntek») történt.⁵ A Szentírás előadása is azt a benyomást kelti, hogy a próba nem sokkal a nő teremtése után ment végbe.

2. Az ősbűn következményei.

Az ősbűn Ádámot és Évát érintő személyes következményeinek dogmatikai jelentősége van, mert az eredeti bűnnel együtt átszálltak Ádám egész ivadékára. Ezek a trentói zsinatnak (az [547. lapon](#) idézett) végzése értelmében a következők:

¹ Cf. Gen 2,17 Sir 25,33 Rom 5,12.

² Tob 4,14; cf. Sap 10,7; cf. *August.* In Ps 118, 11, 6; Civ. Dei XIV 13.

³ Cf. *Thom* 2II 163.

⁴ *Thom* 2II 163, 3; *August.* Enchir. 45; Civ. Dei XIV 13, 1; Nupt. concup. II 34, 58; Op. imperf. Jul. I 105; VI 23.

⁵ *Suarez* Op. sex dier. IV 8.

1. Az ősszülők *elvesztették az eredeti szentséget, és magukra vonták Isten haragját*. Ez másszóval annyit jelent, hogy elvesztették a megszentelő kegyelmet, melybe Isten teremtésükkor helyezte őket.

a) A megszentelő kegyelem ugyanis egyrészt a természetfölötti szentségnek és megigazultságnak formális elve, másrészt Isten barátságának ontologiai alapja. A kegyelemben Isten természetfölötti módon önmagát, a maga szentségét szereti, melyet belesugárzott a kegyelemmel megáldott lélekbe, épúgy, mint természeti szeretetében is a maga teremtő gondolatait és tökéletességeit szereti. A bűn által a lélek elfordul Istentől és kivonja magát természetfölötti szeretetének napsugara alól. Minden halálos személyes bűnnel együtt jár a *kegyelem elvesztése*: «Az igaz nem élhet igazságában, amely nap vétkezik»¹; és magára vonja Isten haragját; természetesen azt a szenvedelem nélküli szent haragot, melyet a teljes szentség, maga az abszolút személyes törvény és elv érvényesít a törvényszegővel szemben; «természet szerint a harag fiai voltunk, akárcsak a többiek».² b) A Genézis leírása is jelzi ezt, mikor leírja, hogy a bűn után az ősszülők rejtőztek Isten színe előtt; vagyis ők maguk érezték, hogy vége annak az Istennel való közvetlen érintkezésnek, melyet az ártatlanság elvesztése előtt élveztek. Isten pedig a kerubokkal, az ő jelenlétének és igazságosságának hírnökei és szervei által kiutasította őket a paradicsomból, mely a közvetlen Isten-közelség jelképe és záloga volt.

2. *A halál és szenvedés törvénye alá kerültek*. Ezt az Írás nyíltan kimondja. Mindkét ősszülő ugyanis nemének és állapotának megfelelő módon bűnhődött. Az asszonyt a szülés fájdalmai, a férfiút a verejtékes őrlő munka³ volt hivatva figyelmeztetni, hogy a halál törvénye beteljesedett rajtuk: «Az nap kezdtek meghalni, mikor a halál törvényét vették».⁴ Ha a föld tövissel és bojtortjával fizetett, ez bizonyosság arra, hogy elvesztették a természet fölötti uralmukat.

3. *Az ember a sátán rabságába került*. Az Írás a sátánt e világ fejedelmének nevezi,⁵ aki a történelmen végig félelmes arányokban mutatja meg hatalmát, és a földült érzéki életkörben hű csatlósra talált, mikor állandóan azon töri magát, hogy Isten képét elpusztítsa az emberben.

4. *Test és lélek szerint rosszabbakká váltak*. a) Elvesztették a rendetlen kívánságtól való mentességüket. Ezt az Írás szemléletesen így fejezi ki: «Erre megnyílt mindkettejük szeme; és amikor észrevették, hogy mezítelenek, fügefaleveleket aggattak egybe és kötényeket csináltak maguknak».⁶ Tehát megszűnt gyermekded elfogulatlanságuk.

A *ruházkodás* kétféleképp jelzi a paradicsomi állapot elvesztését: egyrészt el kellett takarni a testet a fölszabadult érzékiség miatt; másfelől meg kellett védeni az ellenséggé vált természettel szemben. Hogy a ruhának nemcsak védő, hanem szeméremóvó nagy szerepe van, mutatják a törpe primitívek, akiknél a ruházkodás általános szokás, holott a meleg éghajlat nem teszi szükségessé; továbbá többnyire a nemi érés korában, tehát a rendetlen érzékiség első szembetűnő jelentkezése korában öltik föl. b) Értelmük elhomályosult. Ez kitűnik abból, hogy a bűn után rejtőzni próbáltak Isten előtt.

De azért az *Isten képmása az emberben nem törött össze teljesen*. Hisz a bűn után is megmaradt értelme és akarata, mely már most ügyel-bajjal ugyan, de még mindig meg tudta találni az Isten útjait. Lehet ezt következtetni épen abból, hogy a bűn után bújtak Isten előtt: magukat nem ítélték méltóknak arra, hogy Isten színe előtt megjelenjenek. Sőt ugyanezt lehet következtetni abból is, hogy mentegetőztek Isten előtt: nem jól megfontolt és meggyökerezett

¹ Ez 33,12.

² Eph 2,3; Gen 3,8 szerint is Isten szigorú bíróként lépett föl az ősszülőkkel szemben.

³ Gen 3,15–19 Rom 5,16–18.

⁴ *August.* Peccat. merit. I 16, 21; *Thom* 2II 164, 1.

⁵ Lc 4,6 11,21 Jn 12,31 14,30 2 Cor 4,4 Col 1,13 2,14 Heb 2,14 Ap 12.

⁶ Gen 3,7.

gonoszából szegültek ellene a parancsnak, hanem félig vigyázatlanságból, félig könnyelműségből. Megértették a sátánra kiszabott büntetést, melyet Isten a sátánnak maga választotta jelképéhez, a kígyóhoz alkalmazott: a hasán kell csúsznia, vagyis minden tettét alávalóság és alattomoság jellemzi; a föld porát kell ennie, azaz hívsággal táplálkozik; és fejét szétzúzza az asszony sarja, azaz teljesen összetöri uralmát. Ádám ebből megértette Isten kegyelmező szándékát: nem sokkal a halálos ítélet kihirdetése után feleségét elnevezte Évának, mint aki nem halálra és ítéletre, hanem életre és reményre szüli gyermekeit.

Mindez elégséges alapot ad arra az Egyházban egyetemes meggyőződésre, melyet Tatianussal szemben az atyák egyértelműleg vallanak, hogy *az ősszülők megtértek és üdvözültek*.¹ A keleti egyház régóta a szenteket megillető tiszteletben részesíti őket; a nyugati egyház a középkorban, nem tudni milyen alapon, dec. 24-re szintén fölvette őket a martirologiumba.

5. Bűnük legsúlyosabb következménye volt, hogy bűn- és büntetés-tartalmával együtt *átszállt az egész emberi nemre*.

Kérdések. 1. *Az ősbűn következményeinek összefüggése és teológiája*. – Szent Tamás nyomán² ez így foglalható össze. A kegyelem a felső természetet, az értelmet és akaratot Istenhez kötötte; az épség pedig az alsó embert a felsőhöz kapcsolta és neki alárendelte. Mihelyt a felső ember levetette az Istenhez való odaigazítottság koronáját és föllázadt Isten ellen, az alsó természet is nyomban elszabadult és föllázadt a felső ember ellen. Az általános lázadás, az egyetemes összeomlás az emberben a lélek kegyelemtől napsugaras csúcán vette kezdetét. Amint a kegyelmet elűzte a bűn, fölbomlott az az uralom, melyet a kegyelem által szellemiségében hatalmasan fölfokozott lélek az alsóbb régiók fölött gyakorolt. Szabad ezt olyformán gondolni, mint a hirtelen lehűtött üvegcsöpp nyomban porrá mállik, amint letörik tűvékonyságú hegye. A fölszabadult testiség most már szemérmetlenül érvényesíti a maga igényeit, érzékiség, világiasság, önzés alakjában. A lélek ugyan tudja, hogy nem érzékiségre hanem szellemi tevékenységre, nem világiasságra hanem istenességre, nem önzésre hanem az örök igazság önzetlen szolgálatára van hivatva; s az igazi hivatottsága elleni támadásokkal szemben való védtelenségét, gyatraságát és megalázottságát mélyen érzi. S ez jut kifejezésre a szégyenérzésben. Amint a kegyelme-vesztett lélek elvesztette föltétlen uralmát és birtokjogát a test fölött, a külső természet is érvényesíti igényét a testtel szemben. Könyörtelen törvényeit most már akadálytalanul végrehajtja rajta: nyomtatékosan és eredményesen visszaköveteli az anyagforgalom számára, ami az övé; a szenvedés és halál törvényét az emberre is kiterjeszti. Ezzel azonban egyben megbomlik az ember és a környező természet összhangja is.

Egyensúlyozott és gazdaglelkű emberek minden földet paradicsommá tudnak változtatni; a nyughatatlan, bűnös és zavaros léleknek pokollá válik a legszebb hely is. Így *a lázadás, melyet a lélek legteteteje, a kegyelemben álló szellem kezdett Isten ellen, lefelé terjed és végül átszap az egész természetre*. Ebből azonban az is látnivaló, hogy a bűnbeesés utáni állapot a természetnek nem mesterséges elnyomorítása, hanem csak félelmes következetességgel a természetnek teljes önmagára való ráhagyása, illetve a lélekre való korlátlan rászabadulása.

2. *Vajjon az eredeti szentséget és épséget elvesztették volna-e az ősszülők más halálos bűn által is?* – A későbbi tomisták és Suarez igennel felelnek. Valószínűbbnek látszik azonban *Alexander Halensisnek tagadó álláspontja*. Mert a) az Írás kétségtelen tanúsága szerint a paradicsomi állapotban való véglegesülés tételesen a próba parancsához volt kötve. b) Éva bűne még nem vont maga után az eredeti épség elvesztését.³ Ezt ugyanis Ádám okvetlenül nyomban észrevette volna bizonyos elmaradhatatlan külső nyilvánulásaiban, és aligha követte volna őt a vétkezésben. c) Ha bármilyen halálos bűn maga után vont volna a paradicsomi

¹ Sap 9,19 10,2. Cf. *Tertul.* Poenit. 12; Praescript. 52; *August.* Peccator. merit. II 34, 55.

² *Thom* 2II 164, 1 2.

³ *Thom* 1II 81, 2 5.

állapot elvesztését, méltányos lett volna, hogy bármilyen jótett véglegesülést vont volna maga után (odiosa sunt restringenda, favores extendendi). De ez nem következett be, holott Ádám a bűnbeesés előtt mindenesetre vitt végbe érdemes jótetteket is, amilyen volt Isten iránti hódolata, felesége iránti szeretete. Bármilyen más halálos bűn természetesen megfosztotta volna elkövetőjét a kegyelemtől; de nem üzte volna ki a paradicsomból, sem utódaira át nem származott volna.

55. §. Az eredeti bűn.

Diekamp II § 32–34; *Bartmann* I § 77–80; *van Noort* 3, 3, 2–4; *Pesch* III n. 236–296; *Scheeben* II 633–684. – *Bonavent.* Brev. III 5 p. 3 cp 5–8; *Thom* I 95, 2; III 71–89; Mal. 5; *Suarez* Fin. hominis disp. 11; *Salmant.* tr. 12, disp. 7; tr. 13, disp. 14, 16; *Billuart* De pecc. dis. 6; *Berti* XIII; *Frassen* Opif. disp. 3, a. 2. – *De Rubeis* De peccato originali 1625; A. *Scher* De universali propagatione originalis culpae 1895; M. de *Baets* De ratione ac natura peccati orig. 1899; X. *Le Bachelet* Le péché original 1903; J. *Turmel* Histoire du dogme du péché original 1904; D. *Palmieri* Tr. de peccato originali et de immaculato B. Virginis conceptu 1904; *Toner* Dissertatio historico-theologica de lapsu et peccato originali 1905; J. N. *Espenberger* Die Elemente der Erbsünde nach Augustinus und der Frühscholastik 1905; J. H. *Busch* Das Wesen der Erbsünde nach Bellarminus und Suarez 1909; F. *Chauvillard* Le péché original 1910; J. *Naulaerts* De peccato originali 1916. Lásd az 54. § irodalmát is.

1. Az eredeti bűn valósága.

Tétel. **Ádám bűne a következményeivel együtt átszállott az összes emberekre.** Vagyis az ősbűn egyben átszármazó bűn, peccatum originans est simul originatum. Sarkalatos hittétel.

Szembehelyezkedik vele 1. a *manicheizmus*, mely elismeri a jelenlegi ember romlottságát; de azt nem származtatja az eredeti büntől, hanem a léleknek a testtel való egyesüléséből. Továbbá az *origenizmus* illetve *priszcillianizmus*, mely a jelenlegi bűn és büntetés jellegű állapotot a testtel való egyesítés előtt elkövetett személyes bűnökre vezeti vissza. 2. A *pelagianizmus* szerint Ádám bűne csak neki magának ártott, utódainak legföljebb annyiban, hogy utánzásra csábította őket. Az embernek jelenlegi állapota egyáltalában nem bűn- vagy büntetés-jellegű: a halál természet törvénye; az érzékiség a természet erejének és egészségének jele; a kisdetek bűn nélkül születnek, és minden ember önerejéből képes most is megszerezni az örök életet (jóllehet nem egyúttal a mennyországot). 3. Az *arminiánusok*, *szociniánusok*, *liberális protestánsok*, *zsidó teológusok* és minden fajta más *racionalisták* egyszerűen tagadják az eredeti bűn létét.

Mindezekkel szemben az Egyház már a pelagianizmus ellen a II. milevei és kartágói zsinaton (418), a II. orange-i, az efezusi, a sens-i zsinaton (Abaelardus ellen) állást foglalt. A *trentói zsinat*¹ pedig a következő jelentős határozatokban ad kifejezést a katolikus igazságnak: «Ki van közösítve, aki azt állítja, hogy Ádám bűnös hűtlensége csak neki magának ártott és ivadékaiknak nem, s az Isten adta szentséget és igazultságot, melyet elveszített, csak a maga számára vesztette el, és nem egyúttal nekünk is, vagy az engedetlenség bűnétől fertőzötteen csak a halált és a testi büntetést származtatta át az egész emberi nemre, nem pedig a bünt is, mely a lélek halála» (can. 2.). A 3. kánonban kimondja többek közt, hogy «Ádám bűne, mely eredet szerint egy, átszármazás és nem utánzás útján (propagatione et non imitatione) áramlik át, és mindenkinben benne van kinek-kinek sajátjaként». Az 5. kánon kimondja, hogy a keresztség «eltörli mindazt, ami igazán és sajátosan bűn jellegű». A tétel tehát azt mondja, hogy a megszentelő kegyelem és a természetkívüli adományok hiánya minden emberben

¹ Milevit.-Carthag. II. c. 2 *Denz* 102; cf. *August.* Sermo 131, 10; *Arausic.* II. c. 1. *Denz* 174; *Ephes.* *Denz* 126; *Senonens.* *Denz.* 376; *Trident.* 5 c. 2 3 5 *Denz* 789. kk.

megfosztottság és büntetés jellegű, még pedig Ádám bűne következtében, melyben minden egyes ember részes mint bűnben is.

Bizonyítás. Az *ószövetség* előkészítő jellegéhez hiven nem mondja ki formálisan mindnyájunknak Ádám bűnében való részességét. Legalább a zsoltáros szava: «Ime, gonoszágban fogantattam, és bűnökben fogant engem az én anyám»¹ és Jób fölkiáltása: «Tisztátalan magból fogantat ki tehet tisztává?»² (az áthagyományozott szöveg nem egészen biztos), nem minden kétséget kizárólag vonatkoznak az eredettel összefüggő egyetemes bűnre, hanem valószínűleg a szülők vagy a közvetlen elődök személyes bűneire utalnak. De az ószövetség mindjárt kezdettől fogva markáns vonásokban tárja eléink azt az egyetemes romlottságot és bűnösséget, melynek forrása csak az ember eredetében gyökerező romlás lehet. Már az ősszülők gyermekeiben kezdetét veszi az emberiség tragédiája, a jó és a gonosz harca³; és a bűn ösztökéje a bűnösséget véres áldozat bemutatásával elismerő jámbor Ábelnek ivadékát sem kíméli.⁴ Ennek a ténynek első nagy világtörténeti megpecsételése a vízözön. Vele veszi kezdetét a világtörténelemnek világítélet szerepe; és megokolása: «Hajlik a rosszra az emberi szív érzése és gondolata ifjúságától fogva».⁵ Mikor Isten szövetséget köt népével, jelül a körülmetélést rendeli: az ember már eredetében fertőzve van.⁶ A mózesi törvényhozás a sok engesztelő áldozattal, tisztulástörvénnyel és szertartással a zsidónak minden jártában-keltében értésére adta, hogy minden vonatkozását mélységesen átjáró bűnösség átka alatt nyög. A szentírók nem is győzik siratni ezt az egyetemes, mélyenjáró romlást.⁷ Ádám bukásával azonban nem a bűnt, hanem annak csak keserves zsoldját, a halált hozzák kifejezetten összefüggésbe.⁸

Az *Üdvözítő* is nagyjából hallgatóinak ehhez az álláspontjához fűzi a tanítását, mikor hangsúlyozza a bűn egyetemes elterjedését.⁹ Tovább megy azonban, mikor azt tanítja, hogy minden ember megváltásra szorul¹⁰ és újjá kell születnie Szentlélekből.¹¹ Ennek az egyetemes bűnösségnek okául kiemeli a sátán kísértéseit,¹² a gonosz embereket, az érzékeket.¹³ De mélyebbre is utal: romlott a szív,¹⁴ sőt maga a természet.¹⁵

Kifejezetten *Szent Pál* hozza összefüggésbe Ádám bűnével az egyetemes emberi romlottságot. *Rom* 5-ben párhuzamot állít föl: az egy Ádám által mindnyájan bűnösök lettünk, minthogy nemződés útján természeti közösségben vagyunk vele; az egy Krisztusban pedig mindnyájan megigazulunk, mert a keresztségben való újjászületés által természetfölötti közösségben vagyunk vele: «Amint a bűn (ἡ ἁμαρτία) egy ember által jött be a világba, és a bűn által a halál, s így átment a halál minden emberre, kiben (ἐφ' ᾧ) mindnyájan vétkeztek...» (12. vers). Ennek az előtag jellegű megszakított mondatnak utótagja és befejezése: «Valamint tehát kárhozat szállott minden emberre egynek bűnbeesése miatt, úgy életet adó megigazulás is minden emberre egynek igazvolta miatt. Valamint ugyanis a sok

¹ Ps 50,7.

² Job 14,4.

³ Gen 4.

⁴ Gen 6,5.11–13.

⁵ Gen 8,21.

⁶ Cf. Ps 65,7 Job 14,4.

⁷ 3 Reg 8,46 Ps 13,3 142,2 Ez 16,20 Job 15,14 Prov 20,9 Sir 40,1–11.

⁸ Sir 25,33 Sap 2,24.

⁹ Mc 2,17 Jn 3,36; cf. Eph 2,3.

¹⁰ Jn 18,20–24; cf. 1,29 1 Tim 2,6.

¹¹ Jn 3,6 14,6.

¹² Mt 13,39 Mc 4,15 Lc 22,3 Jn 13,2–27.

¹³ Mt 18,6–10.

¹⁴ Mt 12,33–35 15,18 Lc 6,45 Mc 7,15.20.23.

¹⁵ Mc 9,42–47.

ember megtépetett bűnösnek egy ember engedetlensége által, épúgy a sok ember megtépetik megigazulnak egynek engedelmissége által» (18. és 19. vers).

Biztos, hogy itt igazi, súlyos bűnről van szó (ἡ ἁμαρτία; ἡμαρτον). Hisz halál jár érte; az pedig a súlyos bűnnek zsoldja. És a Krisztus szerezte megigazulás teszi jóvá; ennek a megigazulásnak ugyanis átlós ellentéte a bűn. Biztos továbbá, hogy az Apostol itt a *trentói zsinat értelmében vett eredeti bűnről* szól. Ez a bűn ugyanis a) nemcsak Ádám bűne, hanem minden egyes emberé. De nem személyes bűn, mert hisz halál jár érte, még pedig mindenkinek, annak is, aki személyes bünt nem tudott még elkövetni. b) Mindenkinek külön bűne, de Ádámban, az Ádám bűnével való kapcsolat miatt. Ez világosan kitűnik a szöveg összefüggéséből, illetve a fölállított párhuzamból: Krisztusban mindnyájan megigazulunk, Ádámban mindnyájan vétkezünk. Ezt az értelmet a 12. vers formálisan is megadja, ha az ἐφ' ᾧ-t a párhuzamos hely értelmében vesszük: «Amint Ádámban mindnyájan meghalnak, úgy Krisztusban mindnyájan megeleveníttetnek»¹ és a Vulgata-val így fordítjuk: «akiben (t. i. Ádámban) mindnyájan vétkeztek». De az értelem ép a szöveg-összefüggés tanúsága szerint ugyanaz marad akkor is, ha az újabb exegétáknak nyelvtanilag valószínűbb fordítását fogadjuk el, melyet az új magyar fordítás is követ, «mert mindnyájan vétkeztek». Az összefüggés értelmében ugyanis csak azért származott át a halál mindnyájunkra, mert mindnyájan vétkesek vagyunk Ádámban.

Nehézség. «Aki vétkezik, az hal meg; a fiú nem viseli atyja gonoszságát, és az atya nem viseli fia gonoszságát; az igaznak igazsága őrajta leszen, és az istentelennek istentelensége őrajta leszen».² – *Megoldás.* a) Az eredeti bűn nem az atyák bűne, hanem kinek-kinek saját bűne.³ b) A hely értelme világos az összefüggésből: a fogságbeliek zúgolódtak, hogy nekik atyáik bűnei miatt kell a hosszú rabságban szenvedniük: «Az atyák ették a savanyú szőlőt, és a fiak foga vásik belé?»⁴ A próféta felelete: szenvedniük kell, még pedig atyáik bűnei miatt; de nem büntetésből, hanem próbaképen: Isten immár nem bünteti az atyák bűneit a fiakban.⁵

Hagyomány. Szent Ágoston azt mondja: «Az eredeti bünt nem én találtam ki; ez a katolikus hit ősidőktől fogva»⁶; s hivatkozik a leghíresebb keleti és nyugati atyákra.⁷ S valóban Theophilus utalása után határozottan szól *Justinus*: Ádám által az emberi nem a halálnak és a kígyó ravasz csábításának törébe esett. Még világosabban *Irenaeus*: «Istent az első Ádámban megsértettük, hogy nem teljesítettük parancsát; a második Ádámban azonban bocsánatot nyertünk, hogy engedelmesek voltunk mindhalálig. Nem is voltunk másnak adósai, csak annak, akinek parancsát kezdetben áthágtuk». *Tertullianus* olykor nem elég határozott; legtöbbször azonban világosan beszél az eredetünkkel összefüggő hibáról, melyet természet hibájának (vitium naturae) lehet mondani. «Minden lélek Ádámban bírság alatt van, míg föloldozást nem nyer Krisztusban». Ismét világosabb *Cyprianus*: «A kiseddek személyes vétkeket nem követtek el, de az Ádám-tól való testi származás útján a halálfertőzötét vették. A keresztségben azonban annál könnyebben nyernek bűnbocsánatot, mert nem személyes, hanem idegen bűn bocsánatáról van szó».⁸ A *gyermekkeresztelés* általában az eredeti bűnről való egyetemes meggyőződésnek nagy liturgiai hagyományi bizonyossága. Hisz a keresztség az

¹ 1 Cor 15,22.

² Ez 18,20; cf. *August.* Peccator. merit. I 10, 11.

³ *Thom* III 81, 1 ad 1.

⁴ Ez 18,2.

⁵ Cf. Ex 20.

⁶ *August.* Nupt. et concup. II 12, 15.

⁷ *Ctra Julian.* II 10, 33.

⁸ *Theophil.* Autol. II 17, 25. *Iustin.* Dial. 88. *Iren.* V 16, 3; cf. III 18, 12; 23, 1 2. *Tertul.* Bapt. 18; *Anima* 3 40 41. *Cypr.* Epist. 59, 5; 64, 5.

Apostoli hitvallás szerint a bűnök bocsánatára van.¹ Még határozottabb *Szent Ambrus* (ebben a kérdésben «az Ágoston előtti Ágoston»): «Volt Ádám, és őbenne voltunk mindnyájan; elbukott Ádám, és őbenne elbuktunk mindnyájan».² *Szent Ágoston*, a kegyelemnek Istentől hivatott tanítója, a bűn titkáról is világosabban és mélyebben szolt, mint előtte bárki más.

A görögök közül *Origenes* ismételen hangsúlyozza, hogy mindenki bűnben van, még az egynapos csecsemő is. Némi homályt vet a tanuságára preexisztencia-tana. Tanítványai kevésbé határozottak; de azért *Atanáz* azt mondja: «Ádámról a bűn minden emberre átszarmazott».³ Nagy vita tárgya volt *Szent Ágoston* és *Julianus* közt⁴ a *kappadókiaiak és Aranyszájú sz. János* nézete. Bizonyos, hogy ők az egész emberi nemnek Ádámban történt bukását élénk színekkel ecsetelik; de az ember mostani nyomorult és Szentlélek-vesztett állapotának inkább a büntetés-jellegét emelik ki. De bűn-jellegét és Ádám bűnével való titkos összefüggését is legalább helyel-közzel érintik. Nevezetesen *Aranyszájú sz. János* magáévá teszi *Szent Pálnak* Ádám és *Krisztus* közti párhuzamát, és bennünket egyszerűen azonosít a parancsszegő Ádámmal.⁵ Ha mégis azt mondja, hogy a kisdetek bűn szennye nélkül születnek (hasonló kijelentéseket találunk más görög atyáknál is), nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a) a manicheizmussal, illetőleg preexisztencianizmussal szemben kellett is így nyilatkoznia; az emberi természet ugyanis nem gonosz a manicheizmus értelmében, és nincs a kisdetek bűne a preexisztencianizmus értelmében. b) Minthogy nem álltak bűn és kegyelem tagadó eretnekekkel szemben, miként *Szent Ágoston*, rájuk is áll, amit *Ágoston* mond épen *Aranyszájúról*: «Ti (pelagiánusok) akkor még nem okvetetlenkedtetek; hát gondtalanabban szóltok».⁶ c) A dogma velejét mind vallják a görögök is; hisz mind tanítják a *Krisztusban* való megváltás szükségét. Csak teológiájuk tud nehezen megbirkózni az eredeti bűnnek sajátos jellegével.

A *teológiai megfontolás* az eredeti bűnben a megváltás és a keresztség egyetemes szükségének s a halál egyetemes törvényének szükségképes dogmatikai megalapozását látja. A *bölcselő elme* az eredeti bűn tényét nem tudja megbizonyítani; vagyis az eredeti bűn nemcsak módjára nézve (lásd 2. szám), hanem valóságát tekintve is titok; tehát a szó teljes értelmében vett *hittitok*. a) A természetfölötti hivatás és az arra való kegyelmi fölszerelés ugyanis természetfölötti tény, mely csak a kinyilatkoztatásból tudható meg. Tehát ugyancsak természetfölötti a belőle való kiesés; *habitus et privatio sunt in eodem genere*: egy pozitív állapot és annak hiánya egy közös nem alá tartoznak, mint pl. birtoklás és adósság. b) Ezt megerősíti az a tény is, hogy *Isten* az embert olyannak teremthette volna, amilyennek most születik. Ez pedig annyit is jelent, hogy a jelen állapotnak nem egyedül lehetséges magyarázata a bukás.

Mindazáltal az emberiség életében és történetében az eredeti bűnnek *nem egy valószínű jelét* lehet megállapítani.⁷ a) Az önzés, lázadás, alattomoság, sokszor kegyetlenség már kisdetekben is megdöbentő erővel és határozottsággal jelentkeznek. Ennek legtermészetesebb magyarázata, hogy eredetünkben van valami hiba. b) Az alávalóságnak, önzésnek, istentelenségnek óriási elterjedtsége és ijesztő garázdálkodása a történelem folyamán, egész koroknak, irányzatoknak, népeknek és egyedeknek szinte feneketlen gonoszsága alig volna érthető mint természetszerű állapot velejárója. c) Az a kettősség és

¹ Cf. *August.* *Julian.* VI 3, 6; 5, 11; *Gratia Chr.* II 17, 19; *Peccator. merit.* I 26, 39, 43, 62, 63.

² *Ambros.* in *Lc* 7, 24; *Apol. David* 10, 56; *Ambrosiaster* ad *Rom* 5, 12.

³ *Origen.* in *Mt* 10, 23; in *Lev* 8, 3; cf. 12, 4; in *Jer* 8, 1. Cf. *Athanas.* C. *Arian.* I 51; cf. in *Ps* 50, 7. *Didym.* *Trinit.* II 12.

⁴ *August.* *Ctra Julian.* I 21 22 26.

⁵ *Basil.* hom. tempore famis 7; *Nazianz.* Or 19, 13; *Cyrl. H.* *Catech.* 13, 12; cf. azonban 4, 19. *Chrysost.* in *Rom* 10, 1; ad neophyt. 1; in *Jn* 36, 2; ad *Antioch.* hom. 11, 5. In *Mt* 28, 3; cf. in *Rom* hom. 10, 1–3.

⁶ *Julian* I 6, 22.

⁷ *Thom* *Gent.* IV 52.

lázadó szellem, mely az emberben az alsó és felső életkör közt fönnáll, melyet pogányok («video meliora proboque, deteriora sequor»; Zwei Seelen wohnen ach in meiner Brust) és keresztények (legerőteljesebben Rom 8) oly drámai erővel rajzolnak, és melytől minden jobbra törekvő ember oly súlyosan szenved, azt a gyanút érelik, hogy az ember aligha került ki ezzel a kettősséggel a Teremtő kezéből, mikor a tapasztalat körébe eső más lényeknél belső összhangot látunk. Ezek és hasonló megfontolások nem engednek azonban következtetést még arra sem, hogy egy első bukásnak örökölt következményei (miként Pascal nyomán több francia író hajlandó gondolni).¹ Hisz a gonoszság épenséggel a szabad akaratból is magyarázható, és a lázadó természet egyrészt az embernek testi-lelki mivoltából, másrészt természetes terheltségéből eredhet. Még kevésbbé nyujtanak ezek a tények fogódzó pontokat jelen állapotunk bűn jellegének megállapítására.

2. Az eredeti bűn mivolta.

«Ennél az ősi bűnnél mi sem ismertebb, ha hirdetni kell; mi sem titokzatosabb, ha érteni akarjuk.»² Amilyen nagy az egyetértés az atyák és tudósok közt a bűn tényét illetőleg, annyira szerteágazók voltak a századok folyamán a nézetek mivoltát illetőleg. Az Egyház nem döntött; de vannak a kérdést érintő dogma jellegű megállapításai. A *trentói zsinat* ugyanis ezt tanítja³: 1. az eredeti bűn a lélek halála; 2. valóságos bűn, mely mindeniben benne van mint saját bűne; 3. a keresztség valósággal eltörli mindazt, ami bűn jellegű. Az eredeti bűn mivoltára vonatkozó minden nézetnek ezekkel a megállapításokkal összhangban kell lennie. A ma általános és szerintünk biztos nézetnek tartalmát a következő logikai mozzanatokban fejtjük ki:

A bűn mivolta. A bűnnek teljes tartalma és jellege legvilágosabban és legélesebben a *halálos személyes bűnös tettben* (peccatum actuale mortale personale) jut kifejezésre.⁴ Ezt így lehet meghatározni etikai alapon: szándékos súlyos törvényszegés, vagyis az erkölcsi normával való szándékos átlós ellentétbe-helyezkedés; teológiai alapon: az Istentől mint végső céltól való szándékos teljes elfordulás. Ebben két elem van jelezve: 1. az Istentől mint végső céltól való elfordulás a *bűnös cselekedetnek* tartalmát, *mintegy anyagát* (quasi-materia) adja, és kifejezésre juttatja a bűn egész tragikumát: A lélek Istentől nem közömbösnek van teremtve, miként azt pelagiánusok és más racionalisták tanítják, hanem Isten a maga számára alkotta a lelket, hogy életének Napja legyen; a lélek theotróp (Istenre-forgó), amint a napraforgó heliotróp. Ha tehát e Napjától elfordul, sötétség borul reá, elveszti élte forrását és otthonát. A tényleges bűnökben ez az Istentől való elfordultság legtöbbször nem egyenest kifejezett Isten-ellenesség alakjában jelentkezik, hanem úgy jut kifejezésre, hogy az ember a gyakorlati magatartásában egy teremtményt elébe tesz Istennek a végtelen érték-különbség szem-elől-tévesztésével; amint a próféta⁵ mondja: «Két gonoszságot művelt az én népem: elhagytak engem, az élő vizek kútfejét, és vízvermeket ástak maguknak, repedezett vermeket, melyek nem tarthatják a vizet». Eszerint a bűnös tettben az Istentől való elfordulás az alapvető és elsődleges, a teremtményekhez való odafordulás a másodlagos, kiegészítő tartalmi, anyagi mozzanat. 2. A *formai mozzanat* a szándékosság. Enélkül nincs bűn. Altala pedig a bűn Istent tekintve sértéssé válik (culpa, offensa), a bűnöst tekintve gonosz, romlott akaratnak (pravitas) bizonyul.

¹ Pl. Bougaud A kereszténység és korunk³ III p. 226 kk.

² August. Mor. eccl. I 22, 40.

³ Trid. 5 c. 2–5; [555. lap.](#)

⁴ Thom in Lomb. II dist. 35, 1, 2 ad 2.

⁵ Jer 2,13.

A bűnös tett, ha bocsánatot nem nyer, *bűnös állapot*tá válik (peccatum habituale, manens; a habitus itt nem készség, hanem állapot értelmében szerepel), melynek tartalmi mozzanata az Istentől való állandó elfordultság, vagyis a léleknek célja-vesztettsége, a formai mozzanat pedig az eredeti szándékosságon alapuló bűnösség és büntetésreméltóság (reatus culpaе et poenae; azaz a sértésért való felelősségnek, számadásnak és ebből folyólag a bűnhődésnek kötelezettsége; az állapotbeli bűnös mintegy vád (reatus) alatt áll. A bűnös tettben működő gonosz akarat átmehet gonosz hajlamba; de ez nem történik meg mindig; és ha meg is történik, a bűnös állapot bűn jellegét nem módosítja.

A *bocsánatos bűn* a halállal szemben csak analog értelemben bűn; amennyiben meglehet ugyan benne a teljes szándékosság, de nincs meg az Istentől való teljes elfordultság. A halálos bűn az Istentől mint végcélról való teljes eltérés; aki bocsánatos bünt követ el, nem véti ugyan el a végcél, de nem kellő ütemben és nem kellő igyekezettel halad feléje; hasonlítható a késedelmes, minduntalan vargabetűket tevő, de azért célját soha teljesen szem elől nem tévesztő vándorhoz.

Mind a bocsánatos mind a halálos bűnnel szemben megint csak analog értelemben bűn az *eredeti bűn*. Ez ugyanis nem személyes tett vagy annak a tettesre háruló folytatása bűnös állapot alakjában, hanem a természettel, az eredettel jár együtt (peccatum non personae, sed naturae). A bocsánatos személyes büntől abban is különbözik, hogy halálos: zsoldja a halál, a második halál, azaz a kárhozát is; a személyes halálos büntől pedig abban, hogy szándékossága egészen másjellegű. Mikor meg akarjuk állapítani mivoltát, gondosan ki kell pontoznunk mind tartalmi, mind formai mozzanatát.

Tartalmát tekintve az eredeti bűn a megszentelő kegyelem hiánya. Ez ma általános fölfogás és *biztos* teológiai következtetés.

Bizonyítás. a) Ez a fölfogás *eleget tesz a trentói zsinat irányításának*; a természetfölötti rendben a megszentelő kegyelem hiánya a lélek halála; ez a hiány benne van minden egyes emberben, kinek-kinek sajátja; és a keresztség mindenestül megszünteti, amennyiben mindenkinek megadja a megszentelő kegyelmet. b) *Szent Pál* kontrér ellentétékként szembe állítja az eredeti bünt és a Krisztusban való megigazulást¹; az egyik kiszorítja a lélekből a másikat. Ámde a megigazulást a megszentelő kegyelem adja meg. Következésképp az eredeti bűn ennek kontrér ellentéte, vagyis a kegyelemtől való megfosztottság. c) Hogy a kegyelem hiánya lényegesen hozzátartozik az eredeti bűn mivoltához, az a legkiválóbb *hittudósok nézete* attól az időtől kezdve, amióta a megszentelő kegyelem teológiai fogalmát és a bűnhöz illetve a természethez való viszonyát tisztázták. Szent Anzelm még az egész eredeti igazultság elvesztésében látja az eredeti bűn tartalmi lényegét; Alexander Halensis és Szent Tamás már a megszentelő kegyelem hiányába helyezik elsődleges mozzanatát; Dominicus Soto pedig szabatosan képviseli a fönt jellemzett fölfogást, mely a 19. században általánossá vált.

Teológiailag így igazolható: A megszentelő kegyelem az a természetfölötti adomány, melynek erejében képessé válik az ember megvalósítani a természetfölötti életföladatot. Általa oda van igazítva Istenhez mint természetfölötti végcélhoz. S Ádámban mint föben erre volt hivatva és kötelezve az egész emberi nem. Ha tehát most hiányzik az emberekben a megszentelő kegyelem, e hiány következtében állapotuk és erejük nincs a természetfölötti célhoz hozzáarányítva; előáll egy lényegbevágó elrendezési hiány: defectio debitae ordinationis ad finem supernaturalem; mint mikor egy nemesített szőlőtökének elszárad a nemesítése, vagy mikor egy katona megrokkán. Ez természetesen nem következett volna be, ha Ádámban nem természetfölötti célra vagyunk hivatva. Így azonban a kegyelem híján a lélek lemarad Istentől mint végső céljától, nincs helyesen Istenre igazítva, hanem elfordultságban van vele szemben; nem mint a személyes bűnőknél akaratának gonosz iránya

¹ Rom 5,19; cf. Trident. 6 cp 3 Denz 795; cp 7 Denz 799.

és hajlama által, hanem természetének fonák állapota következtében, melybe azáltal jutott, hogy természetfölötti méltóságra van hivatva, és nem rendelkezik a vele arányos képesültséggel. A merőben természetrendi és a jelenlegi kegyelem-hiány különbsége olyan, mint két jobbágy helyzete, kik közül az egyik jobbágy ősök ivadéka, a másiknak őse nemesi rangra volt emelve fejedelmétől, de hűtlensége miatt utódaival együtt megint jobbágysorsra jutott.

A katolikus igazság ellen mint helyes középút ellen lehet vétetni túlzással és lemaradással (per excessum et per defectum).

Túlzással vétének eretnek módon az újítók és a janzenisták, kik az eredeti bűn lényegét abban látják, hogy az eredeti épség helyébe lép a *rendetlen kívánság* (concupiscentia), melynek következtében a magára álló embernek minden mozdulása bűn: a teremtmény magától csak lázadásra és elpártolásra képes, és ez bűn jellegű. Sőt némelyek szerint az eredeti bűn abban áll, hogy a természet egészen gonosszá változott, nemes bora megecetesedett, az Isten képmása a sátán képévé torzult; az eredeti bűn tehát romlott valóként, rossz szubstanciaként jelenik meg; innen e nézet hívei «substantiarii»; legismertebb köztük Flacius Illyricus, a hirhedt magdeburgi centuriatorok vezére.

Ez a fölfogás azonban teljesen *téves*: a) *A trentói zsinat* szerint a keresztség eltöröl mindent, ami igazán és sajátképen bűn jellegű. De a rendetlen kívánságot meghagyja; ez tehát nem lehet bűn. b) *Szent Pál* is azt mondja: «Nincs tehát már semmi kárhozható ítélet azok ellen, akik Krisztus Jézusban vannak».¹ c) A teológiai *megfontolás* is arra jut, hogy a rendetlen érzéki kívánság mint olyan nem Istentől való elfordultság, hanem csak a teremtményekhez való rendetlen odafordulás (így a tényleges rendetlen kívánság; az érzéki hajlamosság még annak sem mondható); tehát a bűn elsődleges lényegi mozzanatát nem is tartalmazza. Az újítók és janzenisták csak azért vallhatták ezt a különös nézetet, mert a bűn lényegét nem a szándékos istenellenességben látják, hanem a természetnek már bármilyen nem egyenest Istenre irányuló gerjedezésében. Ám ez a fölfogás, mely látszólag annyira szigorú és magas igényű erkölcsi megítélésből fakad, legmélyebb gyökerében erkölcstelen: Abból a hiedelemből táplálkozik, hogy Isten alkothat valamit, ami mint olyan, szabad erkölcsi állásfoglalás nélkül is már bűnös²; és a gyakorlatban immanens logikával a szélső rigorizmusból teljes laxizmusba visz (v. ö. a szir és az egyiptomi gnózis erkölcsi álláspontját). A rendetlen kívánság magában nem bűn (még a tényleges sem, még kevésbbé a hajlandóság, concupiscentia habitualis), még Ádámban sem, még kevésbbé utódaiban. Mi a helye a bűn geneológiájában, mesterileg megjelöli *Szent Jakab*: «Mindenki a saját kívánságától félrevezetve és elcsábítva kísértetik meg. Azután a kívánság, mihelyt fogant, bűnt szül; a bűn pedig ha végbevitetik, halált okoz».³

Ha tehát *Szent Pál* és utána *Szent Ágoston* a *rendetlen kívánságot bűnnek nevezi*, ennek hiteles magyarázatát adja a trienti zsinat⁴: Bűnnek van mondva, mert (a jelen üdvrendben) bűnből ered és bűnre ösztönöz. Nevezetesen *Szent Ágoston* benne látja az eredeti bűnnek nemcsak következményét, hanem exponensét, főjellemzőjét és mintegy kézzelfogható tartalmát. Főként ez indította *Szent Tamást* arra, hogy ő is fölvegye a rendetlen kívánságot az eredeti bűn (tartalmi) mivoltába: elsődleges (mintegy formai) mozzanatát a megszentelő kegyelem hiányában látja, másodlagos (mintegy anyagi) elemét pedig a rendetlen kívánságban.⁵ De azért *Szent Ágoston* is jól tudja, hogy az eredeti bűn mivolta nem merül ki a

¹ Rom 8,1.

² Cf. *August. Confess.* VII 12.

³ Jac 1,14; cf. Rom 6,12 Sir 18,30. Így értelmezi *August. Op. imp. Iul.* VI 15, 47.

⁴ Trid. 6 c. 5 *Denz* 792.

⁵ *Thom* III 82, 3; *Mal.* 3, 7; 4, 2.

kívánságban; az ő szemében az eredeti bűn rendetlen kívánság plusz bűnadósság.¹ Soto óta azonban a hittudósok a kívánságot egyáltalán kikapcsolják az eredeti bűn tartalmából, és csak büntetés jellegét emelik ki.

Ha a tényleges rendetlen kívánság nem lehet az eredeti bűn lényege, még kevésbé lehet annak tekinteni az állapotbelit, vagyis *a rendetlen kívánságra való hajlandóságot*; mint azt genti Henrik, rimini Gergely és Hermes tanították. Téves némely francia írónak (Bossuet, Lacordaire, Bougaud) az a nézete is, hogy az eredeti bűn mivolta beteges minőség, mely súlyos terheltésként öröklődik át és fertőzteti az emberi nemet. Az előzőkből ugyanis nyilvánvaló, hogy az eredeti bűn tartalmi mozzanata az Istentől való elfordultság; tehát a vonatkozás és nem a minőség kategóriájába esik. Ez a francia nézet némi rokonságban van a janzenista illetve a szubstanciárius fölfogással.

Az eredeti bűn tartalmi mozzanatát illetőleg *lemaradással* vétenek, azaz a kelletténél kevesebbet vallanak:

Eretnek módon a pelagiánusok és Zwingli, kik az eredeti bűn egész tartalmát abban látják, hogy Ádám bűne rossz példaként utánzásra ösztökél. Eretnek volta kitűnik tételünk pozitív bizonyításából.

A trentói zsinat körül katolikus *teologusok* is többen (Ambrosius Catharinus, Albertus Pighi, Salmeron, Toletus, később Lugo, Kilber, Génér és több skotista) az eredeti bűn tartalmi mivoltát abban látják, hogy *Ádám személyes bűnét erkölcsi fönnmaradásában Isten nekünk is betudja*. Ezzel az állapottal mindig velejár a megszentelő kegyelem hiánya mint fosztottság; de csak bünteteskép, nem bűnjelleggel. Ezek a tudósok tehát az eredeti bűnt személyes bűnös állapot (peccatum habituale) módjára fogják föl. De ebben is van a teológiai gyöngéjük: *a)* A trentói zsinat megállapítása szerint az eredeti bűn átszármazás útján terjed és mindenkiben magában benne van; holott e fölfogás szerint voltaképpen csak Ádámban van meg. Általában, akik a kelletténél kevesebbet visznek bele az eredeti bűn tartalmába, mind azzal vétenek, hogy úgyszólván csak Ádámban nézik, és nem minden egyes ember természetéhez kapcsolódó bűnként; viszont a túlzók Ádám személyes bűnétől elvonatkozva csakis az egyes emberek természetének romlásaként kezelik. *b)* E nézet szerint Isten bűnösöknek tart bennünket, holott voltaképpen nem vagyunk; és így csak külső, beszámított, de nem valóságos bűn: Isten mintegy Ádám mezébe öltöztetve néz mindegyikünket, és így bűnösöknek lát bennünket, holott voltaképpen nem vagyunk; olyanformán, mint Luther szerint minden hívőt Krisztus érdemeinek köpenyegében néz, és ezért megigazultnak látja, holott voltaképpen belülről nem az. A katolikus igazság szerint a megigazultság az egyes lélekbe tapadó belső valóság; következéskép ellentéte, az eredeti bűn sem lehet merő külsőség.

Az eredeti bűn formai mozzanata: a szándékosság.

1. *A szándékosság hozzátartozik minden bűn lényegéhez.* Ez *biztos* Baius-al szemben,² aki az újítókkal együtt azt tartja, hogy a magára hagyott természet szükségszerű nehézkedéssel a semmi felé húz; tehát elfordul a Léttől, az Istentől s ezzel vét. Ez azonban ellenkezik Isten szentségével: A föltétlen szentség nem tekinthet bűnösnek olyan magatartást, mely nem a teremtmény akarátában források, hanem a természetében; hisz annak a természetnek ő a szerzője; tehát ő volna a bűnnek is szerzője. Ez pedig manicheizmus. De ellenkezik az ember Isten adta méltóságával is. Az ember ugyanis csak arról felelhet, amiről tehet. Következéskép az eredeti bűn mint igazi bűn szintén csak szándékos Isten-sértés lehet.³

2. *Az eredeti bűn lényegéhez tartozó szándékosságot nem lehet az egyes emberek személyes akarati magatartásába helyezni.* *a)* Akárhányan nem is tudnak róla, hogy nekik természetfölötti élethivatásukról határozniok kellene a paradicsomi parancs értelmében; már

¹ *August.* Op. imperf. Iul. I 71; Op. imp. Iul. VI 19, 60; Nupt. concup. I 23, 25. Ep. Pelagian. III 3, 5.

² Prop. Baii 46; cf. 47 *Denz* 1046 1047.

³ *August.* Nupt. concup. II 28, 48.

pedig ahol tudatosság nincs, ott szándékosság sincs. Sokban, kisdedekben és gyöngelméjűekben nincs meg az egyéni erkölcsi állásfoglaláshoz szükséges szabad akarat; az eredeti bűn pedig rájuk is kiterjed. Tehát az nem lehet személyesen szándékos bűnük. *b)* Ha az eredeti bűn személyesen szándékos volna, személyes bánat és Istenhez való személyes odafordulás volna bocsánatának nélkülözhetetlen föltétele. Ámde az eredeti bűnt eltörli a keresztségben közölt megszentelő kegyelem, a személyes akarat közreműködése nélkül is. Az Egyház sehol nem írja elő, hogy az eredeti bűnt meg kell bánnunk, akár a keresztség előtt, akár utána.

3. *Az eredeti bűn tehát sajátosan szándékos: nem közvetlenül, személyesen, hanem közvetve, az emberi természet fejében, Ádámban.* Miként a kéz mozdulása nem szándékos magának a kéznek szándékában, hanem közvetve, a mozgató lélek szándékában, így Istentől való elfordultságunk Ádámban szándékos, és ezáltal valamiképp mindnyájunkban.¹

Pontosabban és részletesebben *miként kell fölfogni a mi bűnösségünk és Ádám személyes bűnének szándékossága közti összefüggést*, arra nézve idő folytán több nézet merült föl:

a) Isten előre látta, hogy Ádám helyében mi is mindnyájan vétkeztünk volna. Ez a nézet azonban ingyenes, preexisztenciánus ízű és igazságtalan: Isten nem tényleges hűtlenség miatt hűtlennekként kezelne bennünket.

b) Az összes emberek akarata vagy természete Ádám akaratában vagy természetében benne volt; vagy csiraszerűen: «abban az egy emberben mindnyájan benne voltunk, mikor mindnyájan voltunk az az egy ember»²; vagy pedig az emberi természetben bennfoglaltatnak az összes egyedek; ilyenformán gondolja Anselm is.³ Ez azonban szélső realizmusra vezet: a lényegyet kifejező faj gondolat (universale) már létező valóság, mielőtt egyedben valósulna (ante rem). Ez pedig Platon idea-tanának a tévedése.

c) Az összes emberek akarata Isten pozitív rendelkezése (vagy végzés: Bellarminus; vagy formális szerződés: Ambrosius Catharin., Suarez) értelmében *Ádám akaratához volt kötve* akkor, mikor a próba-parancs megtartásáról volt szó; s így az ő akarata mindnyájunkét magával rántotta a bukásba. Ez a nézet ép úgy, mint az előző azzal hibáz, hogy az eredeti bűnt minden áron személyes bűnné akarja tenni, és személyes szándékosságot keres benne, ha még oly csekélyfokút is. Ezzel alattomban voltaképpen ebből a dilemmából akar szabadulni: Ha az eredeti bűn örökölt volna (és nem személyes), miképp lehetne bűn? Ha pedig bűn, miképp lehet örökölt? Ez azonban végelemzésben az eredeti bűn titkának racionalizálása. Az eredeti bűnt ugyanis nem lehet a személyes bűnök mintájára fölfogni. Továbbá minden teológiai alap nélkül állítja, hogy Isten a mi egyéni akaratunkat hozzákötötte volt Ádám akaratához.

d) Marad mint egyedül tartható és ma általános nézet: Isten tételes rendelkezése értelmében Ádám az emberiség feje volt, nemcsak a természeti hanem a természetfölötti javak átszármaztatása tekintetében is. Mikor a próba elé volt állítva, mint a természeti és természetfölötti javak sáfárja és az emberiségnek Isten rendelte családfője (caput iuridicum), teljes felelősséggel határozott a mi nevünkben és a mi számunkra is; nem arról, milyen legyen a mi személyes viszonyunk Istennel szemben, hanem arról, milyen legyen ezután az emberi természet viszonya Isten természetfölötti hívásával szemben. S mert így tételes isteni rendelkezés értelmében abban a kérdésben mindnyájan erkölcsi egységet alkottunk az emberi család jogi fejében, Ádámban, az ő állásfoglalása családi öröklődés jogán a mi állásfoglalásunk is lett, úgy mint mikor egy családfő árulása utódait is számkivetésbe dönti.⁴

Ebből nyomban látható, hogy

¹ Thom III 81, 1; in Lomb. II dist. 33, 21 ad 2.

² Ambr. in Lc 7, 234; August. Civ. Dei XIII 14.

³ Anselm. De fide Trinit. 2.

⁴ Cf. August. Op. imperf. Iulian. VI 22.

1. *Az eredeti bűn egészen más értelemben bűn, mint a személyes halálos bűn, s csak analóg értelemben nevezhető bűnnek.*¹ T. i. nem a személynek, hanem a természetnek bűne: természetünk, embervoltunk hajolt el természetfölötti végcéljától; s ez az elfordultság bűn jellegét viseli természetünknek Ádámmal való kapcsolata, a tagoknak a fővel való Isten rendelte titokzatos egysége miatt. «Ádámban a személy rontotta a természetet; ivadékában a természet rontja a személyt.»² Cambrai-i Odo (OSB apát † 1113) szellemesen így különböztet: «A bűn mellyel Ádámban vétkeztünk, bennem természeti, Ádámban személyes. Mert itt vétkeztem benne, nem aki vagyok, hanem ami vagyok; én az ember, nem én: Odo; a természet, nem a személy. De mert a természet csak a személyben áll fönn, a természet bűne a személyé, de nem személyes. Személyes az a bűn, melyet elkövetek én, aki vagyok, nem ami vagyok, mellyel vétkezem én: Odo nem az «ember», a személy nem a természet. De mert a személy nincs természet nélkül, a személy bűne a természeté is, de nem természeti.» Ennek következtében Isten az eredeti bűnt másképp is tudja be, mint a személyeseket: másképp bünteti (567. lap); és másképp szabadít meg tőle, t. i. a Krisztus igazultságával való misztikai összefüggés által.

2. *Az eredeti bűn egyformán súlyos mindenkiben.* Hisz Ádámnak szám szerint egy bűne ez, betudva minden embernek azon a címen, hogy Ádám családjához tartozik.³ De miért nem egyforma akkor mindenkiben *a rendetlen kívánság ereje*? Szent Tamás azt feleli: mikor föloldódott az eredeti igazultság köteléke, mely mindenkiben egyforma, elszabadult az addig lekötött természet, mely már nem egyforma mindenkiben, hanem a test belső alkata szerint különböző.⁴

3. *Az eredeti bűn átszármaztatása.*

Hittétel: Az eredeti bűn nem utánczás, hanem átszármaztatás útján terjed tovább.⁵ Hisz az eredeti bűn mivoltához tartozik, hogy mindenkinek saját, ha nem is személyes bűne. Csak az eredeti bűn katolikus eszméjét tagadó pelagianizmus és racionalizmus juthatott arra a fölfogásra, hogy az eredeti bűn nem az eredettel terjed tovább. *Az átszármaztatás mikéntje* tekintetében azonban a katolikus hittudósok közt is az idők folyamán különféle gondolatok merültek föl. Ma azonban egyetemes nézet, melyet *biztosnak* kell mondanunk: *az eredeti bűn a férfiuától való nemzés útján terjed*, amennyiben ezáltal minden egyes ember beiktatódik Ádám családfájába, és ezzel magára vonja a családfőtől ráháruló végzetet, az eredeti bűnt.⁶

Bizonyítás. Az eredeti bűn hordozója nem a test, sem a test és lélek együtt, hanem csak a lélek; mert csak az képes hordozni a megszentelő kegyelmet, következésképp csak az lehet a kegyelemtől való megfosztottságnak is alanya. Azonban a lélek nem különvált lényként hordozza az eredeti bűnt, hanem csak amennyiben életet és alkatot ad egy Ádám családjához tartozó testnek (ut forma informans corporis humani). Nem mint angyalnak szánt és angyalnak indult, de büntetésből testbe taszított szellemet (Origenes) gondolta el Isten az emberi lelket, hanem mint a test szubstanciás formáját (52 § 3); és csak akkor válik Ádám bűn-örökének részesévé, ha Ádám családjának tagjává lesz, vagyis ha beiktatódik abba a családfába, melyben tovább élnek és hatnak Ádám bűnének adóssága és következményei. Ez pedig nemzés útján történik; még pedig a férfiu nemzés útján; mert ez képviseli az emberi nem tovaterjedésének aktív, formai elvét (a női a passzív, anyagi elvet).⁷ Miként tehát Ádám

¹ Thom In Lomb. II dist. 35, 1, 2 ad 2.

² Thom Mal. 4, 4 ad 5; cf. 1 II 81, 1; ugyanígy Bonav. Brevil. 3, 6.

³ Thom III 82, 4c.

⁴ Ibid. ad 1.

⁵ Milevit. II c. 1 Denz 101; Trident. 5 c. 3 Denz 790.

⁶ August. Concup. nupt. II 26, 41 kk.; Thom III 83, 1 ad 4; Mal. 4, 1.

⁷ Thom III 81, 5 ad 1.

hűsége esetében a nemzés a természetfölötti javak átszármaztatásának lett volna eszköze, így most a természetfölötti javaktól megfosztott természetnek tovaterjesztője lévén, tovább terjeszti a megfosztottságot is; olyanformán, mint egy megbélyegzett ember szégyenét vagy egy kegyvesztett ember kárvallottságát is a család férfitagjai nemzés útján átszármaztatják ivadékkukra.

Látnivaló ebből, hogy az eredeti bűn törvénye mindenkinek szól, *aki férfiú akaratából*¹ *Ádám ivadéka*; tehát Szűz Máriának is (II 73). Viszont, aki nem férfiútól való nemzés útján ember, nem is részes semmiféle címen és fokon az eredeti bűnben: Jézus Krisztus.

Téves tehát az a fölfogás, mintha az eredeti bűn átszármaztatója a nemző tevékenységbe beleszövődő kéjvágy és kéjézés volna.² Mert *a)* a kéjézés megvolna a merő természet állapotában is; s az eredeti bünt még sem terjesztené. *b)* Viszont, ha a jelen üdvrendben bármi módon ez a vágy és érzés teljesen ki volna kapcsolva, az eredeti bűn mégis átszármaznék. A kérdéses nézet abból a fölfogásból táplálkozik, hogy az eredeti bűn lényege nem vonatkozás (a kegyelemtől való megfosztottság), hanem minőség (kizárólag vagy főként a rendetlen kívánság); akkor t. i. fölkínálkozik az a gondolat, hogy terjesztője is a rendetlen kívánság. – Ebből következik, hogy a szülők szentsége illetőleg az eredeti büntől való mentessége (megkereszteltségük) gyermeküket nem óvja meg tőle. Az Apostol szava,³ melyre Kálvin hivatkozik e nézetének támogatására, nem a megigazulásra vonatkozik, hanem azt mondja: a keresztény szülők gyermekei a megigazultságnak, a keresztény életszentségnek jelöltjeiként születnek; és ennyiben (mint szentségre hivatottakat,⁴ metonymice) nevezi szenteknek őket az Apostol.

Nehézségek. 1. Az emberi lelket Isten teremti; a nemzés mint olyan a lélek megteremtésének csak föltételét valósítja. *Ámde amit Isten teremt, az jó*; tehát a nemzés útján való eredés nem származtatja át az eredeti bünt. Mert hisz megtenné a bűn szerzőjének Istent, aki teremti a lelket. – *Megoldás.* A lélek magában tekintve, mint Isten teremtménye jó. Igaz, arra van szánva, hogy a testtel együtt szubstanciás egységet alkosson. De ez is jó. Sőt még abban sincs rossz, hogy ezáltal Ádám ivadéka lesz. Tehát ezt a három mozzanatot Isten akarhatta. Az eredeti bűn csak azáltal szakad az emberre, hogy az Ádám családjába való beiktatás révén Ádámnak a családfőnek bűn-örökségét ő is magára veszi. De ez nem Isten akaratából van, hanem Ádám akaratából. Isten ezt csak megengedi; és ezt tehette szentségének sérelme nélkül (35. § 2). Annyival inkább, mert egy-egy új embernek vagyis új bűnalanynak létesülése itt nem jelenti Istennek új megsértését; az ugyanis Ádám személyes bűnével egyszersmindenkorra befejezett tény; Ádám utódaiban külön az eredeti bűn címen nincs Isten-sértő, lázadó lelkelet.⁵

2. Ha az eredeti bűn nemzés útján terjed, *a házasság mint bűnterjesztő rossz valami.* – *Megoldás.* A nemzés az eredeti bűnnek csak eszköze, nem létesítő oka; a létesítő ok Ádám vétkezése. A nemzés és a házasság magában véve, természetét tekintve jó; hisz pozitív célzatában jó ember létrehozására irányul, aki csak melleleg, a szülők nemző szándéka ellenére vonja magára Ádám örökségeként a kegyelemtől való megfosztottságot. Sőt még így is, eredeti bűnnel, jobb az embernek létrejönni, mint egyáltalában nem lenni,⁶ nem is szólva keresztény hivatottságáról.

¹ Jn 1,13.

² *Fulgent.* Fid. II 16; *Lomb.* II dist. 31, 6 (Bonavent., az újítók és Janzenius is). Cf. *August.* Op. imperf. Iul. VI 22.

³ 1 Cor 7,14: «A hitetlen férj meg van szentelve a hívő asszony által, és a hitetlen asszony meg van szentelve a hívő férj által; különben fiaitok tisztátalanok volnának; már pedig szentek». Cf. *August.* Pecc. merit. II 9; Serm. 294, 16; *Thom Mal.* 4, 6 ad 4.

⁴ Cf. *Tertul.* Ad ux. II 7.

⁵ Cf. *Thom Mal.* 4, 1; Pot. 3, 9 ad 3.

⁶ *Thom* III 83, 1 ad 5.

4. Az eredeti bűn következményei.

Ádám bűnének következményei tartalmilag azonosak Ádámban és utódaiban; hiszen az ősbűn egyben eredeti bűn. Ha mégis külön is foglalkozunk velük, csak azért történik, mert ránk nézve rendkívül jelentősek, és mert a tapasztalásnak is hozzáférhető mozzanatokat tartalmaznak, melyek sok nézeteltérésre adtak alkalmat. Az eredeti bűn következményeit a hittudósok az irgalmas szamaritanus példabeszédében szereplő utas¹ jelképe értelmében ebben foglalják össze: az eredeti bűn az embert kifosztotta a természetfölötti javakból, és megsebezte természetében.

1. *A természetfölötti javak elvesztése*, nevezetesen a megszentelő kegyelem elvesztése *hittétel*. Hisz ez az eredeti bűn tartalmi mivolta. De ki van fejezve abban is, hogy a Szentírás ismételen bűnösöknek és harag fiainak mond mindnyájunkat.² S minthogy személyes bűnösök nem vagyunk, ez csak természetünk bűnös állapotára vonatkozhatik; s ez az eddig mondottak után ismét nem lehet más, mint az eredeti szentségből való kiesés, vagyis a természetfölötti céltól való elhajlás. Ádámban az Istentől való elfordultság egyúttal a természeti céltól való eltérés is volt; mert hiszen a természet követelménye: engedelmessé válni Istennek, akkor is, ha természetfölötti tartalmú parancsot ad.

Ebből látnivaló, hogy *a megszentelő kegyelem hiánya bennünk bűn is, de büntetés is*. Bűn, amennyiben általa elfordultunk Istentől. Amennyiben azonban ugyanakkor a szent Isten elfordul tőlünk, vagyis változatlan szent akarata elítéli a vele szemben való viszonyunkat, annyiban büntetés.³ A természetfölötti erényeknek és a Szentlélek ajándékainak elvesztése mint a kegyelem elvesztésének velejárója már csak büntetés.

2. *Az ember test és lélek szerint rosszabbá vált*. Ez a II. orange-i zsinaton⁴ kimondott hittétel a pelagiánusokkal szemben, akik azt hirdették, hogy Ádám bűne csak neki magának ártott, hogy a jelen állapotnak tökéletlenségei mind velejárnak a természettel és az első emberben is megvoltak; tehát nincs rajtuk semmi büntetés jelleg, és a mostani ember etekintetben nem áll rosszabbul, mint volt az első ember.

a) A testi-lelki leromlás *ténye* adva van azzal, hogy az ember elvesztette a természetkívüli adományokat, melyek a természet gyarlóságait lefogták. Ami bizonyítja, hogy Ádám rosszabbá vált az ősbűn által, azt is igazolja, hogy utódai is rosszabbakká lettek az eredeti bűn következtében. Az Írás ugyanis bőségesen tanúsítja, hogy a bűnre való hajlandóság, minden tökéletlenség és nyomorúság, amit Ádám a bűn elkövetésével önfejére idézett, utódaira is átszállt. b) A leromlás *körét* Szent Tamás így határozza meg⁵: A természet sebet kapott mind a négy alapterheségében, s ezáltal elesett a négy alaperénytől, melyek a természet egyes tehetségeinek egymáshoz és az ember rendeltetéséhez való viszonyát szabályozzák. Az értelmet a tudatlanság sebe megfosztotta az okosságtól, az akaratot a gonoszság sebe az igazságosságtól, a harciasságot (pars irascibilis) a gyatraság a bátorságtól, a vágyat (pars concupiscibilis) a rendetlen kívánság a mértékletességtől. c) A leromlás *fokát* illetőleg a hittudósok egyértelműleg vallják, hogy a természetfölötti és a természetkívüli adományok megtagadása következtében az emberi természet történeti értelemben sokkal rosszabb lett, mint volt eredetileg; leromlott az eredeti, paradicsomi állapotához képest.

Vita tárgya azonban, vajjon kimerül-e ebben az eredeti bűn okozta romlás? Vagy pedig tovább ment és a (bölcselelő értelemben vett) merő természet erőit is megcsökkentette? Ez az

¹ Lc 10,30.

² Rom 3,23 Gal 3,22 1 Jn 1,8 2,16 5,19 Eph 2,3 Jn 3,36.

³ Thom III 85, 5.

⁴ Arausic. II. c. 1 Denz 174; cf. Trid. 6 cp 1 Denz 793.

⁵ Thom III 85, 3.

utóbbi volt Szent Ágoston és az ő nyomán sok korai skolasztikusnak és nem egy későbbinek is nézete. Caietanus és Suarez óta azonban az általánosabb és sokkal valószínűbb nézet, hogy *az eredeti bűn okozta romlás csak a természetfölötti és természetkívüli adományok hiányában áll.* Másszóval a merő természet nincs bennünk megrontva vagy megcsonkítva, hanem eltekintve a bűn és büntetés jellegtől és a gondviselésnek bizonyos intézkedéseitől ([545. lap](#)), vagyis pontosan léttartalom tekintetében jelen állapotunk olyan, mint volna a merő természet állapotában. Caietanusnak¹ gyakran idézett hasonlatával szólva: a merő természet és a bukás állapota csak úgy különböznek, mint két mezítelen ember, akik közül az egyiknek sohasem volt ruha, a másikat megfosztották ruháitól; talán hozzátehetjük: s akik közül a mindig ruhátlan déli égöv alatt él, a levetkőzött pedig a mérsékelt zónában.

Ezt a fölfogást, mely Szent Tamás alapgondolatainak következménye, *a következő megfontolás ajánlja:* a) Amit az Írás és különösen az egyházi tanítás mond az eredeti bűn okozta romlásról, és amit Szent Ágoston tanít, nem nyújt fogódzó pontot arra, hogy valláserkölcsei ügyefogyottságunkat, akaratunk gonoszságát és rendetlen kívánságainkat nagyobb fokúnak tartsuk, mint lett volna a merő természet állapotában. b) Sőt bajos elgondolni, honnan jöhetett volna a természet erőinek ez a belső elsorvadása. Tapasztalás szerint ugyanis az értelem és akarat valláserkölcsei elgyöngülése, a kisértő érzékiség erősödése bűnisméltés szerezte bűnkészséggel szokott együttjárni, és mint rossz hajlandóság át is öröklődik. Elképzelhetetlen azonban, hogy Ádámnak az az egy bűne, mely gyors lefolyásánál fogva még őbenne sem tudott bűnre készítő pszichikai készséget teremteni, utódaira átörökített volna ilyent. Azt meg nem lehet föltenni a szent Istenről, hogy a teremtéskor ő ojtana ilyent bele az emberbe.

Magától értődik, hogy az eredeti bűn az ördög uralma alá juttatja az egész emberi nemet ([552. lap](#)). –

Hogy természetünk meg van sebezve és az emberi erők eredeti egyensúlya erősen a bűn felé billent el, ez a tény ellenére jár a *liberális-szadduceus-naturalista* gögnek, mely a tiszta faj, romlatlan természet, kiélés jelszavaival ajkán nem vesz tudomást a természetünk mélyén dúló huzakodásról, és ezért az emberkezelés egész vonalán, a nevelésben, az egyéni és társadalmi élet-alakításban jégre épít; alkotásai és törekvései (a 18. századi deista filantropinizmus, a Rousseau-féle naturalizmus, a Marx-féle szociáldemokrata-kommunista gazdasági és a nacionalista-biológista faji optimizmus) a valóság fuvallatára összedőlnek. A dogmatikai álláspont itt is egyedül bizonyul a valósággal megmérkőzni képes realizmusnak: Az ember nem angyal, akit csak a történelmi helyzet vagy a társadalmi fejlődés rontott meg; nem is ördög; hanem bukott ember, testi-lelki való, aki önmagában hordja a bűn és lázadás csiráit; tehát minden eredményre dolgozó reformnak ott, belül, a valláserkölcsei téren kell megfogni a baj gyökerét, és a megváltásban keresni az orvosságot.

3. *Az embernek eredeti bűn okozta megromlása nem minősíthető a természet lerontásának.*

Ez hittétel az újítókkal és janzenistákkal szemben, kik azt tanították, hogy a természetfölötti és természetkívüli adományok elvesztése által az ember elvesztette a valláserkölcsei igazságok megismerésére és teljesítésére való képességet: Értelme teljesen elborult a felső valóságokra nézve, akarata pedig csak anyagi dolgokra terjeszkedik ki (Luther szerint csak a «libertas in civilibus», a profán téren való szabadság maradt meg); illetőleg ment ugyan a külső kényszerítő körülményektől, de belső kényszer, t. i. az egyeduralgó rendetlen kívánság uralma alatt áll. Ezeket a tévedéseket az Egyház ismételten elutasította; nevezetesen a *trentói zsinat*: «Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy az ember szabad akarata Ádám bűne után elveszett és megszűnt, vagy név szerint vagy még így sem létezik, és csalás, melyet az ördög hurcolt be az Egyházba».² A vatikáni zsinat kiközösíti azt, aki tagadja, hogy

¹ Caiet. In Thom III 109, 2.

² Trident. 6 c. 5; cf. 5 c. 5 Denz 815.

a jelen helyzetében az emberi elme magától nem képes megismerni Isten létét¹; a pápák elítélik Baius, Jansenius, Quesnel megfelelő tételeit.² A *bizonyítást* lásd 24. § 1 és 52. § 2.

Az újítkók és különösen Jansenius a maguk álláspontjának támogatása végett *hivatkoznak Szent Ágostonra*, aki csakugyan azt tanítja, hogy Ádám bűne után a rendetlen kívánság uralkodik az emberen és a szabadsága elveszett.³ Azonban Szent Ágoston az eszményeken tájékozódó platonai fölfogásmódja értelmében természetnek nevezte azt, ami a teremtő kezéből *tényleg* kikerült: az embernek eredeti harmonikus állapotát; és ehhez mérve jelen állapotát, kivált amint a pogány romlottság delelőjén eléje tárult, csak természetellenesnek, nem-természetnek tudta minősíteni. Nála nem miként a skolasztikusoknál a természetfölöttivel áll szemben a természet, hanem ezzel az önmagából kifordult, szerinte természetellenes állapottal. A természet erőinek létét, nevezetesen az akaratnak pszichologiai szabadságát és valamelyes erkölcsi képességét esze ágában sem volt tagadni.⁴

4. *Az eredeti bűn eszchatologiai következménye. Az eredeti bűnért a kárhozat jár*, mint az Istentől való elfordultság véglegesülése. Ez *hittétel*. A *firenzei zsinat* szerint «akik személyes halálos bűnben, vagy csak eredeti bűnben halnak meg, azoknak lelke nyomban a kárhozatra száll, ahol azonban nem egyenlő büntetések várják».⁵ A pozitív igazolást adja az eszchatologia (123. § 1).

Az eredeti bűn *igazi bűn*, és mint ilyen szennyfolt a lelken; már pedig «nem lép be oda (a mennyei Jeruzsálembe) semmi fertőzött».⁶ Az ember *tényleg*, de facto Isten boldog színelátására, a Szentháromság teljes életközösségére van hivatva. Aki tehát kegyelem nélkül van, annak tehetségei nincsenek hozzá arányítva ehhez a természetfölötti célhoz; következésképp lemarad róla a halálban is. Már pedig lemaradni a *tényleg* kitűzött természetfölötti céltól, kizárva lenni Isten boldog színelátásából: ez a kárhozat állapotának főmozzanata, az elkárhoztatás, elutasítás büntetése (poena damni). Az a nemesített fa, melynek ojtása elszárad, nem tud nemes gyümölcsöt teremni; ezért kivágják és a tűzre vetik.⁷ Így beszél különös nyomatékkal Szent Ágoston.⁸

Ma általános nézet a teologusok közt, hogy *az eredeti bűnért magáért nem jár a kín büntetése* (poena sensus). Az örök büntetés ugyanis Isten végtelen bölcsesége értelmében a bűn magjának teljes kiérése. A személyes bűnös elfordult Istentől, még pedig a teremtmények kedvéért; illő tehát, hogy Istentől való elfordulásáért Istentől elfordulva, nélküle éljen (poena damni); a teremtmények rendetlen szeretése miatt pedig illő, hogy tőlük szenvedjen is (poena sensus): «Amennyire dicsőítette magát és gyönyörűségben volt, annyi gyötrelmet és gyászt adjatok neki».⁹ Mivel azonban az eredeti bűnnel magával nem jár semmi személyes istenellenes lázadás és a teremtmények rendetlen szeretése Isten rovására, nem méltó az isteni bölcsességhez, az eredeti bűnben vétkes emberre rászabadítani azokat a teremtményeket, melyeket ő sohasem helyezett Istennek elébe. Ezt a nézetet vallotta III. Ince pápa¹⁰; Szent Tamás is erélyesen állást foglalt mellette.¹¹ Szent Ágoston, tanítványa Fulgentius és Nagy sz.

¹ Vatic. 3 c. 1 de Deo.

² Denz 1065 1298 1388.

³ August. Enchir. 9, 30; cf. Coelest. I Denz 130 132; Arausic. II Denz 199 195 174 188.

⁴ Cf. August. Enchir. 9, 30 in extenso; Ep. Pelag. I 2, 5; Epist. 215, 4.

⁵ Florent. Denz 693; cf. Trid. 5, c. 4 Denz 712; 410 464.

⁶ Ap 21,27.

⁷ Mt 7,17.

⁸ August. Epist. 166, 21; Pecc. merit. I 16; Ep. Pelag. II 6; Op. imp. Iul. V 11, 44; cf. Thom Mal. 5, 1 c.

⁹ Ap 18,7.

¹⁰ Denz 410.

¹¹ Thom I 16, 21; III 1, 4 ad 2; Mal. 5, 2.

Gergely e tekintetben szigorúbban ítélték.¹ De ami Szent Ágostont illeti, egyrészt azt vallotta, hogy a merőben eredeti bűnben elhaltaknak érzéki szenvedései a lehető legcsekélyebbek.² Másrészt épen itt szemlátomást befolyásolja antipelagiánus álláspontja. Ha ő olyasmit tanított volna, mint a későbbi hittudósok limbus puerorum-a, a pelagiánusok nyomban azt kiáltották volna: ez az, amit mi is tanítunk; csakhogy mi vita aeterna-nak nevezzük (megkülönböztetésül a regnum coelorum-al szemben).

Nagyon *valószínű*, hogy *lelki fájdalmat sem szenvednek*, mint azt Bellarminus gondolta. Mert jóllehet elestek természetfölötti életcéljuktól, arról ők nem tudnak; és amiről az ember nem tud, az nem okoz fájdalmat (was ich nicht weiss, macht mir nicht heiss).³

Sőt nagyfokban *valószínű*, hogy *bizonyos boldogságban is van részük*. Hisz bár Istentől mint természetfölötti céltől lemaradtak, akaratuk egyénileg nem gonosz, és ennek következtében nem hajoltak el Istentől mint természeti céljuktól, s ezért képesek arra, hogy úgy éljenek Istenből, amint természeti értelmüktől és akaratuktól telik. Ha pedig majd az ítéletben látják is, hogy mások náluk nagyobb boldogságra és dicsőségre jutottak, az nem szerez nekik fájdalmat, mert azt is látják, hogy Isten színelátása elérhetetlen amaz erő és képesség számára, melyet ők kaptak Istentől. A bölcs alattvaló nem búsul azon, hogy ő nem királyfi és trónörökös.⁴ Mindent összevéve tehát élvezhetik a boldogságnak legalább azt a legkisebb fokát, melyet a merő természet állapotában elérhettek volna (limbus puerorum). S ez nekik *jobb, mint egyáltalán nem létezni*. Így Szent Tamás és Suarez.⁵ Az Egyház is védelmébe vette a kisdedek másvilági állapotáról (limbus puerorum) szóló tanítást a janzenistáknak rágalma ellen, hogy az pelagiánus gondolat.⁶

5. Az eredeti bűn teodikéje.

Mínthogy az eredeti bűn mind valóságában mind tartalmában titok, és mélyen érinti az ember alsóbb érdekeit, sőt önzését és magabizását, amennyiben kegyelemre kiszolgáltatja őt Istennek, érthető, ha ágaskodik ellene a liberális és naturalista gög, és hamar kész belőle tőkét kovácsolni Isten igazsága és jósága ellen.

1. A racionalizmus *igazságtalannak tartja, hogy saját hibánkon kívül meg vagyunk fosztva a természetfölötti és természetkívüli adományoktól*.

Felelet. Az igazság alapkövetelménye, hogy mindenki megkapja a magáét. Ámde az embernek Istennel szemben semmiféle jogcíme nincs, melynek értelmében valami kijárna neki. Isten önmagának, a maga tökéletességének tartozik vele, és nem az embernek, hogy ha teremt, a teremtés rendjében tőle megállapított törvényekkel és föladatokkal arányos erőket és képességeket is adjon a teremtménynek. Ezt meg is teszi minden egyes emberrel szemben. Az eredeti bűn után sincs lerontva a természet; a bukott ember is meg tud felelni a természeti rend kötelelességeinek, és ha merőben eredeti bűnben hal meg, olyan helyzetbe jut, mely jobb a nemlétnél. A természetfölötti javak adományozásával Isten egyáltalán nem tartozott sem önmagának, sem az embernek; hisz a természetfölötti lét a természetre való ráadás, a szó legszorosabb értelmében ajándék; de ajándékok megadása vagy megtagadása nem esik az igazság kategóriájába. *A kegyelemre nem lehet rászolgálni; következésképp megvonásáért nem lehet igazságtalanság címén panaszt emelni.* A kegyelem mindig kegy, nem jog.

¹ August. Peccat. merit. I 16, 21; Op. imperf. Iulian. V 11, 44. Fulgent. De fide 3, 34; 27, 68. Gregor. M. Moral. IX 21.

² August. Enchir. 23, 93; Mt 25,41-et nem akarja rájuk alkalmazni: Lib. arb. III 23.

³ Thom in Lomb. II dist. 33, 2, 2 c.

⁴ Ibid. és Mal. 5, 3 c.

⁵ Thom in Lomb. II dist. 33, 2, 2 ad 5; Mal. 5, 3 ad 4; Lessius Perfect. div XIII 22, 144 kk.

⁶ Denz 1526; cf. 102.

Igaz, a jelen üdvrendben, hol tényleg természetfölötti életcélra van hivatva az ember, a kegyelem-nélküliség nem megfelelő, nem Istennek tetsző és az embert boldogító állapot. De egyfelől az ember maga választotta ezt az állapotot (mi is Ádámban); e címen jogtalanságról panaszkodni ép azoknak van legkevesebb joguk, kik önerejükben bizakodva vetik rá magukat e világra és földadataira, és Istentől függetlenül akarnak itt elhelyezkedni. Másfelől pedig a jelen állapot nem rossz, hanem az eredetivel szemben csak a kisebb jó; tehát az isteni méltányossággal sem összeférhetetlen.¹

2. Ha nem igazságtalan, hogy kegyelem nélkül születünk, abban van az igazságtalanság, hogy ez Ádám bűnére való tekintettel történik; mintha mi tehetnénk arról, hogy Ádám fiai vagyunk, és hogy Ádám föllázadt Isten ellen! Ha atyáink ették a savanyú szőlőt, miért kell a mi fogunknak belévnünk? *Nekünk Ádám lázadásában nem volt részünk, miért kezel bennünket Isten bűnösökként?*

Felelet. Ebben a kérdésben érintve van az *eredeti bűn titkának lényege*. Senki sem várhatja tehát, hogy a magára álló elme e «mysterium iniquitatis» minden mozzanatát föltárja. Nincs is rendszer, sem bölcselet, sem vallás, amely a rossz, nevezetesen a bűn tagadhatatlan létezésének kielégítő magyarázatát tudná adni az ész előtt. Méltánytalan dolog tehát, itt a keresztény dogmától várni azt, amit az ellenfelek sem tudnak nyújtani; sőt amiben rosszabbul állnak. Mert ha híven haladunk a kinyilatkoztatás útján, kitűnik, hogy Isten nem igazságtalan, mikor Ádámra való tekintettel nekünk is betudja bűnként az eredeti bűnt. *Az eredeti bűnt* ugyanis egészen *máskép tudja be, mint a személyes bűnöket*. Hisz nem a személyeknek, hanem a természetnek bűne az. Az eredeti bűn miatt Isten nem személyünket tekinti lázadónak; hanem természetünknek hozzája való viszonya az, ami nem tetszik szent fölségének. Ez pedig személyes hozzájárulásunk nélkül alakul így; ép ezért személyes hozzájárulásunk nélkül is szabadít meg tőle, a Krisztusban való megváltás útján. S ha valaki ebben a bűnben hal meg, és más bűne nincsen, másvilági állapotának kirovásánál tekintettel van arra, hogy nem személyes lázadóval van dolga, hanem egy fonák helyzetbe került természetnek szerencsétlen birtokosával. Isten szemében minden egyes ember egy abból a szerencsétlen családból, melynek Ádám a feje, aki tehát kénytelen hordani annak a családnak a végzetét is.

3. *De miért kötötte össze Isten a mi sorsunkat Ádáméval?* Miért tudja be nekünk is Ádám tettét, ha mindjárt olyan módon is, mely nem sérti az ő igazságosságát?

Felelet. Ez Istennek titkos rendelkezése, melyre nézve meg tudjuk állapítani, hogy nem szükségkép foly Isten mivoltából; tehát máskép is történhetett volna. Isten egyenként is felelőssé tehetett volna mindenkit, és végcél dolgában minden egyént a maga lábára is állíthatott volna. S ezért itt helye van megemlékezni a próféta, illetve Szent Pál intelméről: «Ki ismerte meg az Úr gondolatát, vagy ki volt az ő tanácsadója?»² Mindazáltal az isteni tények egyetemes áttekintéséből és összevetéséből ki lehet olvasni egy jelentős alaptörvényt, mely bevilágít ebbe a kérdésbe is. Ez a *szolidaritás nagy törvénye*. Isten úgy alkotta a személyes valókat, hogy egyik sem élhet önmagának, hanem mindegyik lényegesen oda van rendelve másokhoz. Minden szellemi életnek és egyben minden valóságnak ősképe, a Szentháromság ezt az egymásnakvalóságot és kölcsönösséget a szellemi élet szükségképes alaptörvényének mutatja (41. § 3). Az emberi létnek is minden körében az egyes másokra van utalva és rendelve; kölcsönösségben fejlődnek és gyakorlódnak képességei, érlelődnek szellemi és erkölcsi értékei; közösségben és kölcsönhatásban cserélődik jó és rossz. Az atyák bűneit szenvedik a fiak, a közösség szerencséje az egyesnek java (pl. egy háború szerencsés győztese); a közösség baja az egyesnek is baja (levert népek nyomora). Jóban-rosszban tényként és kötelességként áll: milliók egyért és egy milliókért. Ezt különben ma ismét kezdik

¹ Thom Compend. 195.

² Rom 11,34; Is 40,13.

látni és súlyos következményeivel együtt vallani hatalmas történelmi megmozdulások (a kommunizmus csak úgy mint fasiszta-hitlerista ellenlábasai), ellentétben a reneszánsz óta terjeszkedő korlátlan individualizmussal. Ugyanez a törvény érvényesül a valláserkölcsei és nevezetesen a természetfölötti világban.¹ Amint tehát Jézus Krisztusban nagy misztikai egységbe forrnak az istenkereső hűséges lelkek, Ádámban egységes nagy családot alkottak a természetfölötti javak megtartása és elvesztése tekintetében.

Az eredeti bűn titka erről az oldalról *hatalmasan figyelmeztet*, hogy nem «önmagának felel a halhatatlan lélek» (amint Byron mondja pogány göggel). Tílalomfát emel azzal a kegyetlen lelkülettel szemben, mely saját önzésének bátyái mögé vonulva, sztoikus hidegvérrel nézi annyi embertársa belső vergődését, és nem veszi tudomásul, hogy mindenkinek mély, nagy felelőssége van Isten előtt embertársai tekintetében. Óvást emel azzal az átkos jelszóval szemben: *Ein Jeder für sich, und der Teufel hol' den Letzten*. Állandóan bekiáltja a történelembe és életbe: *Nemo sibi, sed suis!* Senkisémet élhet önmagában; jóban-rosszban magával ragad másokat, akikért felelős. «Egyikünk sem él önmagának, és senki sem hal meg önmagának».²

4. *Miképp egyeztethető össze Isten irgalmával*, hogy engedte az eredeti bűn által az egész emberi nemet elkárhozott tömeggé válni (*massa damnata*)? Miért teremtette meg az embert, mikor tudta, hogy ilyen végre jut ivadéka? Vagy ha már megteremtette, miért nem akadályozta meg bűnét?

Felelet. Nagy titok, talán a legnagyobb, mellyel szembekerül a hívő gondolat: miért engedte meg Isten egyáltalán a bűnt. Azonban ebbe a homályba is belevilágít a kinyilatkoztatásnak két intenzív fénysugara:

a) A vétkezékenység (peccabilitas) mint változékonyság hozzátartozik a teremtett akarat mivoltához. A véges lény nem képes a dolgokat egyszerre, minden értéküknek teljesen megfelelően méltatni; de ha erre képes volna is, nem áll rendelkezésére elegendő energia a méltatással arányos állásfoglalásra. Ezért *a teremtett akarat léte legmélyén mindig esékény marad*, és a teljesen változhatatlan teremtett szellem ép úgy ellenmond, mint a minden tekintetben végtelen teremtmény. Igaz, a gondviselés rendkívüli útjai és intézkedései megakadályozhatnák a bűnt, amint az üdvözültek tényleges vétkezhetlensége mutatja. Az üdvtörténet azonban arra tanít, hogy az ilyen véglegesülést *próba* előzi meg.

b) Isten nagy tetteit nem szabad elszigetelten szemügyre venni, hanem lehetőleg teljes tartalmuk szerint sokszerű összefüggésükben kell méltatni. Az eredeti bűnnek és általában a bűnnek valóságát tehát úgy kell fontolóra venni, amint a jelen üdvrendbe tényleg bele van állítva. Itt pedig *a bűn elválhatatlanul össze van kapcsolva a megváltással*. A kígyótipró asszony sarjának képe ott állt már az ősszülők előtt, és kezdte sugározni biztató erejét az emberiségre, mihelyt Ádám és Éva fölött elhangzott a büntetés ítélete. Logikailag (nem időben) előbb határozta el Isten a megváltást; és erre való tekintettel nem akadályozta meg a bűnt. Csak azért engedte elesni az embert, mert gondoskodott róla, hogy megváltást készítők örök irgalmának ölébe hulljon. Isten ígérete következtében előbb volt az emberiség áldott nép, mint saját bűne következtében átkozott tömeg. És ebben van az eredeti bűnnek teodikéje: Aki saját hibáján kívül Ádám bűnének részese lett, saját érdeme nélkül Jézus Krisztus megváltásának lesz részesévé. A megváltás és a megváltó, a megtestesülés mint Isten gondolható legnagyobb tette a teremtés világában, fölséges módon föloldja a bűn átkát, fölszívja a bűn törvényét mint részleges jelenséget egy sokkal egyetemesebb törvényben. Az ellentéteknek, harcoknak és diszharmoniaiknak ezt a bűnös világot körülözönlő minden bűn, lázadás, hűtlenség fölött diadalmaskodó isteni irgalomnak óceánja. A halált elnyelte a győzelem. A kegyelem törvénye erősebb, mint a bűn törvénye. Ez a meggyőződés tör ki

¹ Jn 12,24–45 2 Cor 5,14. Gal 6,2 Act 20,35.

² Rom 14,7.

ellenállhatatlan erővel abból a Szent Pálból, ki az eredeti bűn hatalmát úgy érezte, mint senki más: «Amikor elhatalmasodott a bűn, még bőségesebb lett a kegyelem».¹

¹ Rom 5,29; cf. 10,12 11,25–32; *Bernard*. 12 praerog. Mariae 1.