

Negyedik értekezés. A megváltás.

Megbocsátani a büntetés kirovása előtt, a megértés és barátság fonalát el nem ejteni, hanem tovább szólni még az elválás ítéletének kimondása előtt: ez jellemzi Isten magatartását, és ezt fölséges módon megmutatta a bűnbeesett emberrel szemben. A megbocsátás és üdvözítés isteni törvénye érvénybe lépett, amint bekövetkezett föltétele, a bűnbeesés. Megvalósításának módja Isten örök végzése értelmében az volt, hogy a második isteni személy az idők teljességében emberré lett, érdemszerző életével és halálával helyettünk és érettünk eleget tett Isten fölségének, ezzel megszerezte az eredeti bűn bocsánatát és visszaszerezte az elvesztett kegyelem állapotát. A Fiúisten megtestesülése az üdvtörténet legnagyobb ténye, Isten emberszerető leereszkedésének legédesebb titka, az ember istenközösséget áhító vágyának nem sejtett arányokban való teljesülése. A megtestesült Ige megváltói művének kifejtésében, az egyes embereken és az üdvtörténeten végigvonuló megvalósításában merül ki az üdvekonómia minden további intézkedése és a dogmatikának minden további tárgya. Ezeknek a nagy titkoknak dogmatikai tartalmát legalkalmasabban úgy fejtjük ki, hogy először szólunk a megváltó személyéről, azaz a megtestesülés titkáról, azután a megváltás művéről, és végül függelékként a megtestesülés és megváltás kiválasztott emberi szervéről, Szűz Máriáról (krisztologia, szótériologia, mariologia).

1. fejezet. A Megváltó személye.

Krisztologia.

56. §. A megtestesülés titkának előterjesztése.

Diekamp II § 6 8 11 19; *Bartmann* I § 83 88; *van Noort* Vera rel. n. 75 kk.; *Pesch* IV n. 1–3; *Scheeben* II 720–35; *Petav.* Incarn. I. – *Billuart* Incarn. Prooem.; *Frassen* Incarn. Qu. prooem. – E. *Winter* Die geistige Entwicklung A. Günthers 1931; G. *Voisin* L'Apollinarisme 1901; *Friedrich* Der Christus-Name 1905; L. *Fendt* Die Christologie des Nestorius 1910; J. P. *Junglas* Die Irrlehre des Nestorius 1912; M. *Jugie* Nestorius et la controverse Nestorienne 1912; Ch. *Pesch* Nestorius als Irrlehrer 1921; K. *Braig* Jesus Christus ausserhalb der katholischen Kirche im 19. Jahrh.; G. *Esser* Die Christologie in der protestantischen Theologie und im Modernismus (mindkettő in: *Jesus Christus*, Vorträge 1912); I. *Rohr* Moderne Ersatzversuche für das biblische Christusbild 1908; *Der Vernichtungskampf gegen das biblische Christusbild* 1908 *Székelly* I. Jézus Krisztus születésének éve és a keresztény időszámítás 1922. Lásd a 9. és 10. § irodalmát is.

1. A megtestesülés titkának tartalma.

A megtestesülés ténye: A második isteni személy, az örök Ige, az idők teljességében, Augustus császár népszámlálása alkalmával Heródes jeruzsálemi király korában, valószínűleg 749-ben Róma alapítása után, egy názareti Szűztől, Máriától Betlehemben emberré lett, egy emberöltőt élt Palesztina földjén; földi életéből kb. harminc évet Názáretben Józsefnek, az ácsnak házában töltött rejtett életben, utána aránylag rövid ideig (valamivel több, mint 1-3 esztendeig) nyilvános tevékenységben, főként Galileában és Jeruzsálemben hirdette Isten országának evangéliumát, csodatevésekkel és jövendölésekkel bizonyította isteni küldetését, Jeruzsálemben Poncius Pilátus római helytartó alatt kereszthalált szenvedett, halála után harmadnapra föltámadott, és föltámadása után negyven napra tanítványai szeme láttára az Olajfák hegyén mennyekbe fölment.

A megtestesülés teológiájának tehát nélkülözhetetlen föltétele *Jézus Krisztus személyének és életének történeti valósága*, amit Drews és Jensens napjainkban a dialektikai teologia (főként Bultmann) tagadóra vettek; természetesen a valóságosság legcsekélyebb látszata nélkül. Mert *a)* a legradikálisabb kritika sem vonja kétségbe Szent Pál négy főlevelének (Rom 1 2 Cor Gal) hitelességét. Már pedig ezekben benne vannak Jézus Krisztus történetének fő adatai.¹ *b)* Az evangéliumok történeti hitelességét ma már csak a tudatlanság vagy a minden valóságérzéktől elszakadt apriorizmus vonhatja kétségbe, amint azt Jézus Krisztus élettörténetének alapvető mozzanataira nézve a liberális protestáns iskola is elismeri. *c)* Jézus Krisztus történeti jellegét nem-keresztény egykorú történeti források is igazolják.² *d)* Csak a valóságtól teljesen elzárkózó, az élet legmélyebb erőivel szemben színvakká lett absztrakt szobatudós gondolhatja, hogy azok a példátlan lelki és történeti alakító erők, melyek a kereszténységben immár két évezrede működnek, egy elvont eszmében vagy zúg pogány kultuszban (mandeizmus) forrásozhatnak. Az egyetlen igazi alakító erő a személyiség, a személyes akarat. Az idea addig vértelen és hatástalan, míg személyben erőre és életre nem kap. Minden irodalmi tanuság nélkül is a kereszténységnek már pusztá léte és hatékonysága elutasíthatatlanul bizonyítja, hogy példátlan egyéniségnek kell mögötte állani mint lét- és erőforrásnak.

A történeti Krisztusban megtestesült Ige titkának tartalma a dogmafejlődés delelőjéről (Athanasianum, Chalcedonense) tekintve, ebben foglalható össze: *Jézus Krisztus valóságos*

¹ Gal 4,4 Rom 5,12. 1 Cor 11,23. Rom 15,3 1 Cor 5,7 15,3–28.

² Lásd [96/7. lap](#). Döntő Tacitus tanusága.

Isten és valóságos ember egy személyben. Azaz meg nem csorbítva és össze nem elegyítve van benne két természet, vagyis lényeg avagy szubstancia: az isteni és egy egyedi emberi; s e két természet metafizikai birtokosa egy személy (hypostasis, suppositum): a második isteni személy, az örök Logos. A megtestesülés titka tehát a Szentháromság ellenképe; ott egy természet három személyben, itt két természet egy személyben. A két természet a titoknak mintegy tartalmi, anyagi eleme; a személyes egység pedig formai mozzanatnak tekinthető.

A titok *elnevezése* vagy a fölvelt emberségre mint a megtestesülés határpontjára van tekintettel: Isten megjelenése, teofaniája, epifaniája; vagy az eredményre: egység (unio, ἕνωσις) egyesülés (conventus, σύμβασις, συναφεία), főként személyes egység, személyes egyesülés (unio hypostatica, ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν); vagy a módját tekinti: emberrélevés (inhumanatio, ἐνανθρώπησις), főként azonban megtestesülés (metonimiával: incarnatio, σάρκωσις caro, test = emberség). A titok dogmatikai tartalma kifejezésre jut az Üdvözítő nevében is. Jézus, יהושע (Jahve segíts!) annyi mint Üdvözítő, salvator, σωτήρ, tehát életszerző. Krisztus, χριστός, משיח (messiás = fölkenet); az ószövetségben a próféták, királyok és papok lelki és jogi fölavatása fölkenéssel történt (68–70. §). Minthogy a Szentírás is kimondja, hogy az Üdvözítő Szentlélekkel van fölkenve,¹ nem csoda, ha a kereszténység kezdettől fogva ebben a névben látta a megtestesülés egész titkának pregnáns kifejezését: «A Krisztus névben alattomban benne értődik a fölkenő, a fölkenet és a kenet, mellyel föl van kenve; az Atya a fölkenő, a Fiú a fölkenet a Szentlélekben, ki a kenet».²

2. A krisztológiai eretnekségek.

Míg a megtestesülés nagy titka a Szentlélek szelíd vezetése alatt az Egyházban lassan kibontotta gazdag tartalmának egész szíromkoszorúját, addig a kinyilatkoztatás előtt alázattal meg nem hódoló elmék eretnek-szülő egyoldalúságuk túlzásával a titok anyagi mozzanatai közül hol úgy emelték ki az istenséget, hogy az emberség szenvedett csorbát, hol úgy nyomatókozták az emberséget, hogy az istenség tűnt el; a titok formai oldalát illetőleg pedig hol a kettősséget túlozták az egység rovására, hol az egységet a kettősség kárára. Az eretnek lelkület általában a tárgyi igazságot nem vállaló szubjektivizmus, mely vagy *racionalista* módon az ész rájárára akarja húzni, ami az elmét meghaladó igazság, és hajlandó elnyomorítani vagy egyenest letagadni az észfölötti mozzanatokot (a krisztológiában tartalmilag az istenséget, formailag az egységet), vagy pedig *álmisztikai* rövidlátással és önfejű kevélység fűtötte tisztulatlan buzgalommal úgy vél Isten dicsőségének szolgálni, hogy lehetőleg összezsugorítja vagy el is tünteti a természet és az elme jogait (a krisztológiában tartalmilag az emberséget kezdi ki, formailag a kettősséget).

A krisztológiai eretnekségeknek ez a logikája megvalósult a történetükben: A 2. és 3. században a racionalizmus adopcianizmus formájában tagadta Krisztus istenségét, az álmiszticizmus mint doketizmus meghamisította emberségét. Ez a folyamat megismétlődött a 4. századi krisztológiai eretnekségekben: a racionalista arianizmus istenségét támadta, az álmisztikus apollinarizmus emberségét csorbította meg. Az 5. század eretnekségei a titok formai oldalát kezdték ki: a racionalista nesztorianizmus a személyes egységet, az álmisztikai monofizitizmus a természet kettősségét. A következő századok még két epigon krisztológiai eretnekséget teremtettek; a monoteletizmus a monofizitizmusnak, a nyugati adopcianizmus a nesztorianizmusnak fattyúhajtása. Ma az álmiszticizmus gnosztikus hulladékokon rágódik, a racionalizmus pedig Drews teljes krisztustagadásával levonta a végső következményeket: Krisztus nem történeti valóság, hanem csak eszme.

¹ Act 4,27 10,38 Heb 1,9.

² Iren. III 18, 3.

1. *A keleti (szentháromsági) adopcianizmus.* Cerinthus, az első névszerinti eretnek az első század végén azt tanította: Jézus Krisztus közönséges ember módjára született József és Mária házasságából; keresztségekor galamb képében rászállott egy felsőbb szellem, aki halála előtt elhagyta; általa ismerte meg és hirdette a legfelső Istent. Körülbelül így tanít a legtöbb *ebjoníta* is, akik azonban részben elismerik Krisztus csodálatos születését. Az adopcianus *monarchisták* fölfogása ismeretes a szentháromságtanból (lásd [390. lap](#)). A *szociniánusok* (unitáriusok; Faustus Socinus † 1604) szerint Krisztus Istentől küldött ember, aki csodálatos módon szüztől született, Isten kegyelméből nagy bölcsességben, tökéletes szentségben, s csodatevő erővel tanított, és szent életével kiérdemelte, hogy halála után istenítsék az emberek (apoteózissal). A mai *teozofisták*, kikben racionalista és álmisztikai elemek összevissza vannak zagyválva, ebjoníta és monarchianus gondolatokat elevenítenek föl: Krisztus szent ember, aki keresztségekor különösen bensőséges közösségbe lépett Istennel, mint annak idején Melkizedek, és általában a teozofiába beavatottak, akik ép ezért mind méltók a megtestesült Isten nevére. Ez a racionalista krisztustagadás oly nyílt arculütése volt a keresztény meggyőződésnek, hogy külön forma szerinti elítélése nem is mutatkozott szükségesnek. A hívők spontán állásfoglalása ítelt fölötte.

2. *A doketizmus.* Nem zárt felekezet és rendszer ez, hanem irányzat, különösen a gnósztikusok közt, azok középkori bujtása, a pauliciánusok és újkori paskolata, a teozofisták körében: Jézus Krisztus nem valósággal ember, hanem csak látszat szerint (Marcion, Basilides, manicheusok, priszcellianisták); vagy pedig éteri testet öltött (Apelles, Valentinus, teozofisták). Valószínű, hogy az Apostoli hitvallás részletes történeti adatai (fogantatott Szentlélektől, született Szűz Máriától, kínszenvedett Poncius Pilátus alatt, megfeszített, meghalt és eltemettetett) ellene irányulnak.

3. *Az arianizmus* (lásd a szentháromságtanban [391. lap](#)).

4. *Az apollinarizmus.* Szerzője, Apollinaris laodikeai püspök († 390) az ember mivoltára nézve trichotomizmust vallott ([531. lap](#): $\sigma\omega\mu\alpha + \psi\upsilon\chi\eta\ \acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma + \psi\upsilon\chi\eta\ \lambda\omicron\gamma\iota\kappa\eta$) és azt tanította, hogy Jézus Krisztusban az emberi értelmi léleknek helyébe lépett az örök $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$. Úgy gondolta, hogy ezzel hatékonyan elhárítja mind Áriusnak azt a tévedését, hogy Krisztus változhatik, mind pedig tarzusi Diodorussal szemben biztosíthatja Krisztus teljes egységét. Ez a célzata kitűnik abból a két elvből, melyre fölépítette tanítását: a teljes emberséggel együtt jár a bűn; két teljes valóság nem válhatik egygé. Ezzel a monofizitizmus előfutárja.

5. *A nesztorianizmus.* Szerzője Diodorus Tarsensis, főképviseelője Theodorus Mopsuestenus, névadója Nestorius, 428 óta konstantinápolyi püspök. Ezek, valamennyien az antiochiai iskola tagjai, aristotelesi elvekből táplálkozó empirista racionalizmussal arra az álláspontra helyezkedtek, hogy személy és természet elválaszthatatlan egységet alkotnak. Kifejezéseikben iparkodtak ortodoxok lenni, nevezetesen kerülték azt az állítást, hogy Krisztus két személy. Azonban állhatatosan vonakodtak Szűz Máriát Isten-anyának ($\theta\epsilon\omicron\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$) nevezni; csak ember-anyának ($\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$) akarták elismerni, mert csak a názáreti Jézusnak és nem az örök Igének anyja. Továbbá nem akartak helytadni az ilyen állításoknak: Isten szenvedett, meghalt; vagyis nem fogadták el a *communicatio idiomatum*-ot ([624. lap](#)). Végül azt tanították, hogy Krisztus az isteni méltóságot, az imáadásraméltóságot érdemszerző életével és halálával érdemelte ki; és csak miután így «bevált», föltámadása után jutott az isteni tulajdonságok birtokába. Ez azonban mind csak úgy lehetséges, ha Krisztusban két alany (két én) van és ezek viszonya csak erkölcsi, a belső barátság, kölcsönös ragaszkodás viszonya: $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\alpha\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\nu,\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\kappa\eta\sigma\iota\nu,\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu$; amint azt a katolikusok szemükre is vetették. Ezzel szemben Alexandriai sz. Ciril nyomatékozta, hogy Krisztusban fizikai egység van ($\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$) és a nesztorianus tévedést 12 anatematizmusban kipellengérezte, melyeket aztán Coelestinus pápa és az *efezusi zsinat* (431) magáévá tett. A nesztorianizmus azonban keleten, különösen Perzsiában fönmaradt a mai napig.

6. *A monofizitizmus.* Szerzője, *Eutyches* (egy konstantinápolyi kolostor főnöke) 448-ban egy konstantinápolyi zsinaton kérdőre vonva azt vallotta, hogy Jézus Krisztus velünk nem azonos lényegű, és az egyesülés előtt két természet volt benne, az egyesülés után azonban csak egy. Miképp lett azonban a kettőből egy, arra nézve követői között nem volt egyetértés. Némelyek szerint az emberi természet átváltozott az istenibe (ένωσις κατά τρέψιν, κατ' ἄλλοίωσιν): az istenség fölszívta az emberséget, mint az óceán a csöpp mézet vagy tejet; mások szerint a kettő keveréséből (κατά σύγχυσιν) vagy összetevéséből (κατά σύνθεσιν) mint testből és lélekből egy emberi természet, előáll egy harmadik valóság. Azonban az alap gondolat mindig az, hogy az emberiség fizikailag átistenül; olyanformán, mint a pogányok istenítették a természetet. Ez egyrészt azt a látszatot kelti, mintha Isten dicsőségét különösen szolgálná, másrészt mintegy fizikai folyamatként fölfogott, mechanikus megváltódás lehetőségét csillogtatja. Nem csoda, ha különösen a tömegeknél és azok vezéreinél (egyiptomi remeték; Dioscurus alexandriai patriarcha; efezusi zugszinat 449) hatalmas visszhangra talált; az arianizmus mellett a monofizitizmus kavarta a legnagyobb mozgalmakat, melyeknek hullámai korántsem ültek el, mikor magának a tévedésnek nyakára hágott Nagy sz. Leo pápa (Epistola dogmatica ad Flavianum), akinek álláspontját magáévá tette a *kalcedoni zsinat* (451). Az egiptomi, szír és örmény monofiziták mint jakobiták ma is fönntartják az idők folyamán számos pártra szakadt eretnekséget.

7. *A monoteletizmus.* *Sergius* konstantinápolyi püspök 619-ben politikai okokból (a visszafoglalt Szíria és Örményország monofizitáit a fenyegető mohamedán és perzsa veszedelemmel szemben szorosabban akarta a birodalomhoz kapcsolni) arra az álláspontra helyezkedett, hogy a katolikus és monofizita különbségek elkerülésével nem kell Krisztusban egy vagy két természetről beszélni, hanem egy működésről és egy akaratról (μία ἐνέργεια καὶ ἐν θέλημα) és ebben megnyugodhatik mindkét fél. Kezére járt *Cyrus*, Phasis püspöke, aki Severus antiochiai monofizita patriarka példájára (aki 510 k. elsőnek hivatkozott Ps. Dionysiusra) azt hangoztatta, hogy Krisztusban nem kell természetekről beszélni, hanem igenis egy új és isteni-emberi működésről. A bizánci császárok kedveztek az új iránynak (Heraklius Ἐκθεσις-e 638; Konstans Τύπτος-a 648). Sophronius jeruzsálemi püspök és Maximus Confessor tudós egyiptomi szerzetes azonban nyomban fölismerték burkolt monofizitizmusát; a Sergiustól félrevezetett Honorius pápának némi tétovázása után ([605. lap](#)) I. Márton Rómában elítélte, a *III. konstantinápolyi egyetemes zsinat* pedig (680) Agatho pápának a császárhoz írt dogmatikus levelét magáévá téve, ünnepélyesen kimondta, hogy két természetes akarat és működés van Krisztusban. A maroniták fönntartották az eretnekséget a 12. századig.

8. *A nyugati (krisztologiai) adopcianizmus.* *Elipandus* toledói érsek a szabelliánus Migetius ellenében kezdte tanítani, hogy Krisztus istensége szerint Istennek természetszerű fia, embersége szerint azonban fogadott fiú, és így jóllehet egy a fiú, két fiúság van. Legtehetségesebb hive volt *Felix* urgeli püspök, aki teljesen megfedkezve a tulajdonságok kicserélhetőségének katolikus tanításáról, csak beszédben (és nem valósággal) akarta a fogadott fiút Istennek nevezni. Hadrián pápa szorgalmazására egy regensburgi zsinat 792-ben, egy frankfurti 794-ben¹ és több más birodalmi zsinat a tanítást elvetette, és Alcuin tudományosan is megcáfolta.

9. *A modern racionalizmus,* amennyiben Jézus Krisztussal szemben hitvallásilag állást foglal, három csoport közt oszlik meg: A *liberális* szárny abban a fölfogásban van, hogy Krisztus páratlan vallási egyéniség, nem múló vallási nevelő hatással; még pedig azért, mert mindenki másnál világosabban fölismerte és intenzívebben élte át, hogy Isten a mi atyánk; és

¹ L. *Denz* 299 309–314.

ezzel az élménnyel mint új jóhírral ajándékozta meg az emberiséget. Ebben az értelemben Isten fia is. Vallási tiszteletnek tehát nem tárgya, hanem csak legkiválóbb alanya (a fiú nem tartozik az evangéliumba, hanem csak az Atya); és ezzel az evangéliummal megfér minden metafizika, még a panteizmus is. A *vallástörténeti* szárny elismeri, hogy az evangéliumok Jézus Krisztus istenségét és istenfiúságát metafizikai értelemben veszik. Azonban szerintük ilyen elnevezések és címek a Krisztus korabeli hellenista és keleti kultuszokban nagyon el voltak terjedve, és innen a keresztények (először Antiochiában) átvitték Jézus Krisztusra is. S ez a kultusz aztán lassan megteremtette a dogmát. A *modernizmus* mindkét irányzathoz vesz kölcsön gondolatokat: a történeti Krisztus lassan ébredt megváltó hivatásának tudatára, és azt egybeszórtta a késői zsidó eszchatologia messiás-király eszmekörével. A hívő község aztán jóval halála után egy istenítő folyamatban a hit Krisztusát isteni méltóságra emelte. Efféle eszmék uralkodnak ma a dialektikai teológiában és az eszchatologikusok között a haladó protestantizmusban is. Az ortodoxok többnyire kenótikusok ([604. lap](#)).

3. A megtestesülés egyházi előterjesztése.

1. Az *Apostoli hitvallás* a gnósztikusokkal szemben az Üdvözítő üdvtörténeti tetteit és emberi életének mozzanatait domborítja ki.

2. A *niceai zsinat* az arianizmussal szemben hitvallásában ünnepélyesen és nagy szababossággal meghatározta Krisztusnak örök isteni eredését ([393. lap](#)).

3. Az *első konstantinápolyi zsinat* taxative elítélt néhány eretnekséget, köztük az apollinarizmust.¹

4. Az *efezusi zsinat* magáévá tette Alex. sz. Ciril 12 anatematizmusát, melyek hangsúlyozzák Szűz Mária Isten-anyaságát, Jézus Krisztusnak valós egységét, elvetik az istenségnek és emberségnek Nestorius-féle egységét és a «beválás»-elméletet, s megbélyegzik a tulajdonságok kicserélésének elhanyagolását.²

5. A *kalcedoni zsinat* a krisztologiai dogmát a monofizitizmus és nesztorianizmus tévedéseivel szemben végleges formára hozza: «A szentatyák nyomdokait követve mindnyájan egy szívvel-szájjal valljuk és tanítjuk ugyanazt a Fiút, a mi Urunk Jézus Krisztust, aki teljes az istenségben és teljes az emberségben, igaz Isten és igaz ember, eszes lélekkel és testtel; az Atyával azonos lényegű istensége szerint, velünk azonos lényegű embersége szerint, hozzánk mindenben hasonló, kivéve a bűnt; az idők előtt az Atyától született Istensége szerint, az idők teljességében azonban érettünk és a mi üdvünkért az Isten-anya Szűz Máriától embersége szerint; egy és ugyanaz a Krisztus, egyszülött Fiú, akit vallani kell két természetben, össze nem elegyítve, változhatatlanul, meg nem osztva és szétválaszthatatlanul (ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἄχωρίστως), meg nem szüntetvén a természetek különbségét az egyesülés miatt, hanem ellenkezőleg fönntartva mindkét természetnek sajátosságát, amint egy személyben és önállásban (εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν) egyesülnek, nem két személybe válnak avagy szakadoznak széjjel.»

6. A *III. konstantinápolyi zsinat* a monoteletizmussal szemben megállapítja: Krisztusban vallunk «két természetes akaratot (θελήσεις) és két természetes működést (ἐνεργείας) meg nem osztva, átváltozhatatlanul, szétválaszthatatlanul, össze nem elegyítve... és két természetes akarást (θελήματα), melyek nincsenek ellenkezésben, mint az istentelen

¹ Denz 85.

² Denz 113.

eretnekek állították, hanem az emberi akarat kezes (ἐπόμεινον), nem áll ellen és nem tusakodik, hanem ellenkezőleg, a mindenható isteni akarásnak van alávetve».¹

7. Az egész krisztológiai dogma fejlődésének részletes és szabatos összefoglalását tartalmazza az *Athanasianum* és IV. Jenő pápának a jakobiták számára előírt hitvallása.²

8. Az Egyháznak utolsó hivatalos megnyilatkozása a dogma körül a *modernizmus elítélése*.

A krisztológia irodalma. A krisztológiai irodalmat a krisztustagadó eretnekségek váltják ki: *Szent Ignác* a leveleiben tesz rövid de értékes megállapításokat a dokéták és gnosztikusok ellen. *Irenaeus* az összes gnosztikus eretnekségekkel szembeállítja a hagyomány Krisztusát és az ő művét. A krisztológia döntő anyagát a 4. századi atyák hordták össze; legjelentősebbek: *Athanasius* ariánus-ellenes és *Alex. sz. Ciril* Nestorius-ellenes műveikben, *Nagy sz. Leo* pápa leveleiben és beszédeiben; *August.* Enchirid. 23–55; Trinit; in Joannem passim; *Ambrosius* De incarnationis dominicae sacramento; *Fulgentius* De incarnatione Filii Dei; *Leo Byzantinus* Adversus Nestorium et Eutychen (a legjobb összefoglaló patrisztikai művek egyike). A szentatyák krisztológiáját a legteljesebben tartalmazza egy 7. századi jeles florilegium: *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* (ed. Diekamp 1907); *Damascen.* De fide orthodoxa III IV.

A skolasztikai krisztológiai (és szótériológiai) vizsgálódások megindítója *Anselmus* Cur Deus homo és *Hugo Victorinus* De sacramentis christianae fidei II 1. *Lombardus* még nem tárgyalja elég egyenletesen és részletesen III dist. 1–22. *Szent Tamás*nál azonban teljes gazdagságában bontakozik ki; in Lombard. III, Quaestiones disputatae de unione Verbi incarnati, de scientia Christi, de gratia Christi; Compendium 199–141; c. Gentes IV; Summa III 1–51. A skotisták krisztológiája némileg olyan viszonyban van *Szent Tamás*éval szemben, mint az antiochiai volt az alexandriaival szemben. A 17. századi teológusok nagystílű Summa-kommentárjaikban tovább építettek; részben azonban a skolasztikusok munkáját a főleleveníttet patrisztika kincseivel egészítették ki; így *Petavius* és *Thomassinus* mellett főként *Theophilus Reynaud* de Christo Deo-homine; de attributis Christi; részint pedig misztikai vonatkozásokkal gazdagították. A legkiválóbb mű e nemből *Berulle* Des grandeurs de Jésus-Christ.

A kiváló újabb dogmatikai kézi könyvekben természetesen a krisztológia is kiváló gondnak tárgya. Emellett jeles 19. századi monografiák: C. v. *Schätzler* Das Dogma von der Menschwerdung Gottes 1870; J. H. *Oswald* Die Erlösung in Christo Jesu 2 k. ²1887; L. *Billot* De Verbo incarnato ⁴1904; M. *Lepin* Christologie 1908; C. *van Crombrughe* De verbo incarnato 1909; *Franzelin* De verbo incarnato ⁶1910; E. *Hugon* Le mystère de l'incarnation 1913; H. *Schell* Jahve u. Christus ²1908; H. *Felder* Jesus Christus ³I 1920 II 1914; *van Noort* De Deo redemptore ³1918. L. *de Grandmaison* Jesus Christ 2 k ⁵1927; J. *Lebreton* La vie et l'enseignement de Jésus-Christ 2 k. ²1931; *Schütz* A. Krisztus 1932; K. *Adam* Jesus Christus ⁴1936; J. *Sickenberger* Leben Jesu 1932; L. *Kösters* Unser Christusglauben 1937.

Patrológiai monografiák: M. *Rackl* Die Christologie des h. Ignatius 1914; A. L. *Feder* Justins Lehre von Jesus Christus 1906; L. *Atzberger* Die Logoslehre des h. Athanasius 1880; E. *Weigl* Untersuchungen zur Christologie des h. Athanasius 1914; Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianismus 1925; *Baltzer* Die Christologie des h. Hilarius 1889; A. *Rehrmann* Die Christologie des h. Cyrill von Alex. 1902; A. *Bertram* Theodreti episcopi Cyrenensis doctrina christologica 1883; Ph. *Kuhn* Die Christologie Leos I 1894; H. *Straubinger* Die Christologie des h. Maximus Confessor 1906; J. P. *Junglas* Leo v.

¹ Denz 291.

² Denz 701 kk.

Byzanz 1908; B. *Schwalm* Le Christ d'après S. Thomas d'Aquin 1910; J. *Backes* Die Christologie von Thomas u. die griechischen Väter 1931.

57. §. Krisztus istensége.

Diekamp II § 8–10; *Bartmann* I § 84 85; *van Noort* 1, 1, 1; *Pesch* IV n. 5–27; *Scheeben* II 735–50 761–2; *Petav.* Incarn. XVI; *Pázmány* Vizk. u. 2. vasár. (Ö. M. VI 324.) – *Schanz* Apol. ³II § 10 11 17–19; *Felder* ²I; II 291–471. – *Thom* Gent. IV 2 kk. 27–38; *Suarez* Incarn. disp. 1 2, 2–4; *Billuart* Incarn. dis. 2; *Berti* XXV; *Frasen* Incarn. disp. 2, 1, 1. – P. *Maranus* Divinitas D. n. Jesu Christi manifestata in Scripturis et traditione 1746; H. *Schell* Jahve und Christus ¹1908; *Feldmann* Der Knecht Gottes 1907; A. *Cellini* Il valore del titolo «Figlio di Dio» 1907; A. *Seitz* Das Evangelium vom Gottessohn 1908; F. *Tillmann* Das Selbstbewusstsein des Gottessohnes ³1921; *Schumacher* Die Selbstoffenbarung Jesu bei Matth 11, 27 1912; J. *Frings* Die Einheit der Messiasidee in den Evangelien 1917. – *Capitaine* Jesus von Nazareth. Eine Prüfung seiner Gottheit 1905; K. *Hennemann* Die Heiligkeit Jesu als Beweis seiner Gottheit 1898; H. *Holzappel* Christus im Lichte der Vernunft 1919; L. *Lahousse* Apologie de la divinité de Jésus-Christ, 2 k. 1923; J. *Mury* Jésus Christ est vraiment Dieu d'après les Evangiles 1926; F. J. *Dölger* ΙΧΘΥΣ Das Fischesymbol in frühchrist. Zeit 5 k. 1921/8 Lásd ezenfelül az előző lapon az általános krisztologia és a 9–13. § irodalmát.

Tétel. A Szűz Máriától született názáreti Jézus valóságos Isten, mert a megtestesült örök Ige.

Ez a keresztény hitnek sarkalatos tétele, melyet a racionalizmussal szemben az ebjonítáktól kezdve napjaink krisztustagadóiig az Egyháznak soha el nem homályosodó meggyőződése, rendes és ünnepélyes tanítása sokféleképpen juttatott kifejezésre mindazokban az okmányokban, melyekben előterjeszti a megtestesülés titkát a niceai zsinattól a modernizmus elítéléséig.

A dogma üdvtörténeti és nem szentháromsági álláspontra helyezkedik; nem az örök Igének az Atyával való egylényegűségét vallja, hanem a názáreti Jézus történeti személyéről mondja ki, hogy valóságos Isten, még pedig a Szentháromság második személye. Ennek a keresztény alapigazságnak bizonyítása történhetik a) *apologétikailag*. A *zsidókkal* szemben: Jézus Krisztus az ószövetségben kilátásba helyezett Megváltó; a *racionalistákkal* szemben: Jézus Krisztus páratlan jelleme pszichológiai és erkölcsi biztosíték arra, hogy önmagáról tett tanuságának hitelt lehet adni (ez a tanuság pedig istenségeről beszél); művei pedig nem emberi, hanem isteni művek. Történhetik b) *dogmatikailag*; még pedig tisztán dogmatikai módon, amennyiben megállapítja a tévedhetetlen Egyház tanítását a pozitív teológia követelményei szerint; lehet történetileg dogmatikai: a Szentírás és a szenthagyomány bizonyosságának genetikus föltárása. A mai szellemi irányzatoknak az Úr Krisztussal szemben tanusított magatartása azt javasolja, hogy összekössük a történetileg dogmatikai és az apologétikai módszert.

1. A próféták tanusága.

Az ószövetség mindjárt a bűnbeesés után az ősevangéliumban Megváltót helyez kilátásba. A tényleges közvetítő Isten és ember között eleinte a Malach Jahve, utóbb angyalok, a babiloni fogság után gyakran az emberek közé leereszkedő isteni Bölcsesség és Isten hatalmas Igéje; főként azonban a *Messiás*, akinek reménye és képe végigvonul az egész ószövetségi üdvtörténeten. E jövődó Messiást az Írás nagy határozottsággal *embernek* állítja: Dávid fia lesz, Isten szolgája, ember fia.¹ Azonban kivált a messiási zsoltárokból prófétai, papi és különösen királyi hivatása olyan arányokat ölt, melyek túlnőnek az emberi méltóság és tehetség keretein, és belenyúlnak az istenség életkörébe. Ezt megerősítik azok a helyek, melyek őt Isten Fiának mondják, nem az ószövetségben szokásos értelemben, miként az

¹ 2 Reg 7,11–16 Ps 88; Is 53; Dan 7.

angyalokat, igazakat, Izraelt vagy a királyt,¹ hanem egészen sajátos módon.² Későbbi könyvek sejtés-szerű kapcsolatba hozzák az örök bölcseséggel, mely Isten szájából jön; és olyant állítanak róla, mint: «Leszen az ő neve Csodálatos, Tanácsadó, Isten, Hős, az örökkévalóság atyja, a béke fejedelme».³ «Az Úr maga ad nektek majd jelt: Im a szűz méhében fogan és fiút szül, neve Immánuel lesz (azaz velünk az Isten⁴);» «De te Efráta Betlehemje, kicsiny vagy ugyan Juda ezrei között; mégis belőled származik majd nekem, ki Izraelnek jövő uralkodója; aki kezdettől, az örökkévalóság napjaitól származott.»⁵

Vajjon *a különféle messiási vonásokat*, a határozottan emberieket és az inkább sejtésszerűen odavetett istenieket, az írásolvasó zsidók egy világosan meglátott Isten-ember személyében egyesítették-e, nem tudni; az Üdvözítő utalásai⁶ néhány ószövetségi kiváltságosról, Ábrahámról, Dávidról stb. valószínűvé teszik; kifejezve azonban nincs magában az ószövetségben. A zsoltároknak és magának Izajásnak is legszebb helyeit az ószövetségi jámborok általában valószínűleg a Messiásnak királyi dicsőségéről, az Immanuelt Izrael kegyelmi istenközösségéről értették; és csak az újszövetségtől, a valóságtól áradó világosság mutatta meg teljes értelmüket. Bizonyos azonban, hogy az ószövetségi messiási jövődőlés alap gondolata szerint maga Isten az, aki megváltó örök szándékait megvalósítja a történelemben a Messiás útján.

Már most: a názáreti *Jézus Messiásnak mondja magát*. A szentírók (különös következetességgel Mt) azután a részletekben megmutatják, mint mentek teljesebbé Krisztusban az ószövetségi messiási jövődölések⁷; és egyben beszámolnak vele, mint erősítette meg messiási küldetését jelekkel is (10. § 1 és 12. §). Tehát Jézus Krisztus *a)* az ószövetségben kilátásba helyezett közvetítő Isten és ember között, Istennek hitelesített küldöttje, aki következőképp teljes hitelre tarthat számot minden tanításában és kinyilatkoztatásában; tehát akkor is, ha önmagáról szólóban a maga személyes mivoltáról tesz kijelentéseket. Ez Krisztus apologetikai igazolása a zsidókkal szemben. *b)* Minthogy az egész messiási küldetés és mű már az ószövetségben úgy van beállítva, mint magának Istennek műve, aki megkönyörül az emberiség bűn-nyomorán és maga látogat el hozzája segíteni kész szeretetével, Jézus Krisztusban pedig megjelent a Messiás, aki a maga nevében és a maga hatalmával megalapozza a messiási országot és rendezi annak ügyeit: ő benne személyesen megjelent a megváltó Isten. Ez a gondolatmenet, mely a jóhiszemű és nyomosan gondolkodó ószövetségi jámbor előtt is fölkínálkozik, megerősítést nyer abban, hogy az ószövetség, mint jeleztük, legalább sejtésszerűen Istennek mondja a jövődőlés megváltót; és az újszövetség kifejezetten tanúsítja, hogy ezek az ő isteni valóságát jelző és sejtető jövődölések is teljesebbé mentek a názáreti Jézusban.⁸

¹ Job 2,1; Sir 4,11 36,17 Sap 2,13 3,16–18; Is 43,6 Sap 9,7 12,19.

² Ps 2 44,7 – Heb 1,6; 109,1 3 – Mt 22,42.; cf. 12. §.

³ Is 9,6.

⁴ Is 7,14; cf. 8,8 33,22 Jer 23,6.

⁵ Mich 5,2; cf. Dan 7,13.

⁶ Cf. Jn 8,56.

⁷ Mt 2,15–23 4,15.. 7,28 9,6 10,1–39 17,21 25,31.. 27,11 28,18 Mc 1,7 2,10 6,7.. 8,25–9 10,32–4 12,36 13,26.. Lc 1,32.54.68 4,34.41 5,24 9,2 10,16–24 11,30.. 14,15–24 17,20 20,41.. 22,18 24,44.. Jn 1,12.27.41.45 3,35 4,25 5,45 6,38–40.70 7,40 8,24 9,39 10,10 11,25–7 Act 2,23 3,13.18.22 7,55 10,38.44 Rom 3,21–36 5,10.. 8,32 1 Cor 1,23. 15,21 2 Cor 4,6 5,18. Gal 2,16–20 3,26 6,14.. Eph 2,5 Phil 3,17–21 Col 2,12–5 1 Tim 1,15 Tit 3,4–7 Heb 1,3 2,9.. 4,1.. 5,7–10 7,27 9,11–28 1 Pet 1,3.

⁸ Így különösen Mt 22,42.. Jn 1,39 3,13–18 8,12 10,18. 11,44.. 20,31 Act 2,34.. 1 Cor 11,24.. Gal 4,4 Eph 1,5 2 Tim 1,10.

2. Krisztus öntanúsága.

A szinoptikusoknál az Üdvözítő mint Messiás jelenik meg, aki *Isten Fiának tudja és vallja magát*, még pedig nem abban az értelemben, melyben a többi ember is Isten fia. a) Jóllehet ugyanis időnkint Istent minden ember atyjának mondja,¹ de mikor arról esik szó, hogy ő milyen viszonyban van a közös Atyával, önmagát mindig elkülöníti az emberektől és egész határozottsággal az *Atya oldalára áll*: az én Atyám és a ti Atyátok.² Tehát kizáró és kiemelő értelemben Fiú, egyetlen Fiú.³ Gyakran buzdítja hallgatóit, hogy Isten fiaivá legyenek; és soha leghalványabb jelét sem adja, hogy ez a fölhívás és kötelezettség valaha neki is szólt, hogy ő nem volt mindig Isten Fia.⁴ b) Jelentős alkalmakkor *ünnepélyes bizonyágot tesz*, hogy istenfiuságát metafizikai értelemben veszi, mint az Atyával való azonoslényegűséget: α) Mikor a Jordánon túl *Cezáreában* Péter vallomást tesz: «Te vagy a Krisztus, az élő Isten Fia», ő azt mindenestül jóváhagyja.⁵ Ebben a vallomásban Isten Fia nem egyszerűen a Messiás, hanem annál több: metafizikai valóság, amint kitűnik az Üdvözítő szavaiból: «Nem a test és vér nyilatkoztatta ki ezt neked, hanem az én Atyám, aki mennyekben vagyon». β) Mikor *a szinedriumban* a főpap reáért: «Megesketlek téged az élő Istenre, hogy vallj meg nekünk, te vagy-e a Krisztus, az élő Isten Fia? felelé neki Jézus: Te monád». Ezt a zsidók nem értették félre; csak hamis következtetést vontak belőle: «Ime, most hallottátok a káromlást, mondja a papok fejedelme. Mit gondoltok? Azok pedig felelvén, mondák: Méltó a halálra!»⁷ γ) Ezután már nem meglepő, ha az Üdvözítő *szentháromsági életközösséget* jelent ki önmagáról: «Mindeneket átadott nekem az én Atyám. És senki nem ismeri a Fiút más mint az Atya, az Atyát sem ismeri senki más mint a Fiú, és akinek a Fiú ki akarja jelenteni».⁸ Föltámadása után az ő személyét is felölelő Szentháromság nevében küldi tanítványait prédikálni és keresztelni.⁹ Joggal következtetjük továbbá, hogy a keresztségekor az égből jövő szót: «Ez az én szeretett fiam, kibem nekem kedvem telt»,¹⁰ nem egyszerűen messiási fölavatás, hanem az egylényegű Fiúról tett üdvtörténeti tanúság.

Isteni kiválóságokat állít magáról. a) *Isteni tudást*: Egyedül ő ismeri az Atyát, és egyedül ő hivatott terjeszteni igaz ismeretét és értelmezni illetőleg teljessé tenni szent akaratát.¹¹ b) *Isteni hatalmat*: Saját nevében tesz csodákat¹², és tanítványainak is ad ilyen hatalmat.¹³ Saját nevében bocsát bűnöket¹⁴ (ennek jelentőségét a zsidók is átlátták: «Ki bocsáthatja meg a bűnöket, ha nem Isten»), és tanítványainak is ad erre meghatalmazást.¹⁵ Itél élőket és holtakat¹⁶; pedig ószövetségi fölfogás szerint csak Isten ítélhet. A világ végéig érő diadalmas támogatást ígér tanítványainak: «Ime, én veletek vagyok mindennap, a világ végezetéig».¹⁷ c)

¹ Mt 5,9 Lc 6,35 20,36.

² Mt 5,48 6,1.6.9.32 7,21 10,33 11,25–7 12,50 15,13 16,17 18,35 20,23 25,34 26,29.39.42 28,19 Mc 8,38 14,36 Lc 2,49 9,26 10,21 12,32 22,29 23,46 244,9. A «Mi Atyánk»-ot követőinek személyében, nem a maga nevében mondja.

³ Mt 12,5.33. Lc 20,9.

⁴ Lc 2,49; cf. Mt 5,45 17,5 Mc 1,11 9,6 Lc 3,22 9,35.

⁵ Mt 16,16.

⁶ Mt 26,63–6.

⁷ Cf. Lev 24,16 Deut 13,5.

⁸ Mt 11,27.

⁹ Mt 28,19.

¹⁰ Mt 3,17; cf. 17,5.

¹¹ Mt 11,27; cf. 12,25 Lc 9,47 10,22 11,17; Mt 5–7.

¹² Mt 8,1–2 9,28 Mc 5,30 Lc 8,45 6,19.

¹³ Mt 10,1–8 Lc 10,17.

¹⁴ Mt 9,1–8 Lc 7,48.

¹⁵ Mt 16,18 18,18.

¹⁶ Mt 7,4–27 13,21–36 25,34 etc.

¹⁷ Mt 28,20; cf. 11,28 18,20.

Isteni *léte*: emberi születése előtti léte (preexisztenciát)¹; kiválóbb léte, mint a legkiválóbb embereknek, Mózesnek, Dávidnak, sőt az angyaloknak van.² *d*) Isteni hivatást és *tekintélyt*: saját nevében változtatja meg az ószövetségi törvényt,³ ura a sabbatnak, mely pedig isteni eredetű⁴; prófétákat és tanítványokat küld, kiket ellenállhatatlan bölcseséggel lát el⁵; szövetséget köt az emberekkel és megalapítja Isten országát, melynek ő a királya, központja és élete: hitet, föltétlen odaadást, szeretetet és hűséget követel⁶; ő maga elégséges arra, hogy belőle éljenek az emberek most és az örökkévalóságban⁷; megengedi az imádást,⁸ melyet egy Pál és Barnabás iszonyodva elutasítanak.⁹

Szent Jánosnál kétséget kizáró módon metafizikai értelemben *Isten Fiának mondja magát*:

a) a vele szemben álló makacs zsidókkal ellentétben, polemikus célzattal is Isten Fiának mondja magát.¹⁰ Ha ezt csak etikai értelemben (fogadott fiúságról) értette volna, ellenfelei visszavághattak volna neki: nem mondasz ezzel semmi különöst, mi is Isten fiai vagyunk. *b*) Nikodémushoz így szól: «Úgy szerette Isten e világot, hogy az ő egyszülött Fiát adta, hogy mindaz, aki ő benne hisz, el ne vesszen, hanem örök élete legyen».¹¹ Mikor meggyógyította a Bethszaida tavánál a 38 év óta beteg embert, és a zsidók botránkoztak, hogy ezt szombaton cselekedte, azzal okolta meg: «Az én Atyám mindez ideig munkálkodik, én is munkálkodom».¹² A zsidók ezért meg akarták ölni, «mert nemcsak hogy megszegte a szombatot, hanem az Istent is Atyjának mondta, egyenlővé tevén magát az Istennel».

Isteni kiválóságokat állít magáról: *a*) *Isteni tudást*: egészen sajátos módon ismeri az Istent, az embereket, a távol levő és az oda fönn való dolgokat.¹³ *b*) *Hatalmat*: nevezetesen a maga erejében és hatalmával csodákat tesz¹⁴; bűnöket bocsát és másoknak is ad hatalmat bűnök megbocsátására¹⁵; kiveti e világ fejedelmét, a sátánt.¹⁶ *c*) *Isteni léte*: preexisztenciát és változhatatlanságot: «Mielőtt Ábrahám lett, én vagyok»¹⁷; egyetemes jelenléte: «Senki sem ment föl mennybe, hanem csak az, ki mennyből alászállott, az Emberfia, ki mennyben vagy».¹⁸ *d*) *Isteni hivatást és tekintélyt*: Szent János egész evangéliumán jellegzetes (keresztény) dualizmus vonul végig: a jó világ élén áll Isten és az ő Igéje¹⁹; vele szemben terpeszkedik a gonosz világ, ennek vezére a sátán, a sötétségnek, a harag és hitetlenség világának fejedelme, a hazugság atyja, aki embergyilkos kezdettől.²⁰ A mentő híd, mely a sötétség és halál emez országából átvezet az élet és a világosság hazájába: Krisztus és a benne

¹ Mt 22,45.

² Mt 4,11 11,1–11 12,42 13,41 16,27 22,41 24,31 26,63.. Mc 1,7.13 8,38 12,35 13,32 Lc 9,26–8 20,41.

³ Mt 5–7.

⁴ Mt 12,8–14 Mc 3,4.

⁵ Lc 21,15 Mt 23,34.

⁶ Mt 5,11 9,2.6 10,32–7 11,28 15,28 16,24 24,35 Mc 9,24.42 Lc 14,16 18,8.

⁷ Mt 5,11 10,39 19,29 26,26. par.

⁸ Mt 8,2 9,18 28,9.

⁹ Act 14,24.

¹⁰ Jn 5,19 6,46 8,16 10,21.30 14,7–11.31 16,15–28 17,1–15 stb.

¹¹ Jn 3,16.

¹² Jn 5,16–25.

¹³ Jn 7,29 10,18; 1,48 2,24 4,17; 11,11; 3,12.31 8,23.

¹⁴ Jn 9,3 10,35–7 14,12 15,24.

¹⁵ Jn 8,11; 20,23.

¹⁶ Jn 8,44.

¹⁷ Jn 8,58; cf. 17,5.28.

¹⁸ Jn 3,13; cf. 1,18.

¹⁹ 1 Jn 1,5 4,8.

²⁰ Jn 1,5 3,19.36 8,12 12,35 8,44.

való hit, az iránta való teljes odaadás. O az út, az igazság és az élet.¹ Megjövendöli, hogy úgy tisztelik majd, miként az Atyát²; s a neki adott tiszteletet nem utasítja vissza.³

Istennek mondja magát, legalább értelem szerint: a) Az Atyával azonos tevékenységet tulajdonít magának: «Mind amit az (az Atya) cselekszik, azt cselekszi hasonlóképen a Fiú is»⁴; b) az Atyával azonos lényegűnek vallja magát: «Én és az Atya egy vagyunk». Mire köveket ragadtak, «hogy megkövezzék, mivel ember létére Istenné tette magát».⁵ «Fülöp, aki engem lát, látja az Atyát is.»⁶ c) Abszolút létet állít magáról: «Én vagyok az út, az igazság és az élet». «Én vagyok a föltámadás és az élet.»⁷ Ezzel t. i. azt az egyszerűséget állítja magáról, a lényegnek és tulajdonságoknak azt a teljes azonosságát, mely egyedül Istennek sajátja (29. §).

Nehézségek. 1. Az Üdvözítő tesz ilyen kijelentéseket: Az *Atya nagyobb* nálam⁸; egyedül az Isten jó⁹; imádkozik az Atyához és szembe állítja magát vele.¹⁰ – *Megoldás.* a) Jézus Krisztus valóságos *ember* is; tehát mindezt mondhatta és tehette mint ember. b) A *szentháromsági eredés* címén a Fiú az Atyával szemben (fogalmi) függésben van, és ez elégséges logikai alapot szolgáltat arra a beszédmódra, hogy a Fiú az Atya után következik és alája van rendelve; továbbá az Atya mint a Szentháromság forrása *αὐτόθεος*, és ezért a másik két személlyel szemben kiválóan neki lehet tulajdonítani az Isten nevet (lásd [404. lap](#)).¹¹

2. Ha Jézus Krisztus Isten, *miért nem mondta ki* ezt annak rendje és módja szerint? Miért tért ki annyiszor az egyenes felelet elől és miért érte be általában homályos célzásokkal és sejtelmes utalásokkal? – *Felelet.* a) Az egy igaz Isten megtestesülése és vele a Szentháromság megnyilatkozása az élénk Immánuel-vágy dacára szokatlan nagy dolog volt a szigorú monoteista zsidók számára, akik hozzá még a babiloni fogság óta Istent utólérhetetlen világfölöttiségben gondolták. Az a bölcsesség, mely «mindent elrendez szeliden», nem engedte, hogy a nagy titok napja mindjárt fölkeltekor delelőt érjen, verőfényével vakítson és félemlítsen, hanem a tartózkodás felhőin átszűrődő hajnalsugarainak szoktatni kellett a lelkeket és *fokozatosan* ránevelni őket a titok egész tartalmának befogadására. b) A megtestesült Igének érdemszerző élettel, az emberekkel való közvetlen érintkezésben és kölcsönhatásban, üldözésben, szenvedésben és engedelmisségben kellett végbevinni a megváltás művét.¹² Ha azonban istenségének fényözönében áll a kortársak elé, akkor egyfelől megszűnik ennek az igazi emberi, érdemszerző életnek a lehetősége, fölborul az üdvekonómiaának egész rendje; másfelől pedig az emberekben nem marad hely a hit számára. Ha Jézus Krisztus szóval és tettben teljes világossággal és kézzelfogható nyilvánvalósággal Istennek mutatja magát, akkor eszchatologiai állapot jön létre, amilyent második eljövételére helyezett kilátásba. Elsőízben nem jött hódolatot fogadni és uralkodni, hanem szolgálni. Tehát tartózkodó öntanúsága emberfölötti bölcsességének jele és egyben arra is bizonyosság, hogy ez az önvallomás nem emberek utólagos találmánya; ha emberek találták volna ki, türelmetlenül és diszkréció nélkül előtérbe tolták volna Krisztus istenségét.

¹ Jn 3,33 4,26 6 8,12 9,5 10,10 12,46 14,23–6 15,9; cf. 1 Jn 1,5 4,8.

² Jn 5,23 16,23–7.

³ Jn 9,35–9; cf. Ap 19,10 22,9.

⁴ Jn 5,19.

⁵ 10,22–39.

⁶ 14,9–12.

⁷ 11,25; 14,6.

⁸ Jn 14,28.

⁹ Mc 10,18; cf. Rom 1,3 Act 2,36 Heb 1,4 3,2.

¹⁰ Jn 17,3.

¹¹ Ebből kell megérteni Jn 17,3-at és 1 Cor 8,5–6-ot.

¹² Lc 24,26 Heb tot. Phil 2,7–11. Mt 20,28.

Amit Jézus Krisztus jelleméről megállapít az apologétika (10. és 11. §), minden kétségen felül helyezi azt amit ő is megerősít: «Ha magam felől teszek is bizonyosságot, igaz az én bizonyosságom».¹ Tehát elutasíthatatlan a következtetés: Jézus Krisztus Isten.

3. A szentírók tanúsága.

1. Az *evangelisták*. Hogy a *szinoptikusok* minek látták és hitték az Üdvözítőt, kitűnik már abból a nagy gondból és buzgóságból, mellyel a messiási jövendölések teljeseését könyvelik el. Továbbá Máté és Lukács elbeszélik az Üdvözítő természetfölötti fogantatását és csodálatos gyermekségét; mind a hárman leírják a halála után történeteket, nevezetesen föltámadását és mennybemenetelét. Emellett azt az emberfölötti Krisztus-képet, mely az Üdvözítőnek öntanúságából és egész egyéniségéből adódik, történeti tárgyilagossággal egyszerűen megrajzolják, magyarázatok és elméleti föltevések szerinti alakítás kísérlete nélkül. Végül az Üdvözítőt Úrnak (κύριος) nevezik,² vagyis átviszik őreá azt a címet, melyet a Sept. Jahvénak ad.

Szent János egész evangéliumát azért írta, «hogy higgyétek, hogy Jézus a Krisztus, az Isten fia, és hogy hívén éltetek legyen az ő nevében».³ Még a tőle leírt csodák is erre vannak beállítva. A szinoptikusoknál a csodák az irgalmas szeretet megnyilatkozásai; Szent Jánosnál az Üdvözítő személyére utalnak, tettel beszélő öntanúságok; a vak gyógyítása azt szemlélteti: én vagyok a világ világossága; a kenyérszaporítás: én vagyok az élet kenyere; Lázár föltámasztása: én vagyok a föltámadás és az élet. Evangéliumának bevezetése a krisztológiának fölséges kompendiuma, mely Krisztus örök előzetes létezését, az Atyával való azonoslényegűségét teljes határozottsággal vallja. János első levele annak a bevezetésnek mintegy parafrázisa. Az Apokalipszis pedig Krisztust, miként az ószövetségi Jahvét⁴ elsőnek és utolsónak, α-nak és ω-nak nevezi,⁵ akit az angyalok imádnak mint örökké élőt.⁶

Azt egyébként elismeri a *radikális kritika* is, hogy a negyedik, a «pneumás» evangélium nyilván tanítja Krisztus istenségét. De föleleveníti a Hitehagyó Juliánusnak⁷ azt a nézetét, hogy a negyedik evangéliumnak ez az álláspontja újítás a szinoptikusokkal szemben, és nagy bizakodással föllállítja azt a tételt, hogy a *negyedik evangélium Krisztusa más mint a szinoptikusoké*. – *Felelet*. Tagadhatatlan, hogy a *szinoptikusok az Üdvözítőt inkább emberi oldaláról* mutatják be, Szent János pedig következetesen *isteni öntudatának látószögéből* nézi. Ennek a magyarázatát lásd [94. lap](#). De a racionalistáknak nincs igazuk, mikor Jánost arról vádolják, hogy a történeti Krisztust a hívő spekuláció misztikai színeibe öltöztette, és ezzel az Istenség szférájába emelte szemben a szinoptikusok «emberséges» Krisztusával. a) Hogy a *negyedik evangelista is mennyire történetet akar írni* és nem spekulációt nyújtani, csattanósan igazolja az a tény, hogy a szentjánosi teologia vezéreszméjét: a Λόγος-tant magának az Üdvözítőnek nem adja az ajkára, hanem csak a maga neve és felelőssége alatt írja meg a prologusban. b) Szent János evangéliuma nemcsak a pneumás Krisztusról tud, hanem emberségét is a legreálisabb színekkel írja le (a szamariai kútnál, Lázár sírjánál stb.), és a szinoptikusoktól adott képet értékes vonásokkal egészíti ki. c) Nincs a *szentjánosi Krisztus-bizonyágnak* egyetlen jelentős mozzanata, melyet legalább csiraszerűen ki ne lehetne mutatni a *szinoptikusoknál*. Így a Szent Jánosnál az u. n. «ego-stilus»-ban kifejeződő öntudatot (én

¹ Jn 8,14.

² Lc 4,46 Mt 7,21 Mc 11,3 par.

³ Jn 20,31; cf. 1,14.18 3,16.18.

⁴ Is 41,4 44,6 48,12.

⁵ Ap 1,18 21,6 22,13.

⁶ Ap 5,14.

⁷ Cyril. Al. C. Julian. I 10 in.

vagyok az élet, a föltámadás, az út) a szinoptikusokból is lehet igazolni: náluk is Krisztus az életnek abszolút ura és tartalma pl. az Oltáriszentség alapításában; az ő benne való hitet és reményt az örök élet elnyerésére elégséges föltételnek mondja; szentháromsági öntudatának Jn 10-ben oly kézzelfogható megnyilatkozásához a párhuzamot forma szerint megtaláljuk Mt 11,27-ben.

2. *Szent Pál. Isteni tudást* tulajdonít Krisztusnak: «kiben a bölcseségnek és tudománynak minden kincse rejlik»¹; isteni *hatalmat*, mind a természet mind a természetfölötti lét rendjére vonatkozólag: «ő előbb vagyon mindennél, és minden ő benne áll fönn»²; megigazulást ad, kegyelmek forrása³; magát Pált nem ember vagy angyal választotta ki apostolságra, hanem Krisztus.⁴ Krisztus *örök* és változhatatlan: «Ugyanaz tegnap és ma és mindörökké».⁵ Az *örök élet föltétele* és tartalma⁶: «Számomra az élet Krisztus, a halál nyereség»; innen a forró Krisztus-várás ünnepélyes jelszava: maranatha (jön az Úr)!⁷ Fölötte áll minden embereknek és angyaloknak mint igaz *Isten-Fia* (ez a Heb egyik vezérgondolata), akit ép ezért istentisztelet illet: előtte minden térdnek meg kell hajolnia, a földieknek, földalattiaknak és földfölöttieknek.⁸

Kifejezetten Istennek mondja, mikor állandóan Úrnak (κύριος) nevezi, ami a Sept.-ban Jahve állandó görög fordítása; metafizikai értelemben Isten Fiának mondja⁹; négy helyen kifejezetten Istennek vallja: «Éljünk józanul, igazán és jámborul e világon, várva a boldog reménységet és a nagy Isten és Üdvözítőnk Jézus Krisztus (τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος) dicsőségének eljövetelét».¹⁰ A közös határozott névelő itt kétségtelenné teszi, hogy nem az Atya és Fiú mellérendelő felsorolásával van dolgunk, hol aztán az Atya van nagy Istennek nevezve; hanem maga a Krisztus van Istennek mondva annyival inkább, mert Szent Pál a leveleiben sehol nem várja az Atyának megjelenését (ἐπιφάνεια-ját). «Izraeliták... a test szerint a Krisztus is belőlük való, aki mindenekfölött áldott Isten mindörökké»¹¹ «Ő benne lakozik az Istenségnek egész teljessége valósággal.»¹² «Ugyanazt az érzést ápoljátok magatokban, amely a Krisztus Jézusban is megvolt (aki nem a maga igazát hajszolta, jóllehet joga volt hozzá), ki mikor Isten alakjában (ἐν μορφῇ: az isteni valóságnak és dicsőségnek megfelelő külső megnyilvánulása) volt, nem tartotta ragadománynak (ἀρπαγμόν: mohósággal való megragadás és tartás), hogy Istennel egyenlő, hanem kiüresítette (ἐκένωσεν) önmagát, fölvette a szolga alakját, emberekhez lett hasonló és külsejét tekintve úgy jelent meg mint ember.»¹³

Szent Pál tanúsága annyira nyilvánvaló, hogy a *racionalisták sokszor őt tekintik a «pneumás», azaz istenhívő krisztologia szerzőjének*; tőle aztán átvette volna a hívő község. Ez a fölfogás persze a szinoptikusok tanúságát egészen önkényesen elveti. De ellenmondásba is keveredik: A racionalista kritika szerint ugyanis a szinoptikusok később születtek meg mint

¹ Col 2,3.

² Col 1,17; cf. 1,13 1 Cor 8,6.

³ Gal 3,26 1 Cor 6,15 2 Cor 13,13.

⁴ 1 Cor 1,1 4,2 Gal 1,20.

⁵ Heb 13,8.

⁶ Phil 1,21–3 Gal 2,20 Col 1,15; cf. Rom 10,9 Phil 2,11 1 Cor 8,6.

⁷ 1 Cor 16,22; cf. Did. 10, 6.

⁸ Phil 2,10 2 Tim 1,7 2 Cor 2,8 Rom 4,13 10,9–13 14,11 Gal 3,16.

⁹ Rom 1,3 5,10 8,33 1 Cor 1,9 2 Cor 1,19 Gal 4,4; cf. 1 Thes 3,11.

¹⁰ Tit 2,13

¹¹ Rom 9,5.

¹² Col 2,9.

¹³ Phil 2,5–7; cf. Heb 12,2 1,3.

Rom, 1 Cor, Gal, Col, Phil, a szentpáli krisztologia alapokmányai. És mégis azt mondják, hogy a szinoptikusok még nem tartalmazzák Krisztus istenségének tanát.

3. *A többi szentíró.* A jeruzsálemi apostolok a zsidóknak a Messiást hirdették ugyan elsősorban, mindamelllett ez a Messiás, a Krisztus, az ő szemükben élők és holtak bírója, élet szerzője, mindenek ura¹ és üdvösségünk egyetlen biztosítója: «Nincsen üdvösség senki másban. Mert más név az embereknek nem is adatott az ég alatt, amelyben üdvözlünk kellene».² Szent István vértanu bizalommal imádkozik Krisztushoz, épúgy mint Krisztus az Atyához imádkozott földi életében.³ Az Apostolok cselekedeteiben Krisztus számos alkalommal Úrnak van mondva és egyszer forma szerint is Istennek: «Vigyázzatok magatokra és az egész nyájra, melybe titeket a Szentlélek püspököknek helyezett, hogy kormányozzátok az Istennek egyházát, melyet a tulajdon vérén szerzett».⁴ *Szent Péter* szerint Krisztus a mi Urunk és Istenünk.⁵ Szent Tamás a föltámadt Krisztus sebhelyeinek megtapintása után azt vallja: «Én Uram és én Istenem!»⁶ Júdás Úrnak szólítja és preexisztenciát tulajdonít neki.⁷

A szentírók tanuságából kettős következtetést lehet vonni: a) Minthogy Isten sugalmazta szentírók, tanuságuk természetfölötti pecséttel megerősített igazság, a kinyilatkoztató Isten szava; tehát természetfölötti hitet követel. b) A szentírók az Üdvözítő társai voltak földi életében. Ha már most egy kiváló egyéniség igazi mivoltát sokszor élesebben világítja meg az a fény, mellyel kortársainak eszében és szívében tükröződött, mint tulajdon szavai és tettei, a szentírók egyöntetű tanusága hangos szóval tesz hitet Krisztus istensége mellett.

S ezt a tanuságot nem lehet megint *racionalista módon* azzal gyöngíteni vagy épen megkerülni, hogy 1. *az apostolok entuziazmusukban Krisztust halála után istenítették.* Mert a) kemény életsorsban, kézimunkában edződött hűvös lelkű és józan itéletű férfiak voltak; amit jellemükről tudunk, egyáltalán nem mutatja őket entuziasztáknak. b) Krisztus istenségéről való meggyőződésük súlyos kötelezettséget (az apostolságot), üldözést, sőt halált jelentett számukra. Ámde az életnek e legsúlyosabb valóságai, kivált, ha hosszú éveken keresztül gyöngítetlenül hatnak, föltétlenül józanító hatással vannak a legodaadóbb entuziasztára is. c) Példátlan eset, hogy akik egy emberrel a legközvetlenebb életközösséget folytatták, vele étkeztek, látták őt ázni-fázni, fáradni, tusakodni, szenvedni, sőt meghalni, néhány év múlva már Istennek vallják. Ez teljességgel megoldhatatlan pszichológiai rejtély marad, ha nem fogadjuk el az egyedül lehetséges magyarázatot: Jézus Krisztus fátyolozottan és lépésről-lépésre ugyan, de teljes határozottsággal föltárta előttük istenségét; és a késedelmes látású tanítványok szeméről pünkösdkor lehullott a hályog.

2. A megtestesült Istenben, illetőleg *az Istenné lett emberben való hit a szomszédos vallási területekről szivárgott át* a keresztényekhez. Abban az időben a római császárokat is Isten fiainak nevezték; a görögök pedig vallási hőseiket κύριος-nak szólították. Ezt a címet a hellenista keresztények (először Antiochiában) átruházták Krisztusra, és a kultusz-címből lassan dogma lett. – *Felelet.* Ez a fölfogás a) a racionalista összehasonlító vallástudománynak (mely pozitív megállapításainak értékét illetőleg hasonlít a természettudományok közt a meteorológiához) eredeti bűnében szenved; analogiából csinál genealogiát. Pedig α) az az analogia egészen külsőséges: ott politikai vagy kultusz-cím, itt a metafizikai Isten-fiúság; ott monista gyökérzetű politeizmus, itt tiszta monoteizmus. β) A genealogiát történetileg semmivel sem lehet igazolni: az ősi evangéliumok és Szent Pál levelei már tartalmazzák

¹ Act 10,42 17,31; 3,15; 10,36.

² Act 4,12.

³ Act 7,55–60; cf. 10,1–16 9,14.21 22,16.

⁴ Act 20,28.

⁵ 2 Pet 1,1.17; cf. 1 Pet 4,11.

⁶ Jn 20,28.

⁷ Jud 5; cf. Jac 2,1.

Krisztus istenségének tanát. A κύριος nevet nem kellett Szent Pálnak a görögöktől kölcsönöznie; megtalálta azt a Septuagintájában, és a zsidók messiási címként ismerték Pál előtt.¹ b) A kölcsönzést teljességgel kizárja az az éles ellentét, melybe épen Pál, Péter és János, de az apostolok általában helyezkedtek a pogánysággal és az idegen kultuszokkal szemben (cf. [147/8. lap](#)). c) Ὑστερον προτερον, hogy a kultusz-címek szülik a dogmát. Fordítva van: a tisztelés elméleti meggyőződésből fakad és táplálkozik; hogy tisztelhessek valakit, a tisztelet jogcímét már ismernem kell.

Végezetül minden kísérlet, mely a Jézus Krisztus istenségében való hitet emberi forrásokból akarja leszámaztatni, megfeneklik egyéniségének páratlan jellegén: a bölcseségnek és szentségnek ezt a tökéletes mintaképét, ellentétes, széthúzó jellemvonásoknak ezt a hiánytalan összhangját, isteni és emberi tökéletességeknek ezt az árnyéktalan és biztos kezű egyesítését emberi elme és alkotó képzelet soha létre nem hozza ([110. lap](#)).

4. A történelem tanúsága.

Az a Krisztus, aki emberek halálával halt, azt követelte, hogy akik hallják az ő hírét, higgyenek istenségében, és e hitért éljenek és haljanak. A történelem bizonyos rá, hogy a hivatottak megfeleltek ennek a példátlan föl hívásnak. Már Plinius tanúsítja, hogy a keresztények meghatározott napokon nap kelte előtt összejönnek és fölváltva éneket mondanak Krisztusnak mint Istenüknek.² A *pogányok* általában botránkoztak azon, hogy a keresztények Istenként imádnak olyan valakit, aki sírba tétetett.³ A *zsidók* pedig azon ütköztek meg, hogy a keresztények szemében Krisztus a világ teremtése előtt Isten volt, és mégis időben született.⁴ És ezt a hitüket a keresztények sokszor vérükkel pecsételték meg.⁵

Hogy az Egyház a niceai zsinat után általában vallotta Krisztus istenségét, a racionalista dogmatörténet is elismeri. De meglepően egyöntetű az atyák tanúsága már a niceai zsinat előtt is. A *Didache* világos utalással Mt 21,9-re azt mondja Krisztusról: «Hozsanna Dávid Istenének!» *Római sz. Kelemen* azt írja róla, hogy a Szentlélek által ő szólt az ószövetségi szentiratokban, és doxológiába foglalja az Atyával és Szentlélekkel egyetemben. A Kelemen második levelének nevezett legrégebb keresztény prédikáció így kezdődik: «Testvérek, úgy kell nekünk gondolkodnunk Jézus Krisztusról mint Istenről, mint élők és holtak bírójáról.» A *Barnabás*-levél szerint Krisztus Isten Fia, akinek ő világ kezdetekor mondotta: Alkossunk embert a mi képünkre; ha nem testben jelent volna meg, nem bírnók el dicsőségét, miként szemünk nem bírja el a napfényt. *Ignác*, Szent János tanítványa, egyben teológiájának is hű tolmácsa «utánozni akarja Rómában az ő Istenének szenvedéseit», és meglepően szabatos kifejezést ad a megtestesülés titka egész tartalmának: «Egy az orvos, született és születetlen, testben élő Isten»; «a mi Istenünket Jézust méhében hordozta Mária». *Polikárp* szerint Krisztus ég és föld ura, kinek minden szellem szolgál, aki maga ítél eleveneket és holtakat; martiriuma az Atyával egyenlő hódolatot ad neki. Hasonlókép a Diognetushez írt levél változatlanságot, örökkévalóságot tulajdonít neki.⁶

Az *apologéták* nem voltak ugyan mindenben szerencsések Logos-spekulációikban, de ép ezekben a kísérleteikben jut határozottan kifejezésre az a meggyőződésük, hogy Krisztus

¹ Mt 22,43.

² *Plinius* Epist. X 97 (cf. [96. lap](#)).

³ *Origen*. Cels. I 51; III 43; IV 14; VII 13.

⁴ *Iustin*. Dial. 38, 12; cf. *Lucian*. De morte Peregrini 11.

⁵ *Acta* Iust. 2; Carpi, Papyli 5; Pionii 9 etc.

⁶ *Didache* 10, 6. *Clemens* R. 21, 12; 50, 7; cf. 50, 4; 16, 2 etc. *Ignat*. Rom 6, 3; Eph 7, 2; 18, 2; cf. 19, 3; Polyc. 8, 3; Smyrn. 1, 1. *Polycarp*. 2, 1; Martyr. 14, 3. *Diognet*. 7, 2; 11, 3; 10, 2 etc.

öröktől fogva létezik, és az Atyával azonos lényegű. Ezzel élesen szembefordulnak a sztoikus logos-tan gondolataival, egyben azonban figyelemreméltó kísérletet tesznek arra, hogy a megtestesülés titkának mélyebb tartalmát e népszerű fogalom fölhasználásával a művelt pogányok közt terjesszék és ajánlják. Jusztin kifejezetten Istennek vallja Krisztust; Aristides pedig tanuságot tesz, hogy a keresztények Krisztust Istennek hiszik, ki a legmagasabb mennyből szállott alá és egy zsidó szüztől emberré lett.¹

Irenaeus azt mondja: «Úr az Atya és Úr a fiú; Isten az Atya és Isten a Fiú; mert aki Istentől született, Isten. S ily módon mivoltának ereje és léte tekintetében egy Istent vallunk». A gnóosztikusokkal szemben pedig teológiájának vezérgondolata: Krisztus csak úgy tudta összebékéltetni az embert Istennel, ha nemcsak ember, hanem egyben Isten is. Hasonló gondolatokat hangoztat *Tertullianus*: «Isten az emberek közé jött élni, hogy az ember megtanuljon istenül cselekedni. Isten az emberrel mint egyenlőrangúval folytatott érintkezést, hogy az ember aztán Istennel mint egyenlőrangúval juthasson érintkezésbe. Isten igen lealacsonyította magát, hogy az ember igen nagyvá legyen. Ha szégyelled ezt az Istent, nem tudom, miképp hihetsz őszintén a megfeszített Istenben!»² *Origenes* igen szabatosan azt mondja: «Megtestesült, mikor Isten volt; és hogy emberré lett, maradt ami előbb volt: Isten».³ Valószínűleg tőle való az Isten-ember (θεάνθρωπος) elnevezés.

Ha tehát Harnack (Dogmengesch.⁴ I 210) azt mondja: a niceai zsinat előtti krisztologia vagy adopcianus (: Krisztus ember, kiben isteni erő lakott), vagy pneumás (: Krisztus mennyei szellem, ki emberként jelent meg a földön), nem a történelmet szólaltatja meg, hanem önkényes konstrukciót tár elénk, melyben elhallgatja azt, hogy a valóságos történet tanúsította patrisztikai krisztologia igenis pneumás volt; azonban nem egyszerűen mennyei lénynek, hanem Istennek tekintette Krisztust, és az «adopcianus» krisztologia, leszámítva az adopcianus eretnekeket, csak abban állt, hogy Krisztust igaz embernek is vallotta.

5. Az ész tanúsága.

A pszichológiai, történeti és bölcséleti megfontolásokból táplálkozó elme számára adva van Jézus Krisztus egyénisége és műve, és elégséges megokolást sürget.

1. *Jézus Krisztus egyénisége* a szentségnek és bölcseségnek tökéletes eszménye. Bölcsesége a nagy létkérdések megoldásában, minden időre szóló vallás-erkölcsi tanításában a vallási igényeknek és igazságoknak, a jelen és másvilágnak tökéletes ismeretét árulja el (13. §); szentsége teljes büntelenség, és a legmagasabb erkölcsi kiválóságok teljes összhangja. Ez az abszolút fönségben ragyogó példátlan egyéniség nem korának és környezetének szülötte: mérhetetlenül kiemelkedik szűkebb környezetének, hazájának, népe kultúrájának és általában korának vallás-erkölcsi színvonalából. De azt sem lehet mondani, hogy valami titkos történelmi termékenység szülte, mint más nagy szellemeket. Még pedig azért, mert egyáltalán emberfölötti tökéletességben és titokzatos nagyságban áll előttünk. *Az emberiség így nem építhet és alkothat önmagán felül*; az okozatban nem lehet több valóságtartalom mint az okban. Következésképp csak közvetlen isteni okságra vezethető vissza (11. § 1). Minthogy azonban ez az isteni okság itt egységes egyéni életben nyilvánul meg, és Jézus Krisztusnak világos öntudata és öntanusága értelmében azonos övele magával, ennek az egyéniségnek titkos forrása és kútfeje isteni valóság.

2. *Jézus Krisztus művei.* a) *Csodákat* tett; köztük legszembetűnőbb föltámadása, melyet előre megmondott és mely döntő jelentőségűvé lett az evangélium történeti diadalútjában. A csoda közvetlenül Isten műve, és ha Krisztus, amint vallja, a maga erejében művelte csodáit

¹ *Iustin.* Apol. I 63, 10; II 6; Dial. 48–108. *Aristid.* Apol. II 6.

² *Iren.* Epid. II 1, 27; Haeres. III 16–24. *Tertul.* Marc. II 27; cf. Apol. 21.

³ *Origen.* Princip. Praef. 4; cf. in Jn tr. 6.

és föltámadását, akkor Isten (11. § 2. 3). *b) Az Egyház alapítása* és meggyökereztetése nagy történelmi csoda (11. § 4).¹ Ámde az Üdvözítő kijelentéseivel és jövendöléseivel önmagát állítja oda ezeknek az eredményeknek oka- és elveként. S minthogy ez az ok csak Isten lehet mint a történelemnek ura, tehát Jézus Krisztus Isten. *c) Ez a csoda folytatódik a történelemben:* *α) Jézus Krisztus* ma is lelkeket újít, szenteket nevel, áldozatra és vértanúságra serkent, az egyes lelkekben és Egyházában valósítja ígérését: «Én veletek vagyok a világ végezetéig». *β) Nem engedi, hogy közömbösen elmenjenek mellette, akik egyszer megérintették csak ruhájának szegélyét is.* Ha annyian gyűlölik, ha annyian mások az agyafurtság minden leleményével szeretnének szabadulni személyiségének abszolút nagyságától és kötelező tekintélyétől, ez mind csak annak bizonyossága, hogy ma is él és gyöngítetlen erővel uralkodik a lelkek országában. Mindez azonban az emberi módnak homlokegyenest ellenére jár; az emberek hatása idővel föltartóztathatlanul halványul, legföljebb a tisztelők szűk körére szorítkozik. A legkiválóbb ember emléke sem tud bűnösöket talpraállítani, romlott embereket jobbakká tenni, sujtottakat nehéz helyzetekben hathatósan megsegíteni. Ez az emberfölötti hatás tehát csak emberfölötti erőtől, és végelemzésben csak a lelkek és idők urától, Istentől jöhet. Minthogy azonban az Üdvözítő kijelentései és jövendölései értelmében mindezeket a hatásokat saját személyében és erejében viszi végbe, tehát saját személyében hordozza az istenséget.

Mindezek a következtetések, mint látni való, csak Jézus Krisztus önvallomásával együtt bizonyítják isten-emberi valóságát. Nélküle nem jutnánk tovább az adopcianizmus megállapításánál: Krisztusban vagy Krisztus által közvetlenül működött az istenség. A megtestesülés titkát csak az tudja föltárni, aki mélységeinek közvetlen letéteményese, aki áldott Isten mindörökké.

58. §. Krisztus embersége.

Diekamp II § 6 7 30; *Bartmann* I § 86 87; *van Noort* 1, 1, 2; 1, 3, 4; *Pesch* IV n. 28–38 224–40; *Scheeben* II 750–61 III 266–80; *Petav.* Incarn. I 4–6 V 11 12 X 3–5. – *Thom* III 4 kk. 15 46, 7–8; *Gent.* IV 28–33; *Compend.* 226 k.; *Verit.* 26, 9–10; *Bonavent.* Brevil. p. 4 cp. 8 9; *Suarez* Incarn. disp. 2, 1; 15, 1–4; 38, 3; 34; *Salmant.* Tr. 21, disp. 24 25; *Billuart* Incarn. dis. 14 15; *Berti* XXVI dis. 1 2, 1; *Frassen* Incarn. disp. 2, a. 1, s. 2, qu. 1 3; disp. 2, a. 3. – *J. Rappenhöner* Die Körperleiden und Gemütsbewegungen Christi 1878; *F. Tillmann* Jesus der Menschensohn⁴ 1921; *G. A. Müller* Die leibliche Gestalt Jesu Christi 1913; *J. Sickenberger* Leben Jesu 1916; *A. Steinmann* Die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionswissenschaft 1919; *M. Hetzenauer* De genealogia Jesu Christi 1922; *F. Buysse* Jésus devant la critique 1925; *O. Graber* Im Kampfe um Christus 1927; *B. A. Stegmann* Christ the Man from Heaven 1927.

1. Krisztus emberi természete.

Tétel. Az örök Ige valóságos, teljes, velünk azonos lényegű egyedi emberi természetet vett föl. **Hittétel.**

1. Jézus Krisztus valóságos ember.

Tagadja a *doketizmus*, melynek képviselői a gnóosztikusok közül különösen Saturninus, Basilides, azután Marcion, sok manicheus, a priszcellianisták, a monofiziták közül a fantaziaszták. Ezek mind az anyag rosszvoltának hiedelme alapján méltatlannak tartották, hogy Isten vagy Istenhez közel álló szellem az anyaggal szorosabb közösségre lépjen, és Krisztusnak csak látszat szerinti emberi külsőt és emberi természetet tulajdonítottak. Az *Egyház* ezekkel szemben a katolikus igazságot már az Apostoli hitvallásban kifejezésre juttatta, amennyiben külön kiemelte Krisztus emberi életének főbb mozzanatait; azután is

¹ Jn 12,32.

majdnem valamennyi krisztologiai megnyilatkozásában, utoljára a középkorban följúuló doketizmus ellen a jakobitáknak szánt határozatában foglalt állást.¹

Bizonyítás. A próféták a Messiást igazi embernek jövendölik meg, aki asszonytól fogantatik és születik, az emberek közös sorsában osztozik, fárad, szenved és meghal.² Az evangéliumok pedig e jövendölések teljességét bőségesen igazolják. A Szűztől született Krisztust pólyába takarják, körülmetélik, karjukra veszik. Nyilvános életében beszélnek, esznek vele, lábát könnyükkel öntözik; ő maga éhez és szomjazik, elfárad és pihen,³ félelemben és szorongásban van.⁴ Júdásnak csókját viszonozza; a kereszttel alatt összeroskad, halála után oldalából víz és vér foly ki; holttestét vászonba takarják és eltemetik; sőt föltámadása után ő maga biztatja a tétova tanítványokat: «Tapintsatok meg és lássátok, mert a léleknek húsa és csontja nincs, amint látjátok, hogy nekem van»⁵; amint már életében szívesen ember fiának vallotta magát és egyszerűen embernek is.⁶ Későbbi szentírók, nevezetesen a «pneumás» Szent János egyenesen a doketák ellen fordul: «Ami kezdettől fogva volt, amit hallottunk, amit szemünkkel láttunk, amit néztünk, és kezünk tapintott az életnek Igéjéről...»⁷ Ugyanezt tanúsítja Szent Pál.⁸ Már az apostoli *atyák* a legerélyesebben állást foglalnak a doketizmus ellen. Ignác istenkáromlónak mondja azt, aki nem vallja Krisztust testhordozónak (σαρκόφορος)⁹; Tertullianus monografiát ír *De carne Christi*.¹⁰

Irenaeus pedig már *a teologiai megfontolást* is sorompóba szólítja, melyet aztán Szent Tamás szed rendbe¹¹: a) Ha Jézus Krisztus nem igazi ember, akkor nem igazában halt meg érettünk, és nem igazában váltott meg bennünket.¹² b) De akkor nem is igazi Isten; mert mást mutatott, mint ami, vagyis hazudott. Sőt még az Írás is hazudott, mely őt igaz embernek tünteti föl, és így egyetemesen megrendül az igazságba vetett hitünk.¹³ c) De a megtestesülés titka elveszti vigasztaló nagy erejét és középponti jelentőségét is: Jézus Krisztus nem volna igazi Immanuel, aki megföljebbezetetlen módon megbecsülte emberségünket azzal, hogy méltónak találta fölemelni isteni létének ölébe. Sőt voltaképpen mélyebben nyakába nyomta volna a szégyenigát. Úgy mutatkozott, mintha ember volna, de mégsem akarta magát beszennyezni az emberséggel; úgy tett volna, mint a nem egészen keresztény lelkeletű nagyúr, aki leereszkedést mutat, de egész magatartásával elárulja, hogy voltaképpen megveti azt a kört, melybe leereszkedett. A doketizmus mindig lappangó manicheizmus.

2. Jézus Krisztus teljes ember.

Ezt az igazságot kikezdte *Arius*: Ha az Ige teremtmény, vagyis teremtett szellem, akkor fölösleges kettőzni; nincs ok rá, hogy még emberi lelke is legyen. *Apollinarius* az antiochiai iskolával szemben, mely Krisztus egységét nagyon lazán fogta föl, helyes szándékkal, de rossz látással úgy akarta óvni Krisztusban a valóságos egységet, hogy trichotomiás fölfogása értelmében az eszes emberi lélek helyét az örök Igével foglaltatta el. Ezt a tévedést elítélte az I. konstantinápolyi, a kalcedoni (kiemeli: «igaz ember, eszes lélekkel») és a vienne-i zsinat.¹⁴

¹ Denz 710.

² Gen 3,15 Is 7,14 53.

³ Mt 4,2 11,19 Lc 7,24 23,46; Jn 4,6–8 8,24 11,33–5.

⁴ Mt 26,36–46 Jn 13,2; cf. 12. §.

⁵ Lc 24,39.

⁶ Jn 8,40.

⁷ 1 Jn 1,1; cf. Jn 1,24 1 Jn 4,1 2 Jn 7.

⁸ Rom 5,15 1 Cor 15,21 1 Tim 2,5; cf. *Thom* III 5, 1 ad 1.

⁹ *Ignat.* Smyrn 5, 2; 2, 1; 3, 1–3; Trall 9, 1 2 10.

¹⁰ Cf. Marc. III 8.

¹¹ *Thom* III 5, 1; Gent. IV 29 30.

¹² *Iren.* III 18, 7.

¹³ *Iren.* V 1, 2; IV 33, 5; cf. *August.* Quaest. 83, 14.

¹⁴ Denz 65, 85; 480; cf. 148 216 40.

Bizonyítás. Az Írás szerint az Üdvözítő igazi emberi lelki életet élt: emberi erényeket gyakorolt, nevezetesen irgalmat, engedelmisséget, alázatot, imádságot, szeretetet tanítványaival és barátaival szemben¹; méltatlankodott, lélekben szomorkodott, örült.² Halálában Atyjának ajánlotta lelkét.³ Ha tehát az Írás azt is mondja, hogy az Ige «testté» lőn, ez pars pro toto; miként sokszor lélek is = ember.⁴ Az Apollinaris előtti *atyák* is vallják, hogy Krisztus teljes ember: τέλειος ἄνθρωπος.⁵ S jóllehet Apollinarisig inkább az Üdvözítő testiségét emelik ki, főként a dokétákkal szemben, és maga Atanáz is fiatal éveiben gondtalanul beszélt (leginkább σάρκωσις-t mondott), mihelyt Apollinaris föllépett, állást foglalt ellene;⁶ Epiphanius az eretnekek közé sorolta, és az alexandriai zsinat 362-ben ünnepélyesen elítélte.

Ugyanakkor a *teológiai megokolást* is megkezdték, melynek eredményeit Szent Tamás⁷ a következőkben foglalja össze: a) Ha az Úr Krisztus nem vett föl emberi lelket, azt nem is váltotta meg: quod assumptum non est, sanatum non est, τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον.⁸ b) Ha Krisztusnak nem volt emberi lelke, nem élt igazi emberi életet, nem szerzett érdemeket, nem halt meg igazán, nem szállott alá poklokra, nem támadt föl igazán.⁹ c) Visszataszító gondolat, hogy az Üdvözítő nem emberi természetet vett föl, hanem holttestet vagy eszes lélek nélküli merőben állati lényt.¹⁰ Tehát itt is áll: a megtestesülés elvesztenié központi jelentőségét.

3. Jézus Krisztus velünk azonos lényegű.

A *gnóosztikusok* egy része, a 7. századi pauliciánusok, a quakerek, napjainkban a teozofisták és *spiritiszták* szerint Krisztus éteri testet vett föl, mely Szűz Mária testén csak úgy átment, mint üvegen a napsugár, vagy mint vezetéken a víz. Ezzel szemben ünnepélyesen állást foglalt a *kalcedoni zsinat*, mely kimondja, hogy Krisztus azonoslényegű az Atyával is és velünk emberekkel is; a középkori tagadással szemben a II. lyoni, a vienne-i és a firenzei zsinat foglaltak állást.¹¹

Bizonyítás. Az ószövetségi jövendölés szerint a Megváltó asszony szülötte, Ábrahámnak, Dávidnak ivadéka. Az *újszövetség* ezt megpecsételi: Az evangelisták adják családfáját,¹² és tanúsítják, hogy szüztől és szüzből született: «Ime, méhedben fogansz és fiat szülsz»¹³; «Mikor elérkezett az idők teljessége, Isten elküldte Fiát, ki asszonytól lett».¹⁴ Ha az Apostol az Urat mennyei Ádámnak nevezi,¹⁵ csak azt akarja kifejezni, hogy személye szerint mennyből való, hisz örök Ige; továbbá mennyei erő, a Szentlélek ereje formálta az anyaméhben. Ezt megismétlik az *atyák*. Sűrűn hangoztatják, hogy Krisztus Dávid fia,¹⁶ és nyomatékozzák, hogy az Írás szerint *szüzből, szüz által* lett emberré.¹⁷

¹ Mt 15,32 20,34 Mc 1,41; Jn 5,30 6,38; Mt 11,29; Mt 11,25 14,23 Mc 1,35 Lc 6,12 9,28 11,1 Jn 11,41; Jn 13–17 Mc 10,21.

² Mt 17,16 23,13–39 Mc 8,12 10,21 14,33 Jn 2,15–7; Mt 26,38 Jn 11,35 12,27; Jn 11,15.

³ Lc 23,46; cf. Mt 27,50 Jn 10,17 19,30.

⁴ Pl. Lc 3,6 Ex 1,5; cf. *Thom* III 5, 3 ad 1.

⁵ *Ign.* Smyrn 4, 2; cf. *Clemens R.* 49, 6; *Iren.* V 1, 1; *Tertul.* Carn. Chr. 10, 12; *Origen.* Princip. II 6, 5.

⁶ *Athanas.* C. Arian. III 30; *Epiphani.* Haer. 77, 2 25.

⁷ *Thom* III 5, 3 4; *Gent.* IV 32 33.

⁸ *August.* in Jn 23, 6; *Nazianz.* Epist. 101, 7; *Athanas.* Epist. ad Epict. 7.

⁹ *Nyssen.* Adv. Apoll. 7, 34 kk.

¹⁰ *August.* Epist. 137, 3, 11; 140, 4, 12; *Fid. symb.* 4, 10.

¹¹ *Denz* 462; 480; 710; cf. 40 148.

¹² Mt 1,1–17 Lc 3,23–38.

¹³ Lc 1,31; cf. Mt 1,16.

¹⁴ Gal 4,4; cf. Rom 1,3 Act 2,30.

¹⁵ 1 Cor 15,47.

¹⁶ *Ign.* Smyrn. 1, 1; Eph. 18, 2; 20, 2; *Iustin.* Dial. 100; *Iren.* III 22, 1; IV 14, 2 3; *Epid.* 33.

¹⁷ *Tertul.* Carn. Chr. 22; *Athanas.* Spirit. S. 5.

De ennek az igazságnak *teológiai jelentőségét* is teljes mértékben látják és kellően kifejezésre is juttatják. Gondolataikat Szent Tamás így foglalja össze¹: Az Úr Krisztus másképp is ölthetett volna testet, úgy hogy igaz emberségén csorba ne essék. De illő volt, hogy Szűz Máriától vegyen testet, és ezáltal Ádám ivadéka legyen és nekünk vérrokonunk, akinek tehát ugyanaz a vér csörgedez ereiben, mint nekünk. *a)* Illett Isten igazságához, hogy onnan támadjon a jóvátévő, ahonnan a sértés jött.² *b)* Illett Isten jóságához, hogy abból a nemzedékből támadjon a győző, melyet a sátán leigázott.³ *c)* Isten hatalmának nagy bizonyága, hogy a mélységbe bukott, halálra sebzett, a bűn minden átkát nyögő emberi nem tövén fakasztotta a teremtés legszebb virágát, az ember Krisztust. Ez egyúttal igaz nagy vigasztalás forrása és biztos szer ama sötétlátás ellen, mely az emberi nem értékét illetőleg nem ritkán épen a jobbakat megkísérti; nem lehet az mindenestül gonosz fajzat, megbecsülésre, fölkarolásra teljesen érdemetlen nemzedék, melyet Isten méltónak talált arra, hogy családfájába kapcsolódják és vér legyen az ő véréből.

Kérdés. Zsidó-e az Úr Krisztus szent embersége szerint? – Felelet. Ha a zsidó névvel vallást vagy szellemerkölcsi jelleget és irányt akarunk jelölni, akkor Krisztus nem zsidó. Hisz tanító tevékenységének egyik irányelve, hogy a zsidó szellemet pellengérré állította,⁴ és tanításával meg példájával egyszersmindenkorra megszabadította tőle még a jóindulatú zsidókat is. Ha a zsidó név fajt jelent, akkor áll az Üdvözítőre, mit Szent Pál mond: «Az izraeliták közül való Krisztus test szerint».⁵ Ezzel ugyanis betetőzte a zsidó nép választottságának kiváltságát és az Izraelnek tett ígéretek átvezette az egész emberiségre, melyet igazi, lélekben való Izraellé azaz Istenért küzdővé avatott.

2. Krisztus szenvedő-képessége.

Tétel. Jézus Krisztus emberi természete valósággal szenvedésre képes. Hittétel.

Tagadják a *dokéták*, kikhez ebben a kérdésben a *monofizitáknak* egy része is csatlakozott (aphthartodocetae, phantasiastae); míg sokan mások közülök a katolikus köztudat nyomása alatt, azonban saját alapelveik föladásával a helyes tanítást képviselték (kiket monofizita ellenfeleik phthartolatrae-nak gúnyoltak); sőt egy részük attól sem riadt vissza, hogy formálisan Istent mondja szenvedékenynek (theopaschitae). Az efezusi zsinat kiközösítette azokat, «kik nem vallják, hogy Krisztus testében szenvedett, testében keresztre feszített, és testében ízlelte meg a halált». Megismételte a firenzei zsinat a jakobiták számára.⁶

Bizonyítás. Az evangéliumok az Üdvözítőt csakugyan annak mutatják, aminek a próféta megjövendölte: fájdalom férfiának, aki éhezett, szomjazott, fáradott⁷; tehát testileg szenvedett. Lázár sírjánál könnyezett; méltatlankodott⁸; tehát lelkileg is szenvedett. Közvetlenül halála előtt «kezdet remegni és gyötrődni és mondá nekik: szomorú az én lelkem mindhalálig»,⁹ és a legnagyobb fájdalom kitörésével lehelte ki lelkét: «Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem».¹⁰ Mindezekben közvetlenül ugyan csak a szenvedés ténye jut kifejezésre. De nincs kétség benne, hogy az Üdvözítő a szenvedések gyökerét, a szenvedésre való fogékonyságot, a szenvedékenységet is magában hordozta, amint kitűnik az

¹ Thom Gent. IV 4, 6.

² Cf. Iren. III 21, 10.

³ Cf. August. Trinit. XIII 18, 23.

⁴ Mt 5 23 Jn tot.; cf. Gal tot.

⁵ Rom 9,5.

⁶ Denz 124; cf. Decr. pro Jacob. Denz 708; 429.

⁷ Is 53,3; Mt 4,2 Jn 4,7 19,28; 4,6.

⁸ Jn 11,33; Mc 3,5 Jn 2,15.

⁹ Mc 14,33; cf. Mt 26,37.

¹⁰ Mt 27,46.

emmausi tanítványoknak mondott szavaiból: «Hát nem ezeket *kell*-e szenvedni a Krisztusnak, és úgy menni be az ő dicsőségébe?»¹ Az *atyák* közül a spiritualizálásra hajló alexandriaiak mestere Kelemen ugyan azt állítja, hogy az Üdvözítő a pusztában csak látszat szerint éhezett²; általában azonban azt vallják Szent Agostonnal,³ hogy ha az Üdvözítőt ifjan keresztre nem feszítették volna, akkor is a természet rendje szerint megöregedett és meghalt volna; tehát a szenvedések csirája és fogékonysága megvolt benne. Csupán Hilarius tanít úgy, hogy «valóságos emberi természetet tulajdonít ugyan Krisztusnak, de úgy gondolja, hogy természetszerű állapota volt a színeváltozása, tengeren-járása, igény- és szenvedésnélkülisége; szenvedése pedig külön csoda».⁴

A *teológiai megfontolás* Szent Tamással⁵ azt találja, hogy *a) az emberi természettel velejár* a szenvedésre való fogékonyság, úgy hogy a boldog ósállapotban is csak az épség természetkívüli ajándéka szorította háttérbe a hatásait. Ha tehát az Üdvözítő embersége ment lett volna a szenvedékenységtől, az csak külön erre irányuló természetkívüli adomány eredménye lehetett volna. De ezt nem lehet és nem szabad apriori föltételezni; mintha t. i. az Igével való személyes egység természetszerű hatékonysággal átjárta volna az emberséget, miként a belül égő tűz a vaskatlant, s mintha kiégetett volna onnan mindent, ami emberi gyarlóságra emlékeztetett. Az ilyen következtetésben ugyanis monofizitizmus lappang. Téves tehát némely középkori hittudósnak (Hugo a s. Victore, Philippus Bonae Spei; előbb Hilarius) az a nézete, hogy az Üdvözítő természetszerű állapota a szenvedésre való képtelenség volt és szenvedékenysége csak csoda útján volt lehetséges. *b) Az Üdvözítő érdemszerző* engesztelő tevékenysége igazi emberi tevékenységet követel, nevezetesen emberi nehézségek iránti fogékonyságot tételez föl. *c) A megtestesülés titkának* egyik legjelentősebb értéke, hogy az Üdvözítő megföljebbezheterlen szemléleti oktatást ad, miként kell a belső és külső szenvedéseket Istenben gyümölcsösen viselni. A csapásoktól sujtott és szorongásokban vívódó ember számára pótolhatatlan *erőforrás*, hogy minden szenvedését bizalommal teheti le az Üdvözítő keresztfének lábához: «Mi dicsőség az, ha mint vétkesek arculütéseket elszenvettek? De ha jót cselekedvén, békével túrtök, ez kedves Isten előtt! Mert erre vagytok hivatva, minthogy Krisztus is szenvedett érettünk, példát hagyván nektek, hogy az ő nyomdokait kövessétek».⁶ Ez az érték elenyésznek, ha az ember a maga valóságos keresztfét Krisztusnak csak festett kálváriájára vihetné föl. Más oldalról nagy *vigasztalás*, hogy az Üdvözítő úgy mint senki más járta azt az iskolát, hol egyedül lehet megtanulni, megérteni, viselni egész terjedelmében és tragikumában az emberi szenvedést és nyomorúságot: a tulajdon átélés iskoláját. Nem olyan főpapunk van, aki ne tudna szánakodni erőtlenségünkön, hanem olyan, aki mindenben hasonlóképen kísértést szenvedett mint mi, a bűnt kivéve.⁷

Nehézség. Biztos katolikus tanítás szerint Krisztus földi életében is *boldog istenlátó volt*. Míkép szenvedhetett tehát? *Megoldás:* [636. lap](#).

Az Üdvözítő szenvedésre való fogékonyságának természete. Minthogy a szenvedékenység az emberi természetnek egyik alkotó eleme, biztos, hogy az Úr Krisztus *fölvette mindazokat a lelki-testi bajokat és gyarlóságokat, melyek velejárnak az emberi természettel általában*, tehát azokat is, melyek emberi becslés és ízlés szerint dicstelenek; hisz «a bűn testének hasonlóságát»⁸ öltötte föl.

¹ Lc 24,26.

² Clemens Al. Strom. VI 9, 71; cf. Ambr. in Lc 4, 16.

³ August. Peccator. merit. II 29, 18.

⁴ Hilar. Trinit. X 23 37.

⁵ Thom III 14, 1.

⁶ 1 Pet 2,20.

⁷ Heb 4,15; cf. 2,17.

⁸ Rom 8,3.

De már *nem vállalta azokat a gyarlóságokat, melyek* nem az emberi természettel mint olyannal, hanem annak *egyéni kialakulásával járnak*, amilyen pl. testi rútság, betegségek, nyomorékság. Ezért téves némely régi atyának az a hiedelme, hogy az Üdvözítő törpe és csúf termetű volt.¹ De alaptalan az a Jeromos óta többször megújított fölfogás is, hogy a legszebb volt az emberek között,² vagy hogy éppen olyan külsejű volt, mint Ádám (Tertullianus). *Az Üdvözítő külsejére nézve* az isteni gondviselés kifürkészhetetlen bölcsesége teljes tájékozatlanságban hagyott. Akik pedig jámbor elgondolásban vagy művészetben ábrázolni akarják, azoknak nem szabad feledni, hogy a teremtésnek egy egyetemes törvénye szerint az isteni bölcsesség műveit szám és mérték jellemzi, továbbá, hogy a szellem szab törvényt az anyagnak; tehát az Ige látható megjelenése, a teremtés koronája és remeke, külsőleg is mindenképpen méltó teofania volt; de a megváltás föladatának szellemében, nem pedig a megdicsőülés állapotának megokolatlan elővételezésével.

A lelki gerjedelmeket és indulatokat Krisztus csak annyiban engedte magához, amennyiben azok a lélek erkölcsi kiválóságára nem vetnek árnyékot. Ezért Szent Jeromos nem rohanó és ragadó szenvedélyeket, hanem csak szenvedelem jellegű teljesen fegyelmezett lelki hullámzásokat akar Krisztusnak tulajdonítani (non passiones, sed propassiones); és ebben egyetértenek vele a nagy teológusok.³ Mivel így az Üdvözítő szenvedőleges lelki élete teljesen akaratának uralma alatt állott, és mert a Logos teljesen szabad elhatározásból vállalta a szenvedést, melynek jogcímét, a bűnt nem ismerte, Szent Tamás teljes joggal mondhatta, hogy az Üdvözítő nem természetétől fogva, hanem szabad elhatározásból szenvedett; természetünk gyarlóságait nem vonta magára, hanem magára vállalta (non contraxit, sed assumpsit).⁴

59. §. Krisztus személyes egysége.

Diekamp II § 11–13 16 17 19; *Bartmann* I § 89 91; *van Noort* 1, 1, 3; *Pesch* IV n. 39–46 135–59; *Scheeben* II 763–828 900–08; *Petav.* Incarn. III IV 1–12 V 1–12 VI VIII–X XII 18–20. – *Bonavent.* Brevil. p. 4, cp 2; *Thom* III 18 19 Gent. IV 33 35 k.; *Suarez* Incarn. disp. 15, 5–7; 16 17; *Salmant.* Tr. 21 disp. 10 17, dub. 1 2; *Billuart* Incarn. dis. 4 18, 1; *Berti* XXVI dis. 3; dis. 2, 3–4; *Frassen* Incarn. disp. 1, a. 2, s. 3; disp. 2, a. 1, s. 2, qu. 2. – *A. Rehrmann* Die Christologie des h. Cyrill v. Alexandrien 1902; *J. P. Junglas* Leontius von Byzanz 1908; *J. Lebon* Le monophysitisme sévérien 1909; *M. Waldhäuser* Die Kenose und die moderne protestantische Theologie 1912; *A. H. Schumacher* Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil 2, 5–8 1914; *G. L. Bauer* Die neuere protestantische Kenosislehre 1917; *D. Mingoja* De unione hypostatica 1926; *A. Sartori* Il concetto di ipostasi e' enosi dogmatica ai concili di Efeso e di Calcedonia 1927.

1. A személyes egység Krisztusban.

Tétel. Jézus Krisztus egy isteni személy két természettel. *Hittétel.*

Magyarázat. Jézus Krisztusban a valóságos istenség és a valóságos emberség úgy egyesül, hogy Krisztus valósággal egy alany, egy személy, még pedig az örök Ige személye. Ellenére járnak, kik azt tanítják, hogy Krisztusban két személy van, isteni és emberi, melyek szorosan együvé tartoznak ugyan, de mégis két önálló valóként állítják egymás mellé Krisztusban az Istent és az embert. Így a nesztorianizmus, a nyugati adopcionizmus, Günther. A katolikus igazságot ünnepélyesen kimondta az efezusi és kalcedoni zsinat.

Bizonyítás. A *Szentírás* a tételt tanítja azzal, hogy valósággal Istennek (57. §) és valósággal embernek (58. §) mondja ugyanazt az egy Krisztust; tehát két sor állítmányt mond ki egy alanyról. Minthogy azonban az állítmányok alánya az önálló való (suppositum,

¹ Is 53,2-ra való tekintettel.

² Ps 44,3-ra való tekintettel.

³ *Hieron.* in Mt 26, 37; *August.* Civ. Dei XIV 9, 3; *Leo M.* Epist. 35, 3; *Thom* III 15, 6.

⁴ *Thom* III 14, 2 3; cf. *Jn* 10,17–8 14,31 18,6 19,30; *August.* Gen. Manich. I 8, 14.

hypostasis), Jézus Krisztus csak egy személy; és mivel az isteni személy semmiképp sem szűnhetik meg a maga önállóságában, az csak isteni személy lehet; még pedig az Írás állandó tanúsága szerint a második szentháromsági személy. A Szentírásnak ez a fölfogása különösen világosan kitetszik ott, ahol egy mondatban állít Krisztusról isteni és emberi tulajdonságokat. Így beszél maga az Üdvözítő: «Senki sem ment föl mennybe, hanem csak az, ki mennyből szállott alá, az Emberfia, ki mennyben vagyon».¹ Így tanítanak az apostolok: «Az élet szerzőjét megölték»²; «Ha ismerték volna, sohasem feszítették volna keresztre a dicsőség Urát».³ Csaknem formulaszerű határozottsággal szól Szent János: «Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige... és az Ige testté lön és miköztünk lakozék».⁴ És Szent Pál: A Krisztus Jézus mikor «Isten alakjában volt, nem tartotta ragadományának, hogy Istennel egyenlő, hanem kiüresítette önmagát, fölvette a szolga alakját, emberekhez hasonló lett és külsejében úgy jelent meg, mint ember».⁵ Itt világosan ki van mondva, hogy az Ige, aki Isten alakjában volt, tehát aki Isten, emberré lett. Ám valamivé lenni (γενέσθαι) Isten nem tud úgy, hogy meg ne maradjon annak, ami volt; hisz teljességgel változatlan (30. § 1); sem új, emberi személlyé nem tud lenni, mert a személy közölhetetlen valóság.⁶ Tehát csak új emberi természetté válhatik. De megint nem merőben erkölcsi egységben (mint pl. két jegyes), mert bármily szoros erkölcsi egység nem fejezhető ki így: a völegény feleséggé lett. Isten lakott és működött a prófétákban és Keresztelő sz. Jánosban, tehát a legbensőbb erkölcsi egységre lépett velük; s az Írás még sem mondja soha, hogy Isten prófétává vagy Keresztelő sz. Jánossá lett.

A *szentatyák* kezdetben megmaradtak a Szentírás beszédmódja mellett; különösen Ignác; ugyanígy Melito: «Isten a zsidók kezétől szenvedett halált». Irén szerint Krisztus csak úgy engesztelhetette meg az embert Istennel, ha egy való, aki Isten és ember egyszerismind.⁷ Sőt *Tertullian* szinte elővételezi a kalcedoni zsinat tanítását: «Két állapotot látunk, nem összekeverve, hanem egybekötve, egy személyben, az Isten és ember Jézust. *Origenes* nézetét eléggé jelzik a titok tartalmának kifejezésére alkotott műszavai: θεάνθρωπος, θεός σαρκοποιηθείς.⁸ De abban az időben már nagy hullámokat vetettek a szentháromsági mozgalmak, melyeknek eredménye volt az Ige örök szentháromsági vonatkozásainak tisztázása és isteni természetének megvédése. Mikor aztán 370 körül Apollinarius a monofizitizmus elővételezésével Krisztus emberségét megcsonkította és egy természetet tanított, az antiochiaiak pedig lazították Krisztus egységét, az alexandriaiak, a nyugatiak és a kappadókiaiak nagy egyértelműséggel vonultak föl e tétel védelmére: két valóság, két természet, de egy személy. *Nazianzi sz. Gergely* szerint a megtestesülés a Szentháromság titkának visszája: Krisztus más és más valami, de nem más és más valaki; a Szentháromságnál éppen fordítva van.⁹ *Szent Ágoston* röviden és szabatosan kimondja: «Megjelent a mi közvetítőnk, aki személyének egységébe kapcsolta mindkét természetét».¹⁰ Nagy sz. Leo Flavianus konstantinápolyi püspökhöz intézett híres dogmatikai levele, mely a kalcedoni zsinat atyáinak oly biztos irányt mutatott a nesztorianizmus és monofizitizmus végletei közt, voltaképpen csak Tertullian és Szent Ágoston gondolatainak és kifejezéseinek fölújítása és

¹ Jn 3,13; cf. 2,19 Eph 4,10 Jn 17,5; Mt 1,20–23 3,13–7 4,2.11.

² Act 3,15.

³ 1 Cor 2,8; cf. Rom 9,5 Col 2,9.12.

⁴ Jn 1,1–14.

⁵ Phil 2,5–7.

⁶ *Thom* Gent. IV 34, 3.

⁷ *Ign.* Eph 18, 2; 7, 2; Rom 6, 3; cf. [592. lap](#); *Melito* Fragm. 8; *Iren.* III 16, 9; IV 33, 11.

⁸ *Tertul.* Prax 27; *Hippol.* C. Noet. 15. *Origen.* Cels. I 66; II 9; in Mt comm. ser. 65.

⁹ *Nazianz.* Epist. 101 ad Cleod. 1, 3; Or. 73, 2; 2, 23; 30, 8; cf. *Athanas.* Epist. Epict. 2 4; Adv. Apoll. 1, 12 16; *Epiphan.* Haeret. 20, 3; Ancor. 120; *Ambr.* Incarn. 5, 5; Fid. II 9, 77.

¹⁰ *August.* Epist. 137, 3, 9.

szabatos összefoglalása. *Alexandriai sz. Ciril* aztán buzgóságával, elszántságával és teológiai lángelméjével nemcsak diadalra segítette a katolikus igazságot a nesztorianizmussal szemben, hanem azt teológiailag is megokolta és lényegesen kimélyítette: *a)* Ha az Ige nem vette föl az emberséget személyes egységébe, hanem csak lakik benne, nem lett igazán emberré, s szenvedésének és halálának nincs igazán végtelen értéke, minthogy azok merőben emberi teljesítmények.¹ *b)* Akkor Szűz Mária sem Isten-anya, θεοτόκος, hanem egyszerűen άνθρωποτόκος;² *c)* a szentáldozás pedig emberevés, άνθρωποφαγία.³

Igy a személyes egységnek nemcsak valósága, hanem mivolta is tisztázódott. De a kifejezőmód, a *terminologia* egyelőre még küzdött a már szabatosan kialakított gondolattal. A monofizitizmus előtti atyák gondtalanul beszélnek; náluk az egység neve sokszor egyszerűen összetétel (σύνθεσις, unio), összekötés (συνάφεια, consortio), elegyedés (μίξις, κρᾶσις, mixtio); az egyesítés pedig testté levés (ἐνσάρκωσις, ἐνσωμάτωσις, incarnatio, incorporatio), emberré levés (ἐνανθρωπήσις, inhumanatio). Mikor az antiochiaiak nagyon lazán fogták föl Krisztusban az istenség és emberség egységét, épen *Alexandriai sz. Ciril* is használt olyan formulákat, melyek könnyen az ellenkező félreértésekre adhattak okot. Így nekiszegte Nestoriusnak Apollinaris-nak egy kifejezését: μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, mely monofizita hangzású; azonban *Ciril* ajkán egészen ortodox. Abban az időben ugyanis a φύσις krisztológiai nyelvhasználata nem volt még a φύσις = οὐσία értelmében rögzítve szemben a ὑπόστασις-al vagy πρόσωπον-al; hanem a φύσις itt a magánálló természetet jelenti, tehát egyértelmű a ὑπόστασις-szal. Ilyen értelemben használták a nesztorianusok; tehát indokolva volt az ő nyelvükön rögzíteni és kifejezni a katolikus igazságot: Krisztusban egy önálló természet van az egyesülés előtt, a Logos; s az egyesülés után is ez az egy marad.⁴ Ez a kifejezés *Ciril*nek azért is ajánlatosnak látszott, mert erélyesen kifejezésre juttatta, hogy Krisztusban az egység nem erkölcsi vagy gondolati, hanem valóságos: ἔνωσις κατ' οὐσίαν, φυσική, οὐσιώδης. Ugyanígy kell elbírálni azt a formuláját is: «Az egyesülés előtt két természet (egy valóságos: az Ige, és egy gondolt: az emberség), az egyesülés után egy önálló természet, t. i. az Ige természete». Továbbá: «Az egyesülés után a két természet csak gondolatban (θεωρία μόνη, contemplatione; így *Agatho* pápa is) választható szét»; vagyis nem valóságban elkülöníthetők, hanem csak gondolatban megkülönböztethetők. *Ciril* kifejezéseit ily értelemben jóváhagyta a II. konstantinápolyi zsinat 553-ban.⁵ A görög krisztológiai nyelvhasználatot csak bizánci *Leo* (és antiochiai *Efrém* † 545) rögzítette, amennyiben az egység jelölésére a ὑποστατική-t, καθ' ὑπόστασιν-t foglalta le végleg. A latin nyelvhasználat *Tertullianus* óta (natura–persona) biztos és egyöntetű volt.⁶

A teológiai *megfontolás* meg tudja mutatni, hogy Istennek és embernek egyesülése csak az isteni személyben mehet végbe. A természetek másféle egyesítése ugyanis elgondolható elegyítés útján (monofizitizmus), de ennek ellene mond Isten változhatatlansága; vagy járulékos, ú. n. erkölcsi egyesítés útján (nesztorianizmus), de ez nem lehetséges Isten tiszta létteljessége miatt: Istenben nincsenek járulékok; vagy pedig összetevés útján (panteista módon), de ez ellen tiltakozik Isten abszolút egyszerűsége: Isten sem forma sem anyag útján

¹ Quod sit unus Christus (M 75, 1284 a); anath. 12 *Denz* 124; De recta fide ad reginas (M 76, 1292 kk.).

² De recta fide 6 9; Hom. pasch. 17.

³ Adv. Nestor IV 5; Epist. 17; anath. 11 *Denz* 123.

⁴ *Cyrl. Al.* Epist. 17 (M 77, 116 c.).

⁵ *Denz* 219 258.

⁶ Cf. *August.* Trinit. V 8.

nem egészíthető ki. Marad tehát mint egyedül lehetséges mód az isteni személyben való egyesítés.¹

Függelék. Az örök Ige embersége lényeges alkotó részeit mind közvetlenül vette föl személyének egységébe. Ez a hittudósok általános nézete. Következik abból, hogy ellenkező esetben a személy közvetlen egységébe föl nem vett részeknek önálló létük volna és így Krisztus embersége nem volna teljes és egységes, következésképp nem volna igazi emberi természet. Ez pedig ellenmond a krisztologia második alapgógmájának. Ez érvényes kivált az Üdvözítő szent vérére is, melyet ő maga a tulajdon testével állít egy sorba, és mint saját vérének említ.² Csakis így biztosítható számára az a végtelen értékesség, melyet a szentírók³ és az Egyház meggyőződése neki tulajdonít: «Krisztus vérének egy csöppje az Igével való egysége miatt elég lett volna váltságunkra».⁴

Azok a járulékos testrészek, melyek a természetszerű emberi anyagforgalomban kiválnak a szervezet kötelékéből (verejték, könnyek is) természetesen rendeltetésüknek megfelelő módon voltak az Ige egységébe fölveve. Ezeknek emberi létet a lélek informáló (azaz elevenítő, egységesítő, szervező) tevékenysége ad; s ezért a lélek az a természetszerű kapocs, mellyel Isten azokat személyéhez hozzáfűzi. Főként ebben az értelemben mondják a skolasztikusok: Krisztus a testét a lélek közvetítésével vette föl (corpus assumptum mediante anima). Az emberi járulékok magátólértődőleg az emberi szubstancia közvetítésével vannak az Ige egységébe fölveve; mert hisz azoknak csak benne van létük mint természetszerű hordozójukban.

2. A személyes egység tartama.

Tétel. Az Ige az emberi természetet fogantatása pillanatában vette föl és többé le nem teszi. Hittétel.

1. *Az Ige az emberi természetet fogantatása pillanatában öltötte föl.*

Már az Apostoli hitvallás mondja: Fogantaték Szentlélektől, születék Szűz Máriától. A dogmával össze nem egyeztethető a preexisztencianizmus, melyet az origenisták Krisztus emberségére is alkalmaztak. Elítélte az 543-i konstantinápolyi zsinat.⁵

Bizonyítás. A Szentírás nem hagy kétséget az iránt, hogy az Ige Jézus Krisztus fogantatásakor öltött testet: «Mikor elérkezett az idők teljessége, elküldte Isten Fiát, ki asszonyból lett, ki a törvény alattvalója lett».⁶ Az atyák helyes teológiai érzékkel Szűz Mária Isten-anyaságából vezették le a tételt.⁷ Nagy sz. Leo pedig azt mondja: «Nem úgy öltötte föl az emberi természetet, hogy előbb teremtődött és utóbb fölvette, hanem fölvételekor teremtődött».⁸

2. *A személyes egység a létrejötte után nem szűnik meg többé.*

Az *origenisták* szerint Krisztus az utolsóítéletkor leveti testét; így a szeleuciánusok is Ps 18,6-ra való hivatkozással. Ancyra-i Marcellus és tanítványa Photinus szirmiumi püspök pedig azt tanította, hogy az Üdvözítő az idők végén egyáltalán leteszi emberségét. Ellenük

¹ Thom III 2, 1 2.

² Mt 26,26.28 Jn 6,53.. Heb 9,12.

³ 1 Pet 1,19 Lc 22,20 1 Cor 6,20 Eph 1,7 Heb 9,12.. 1 Jn 1,7 Ap 7,14.

⁴ Igy VI. Kelemen Denz 550; cf. Thom III 54, 2; Quodl. 5, 5.

⁵ Denz 204.

⁶ Gal 4,4; cf. Rom 1,9 9,5 Lc 1,31–3.

⁷ Cyril Al. Epist. I ad Nest.

⁸ Leo M. Epist. 35, 3; cf. Nyssen. Adv. Apoll. 53; Lerin. Common. 15; Damascen. III 2, 3; cf. Thom III 33, 2.

irányul a konstantinápolyi hitvallás cikkelye: «uralmának nem leszen vége»¹; a kalcedoni zsinat nyomatékozza, hogy az Ige az emberséget elválhatatlanul vette föl.²

Bizonyítás. «Az ő országának nem leszen vége.»³ «Mivel örökké megmarad, örök papsága van.»⁴ Királyságát és papságát ugyanis az Üdvözítő mint ember gyakorolja. Továbbá: (Jézus Krisztus ugyanaz tegnap és ma és mindörökké.)⁵ A *szentatyák*⁶ ennek teológiai okát is megadják: «Az Isten nem bánja meg adományait és hívását»⁷; vagyis természetfölötti ajándékait nem vonja meg, hacsak a címzett érdemlenné nem válik. Minthogy ez az Üdvözítőnél ki van zárva, Isten nem vonja meg tőle a személyes egység kegyelmét.

3. *A személyes egység nem szakadt meg az Üdvözítő halálának három napja alatt sem. Biztos.* Sok gnóosztikus és manicheus azt gondolta, hogy az Üdvözítő emberségét szenvedése idején elhagyta istensége; Leporius szerzetes (418) azt tanította, hogy szenvedésekor nem ugyan a lelkét, hanem a testét elhagyta az istensége. A tételt jelzi az *Apostoli hitvallás*, mikor Krisztusról azt mondja, hogy meghalt, eltemetett, pokolra szállt; ezeknek az állítmányoknak ugyanis Krisztus csak úgy lehet az alanya, ha hozzája tartozik a teste is, a lelke is. A *Szentírás* ugyanezt fejezi ki: «Ha ismerték volna, sohasem feszítették volna keresztre a dicsőség Urát.»⁸ Ez a *szent atyáknak* is hite.⁹ A *teológiai megfontolás* csak az előző tételnek, a személyes egység szétválaszthatatlanságának következményét látja benne.

Nehézség. A keresztfán az Üdvözítő fölkiált: «*Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem!*»¹⁰ – *Megoldás.* Némely szentatya¹¹ és több korai skolasztikus azt gondolta, hogy az Üdvözítő halála csak úgy vált lehetségessé, hogy az Ige, aki Jn 1,4 szerint Élet, visszavonult emberségétől. De ez az értelmezés ellenmond a személyes egység fölbonthatatlansága dogmájának, azért el kell ejteni, ha a szöveg egyáltalán enged más magyarázatot; annyival inkább, mert maga az Üdvözítő ezután fölkiált: «*Atyám, a te kezébe ajánlom az én lelkemet!*»¹² S csakugyan van helye más magyarázatnak: Az Üdvözítő fölkiáltása kétségtelenül a *21. zsoltár idézése*; és a közvetlenül következő fölkiáltás: «*Teljesedett!*» fölkinálja azt a gondolatot, hogy az Üdvözítő messiási művének befejezésekor jónak látta kifejezetten megállapítani, hogy az összes messiási jövendöléseknek és kötelezettségeknek eleget tett, annak is, mely a legsúlyosabb volt valamennyi között és a legjámborabb zsidóknak is legnehezebben fért a fejébe: a Messiás megívta haláltusáját is, és ezzel teljessé tette azt, amit a Messiásnak cselekednie kellett. Amennyiben *lelki állapotot* is akart kifejezni, a szó közvetlenül kínálkozó értelme (a mi szavunk járása szerint is a sors-sújtotta vagy nagy bűnös emberre azt mondjuk: elhagyta az Isten): Isten elhagyta a szenvedő Krisztust, amennyiben nem adta meg rendkívüli segítségét, amennyiben nem vette el tőle a legkeserűbb poharat. «*Megvonta oltalmát, de nem bontotta meg egységét.*»¹³

¹ Cf. Tolet. XI *Denz* 287.

² *Denz* 148; cf. 283.

³ Lc 1,33; cf. Dan 7,24 Mich 4,7.

⁴ Heb 7,24; cf. Ps 109,4.

⁵ Heb 13,8.

⁶ *Cyril. H. Cat.* 15, 27; *Chrysost.* in Jn hom. 12, 3; *Leo M.* ser. 30, 6; *Nyssen.* Adv. Apol. 53.

⁷ Rom 11,29.

⁸ 1 Cor 2,9.

⁹ *Nyssen.* Eunom. II (M 45, 548 b.); adv. Apol. 17 46; *Athanas. C.* Arian. III 57; *August.* in Jn 69, 3; 78, 2; ser. 213, 3; *Leo M.* serm. 67, 7; 68, 1.

¹⁰ Mt 27,46.

¹¹ *Ambr.* in Lc X 127; *Epiphan.* Haeres. 69, 64; *Hilar.* Trinit. X 65.

¹² Lc 23,46.

¹³ *Hugo Vict.* Sacram. II 1, 10; *Thom* III 50, 2.

3. A két természet épsége a személyes egységben.

Tétel. Jézus Krisztusban az egyesülés után is fönmarad a két természet, össze nem elegyítve és el nem változva. *Hittétel* a monofizitizmussal szemben a kalcedoni zsinat tanítása értelmében.

Bizonyítás. Ez a hittétel *következmény* az előzőkben megállapított két sarkalatos krisztologiai tételből: Krisztus valóságos Isten; Krisztus valóságos ember. Mindkettőt ugyanis úgy igazoltuk, hogy az élő egységes Krisztusról állapítottuk meg, hogy világosan fölismerhetők rajta az isteni és emberi természet tulajdonságai. Tehát ezeket az egység nem keverte össze és nem homályosította el.

Igy tanítanak a *szentatyák* már jóval a kalcedoni zsinat előtt.¹ Szent Ágoston beszél valamennyinek nevében: «Ismerjük el Krisztusban a két természetet; az istenit t. i., melynél fogva egyenlő az Atyával, és az emberit, melynek értelmében nagyobb az Atya».² Ha tehát Krisztusban az egységet összevegyítésnek mondják (mixtura, commixtio), az egységnek csak szilárdságát és fölbonthatatlanságát, illetőleg a két természet szoros egységét, egymásba-járását (perichoresis) akarják kifejezésre juttatni.³ Ők ennek *metafizikai okát* is adják: abszolút változhatatlanságánál és egyszerűségénél fogva Isten nem elegyülhet más természettel, sem annak formájává nem válhatik. Ezért teljesen elhibázott valami több ortodox protestánsnak kenózis-tana, mely hivatkozva Szent Pálra; «kiüresítette önmagát» (ἐαυτὸν ἐκένωσεν) azt tanította, hogy a megtestesülésben Krisztus nem élt istenségével (így a 17. századi giesseni kenótikusok), vagy épenséggel lemondott némely isteni tulajdonságról, nevezetesen mindentudásáról, egyetemes jelenlétéről és mindenhatóságáról (így a 19. században Thomasius, Bensow, ma is sok anglikán).

Folyomány. Jézus Krisztusban két akarat és két tevékenység van. *Hittétel* a Constantinopolitanum III. értelmében.

A *monoteletizmus* és *monergizmus* szerint Krisztus összes tevékenységei az Igéből fakadnak nemcsak mint cselekvő alanyból, hanem mint közvetlen valósító elvből is (non modo ut principio imperanti, sed etiam ut elicienti). Velük szemben a III. konstantinápolyi zsinat kimondotta, hogy Krisztusban két természetes akarat és két természetes tevékenység van megosztatlanul és átváltozhatatlanul, elválhatatlanul és össze nem elegyítve; s a két akarat nem ellentétes, hanem az emberi akarat kezes, nem áll ellen és nem tusakodik.⁴

Bizonyítás. Az újszövetségi *Szentírás* világosan szól az Üdvözítőnek emberi tevékenységeiről és akarásáról, mikor alázatot, engedelmességet, imádást tulajdonít neki (641. lap), ami mind nem jöhet szóba Istennél. Már Agatho pápa utal azokra a helyekre, melyek az Üdvözítőnek emberi akarát és megvilágításban mutatják: «Atyám, ha lehetséges, múljék el tőlem e pohár; mindazáltal ne úgy legyen, amint én akarom, hanem amint te».⁵ «Nem azért szállottam le mennyből, hogy a magam akarát cselekedjem, hanem annak akarát, aki engem küldött.»⁶ Az *atyák* már jóval a monoteléta eretnység előtt kifejezetten két akaratot és két tevékenységet tanítanak. Tertullianus szerint «mindkét szubstancia a maga állapotában külön-külön végezte a maga tevékenységét»; ugyanígy Athanasius.⁷ Továbbá már a szentháromsági harcokban azzal az elvvel érvelnek az isteni személyek lényegi azonosságá

¹ *Ign.* Eph 7, 2; *Tertul.* Prax. 27; *Carn.* Chr. 5; *Athanas.* Epist. ad Epict.; *Nazianz.* Epist. 101, 8; *Nyssen.* Adv. Apoll. 40; *Ambr.* Fid. II 9, 77; *Hilar.* Trinit. IX 3.

² *August.* in Jn 78, 3.

³ Cf. *Tertul.* Prax. 27; *August.* Epist. 137, 3. 9; *Cyrl.* Al. Adv. Nestor. I 3.

⁴ *Denz* 291.

⁵ Mt 26,39.

⁶ Jn 6,38; cf. *Denz* 291; Lc 22,42 Jn 4,34 5,19 14,31 15,10.

⁷ *Tertul.* Prax. 27; *Athanas.* Incarn. Verbi 21; *Ambr.* In Lc X 60; *August.* Maxim. Arian. II 20.

mellett, hogy a tevékenységek egysége a természet egységének bizonyossága és kifolyása¹; fordítva Krisztusban a két külön tevékenység két külön természetet bizonyít.² Mikor megjelentek a monoteleták, ők nyomban megállapították, hogy ez csak a monofizitizmusnak álarcos kiadása, és úgy találták, hogy az új eretnekséget már elítélte a kalcedoni zsinat.³

Honorius pápát († 638) *Sergius* konstantinápolyi püspök, a monoteletizmus atyja félrevezette. Úgy tüntette föl előtte a dolgot, mintha arról lett volna szó, hogy némelyek Krisztusban két egymással ellentétes vagy egymással tusakodó akaratot és széthúzó tevékenységet akarnának tanítani. A pápa erre két levelében megállapítja: 1. Egy vagy két tevékenységről beszélni új dolog, és ezért azt kerülni kell; elég azt tanítani, hogy egy a cselekvő, és a két természet egy személyben azt cselekszi, ami mindegyiknek sajátossága. 2. «Egy akaratot vallunk, mert Isten nem bűnösségünket, hanem csak természetünket öltötte föl, még pedig úgy, mint a bűn előtt teremtvé volt, nem úgy, mint a bűn után megromlott.» Tehát tanítása nem monoteletizmus; a két természetnek sajátos tevékenységet tulajdonít, és a két akaratnak nem természeti, hanem erkölcsi egységét állítja; t. i. az emberinek az istenivel való összhangját. De nem lépett föl kellő eréllyel az új eretnekség ellen, amennyiben nem akarta megengedni az ortodoxoknak, hogy kifejezetten tanítsák a két tevékenységet. Ezért *II. Leo* (682) megbélyegezte; de már nem hagyta jóvá a *III. konstantinápolyi zsinatnak* azt az Ítéletét, mely szerint *Honorius* eretnek volt.

A *teologiai megokolást* megadták már az atyák a monoteletizmussal folytatott harcaikban, amennyiben megállapították *a) az akaratnak és tevékenységnek a természethez való viszonyát*: Az akarat mint emberi képesség az emberi természetnek egy mozzanata és a tevékenységek közvetlen valósító elve, forrása (*principium quo agendi proximum*). Ennek következtében a tevékenység árulja el a természetet.⁴ *b) Az akaratnak a személyhez való viszonyát*: A személy a cselekvő alany; Krisztus isteni személye két természetnek és ennél fogva két akaratnak birtokosa és alanya. Minthogy azonban a tényleges akarati állásfoglalás, a konkrét tett az önálló valónak, a személynek műve (*actiones sunt suppositorum*), ezért a két akaratnak, az isteninek és emberinek tényleges állásfoglalása mindig az egy személyben találkozik; az egy személyes önállás erejénél fogva válik ténylegessé minden emberi állásfoglalás Krisztusban, és ezért lehetetlen, hogy ellentétbe jusson az isteni akarral.⁵ A *θέλημα φυσικόν* (*θέλησις*) a természetben gyökerezik, a *θέλημα γνωμικόν* (*βούλησις*) a személyé. A két akaratnak tényleges állásfoglalásai a személynek középpontjában találkoznak és ott eggyé válnak, miként két konvergens vonal metszési pontja a két egyenesnek közös pontja, s ezért értékben (*virtualiter*) kettő, valósággal azonban egy.

60. §. A megtestesülés titka és az emberi elme.

Diekamp II § 2 14 15; *Bartmann* § 90; *van Noort* 1, 13 n. 47 kk.; *Pesch* IV n. 47–13; *Scheeben* II 829 kk. 862–900 909–94; *Petav.* *Incarn.* III 1–14 V 6–10. – *Bonavent.* *Brevil.* p. 4, cp 3; *Thom* III 2 4 6 24 31–34 37 41; *Gent.* IV 35; *Compend.* 211 k.; *Suarez* *Incarn.* disp. 3 7–14 36; *Salmant.* Tr. 21, disp. 3 4 5 8 9; *Billuart* *Incarn.* disp. 1; 4, 3; 6, 7; 17, 2; *Frassen* *Incarn.* disp. 1, a. 1, s. 1; a. 2; a. 3, s. 1; disp. 2, a. 1, s. 2, qu. 4. – F. *Schmid* *Quaestiones selectae ex theologia dogmatica* 1891 p. 340 kk.; J. B. *Terrien* *S. Thomae Aqu. doctrina de unione hypostatica* 1894; M. *Dalmau* *De ratione suppositi et personae secundum s. Thomam* 1923.

¹ *Igy Basil.* Epist. 189, 6; *Nyssen.* Or. dom. 3 (M 44, 1160 a.); *Ambr.* Fid. II 870; *Cyrl.* Al. Thesaur. 8 14 32.

² *Cyrl.* Al. Recta fid. ad reginas 1; *Leo M.* Epist. 28, 4 *Denz* 144.

³ *Sophron.* Epist. synod. ad *Sergium*; *Agatho* Epist. dogm. *Denz* 288.

⁴ *Damascen.* III 15; cf. *Thom* III 18, 1 3 5; 19, 1.

⁵ *Maximus Conf.* Disput. adv. *Pyrrhon.* (M 91, 353 kk.).

1. A megtestesülés titok jellege.

Tétel. A Fiúisten emberré-válása szoros értelemben vett titok. Biztos.

Szent Pál teológiájának tengelye Krisztus. De bármit mond róla, a legkülönfélébb vonatkozásokban visszatér az a megállapítása, hogy kifürkészhetetlen titokkal áll szemben: «Megismertette velünk jószántából akarátának a titkát, azt t. i., hogy meghozva az idők teljességét, mindent helyreállítson Krisztusban». ¹ «Hirdetjük Istennek titokzatos, örök elrejtett bölcsességét, melyet Isten kezdettől fogva elrendelt a mi dicsőségünkre, melyet senki sem ismert e világ fejedelmei közül; mert ha ismerték volna, soha keresztre sem feszítették volna». ² Sőt maga az Üdvözítő is azt mondja: «Senki nem ismeri a Fiút más mint az Atya». ³ A *szentatyák* egyhangúlag csatlakoznak Nagy sz. Leo megállapításához: «Hogy a két természet egy személyben egyesült, ha a hit el nem fogadja, a beszéd ki nem magyarázza». ⁴ Szent Ágoston pedig azt vallja, hogy miként a Szentháromságra, sem bizonyítékot, sem példát nem lehet rá fölhozni. ⁵ *Teológiai megfontolás:* A szó szoros értelmében vett hittitkot az jellemzi, hogy a magáraálló elme nem tudja megállapítani létezését, és ha arról tudomást szerzett is, nem tudja belátni lehetőségét, sem pedig pozitív érveléssel bizonyítani létezését. Mindkét mozzanat megvan a megtestesülésben.

Hogy a második isteni személy emberré lett, azt nem lehet a) eleve kikövetkeztetni Isten létezéséből; mert hiszen ez teljesen Isten szabad elhatározásán fordul; még ha el is fogadjuk azt a föltevést, (melyet az ész magától nem tud megállapítani), hogy Isten az eredeti bűnért tökéletes elégtételt akart, nem tudjuk levezetni, miért épen a második szentháromsági személynek kellett megtestesülni (cf. 67. § 4). b) A megtestesülés titkának valóságát nem lehet merőben tapasztalásból sem megállapítani (57. § 5).

Nem lehet pozitív módon megmutatni a megtestesülés lehetőségét. a) Hogy mi lehetséges Isten részéről, azt sajátképen csak abból tudjuk meg, ami valóságos a teremtménynél. Már pedig a teremtményeknél csak azt látjuk, hogy nincs egyén, aki saját személyiség nélkül más valónak személyiségében szubszisztálna, és nem találunk olyant, aki más valóságot (természetet) a maga személyének önállásába fölvenne. b) Hogy Istennél lehetséges-e az, aminek csak az ellenkezőjét (contradictorium) mutatja a teremtés, azt csak akkor látnók át, ha sajátos kimerítő ismeretünk volna Isten mivoltáról. Ilyennel azonban nem rendelkezünk, sőt semmiféle teremtett lény nem rendelkezhetik; és ezért a megtestesülés minden lehetséges teremtmény számára titok. c) Ezt megerősíti két történeti tény. α) Akik vállalkoztak arra, hogy a megtestesülés titkát az ész rájárára húzzák (Günther, Hegel), vagy nesztorianizmusban rekedtek meg, vagy pedig panteizmusba keverték ezt a fölséges titkot; világos jelül, hogy a bölcsélet kategóriáiba nem lehet beleszorítani. β) A vallástörténeti párhuzamok, melyekre a racionalista valláshistorikusok utalnak, vagy a sokistenű panteon isteneinek emberszabású beöltöztetései, mint pl. a görög istenek emberi megjelenései; vagy pedig panteista világistenítések, mint pl. a hellenista személytelen Logos megtestesülése a világ törvényszerű folyamatában; vagy végül a lélekvándorlás reinkarnáció-gondolatainak átvitele istenített lényekre, pl. Krisna megtestesülései. A megtestesülés katolikus dogmájához ezeknek tartalmilag semmi közük (cf. 67. §).

Mindazáltal a hittől megvilágosított elme hitünknek ez alaptitka körül is képes teljesíteni a körülbástyázás és a védelem grál-szolgálatát.

¹ Eph 1,9; cf. Col 1,26.

² 1 Cor 2,7–11; cf. Eph 3.

³ Mt 11,27

⁴ Leo M. Ser. 29 nativ. 9, 1; cf. Nyssen. Or. cat. 11; Cyril. Al. De recta fide ad Theodor. 23; hom. pasch. 17 (M 77, 781).

⁵ August. Epist. 137, 2, 8; cf. Tolet. XI Denz 282.

A *nehézségek*, melyek ellen a titkot meg kell védeni, két pólus körül csoportosulnak. Az *empirikus racionalizmus* mindig fönnakad azon, mikép létezhetik emberi természet anélkül, hogy emberi személy is volna. Ennek a nehézségnek eretnek lecsapódása a nesztorianizmus. A *transzcendentális racionalizmus*, mely Istent nem akarja sem tagadni sem kisebbíteni, mindig azt fogja hánytorgatni, hogy a végtelen Isten mikép lehet véges teremtménnyé, a változatlan, halhatatlan Isten hogyan lesz változó, halandó emberré? Ez az a nehézség, melyből a monofizitizmus és unitarizmus táplálkozik. Ugyancsak e két pólus körül tájékozódnak a spekuláció föladatai is: mikép állhat fönn egy teljes tartalmú emberi természet a maga személye nélkül; illetőleg mi Krisztus egységének reális köteléke? És: hogyan eshetik Istennek emberré válása az ő istenségének, változhatatlanságának és egyszerűségének sérelme nélkül?

2. A racionalizmus nehézségei a megtestesüléssel szemben.

Az *empirikus racionalizmus* abba a tapasztalati ténybe kapaszkodik, hogy a létezők világában minden zárt egységet alkotó léttartalom vagyis természet a neki megfelelő egyedi önállással és magánvalósággal is rendelkezik. Tehát *természet és személy elválaszthatatlanok*. Nem is képzelhető el, hogy létezzék gondolat, mely nem valakinek a gondolata, bánat, amely nem valakinek fáj, általában tevékenység és minősültség, melynek nincs léthordozója, szubszisztenciája. Tehát Jézus Krisztusban is az emberség vagy rendelkezik természetszerű léthordozóval, és akkor a megtestesülést nem katolikus, hanem nesztoriánus módon kell fölfogni; vagy pedig a megtestesülés metafizikailag lehetetlen, amennyiben természetszerű személy nélküli emberi természet metafizikai képtelenség; személy és természet szét nem választhatók a létező egyed megsemmisítése nélkül. De egyúttal erkölcsileg is lehetetlen az emberségnek erőszakos megcsonkítása, amennyiben föltételezi, hogy az örök Ige személytelen vagyis nem teljes értékű emberséget vett föl, és így ép azt nem emelte magához, ami legértékesebb az emberben: a személyt, az egyéni felelősség, érdemszerzés és önállóság elvét. S ezzel végelemzésben magát a megváltást a személyes erkölcsi törekvés és egyéni tevékenység mezejéről a merő természet, tehát a fizikai, sőt mechanikai folyamatok területére tolja át. Így beszél Harnack (*Dogmengeschichte* I⁴ 728). Ezzel szemben

1. A dogmától független bölcseleti megfontolás is azt találja, hogy a konkrét létező egyedben *természet és személy nem azonosak*; a kettő közt a merőben fogalminál nagyobb különbség van. Mert *a)* a természet a miséget (quidditas), a léttartalmat fejezi ki, a személyesség pedig e léttartalomnak magának-valóságát, közölhetetlenségét, önállását mondja ki. *b)* Nem lehet logikai ellenmondást kimutatni abban az elgondolásban, hogy létezzék két lény, kiknek teljesen azonos a természetük, de két éniségük van, életüknek két középpontja, természetesen teljesen azonos tartalommal. Hisz ez a Szentháromságban valóság. Tehát természet és személy nem azonos. *c)* A teremtett eszes való kénytelen sokszor szégyenkezve is tapasztalni, hogy akárhány tevékenysége nem személyes megfontolás és felelős állásfoglalás eredménye, nem a személyes elhatározás és meggyőződés gyümölcse, hanem a fékezetten természet megnyilvánulása. Tehát a kettő nyilván nem azonos valóság.

Tehát (természetesen metafizikai területen és értelemben) olyan különbség van természet és személy között, mint tartalom és tartó, birtok és birtokos, anyag és rendező, illetőleg egységesítő között. Vagyis ez a különbség több mint merőben fogalmi; legalább is értékbeli (*virtualis adaequata*); valószínűleg azonban metafizikai; vagyis két külön dologgal állunk itt szemben, nemcsak egy dologgal, mely fölér kettővel. S ha nem is tapasztaltuk, hogy valaha is ilyen metafizikai birtok természetszerű birtokosa nélkül létezett volna, senki sem tudja bebizonyítani, hogy ami így nem-azonos, azt *Isten a valóságban is szét nem tudja választani*. Annyival inkább, mert katolikus dogma szerint nem lehet azt mondani, hogy Krisztus embersége egyáltalán személyesség nélkül van, hanem csak a természetszerű, emberi

személynek van híjával. Az Üdvözítőnek emberi gondolatait is gondolja valaki, az ő örömét, fájdalmát is érzi valaki, az ő elhatározásait is érleli valaki: a második isteni személy. Minthogy ugyanis természet és személy között több mint fogalmi különbség van, az isteni mindenhatóság ha nem adja meg egy teremtménynek a neki való teremtett személyiséget, ennek szerepét maga veheti át. Az abszolút első Ok közvetlenül is meg tudja tenni azt, amit a teremtés rendje szerint teremtett okok útján visz végbe.

2. Ha Krisztus embersége természetszerű személyesség nélkül van, még *nem lehet azt mondani, hogy Krisztus nem teljes, hanem csonka emberséget vett föl*. A személyességnek metafizikai rendeltetése ugyanis nem az, hogy egy lény léttartalmához pozitív valóságmozzanatot adjon hozzá, mely hivatva volna gazdagítani léttartalmát, hanem a már minden ízében kész valóság tartalomnak magának-valóságot, közölhetetlen önállást ad; metafizikai szerepe kimerül abban, hogy megadja a lénynek azt az utolsó ténylegességet, melynél fogva aztán tovább már nem kaphat semmiféle lényegi létmozzanatot, sem más lénynek mozzanatává már nem tehető; a személyességgel a létmozzanatok közlésének sora lezárul: *personalitas (subsistentia) est actus terminativus entis*. A személy tehát más létrendben mozog, mint a természet: létmódot és nem léttartalmat vagyis minősültséget ad a természetnek. Halvány hasonlatban szólva: a személyesség az a birtokos, aki nem hoz újat a házhoz; a meglévő birtokot nem gyarapítani, hanem összefogni, egységesíteni, minden elidegenítő külső szándékkal szemben hathatósan megvédeni és létben tartani: ez az ő hivatása.

3. Jézus Krisztus *emberségének méltósága nem is csorbul* azzal, hogy nem rendelkezik a természetszerű személyességgel. Az örök Ige személyisége ugyanis nemcsak pótolja a természetszerű emberi személyiséget, hanem a fölvetett emberségnek nagyobb méltóságot is kölcsönöz. Nagy méltóság ugyan egy való betetőző formájának lenni.¹ Azonban nagyobb méltóság egy magasabb forma uralma alá kerülni, és e magasabb forma létrangjában osztozni, mint alsóbb létrangban önálló formának lenni, Igy az állatiság számára nagyobb méltóság fölvetetni egy emberi létbe és ezáltal osztozni az emberi lélek nagyobb méltóságában és rangjában, mint megmaradni a merő állatiság fokán.² Az embert még hozzá a legmélyebb és legnemesebb vágya készíti az Istennel való lehető teljes egyesülésre. Ennek erejét (de nem helyes mértékét) mutatja, hogy nem egy misztikus az Isten-kereső ember számára abban látta az istenközösség tetőfokát, hogy az ember személyességének levetkőzésével teljesen eggyé válik Istennel. Amit itt az ember számára a legkívánatosabb kitüntetésnek mondanak, az a lehető legmagasabb fokban valóság lett Krisztus szent embersége számára.

4. Hogy a megtestesülés titka nem rövidíti meg és épenséggel *nem veszélyezteti a személyes erkölcsi törekvés és kezdeményezés értékeit* és érvényesítését, megmutatja a megváltás vallásbölcseleti méltatása (67. §). A személyes egyesülés katolikus dogmája hatalmas arányokban hirdeti, hogy a megváltás nem emberi személy műve, hanem a Megváltó emberi tevékenységében is isteni kegyelem, melynek eszköze a személy egységébe fölvetett természet. Továbbá isteni bölcsesség jele, hogy amint az eredeti bűn a természet bűne, úgy a megváltás műve is az emberi természet műve.

A transzcendentális racionalizmus szembeállítja Isten abszolútságát és a teremtmény végességét, és a következő nehézségeket támasztja:

1. Ha az örök Isten időben emberré lett és igazi emberi életet él, változás alá esik; holott *Isten változhatatlan*. – *Megoldás*. Isten változást szenvedne a megtestesülés által, ha úgy válnék emberré, hogy megszűnnék Istennek maradni; vagy ha a protestánsok kenózis-tana értelmében istenségének némely tulajdonságáról lemondana; vagy ha természetébe, vagyis isteni életkörébe venné föl az emberséget (monofizitizmus). A katolikus igazság szerint

¹ Thom I 29, 3 c.

² Thom III 3, 3 ad 2.

azonban a megtestesülés abban áll, hogy Isten személyének egységébe vesz föl egy teljes emberséget, és ezáltal egy igazi, teljes emberi életet tesz lehetővé, de nem elegyíti ezt az életkort a maga isteni élet-körével. A megtestesülésben tehát Isten igenis *új vonatkozásba* lép egy teremtménnyel; ez azonban mint az Isten és a teremtmény vonatkozásai általában (világ teremtése, fönntartása, kormányzása) *csak a teremtmény részéről valós*. Isten öröktől fogva hatékony akarással elhatározta a megtestesülést minden mozzanatával együtt; mikor ez aztán az öröktől fogva elhatározott időpontban bekövetkezik, Istenben nem esik változás, épúgy mint nem esik benne változás a teremtés vagy a világ fönntartása által. «A vonatkozás sajátága, hogy azt lehet újból állítani valakiről anélkül, hogy az a valaki megváltozzék; így valaki jobboldali szomszédá válhatik minden helyzetváltoztatása nélkül, pusztán azáltal, hogy az változtatja helyzetét, aki baljára kerül».¹

2. A megtestesülés által Isten az ő személyének, tehát legbensőbb létének egységébe vesz föl egy teremtményt, és így *belemegy egy összetételbe*, ami ellenkezik egyszerűségével, s *gyarapszik létében*, ami ellenkezik végtelenségével. – *Megoldás*. Katolikus fogalom szerint a megtestesülésben az Istenség teljességgel az marad, ami volt az egyesülés előtt. Az emberrélevés új vonatkozás Isten és egy ember között; ez azonban csak az ember részéről valós. Krisztus emberségének igenis páratlan létgyarapodásban van része (*gratia unionis*: 63. §); de nem az Istenségnek. Isten ugyanis végtelen tökéletességénél fogva minden létnek teljessége és minden teremtett létnek forrása; tehát ami valóságmozzanat van az ember Krisztusban, az az ő elgondolása és valósítása, és így kiváló fokban öröktől fogva megvan benne. Amint a teremtés *nem jelent Istenre nézve tökéletesség-gyarapodást*, úgy a személyes egység sem. A megtestesülés *Isten egyszerűségén sem ejt foltot*. Isten ugyanis nem mint rész megy bele a személyes egységbe, sem kiegészülésben nem részesül a megtestesülés által létrejött egésztől, sem tökéletességet nem kap tőle. Krisztusban az istenség és emberség viszonya (a léttartalmi mozzanatok szempontjából nézve, melyek itt kizárólag szóban vannak) szabatosan a Teremtő és teremtmény viszonya. Amint Isten egyszerűségén nem esik csorba, hogy világot teremt és vele állandó benső összeköttetést tart, úgy nem homályosítja el egyszerűségét, hogy személyes egységbe lép egy emberi természettel.

3. Isten és az ember között végtelen távolság van. Hogy *a végtelen Isten véges emberré* váljék, olyan, mintha a körből négyszög akarna lenni (Spinoza). – *Megoldás*. Isten mint teremtő a teremtményeitől nincs távol; hisz benne vagyunk, mozgunk és élünk. Minden teremtmény teljességgel Istennek elgondolása és tökéletességének tükrözése, és ezért mindegyiken ott van az a titkos bélyeg, mely által legbensőbbben rokon az Istennel, amelynél ő meg tudja fogni és a teremtmény eszméjével egyáltalán összeférő legteljesebb istenközösségbe föl tudja emelni. Ez *a természetfölötti fogékonyság* (*potentia obedientialis*), mely lehetővé teszi a személyes egységet is, mint alább (615. lap) tüzetesebben látjuk.

3. A személyes egység formai oka.

Minthogy Krisztusban az Istenség és emberség valóságos egységet alkot az örök Ige személyében, a hívő elme számára fölmerül a kérdés: Mi ennek az egységnek köteléke (*vinculum reale unionis*)? Mert ott ahol két valóság valós egységet alkot, valós köteléknek kell őket egybefűzni. Más szóval: melyik az a valós létmozzanat, melynek erejében Krisztus egy (*causa formalis unionis hypostaticae*; a *causa efficiens* ugyanis a teljes Szentháromság, mint alább látjuk 617. lap)?

Téves fölfogások.

1. Némelyek Krisztus valóságos egységének kötelékét abban látták, hogy Krisztusban *a két természet hordozó magánakvalósága egygyé lett*, valós egységgé tevődött össze. Még pedig

¹ Thom III 16, 6 ad 2.

némely régi skolasztikus szerint¹ Krisztusban mind az istenségnek mind az emberségnek megvan a maga természetszerű magánakvalósága (szubszisztenciája), és e két szubszisztenciát az isteni mindenhatóság egy személylyé kapcsolja össze. Günther szerint mindkét természetnek megvan a sajátos éntudata, ami ő szerinte a személyesség lényegi alkotó jegye; azonban emberi éntudata azt is világosan tudja, hogy az Igével való legszorosabb létközösségre van rendelve, és ezért (mint persona famulans) az Ige javára önként és készséggel lemond a maga önálló éntudat-köréről és mindenestül beleolvad az Ige felsőbb, isteni éntudatába. Ilyenformán tanított Rosmini is.²

Ámde ez a fölfogás alig tudja elrejteti a benne lappangó nesztorianizmust, és megbontja Krisztus egységét. És ebben van a teológiai tévedése. Bölcséleti tévedése: fölteszi, hogy a személyesség lehet összetett valami, mikor az mindenestül egyszerű metafizikai egység. Ha mégis az 5. század óta zsinatok és teologusok kijelentéseiben gyakran találkozunk ezzel a kifejezéssel: «*Krisztus összetett magánakvalósága*» (Christi hypostasis composita), ez csak akkor volna téves, ha kettőzve (reduplicative) állítaná az összetettséget; ha t. i. azt akarná mondani, hogy Krisztus magánakvalósága, személyessége mint olyan összetett. A formula azonban egészen helyes, ha merőben tartalmilag (materialiter) vesszük: ez a magánvaló, ez a konkrét hypostasis összetett; amennyiben t. i. istenségből és emberségből áll. Természetesen itt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy Krisztus istensége semmiképp nem osztozik a rész metafizikai fogalmában; de még embersége sem mondható résznek abban az értelemben, mintha az egészhez (Krisztushoz) valami tökéletességet hozzáadna. Azt azonban lehet, sőt kell mondani: Krisztus személye mivoltában egészen egyszerű; mégis összetett, ha erejét, értékét, föladatát tekintjük: két természetnek ad szubszisztenciát és ezzel adja nekik azt a központiságot, énre-igazodást és énre-vonatkoztatottságot, mely nélkül nincs szellemi való; persona Christi realiter una virtualiter est gemina.³

2. *Abaelardus* és iskolája azt tanították, hogy Krisztusban test és lélek nincsenek egyesítve egymással, és ezért nem alkotnak emberi személyt, hanem csak az istenséggel vannak egységben. Az egységnek ez a módja csakugyan megvolt Krisztusban halálának ideje alatt. S ha állandó volna, azt jelentené, hogy Krisztus holt emberséget öltött, ami abszurdum és súlyos eretnokség. Mindazáltal az atyák mondhatták, hogy «*Krisztusban két természet és három szubstancia van*», t. i. istenség, lélek és test. Minthogy ugyanis ők két természetről beszélnek, nyilvánvaló, hogy test és lélek az ő szemükben nem teljes, hanem részleges szubstanciák (substantiae incompletae). Ezért ezt a formulát későbbi teologusok is használják,⁴ jóllehet a 794-i frankfurti zsinat az adopcionizmusnak visszaélései miatt elvetette.

Katolikus nézetek.

1. *Szent Tamás fölfogása.* A létező egyedben természet és személyesség, természet és létezés közt valós különbség van (distinctio realis), amennyiben a természet a léttartalom rendjében van, a szubszisztencia vagyis magánakvalóság, illetve a személyesség pedig mint létmód (modus realis) a léttartó, léthordozó rendjében. A személyesség és létezés viszonya a természettel szemben: A létezés az utolsó, betetőző, megkoronázó létmozzanat (actus ultimus), melynek rendeltetése kimerül abban, hogy a tartalmilag kész egyedi konkrét lényt kihelyezi a valóságba és önálló tevékenység lehetőségét adja meg neki; csak ezáltal van aztán biztosítva magánakvalósága és közölhetetlensége.⁵ Már most *Jézus Krisztusban az emberség az eszes teremtett magánakvalóságnak, a személyességnek hijával van.* Az örök Ige ugyanis

¹ Akiket *Lombard*. III dist. 6, 2 említ.

² *Denz* 1917.

³ Cf. *Thom* III 2, 4.

⁴ Pl. *Thom* in *Lomb*. III dist. 6, 1, 3.

⁵ Cf. *Thom* III 17, 2; *Gent*. I 22; I 51 ad 1. Vajjon személyesség és létezés között valós-e a különbség vagy csak fogalmi, a tomisták közt vita tárgya mindmáig.

azzal, hogy az emberi természetet fölveszi tulajdon személyének egységébe, elfoglalja amaz emberség természetszerű személyességének helyét, azt mintegy kiszorítja és fölöslegessé teszi. S minthogy a személyesség lényeg-alkotó mozzanatát, a magánakvalóságot (közölhetetlenséget) a létezés ténye adja meg, Krisztus embersége híjával van a természetszerű létezési ténynek is; az ő szerepét is átvette az Igének örök létezési ténye: Krisztus embersége ugyanannak a főnnállásnak, szubszisztenciának erejében létezik, melynek erejében áll az örök Ige. Így amint Krisztusban egy személy van, a Szentháromság második személye, ugyanígy *egy létezési tény* (actus existendi) is van: a második isteni személy létezési ténye. S ez Krisztus egységének köteléke és formális oka: minden lény szükségképpen egy már azáltal, hogy létezik; az egy létezési tény Krisztusban a legbensőbb, fizikai egységet létesíti.¹

2. *Duns Scotus* fölfogása. Scotus metafizikai nézete szerint ugyanabban az egy konkrét valóban természet és létezés közt nincs valós különbség; ezért Krisztusban szükségképp annyi létezés van, ahány természet: az isteni természet isteni létezési tény erejében áll fenn, az emberi pedig emberi, teremtett létezési tény erejében. A valós egység pedig e két külön létezési ténnyel főnnálló természet közt a következőképpen jön létre: Létező konkrét egyedben a természet és személy különbsége is csak értékszerű. A személyesség vagyis az eszes magának-valóság (szubszisztencia) ugyanis csak abban áll, hogy egy létező egyed nem tartozik egy magasabb rendű lény létkötélékébe, amely lefoglalná őt magának, határozmányainak alanya- és birtokosaként. Vagyis a személyesség merőben tagadó jellegű mozzanat (negatio dependentiae actualis), nem pozitív létmozzanat (modus substantialis), mint Szent Tamásnál. S ezért Krisztus embersége a személyességét elvesztette már pusztán azáltal, hogy *az örök Ige azt az emberséget magának foglalta le*; nem pedig azáltal, hogy abban az emberségben hiányzik valami, amit az örök Ige pótol.

A két fölfogást lehet szemléletesen így is jellemezni: *Szent Tamás szerint Krisztus egysége kivonás eredménye*: Krisztus emberségének hiányzó személyességét (vagyis egy hiányzó pozitív létmozzanatot) pótolja az Ige létezés-ténye. *Duns Scotus szerint az egység Krisztusban összeadás eredménye*: két teljes, minden létmozzanattal rendelkező való közül a magasabbrendű és ennél fogva metafizikailag erősebb magához kapcsolja az alsóbbrendűt. *Ha* (lehetetlen föltevés szerint) *a személyes egység megszűnnék*, ez Szent Tamás fölfogása szerint Krisztus emberségének megsemmisülését jelentené, amennyiben külön teremtői tett nem adna neki létet; mert csak az Igében, a személyes egység erejében van létezése. Scotus szerint azonban az Ige személyes kötelékéből kivált emberség mint önálló személy minden külön beavatkozás nélkül folytatná létét; a nála hatalmasabb Ige által mintegy lefojtott személyessége magától föl szabadulna, amint a felsőbb létkörből jövő lekötés megszűnnék.

3. *Suarez* álláspontja. Suarez, mint sok más kérdésben itt is közvetítő nézetet vall. Duns Scotus-szal azt tartja, hogy a konkrét létező egyedben természet és létezés közt nincs valós különbség, s következőképp Krisztusban két létezési tény van: az Ige isteni és az emberség teremtményi létezése. Természet és személyesség (illetőleg létezés és személyesség) közt azonban valós a különbség, amennyiben *a személyesség szubsztanciás létmód*, melynek föladata az egyént mintegy lepecsételni, metafizikai létmozzanatainak sorát lezárni, úgy hogy utána új már nem következhetik; aminek erejében aztán közölhetetlen és magának való. Ez a létmód (modus substantialis terminativus) hiányzik Krisztus emberségében, és *helyét elfoglalja egy új létmód, az egységnek külön erre a célra teremtett modusa (modus unionis)*, mely mint valós kötelék a lét egységébe kapcsolja Krisztusban az istenséget és emberséget.

Összemérés. A teológiai iskolák és irányok képviselői egyenlőtlenül oszolnak meg e három nézet között. De mégis azt lehetne mondani, hogy Szent Tamást jobbra tomisták és

¹ Ugyanígy már *Damascen*. Fid. orthodox. III 22.

nem egy jeles molinista (pl. Billot) követik; Duns Scotust pedig iskoláján kívül sok híres molinista (Molina, Typhanus; Franzelin, Pesch); Suareznek kevesebb a híve (Lugo, Vasquez, Gutberlet). – *Szent Tamás fölfogása elsőbbséget érdemel.* Mert a) a két másik fölfogásnak nagy gyöngéje, hogy *Krisztusban két létezést* állítanak. Ámde a létezés a konkrét egyednek utolsó betetőző létmozzanata (actus ultimus). Következésképp, ha egy teljes tartalmú létnek, amilyen Krisztus embersége, sajátos létezése van, alig lehet elutasítani azt a következtetést, hogy saját önállósága és magánakvalósága is van, vagyis önálló szubszisztenciája és személyessége. A két létezés elmélete, ha nem is lappangó nesztorianizmus, megláztja és súlyosan veszélyezteti Krisztusban az egységet.¹ b) Külön szól a) *Scotus ellen*, hogy a személyességet, ezt a kiváló valós mozzanatot mérő negációnak fogja föl, és ennek következtében Krisztusban az egység számára nem tud pozitív mozzanatot megjelölni. Az ő szemében Krisztus embersége csak azért egy az Istenséggel, mert nem önálló emberség; tehát a személyes egység, a legjelentősebb természetfölötti Valóság szintén csak negatív jellegű valami. β) *Suarez ellen* szól, hogy az ő nézete szerint a létezés adva van a természettel, a személyesség ehhez hozzájárul. Ámde, «ami hozzájön egy való létezéséhez, az mind járulékos».² S így a személyesség is, a Suarez követelte egységi modus is csak járulék. De járulék nem létesíthet személyi, vagyis szubszisztenciás egységet.³ c) Szent Tamás fölfogása mindenben *elegit tesz* a kérdésben forgó problémának. Fölmutatja a személyes egység valós kötelékét: az örök Ige szubszisztenciáját, mely közös Krisztus istenségében és emberségében. Mikor pedig egyetlen, isteni létezési ténybe foglalja az istenséget és emberséget Krisztusban, az egységet a lehető legszorosabbra fűzi, és megsejteni a személyes egység titkát egész félelmes mélységében: Isten saját létezése ölébe veszi föl a teremtményt, a maga létezési tényét közli egy teremtménnyel, tehát azt a metafizikai mozzanatot, mely minden lénynél a legbensőbb valami és a legmélységesebben járja át létének minden mozzanatát. Ennél bensőségesebb egység teremtmény számára nem lehetséges. Ép ezért ez a fölfogás rendkívül termékenynek bizonyul a Krisztus életének titka körül támadó súlyos teológiai problémák megoldása tekintetében, amilyen pl. Krisztus emberi akaratának szabadsága, érdemszerző ereje, boldogító istenlátása.

Nehézségek. 1. *Krisztus embersége teremtett való.* Ámde a teremtő tevékenység egyenest arra irányul, hogy egy teremtménynek létet adjon. Következésképp Krisztus embersége teremtett, azaz emberi léttel létezik. – *Megoldás.* A teremtés ténye egészen szabatosan nem a teremtmény létezésére, hanem a létező teremtményre irányul, ahol magában eldöntetlen marad, vajjon a létező teremtmény létezése is együtt teremtődik-e a valóságtartalmával, vagy már meglevő létezési tényre ültetődik át. Ez az utóbbi eset forog fönn Jézus Krisztus emberségénél; úgy hogy szabatosan voltaképpen nem is azt kell mondani, hogy Krisztus embersége teremtve van, hanem azt, hogy az örök Ige szent embersége szerint teremtve van (Billot).

2. Ha Krisztus embersége részesedik a Fiúisten létezésében, akkor *a véges teremtmény végtelen isteni létezésben részes*; s ez lehetetlen. – *Megoldás.* *A létezési tény nem tartalmi lét,* hanem a tartalmi létet tartó és egységesítő metafizikai tény. Ha Isten e létezési tény kötelékébe vesz föl egy teremtményt, ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy közöl vele valamit is isteni léttartalmából. Isten létéről való tökéletlen ismeretünk következtében természetesen nem tudjuk átlátni, miképp lehetséges ez. De az Isten műveiből merített *analogiák* útján sejtéssel a közelébe tudunk férközni: a) Ha Isten a teremtésben tud lényeknek létet adni az ő saját létszféráján kívül, viszonylagos, teremtett lét alakjában, miért ne adhatna fönnállást egy

¹ Cf. *Thom* in Lomb. III dist. 6, 2, 2.

² *Thom* Gent. I 22; cf. I 5, 1 ad 1.

³ *Thom* III 2, 6 ad 2; Gent. IV 49.

lénynek a maga létükön belül is?¹ Hisz minden lény a létében állandóan és lényegesen függ Istentől; s Krisztus emberségének létmódja e függésnek csak legmagasabb fokát és bensőségét jelenti. *b)* Ha Isten tud a hatalmával létben tartani lényeket, amint teszi a világ teremtésében és fönntartásában, miért ne a lényegével, a tulajdon szubszisztenciájával is, vagyis azzal a hatalmával, mellyel sajátmagát létben tartja? *c)* Ha a Fiúisten szubszisztenciája elég hatalmas arra, hogy a végtelen isteni természetnek adjon fönntállást és magánakvalóságot, milyen címen lehetne elvitatni tőle azt a hatalmat, hogy egy véges természetnek is adjon létet és magánakvalóságot? Igaz, véges szubszisztencia erre képtelen. A véges lényben ugyanis természet és szubszisztencia egy egészet alkotnak, és ama lény szubszisztenciájának szerepe és ereje kimerül a neki kiutalt természet fönntartásában; nem futja még másra is. Ellenben Istennél, akinek szubszisztenciája végtelen erejű, ilyen korlátozásra gondolni sem lehet. S ezért a hittudósok joggal következtetik, hogy az Istenség más teremtményekkel is, és pedig vagy egyszerre vagy egymásután, tetszés szerinti számú teremtett egyeddel vagy világgal léphetett volna vagy léphetne hiposztatikus egységbe.²

Függelék. Régóta szokás Krisztusban az istenség és emberség viszonyát és egységét *az emberi test és lélek egységének analogiájával* megvilágítani; így különösen Alex. sz. Ciril és az Athanasianum. Ez a hasonlat *talál*, amennyiben *a)* az emberben is test és lélek egy egységet, egy személyt alkot, mely lényegesen különböző (szellemi és anyagi) természetnek birtokosa, és különböző (szellemi és testi) tevékenységek birtokosa és alanya. *b)* A két természetnek ez a személyes, valós egysége a tulajdonságok kicserélésének és bizonyos kölcsönös egymásbajárásnak (test és lélek kölcsönhatása) alapja. *c)* Ebben az egységben a lélek a vezető elv, épúgy mint a megtestesülésben az Ige. A hasonlat azonban *nem talál*, amennyiben lélek és test nem teljes, hanem lényegesen kölcsönös kiegészülésre teremtett két való; továbbá az egyesítés útján a kettő egy emberi valóságot és természetet alkot. Krisztusban ellenben az egyesítés után is mindegyik természet a maga teljes épségében és különbözőségében áll fönnt. Ez a hasonlat tehát nem több hasonlatnál. A személyes egységre találó példát hiába keresünk a teremtésben.

4. A megtestesülés és a Szentháromság viszonya.

Tétel. Egyedül a második isteni személy vált emberré. Hittétel.

A monarchiánusokkal (patripassziánusokkal) szemben a II. konstantinápolyi zsinat ünnepélyesen kimondotta: Egy a Szentháromságból megtestesült. És már Tertullian védélmezte ezt az igazságot a monarchiánusokkal szemben.³ Egyébként bárhol esik szó az Írásban vagy hagyományban a megtestesülésről, kizárólag és következetesen a Fiúistennek van tulajdonítva. A tényhez tehát nem fér kétség. A *hivő elme* azonban eleve nem tudja levezetni ezt a tényt; sőt Szent Tamással megállapítja, hogy a Szentlélek vagy az Atya is megtestesülhetett volna; sőt az egész Szentháromság is. Meg lehet azonban mutatni, hogy a jelen üdvrend jellegének és a megtestesülés konkrét rendeltetésének megfelel a Fiúisten megtestesülése (67. § 4.).

Nehézség. Az isteni természet a három személynek közös birtoka; ahol tehát az egyik személy van, ott kell lenni a többinek is; és így a lényegi azonosságnál és egymásbaválásnál fogva *a Fiúval együtt az egész Szentháromságnak meg kellett testesülnie*. Ez a következtetés annyira elutasíthatatlannak látszott Roscellinus és Günther előtt, hogy a Fiúisten kizárólagos megtestesülésének megóvása végett inkább elejtették Isten szigorú lényegi egységét. – A

¹ Cf. *Thom* III 3, 1 ad 2.

² *Thom* III 3, 7.

³ *Tertul. Prax.* 29–31.

megoldás végett különbséget kell tenni: *A megtestesülést lehet tekinteni aktív és passzív oldaláról*, illetve valósító oka és eredménye oldaláról (efficienter et terminative).

Ha az eredmény oldaláról, *passzív szempontból*, pontosan mint megtestesülést tekintjük, *a Fiúnak sajátja*. Mert kizárólag a Fiú lépett a személyes egység viszonyába egy meghatározott teljes emberi természettel. Mikép volt ez lehetséges a két másik szentháromsági személy nélkül a szentháromsági lényegi azonosság dacára? A megoldás helyes útját már Rusticus diákonus mutatta meg az akephalos-ok monofizita felekezetével szemben: *A személyes egység pontosan a személyben, és nem a természetben ment végbe.*¹ Nem az isteni természet, hanem az isteni személy az, mely a maga önállásába, illetve magánakvalóságába fölvetta az emberséget. Ha az isteni természet vagy a Szentháromság abszolút szubszisztenciája (cf. [427. lap](#); így Durandus) egyesült volna az emberséggel, akkor természetesen az egész Szentháromság került volna vele személyes szubszisztenciás vonatkozásba. S mivel a megtestesülési egység személyes egység, melynek határpontja kizárólag a második isteni személy, és csak az ember részéről jelent valós viszonyt, az Istenségnek pedig sem léttartalmába sem létmódjába nem visz bele új mozzanatot, lét-többletet, ezért a megtestesülés (jóllehet csak a második isteni személy van benne érdekelve) nem borítja föl a három szentháromsági személy teljes egységét és egyenlőségét. A Fiú nem több a megtestesülés által, mint nélküle; következésképp nem is emelkedik a két másik isteni személy fölé; épúgy mint Isten nem több a teremtés által, mint nélküle.

Ha a megtestesülést az *aktív oldalról*, a valósító ok oldaláról, mint megtestesítést nézzük, vagyis azt kérdezzük: kinek köszönheti létét Krisztus embersége? a felelet csak az lehet: A megtestesítés mint Istennek minden kifelé ható tevékenysége *a Szentháromságnak közös műve*. Tulajdonítani a Szentírás és a legrégebbi hagyomány (Apostoli hitvallás) nyomán a Szentléleknek szokás. Mert *a)* a Szentlélek mint az Atya és a Fiú egységének köteléke személyes jellegénél fogva alkalmas arra, hogy az Istenség és emberség legbensőbb egyesülésének tulajdonítmányos alanya legyen. Továbbá *b)* mint a szentháromsági életfolyamat határpontja és betetőzője alkalmas arra, hogy neki tulajdonítsuk az Isten leereszkedő teremtmény-szeretetének legkiválóbb, fölül nem múlható tényét. Amint a Szentlélek az Atya és Fiú kölcsönös szeretetének fölül nem múlható kifejezése, úgy az embernek istenközösségre való vágyódása és az ennek kielégítésére irányuló isteni előzékenység a megtestesülésben fölül nem múlható módon találkozik és valósul.

Tehát egyedül a Fiúisten mondhatja a szó teljes értelmében, hogy magához emelte, fölvetta az emberséget. *A fölvevés* mint valósítás ugyan a Szentháromság közös műve; de ép ezért és mert a tevékenységek cselekvő alanya a személy, azért az Ige is mint az isteni természet szubszisztáló birtokosa a megtestesülésben az emberség fölvevésének tevékeny alanya. De fölvenni itt ebben a konkrét értelemben szerepel: *magához venni*, magához emelni; s ebben az értelemben a fölvevésnek határpontját jelöli; és ez csak a Fiúnak sajátja: egyedül ő lépett szent emberségével a személyes egység sajátos viszonyába, amennyiben (Szent Tamás elmélete szerint) a saját szubszisztenciájába, létébe emelte. Természetes, hogy a szentháromsági lényegi azonosságnál és egymásbaválásnál fogva az Atya és a Szentlélek is jelen van Krisztusban; s ez az egyetemes és kegyelmi jelenlét mellett Krisztusban a harmadik jogcím és mód, melyen a Szentháromság jelen van Krisztus szent emberségében: praesentia specialissima. De személyes egységben az isteni valóság csak annyiban van Krisztus emberségével, amennyiben ezt az isteni valóságot és természetet az Ige, a Fiú sajátos magánakvalóságával bírja.

¹ Így Szent Tamás is III 3, 1.

61. §. A személyes egység folyamányai.

Diekamp II § 21–24; *Bartmann* I § 92–94; *van Noort* 1, 2, 2–4; *Pesch* IV n. 168–221; *Scheeben* III 2–133; *Petav.* IV 14–16 V 2–4 VII VIII 10–12 XV. – *Thom* III 9 16 20 21 24, 1–4; 25; *Suarez* Incarn. disp. 35 49–51 56; *Salmant.* Tr. 21 disp. 26 29 33–35; *Billuart* Incarn. dis. 16 21–23, 1–2, *Berti* XXVII 1–5; *Frassen* Incarn. disp. 2. a. 1, s. 1, qu. 2 3; a s. 3; Disp. 3, a. 3, s. 1. – *J. Fischer* Is 40–55 und die Perikopen vom Gottesknecht. 1916. – *A. Jungmann* Die Stellung Christi im liturgischen Gebete 1925; *P. J. M. Pörtzchen* Das Herz des Gottmenschen im Weltenplane ⁴1926; *D. Castelein* De cultu eucharistici Cordis Jesu 1928; *C. Richtstätter* Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters 2 k. 1919; *A. Hamon* Histoire de la devotion au Sacré Coeur 5 k. ⁵1923 kk.; *G. Kanters* Le Coeur de Jésus étudié dans la tradition catholique 3 k. 1927.

1. Krisztus egyetlen fiúsága.

Tétel. Krisztus embersége szerint is Istennek természetszerű fia, úgy hogy benne egyetlen, még pedig természetszerű fiúság van. **Hittétel.** Tagadja az adopcianizmus, mely azt tanítja, hogy Krisztus istensége szerint az Atyának természetszerű fia, embersége szerint azonban csak fogadott fiú ([580. lap](#)).

Bizonyítás. A Szentírás az emberré lett Igét, tehát az ember Krisztust is Isten egyetlen, egyszülött örök fiának mondja; vagyis semmit sem tud második, fogadott fiúságról. Így pl.: «Láttuk az ő dicsőségét, mint az Atya egyszülöttének dicsőségét»¹; «Tulajdon Fiát sem kímélte, hanem odaadta mindnyájunkért».²

Nehézségek. 1. A Szentírás Krisztust Isten szolgájának nevezi.³ – **Megoldás.** Itt az ószövetség, mely a jövőendő Messiás képét vonásonként rajzolja meg, egy új vonását tárja föl: teljes engedelmességét, készséges lelkületét, mellyel valósítani akarta küldője akaratát. De Krisztus emberi természetére való tekintettel is nevezhető szolgának. Hisz a szolgaság nem is annyira személyes viszony, mint a fiúság. Ezért nem csoda, hogy a szentatyák is használták ezt a kifejezést.⁴ Ha I. Hadrian és a frankfurti zsinat visszautasította, mint amely sértő Krisztusra, az igaz Istenre,⁵ erre őket az indította, hogy az adopcianusok eretnekségük érdekében visszaéltek ezzel a névvel.

2. Szent Pál a Vulgata szerint azt mondja: «*Praedestinatus est Filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum*».⁶ – **Megoldás.** Exegetikailag: a görög eredeti a «*praedestinatus*» helyett azt mondja: ὀρισθέντος, nem pedig προορισθέντος; és így értelme: Jézus Isten Fiának jelentetett ki nyilvánosan csodák, a Szentlélek adományainak kiárasztása és föltámadása által.⁷ De teljes teológiai korrektséggel lehet azt is mondani, hogy Krisztus öröktől Isten fiául van előrerendelve; nem ugyan istensége, hanem embersége szerint, mely öröktől fogva arra volt rendelve, hogy az Igével egyesüljön és ezáltal az Ige természetszerű fiúságába vétessék föl. Másszóval a tulajdonságok kicserélhetőségének értelmében, emberségére való tekintettel Krisztus mondható előrerendelt fiúnak, épúgy mint mondható elsőszülöttnék az atyafiak között.⁸

Az atyák már jóval az efezusi zsinat előtt egy fiúságot vallottak, mint azt Alcuin *Adversus haeresim Felicis* részletesen bebizonyította. Csakugyan Naz. sz. Gergely kiátkozza azt, aki Krisztust fogadott fiúnak nevezi, illetőleg két fiúságot állít róla. Nisszai sz. Gergely külön

¹ Jn 1,14; cf. 3,15 Heb 1,2–5.

² Rom 8,32; cf. Mt 16,18.

³ Is 42,1 49,5 Ez 28,5 Zach 3,8; cf. Mt 12,18 Act 8,30 Heb 3,5 1 Cor 15,28.

⁴ Pl. *Athanas.* Decret. Nicen. 14; *Chrysost.* in Phil hom. 7, 1 kk.

⁵ *Denz* 310 313.

⁶ Rom 1,4.

⁷ Cf. Tolet. XI *Denz* 285.

⁸ Rom 8,29; cf. Heb 2,17 Col 1,15 Ap 1,5.

művet ír Theophilushoz «Azok ellen, akik két fiút vallanak».¹ Az adopcianus hangzású kitételek (adoptio camis, passio adoptivi hominis a mozarab liturgiában és egyebütt), melyekre az adopcianusok hivatkoztak, a szentatyák nyelvhasználata szerint és az összefüggések tanúsága szerint egyszerűen csak a test föl vételének rokon kifejezései: adoptio = assumptio.

Teologiai megfontolás. a) A fiúvá-fogadás a kegyelmi rendben a Szentháromság útján történik. A megszentelő kegyelem révén mindnyájan Istennek, még pedig a Szentháromságnak fiai vagyunk. Ha tehát az ember Krisztus fogadott fiú volna, nem az Atyának, hanem *a Szentháromságnak volna a fia*. Ez pedig ellenére jár a kinyilatkoztatás és az Egyház világos tanításának, mely Krisztust mindig az Atya (vagy tulajdonítással az Isten) fiának nevezi, soha a Szentháromság fiának. *b)* A fiúvá-fogadás «idegen személynek fiú- és örökös-ként való ingyenes föl vétele».² Ámde az ember Krisztus *nem idegen személy*, hanem a második isteni személy, tehát a Szentháromságnak hogy úgy mondjuk a családjához tartozik, és ennél fogva nem kezelhető idegenként; természet, eredet szerint a Szentháromság kötelékébe tartozik, vele szemben nincs helye befogadásnak. *c)* Az atyaság és fiúság viszonya személyek és nem természetek vonatkozása. Ámde Jézus Krisztus egy személy, még pedig isteni; tehát egy fiú, még pedig isteni. Ugyanabban az atya-fiúi viszonyban nincs hely két fiúság számára: «a fogadott fiúság a természeti fiúság hasonlóságában való részesedés; de nem lehet részesedőnek mondani azt, aki magától, a természet címén birtokos: non dicitur aliquid participative, quod per se dicitur».³ Ha tehát valaki Krisztusban két fiút állít, vagy a természetet teszi meg a fiúság vonatkozásában határpontnak (és ezzel egészen új, még pedig rossz nyelvhasználatot indít meg), vagy pedig alattomban két személyt állít. És csakugyan az adopcianizmusból már a kortársak kiéreztek a burkolt nesztorianizmust.

Ezek után látnivaló, milyen értelemben mondja tételünk szellemében az Egyház és a hittudomány, hogy *Krisztus mint ember is Istennek természetszerű fia*. Ez a kettőzés (reduplicatio): «mint ember» itt nem irányul pontosan az elvont emberi természetre és nem jelenti azt, hogy Krisztus Istennek természetszerű fia, mert ember, embersége által. Ez ugyanis azt mondaná, hogy egy teremtmény mint olyan Istennek természetszerű fia; ez pedig csak monofizitizmus, illetve az isteneszme lerontása árán volna állítható. Hanem a kettőzés azt nyomatékozza, hogy ez a konkrét személy, mint ember is (reduplicative non formaliter, sed specificative), vagyis az emberséget létben tartó krisztusi személy, vagy rövidebben ez az ember (in concreto, non in abstracto) is Istennek természet szerinti fia.

Azonban Krisztus embersége szerint is teljes való, aki az isteni személyben bírja ugyan önállását és magánakvalóságát; de ez az isteni személy a teljes egyedi emberségnek is megadja mindazt, amit egy természetszerű emberi személy is megadna, és így Krisztus mindenképpen teljes emberi lét-, tevékenység- és kiválóság-körrel rendelkezik; ezért érthető, ha némely hittudós Krisztus emberségének önálló értékességét ebben a vonatkozásban is érvényre akarta juttatni, és *Krisztus emberi mivoltában is keresett jogcímet és alapot fiúságra*.

Igy *Scotus* és *Durandus* azt állították, hogy az ember Krisztus a személyes egységnél fogva az Atyától való születés által az Atyának természetszerű fia (tehát az adopcianizmus eretnességét elkerülték), de a benne eláradó megszentelő kegyelemnél fogva egyben a Szentháromság fogadott fia is. *Suarez* és nyomában *Vasquez* azt tanították, hogy az ember Krisztus az Atyának természetszerű fia az örök szentháromsági nemzödés címén, de emellett a személyes egységben nyert szubstanciás szentség által (63. § 3) mint magának Istennek szentségében ragyogó lélek természetszerű jogcímet kapott az istenségre, és ezen a címen is fia nem ugyan az Atyának, hanem a Szentháromságnak, nem fogadott, hanem természetszerű

¹ *Nazianz.* Ep. 101, 4 5; cf. *Hilar.* Trinit. III 11; VI 22; *August.* in Jn 7, 4; C. Secund. 5. Enchir. 35.

² *Thom* III 21, 1.

³ *Thom* III 23, 4.

fiúsággal; igaz, nem pontosan ugyanabban az értelemben, melyben a nemződés útján nyert fiúságot kell természetszerűnek mondani.

Ezeket a nézeteket azonban dicséretes teológiai indítékaik teljes méltánylása mellett is a leghatározottabban *vissza kell utasítanunk*. a) A kinyilatkoztatásban semmi alapjuk. b) Fonák dolog Krisztust a Szentháromság fiának mondani. Minthogy ugyanis a fiúság személyes viszony, és Krisztusnak az embernek személye a Szentháromságnak is személye, az a fonákság állna elő, hogy Krisztust a saját fiának kellene mondani. c) A fiúság egyetlen alapja a nemzés útján való eredés. Ahol ez nincs meg, ott már nem lehet sajátképen fiúságról beszélni; úgyannyira, hogy az Atya vagy a Szentlélek megtestesülése esetén a megtestesült Isten fiúsága szóba sem jöhetne. Az Igével való személyes egység az ember Krisztus fiúságának nem oka, hanem csak föltétele; az ok az Atyától való örök születés (Suarez ellen). S ha Krisztusban csak egy természet szerinti fiúság van, akkor ugyanabban a vonatkozásban nem beszélhetünk még fogadott fiúságról is, ha nem akarunk abba a gyanuba keveredni, hogy egy, a fölfogadás kiinduló pontjául szolgálható második, tehát a Szentháromságtól idegen teremtett személyre gondolunk (Scotus ellen). Scotus fölfogása nem eretnek ugyan, de téves; Suarezé pedig indokolatlan és megtévesztő.

2. Krisztus egy imádása.

Tétel. Jézus Krisztust mint embert is imádás illeti meg. Hittétel.

A nesztoriánusok Krisztusban az emberséget elválasztották az istenségtől, és ezért kétféle προσκύνησις-t vallottak Krisztusra nézve. Velük szemben állást foglalt már az efezusi zsinat.¹ A II. konstantinápolyi zsinat pedig kiközösíti azt, aki Istent, a megtestesült Igét tulajdon testével együtt nem imádja egy imádással.² Utoljára VI. Piusnak kellett a katolikus igazságot védelmébe venni a pisztójai zugzsinat torzításaival szemben.³

Bizonyítás. Az Üdvözítő nem azért öltött szolgálai alakot, hogy kiszolgáltassa magát, hanem azért, hogy szolgáljon; nem azért, hogy ünnepeltesse magát, hanem azért, hogy megalázódásban és áldozatban végbevigye a megváltás művét. Nem is akarta sérteni a merev szigorú monoteizmusban nevelkedett zsidóságnak finomabb vallási érzékenységét; s azért, amint istensége nyilvánításában bölcs ekonomiót tanusított, úgy tartózkodó volt az őt illető tisztelet érvényesítésében is. Mindazáltal, ha tiszteletben részesült, azt nem utasította vissza.⁴ Igaz, az a tisztelet, melyben részesült, még nem okvetlenül jelent imádást, hanem csak általában vallásos tiszteletet; de az Üdvözítő azt is megmondotta, hogy valaha az Atyával egynemű tiszteletben lesz része: «Mindenki tisztelje a Fiút, amint tisztelik az Atyát».⁵ Mikor búcsút vett tanítványaitól, az imádkozásnak új rendjét vezette be: fölszólította őket az ő nevében való imádkozásra.⁶ És azok az *apostolok*, kik látták őt földi életében, kik vele étkeztek, fáradtak, kik tanúi voltak szenvedéseinek és halálának, mindjárt föltámadása után imádták,⁷ és számára imádást követeltek. «Megalázta magát, engedelmes lett mindhalálig, és pedig a keresztnak haláláig. Ezért Isten is fölmagasztalta őt, és olyan nevet adott neki, mely minden név fölött van, hogy Jézus nevére minden térd meghajoljon, az égieké, a földieké és az alvilágiaké».⁸ «És imádják őt Istennek összes angyalai».⁹ Ezt a határozott állásfoglalásukat

¹ Denz 120.

² Denz 221.

³ Denz 1561.

⁴ Mt 2,11 Jn 9,38.

⁵ Jn 5,23; cf. 7,18 8,50 Mt 18,19 28,19.

⁶ Jn 14,13. 15,16.

⁷ Mt 28,17 Lc 24,52 Jn 20,28.

⁸ Phil 2,8–10.

⁹ Heb 1,6; cf. Act 1,24 7,59 8,24 9,18–21 22,16 Ap 5,12 7,9.

élesen megvilágítja az az elszántság, mellyel minden fajta teremtmény-imádásnak ellene szegültek.¹ Az ifjú keresztény községnek pedig sajátos szokása lett, hogy Krisztust mint Urat (κύριος) hívta segítségül és úgy fordult hozzája imádságban, mint az ószövetségi ember annak idején Jahvéhez fordult.² S ennek a segítségül-hívásnak eredményeül a keresztények kegyelmet, üdvösséget, sőt testi egészséget vártak az Úrtól.³

Ami a *hagyományt* illeti, Plinius tanúsítja, hogy a keresztények himnuszokat zengtek Jézus Krisztusnak mint istenüknek.⁴ Már Római sz. Kelemen doxológiát alkalmaz Krisztusra; Ignác úgy beszél róla, amint Plinius tanúsítja⁵; Polikárp vértanusága élesen különböztet Krisztus imádása és a szentek tisztelete közt: «Krisztust mint Isten fiát imádjuk; a vértanukat pedig mint az Úr tanítványait és utázoit méltán szeretjük».⁶ Jusztin a zsidókkal szemben, Origenes Celsus ellenében, Atanáz Apollinaris ellen (aki Atanáz hiveit ἀνθρωπολάτραι-nak nevezte volt) védelmükbe veszik a Krisztus-imádást a teremtmény-imádás vádjá ellen.⁷ Igy *Atanáz*: «Teremtett valót nem imádunk. Ez a pogányok és ariánusok tévedése. De a teremtmények Urát, aki emberré lett, Isten Igéjét igenis imádjuk. Mert ha a test magában tekintve a teremtés része is, mégis Isten testévé lön. Egyáltalán nem úgy imádjuk ezt a testet, hogy az Igétől elválasztjuk. Ha az Igét imádjuk, épenséggel nem szándékunk őt a testtől elválasztani, hanem jól fölfogva e szót: És az Ige testté lön, pontosan a testben lakozó Igét ismerjük el Istennek. S akadhatna balga, aki azt mondaná az Úrnak: Hagyd el testedet, hogy imádhassalak?» Ugyanígy a többi 4. századi nagy atya. Csattanósan szól Ágoston: «Krisztus Isten Fia imádkozzék értünk, és imádkozzék bennünk, és imádtassék tőlünk. Imádkozik értünk mint főpapunk, imádkozik bennünk mint fejünk, imádságban részesül tőlünk mint Istenünk».⁸

Teologiai megfontolás. Az imádás a vallási tiszteletadásnak egy faja. A vallási tiszteletadás pedig a hódoló tisztelés (cultus) körébe tartozik, mely t. i. abban áll, hogy elméletben és gyakorlatban elismerjük valakinek kiválóságát és felsőbbiségét. Az a kiválóság, mely a vallási tiszteletet kiváltja (a vallási tisztelet formai tárgya vagy közvetlen indítéka, obiectum formale) vagy teremtetlen kiválóság, és akkor a tisztelet imádás (cultus patriae), vagy pedig teremtett (pl. szentség, isteni kegyelem), és akkor egyszerű vallási tisztelet (cultus duliae). A kettő egymástól lényegesen különbözik mint két faj. *Tiszteletünk végelemzésben mindig személyre irányul.* Csak személy válthatja ki azt az egészen sajátos, le nem vezethető és elemekre nem bontható kegyeletes magatartást, melynek hódolat a neve. Ha a személy, akit tisztelünk, és a kiválóság, mely tiszteletre indít, egy önálló valóban egyesül, úgy hogy a kérdéses kiválóság a személynek metafizikai értelemben sajátja (pl. életszentség), akkor tiszteletünk abszolút. Ha az akit vagy amit tisztelünk, csak erkölcsi egységet alkot ama kiválóság birtokosával, mely a tiszteletet kiváltja belőlünk (pl. egy tárgy ábrázol valakit, aki tiszteletre méltó, avagy erkölcsi vagy fizikai érintkezésben volt vele, mint a ruhája vagy testének része), akkor a tisztelet relatív, mert a tisztelet tárgya nem önmagában és önmagáért, hanem csak más valamivel való összefüggése miatt tiszteletreméltó.

Ha ezt szem előtt tartjuk, nem nehéz átlátnunk, hogy Krisztust egy tisztelet illeti, még pedig imádás. Minden tisztelet ugyanis végelemzésben a személynek szól; s minthogy Krisztus egy személy, egyféle tisztelet jár ki neki. De mert ez a személy isteni, Krisztusnak

¹ Act 14,11–15 17,16 Rom 1,25 1 Jn 5,20 Ap 19,10 22,9.

² Ap 2,21.36 7,58. 8,24 9,7.14 22,16 2 Pet 2,1 Jud 4.

³ 1 Cor 7,25 1 Tim 1,12–8; 2 Cor 12,7–9 Jac 5,14 Act 3,6 4,10–12 9,34 stb.

⁴ *Plin.* Epist. X 96, 7.

⁵ *Clemens R.* 20, 12; 50, 7; *Ign.* Rom 4, 2.

⁶ *Mart. Polyc.* 17, 3.

⁷ *Iustin.* Dial. 63, 13; 93, 7; 121. *Origen.* Cels. VIII 12–16. *Athanas.* Epist. ad Adelph. 3; cf. C. Arian. Apol. I 6.

⁸ *August.* in Ps 85 praef.; in Ps 98, 9; cf. *Nazianz.* Epist. 102, 1; *Nyssen.* adv. Apol. 21; *Ambr.* Spirit. S. III 12 kk.

isteni tisztelet jár ki. Nem változtat ezen, hogy az az egy személy két természetnek ad szubszisztenciát. Mert akár az emberi, akár az isteni természetre irányul tiszteletünk, az mindig az Ige személyébe torkollik bele. A különbség csak az, hogy *amennyiben Krisztus az isteni természetben szubszisztál*, nemcsak önmagában, hanem *önmagáért* imádásra méltó. Amennyiben pedig *az emberi természetben szubszisztál*, szintén *önmagában* kell imádni, mert nem más valaki az ember Krisztus, mint az Isten Krisztus; a tisztelet pedig a személynek szól; tehát, ha az emberi oldalról közelítünk is Krisztushoz, szintén csak imádással közelíthetünk hozzája. De az ember Krisztust nem önmagáért imádjuk. Mert mikor tisztelés végett közelítünk Krisztushoz, nem szabad megállapodnunk az emberségénél; pontosan nem mint embert imádjuk őt, nem mert ember, nem emberségénél fogva, hanem a vele személyes egységben levő Istenség miatt (*directe et in se, sed non propter se*); Krisztus embersége elválaszthatatlan metafizikai egységet alkot azzal az Igével, akit csak imádni lehet. De azért az ember Krisztus imádása nem relatív imádás; mert Krisztus embersége nem idegen valami az Igével szemben, nem alkot vele csupán erkölcsi egységet, hanem elválhatatlan metafizikai sajátja. Csak az van arra kisértve, hogy az ember Krisztust az Igétől különböző tiszteletben részesítse, aki az Igétől elválasztja őt mint külön alanyt, vagyis aki lappangó nesztorianizmusnak hódol; a nesztoriánusok kénytelenek a tisztelésben is kétféle választani Krisztust.

Suarez és *Salmeron* azt tanítják: Krisztust embersége szerint is imádás illeti ugyan az Igével való személyes egysége miatt. De kiváló szentsége miatt (63. §) a szenteknek kijáró tiszteletben is részesíthető (*cultus hyperduliae excellens*). Ez a fölfogás nem érdemel teológiai megbélyegzést; sőt nem lehet tőle elvitatni minden teológiai értéket. Hisz tagadhatatlan, hogy különböző rangú kiválóságok különböző rangú tiszteletet alapoznak meg.¹ Azonban mint alig valószínűt mégis *elhárítjuk*: a) Minden tisztelet végelemzésben a személynek szól. Már most egészen különösen hangzik, hogy az örök Igét teremtett szenteknek kijáró tisztelettel is illessük, ha mindjárt szabatosan csak a vele személyes egységben levő emberségre való tekintettel is. b) Krisztust embersége szerint is kétségkívül imádás illeti. Minden egyéb kigondolható tisztelet és jogcím ennél mérhetetlenül alacsonyabbrendű, és ép azért egyik sem alkalmas arra, hogy a Krisztus iránt tartozó tiszteletünket növelje, amint a király iránti hódolatot sem növeli, ha grófi megtiszteltetésben is akarná részesíteni valamely alattvalója.

Függelék. *Imádni lehet Krisztust* nemcsak egész embersége szerint, hanem *emberségének egy része vagy emberi létének egy mozzanata szerint is. Biztos teológiai következtetés.*

Közvetlenül *következik ez a Krisztus emberségének imádását megállapító dogmából*. Az ember Krisztusnak ugyanis az Igével való metafizikai személyi egysége miatt jár ki az imádás. Ámde a személyes egység kiterjeszkedik Krisztus szent emberségének minden lényeges, illetőleg kiegészítő részére, még pedig fogantatásának pillanatától kezdve, megszakítás nélkül az egész örökkévalóságon keresztül (59. § 2). Következésképp, ha az Üdvözítőhöz nem egész embersége révén, hanem annak egy része vagy mozzanata által közelítünk, akkor is áhítatunknak, imádásunknak a személynél kell kikötnie, vagyis akkor is imádással kell Krisztushoz közelítenünk. Hogy pedig szabad szent embersége egy mozzanatának vagy részének külön tekintetbevételével imádni az ember Krisztust, az biztos az *Egyháznak kezdettől fogva vallott gyakorlatából*: ősrégi szokás Jézus szent gyermekségének (karácsony), őt szent sebének, vérének tisztelete.

A *teológiai megokolás* abban van, hogy az Üdvözítő részekben és mozzanatokban tárja eléink a megtestesülés titkának tartalmát; *pszichológiailag* pedig azzal van indokolva, hogy Krisztus Urunk szent emberségének egy-egy része vagy mozzanata különös elevenséggel és hatékonysággal tudja eléink állítani egy-egy kiválóságát, és akárhányszor hatékonyabban tud

¹ *Thom* III 25, 2.

tiszteletre indítani, mint az egész. Lélektani törvény ugyanis, hogy az egészre irányuló figyelem és törekvés megoszlik és veszít intenzitásából: pluribus intentus minor est ad singula sensus; részletek és konkrétumok többnyire hathatósabban ragadnak meg és kötnek le, mint a bőséggel nyomasztó egész. Imádásunknak teljes tárgya természetesen minden esetben az egész osztatlan Krisztus. De a kérdéses rész vagy mozzanat az imádásnak külön tárgya, melynek rendeltetése főként Krisztusnak valamely kiválóságát különös élnökséggel és hatékonysággal lelkünk elé állítani. Azonban ami elméletileg lehetséges, gyakorlatilag nem mindig ajánlatos; s azért az Egyház a külön ájtatosságok irányítását magának tartja fenn.

Ezeket a szempontokat kell alkalmazni *Jézus szentséges szívének tiszteletére* is, melyre nézve a következőket állítjuk:

1. A Szent Szív tiszteletének *külön tárgya Krisztusnak igazi, de a szó tágabb értelmében vett szíve*: vagyis *a) egész belső élete, érzelmei, nevezetesen: irántunk való határtalan szeretete és b) testi szíve*, mint ama szeretetnek nemcsak jelképe, hanem kinyilvánító szerve (cor illud tanto hominum amore succensum); a kettő: Az Üdvözítő belső élete és testi szíve a Szent Szív-áhitatnak az egy teljes tárgya (obiectum adaequatum). Ezt a fölfogást másnál valószínűbbé teszi, hogy a szív szónak ez a rendes értelme a Szentírásban is.¹ Ebben az értelemben használja az Üdvözítő² és az Egyház, nevezetesen a Szent Szívre vonatkozó hivatalos megnyilatkozásaiban is, pl. a Szent Szív litániájában. Ez elejét is veszi mindazoknak a nehézségeknek és ízléstelenségeknek, melyekkel a Szent Szív tisztelete ellen harcoltak a janzenisták és pisztójaiak, kikkel szemben VI. Piusnak védelmébe kellett vennie az Egyház gyakorlatát.³ Jézus szentséges szívének tisztelete az ember Krisztus imádásra-méltóságának dogmájában gyökerezik, illetőleg annak egy dogmatikailag egészen korrekt alkalmazása, és ezért teljesen független attól a fiziológiai kérdéstől, mi köze van a szívnek az érzelmi élethez (a régiek szerint az érzelmi életnek közvetlen szerve⁴; az újabbak ezt a nézetet joggal elejtették, de elismerik, hogy az érzelmi életnek pszichofizikai vetülete és fokmérője: organum manifestativum-a).

2. A Szent Szív tisztelete nemcsak dogmatikailag van megalapozva Krisztus emberségének (egészben és részeiben való) imádásra-méltóságában, hanem *külön sajátos jellegét tekintve is, mélyen a Szentírásban⁵ és a szenthagyományban⁶* gyökerezik. Tehát biztos és mély alapjai vannak a dogmában és a hit forrásaiban. Szent Margit magánkinyilatkoztatásai (1673/5) csak alkalmul szolgáltak arra, hogy az Egyház hit- és életfáján régen duzzadó bimbó teljes szépségében és áldásosságában kifeseljen.

3. A Szent Szív *fölötte alkalmas* külön tiszteletre: Az Üdvözítő szent szíve kútfeje annak a vérnek, mely nekünk üdvösséget hozott; jelképe és hordozója annak a szent szeretetnek, melynek a világ köszönheti váltságát és üdvét; az a nyitott oldal, melyből víz és vér folyt ki, a lelki újjászületésnek, a keresztségnek és az Eucharisztianak jelképe, a legbeszédesebb száj épen olyan kornak, mikor «megnövekszik a gonoszság és sokakban meghül a szeretet».⁷

Megjegyzés. Az Üdvözítő képeit vallási tisztelet illeti meg. Ezt a II. niceai zsinat a képrombolókkal szemben ünnepélyesen kimondotta. Ugyanez áll az Üdvözítő ereklyéiről is (ilyen ereklyék létezése, illetve hitelessége nem dogmatikai, hanem történeti kérdés). Az igazolást lásd 90. § 2. Ennek a *tiszteletnek jellegét* illetőleg valószínű Szent Tamásnak⁸ az a

¹ Pl. Deut 10,12 11,16 13,3 Mt 22,37 Prov 2,2 23,26.

² Jn 16,6.

³ Denz 1563.

⁴ Cf. Thom III 24, 2 ad 2.

⁵ Cant Mt 12,20 Mc 10,21 Lc 12,49 19,41 Jn 11,5–32 17,1 Rom 8 2 Cor 4 Gal 2,20 6,14 Phil 2 Eph 3,14–19 Heb 4,15. 1 Pet 1,8 2,21–5 1 Jn 3,16 Ap 3,14–22.

⁶ Különösen Szent Ágostonnak van sok gyöngéd gondolata az Enarrationes in Ps-ban.

⁷ Mt 24,12.

⁸ Thom III 25, 3 4.

nézete, hogy ugyanolyan fajta, amelyen kijár annak, akire a képek vagy ereklyék vonatkoznak; tehát itt imádás; nem abszolút, hanem relatív értelemben: a képben és ereklyében magát az Üdvözítőt imádjuk. A feszület és annak rajzolt képei képszámba mennek; nem úgy az ereklyék másolatai és rajzai.

3. A tulajdonságok kicserélhetősége.

Tétel. Jézus Krisztusban van helye a tulajdonságok kicserélésének. Hittétel a nesztorianizmus és monofizitizmus ellenében.

Magyarázat. Tulajdonság, ἰδίωμα, ἰδιότης olyan valóság-mozzanat Krisztusban, mely az egyik természetnek sajátja a másik természet kizárásával. Minthogy Krisztus az isteni és emberi természetnek személyes, önálló és magánakvaló birtokosa, és minden állításnak alanya a létrendben végül is az önálló való (suppositum, hypostasis), ezért a két sor állítmány (az isteni és emberi tulajdonságok) a személyen keresztül kicserélhető, úgy hogy Krisztusról aki ember, állíthatók isteni tulajdonságok, és ugyanarról a Krisztusról aki Isten, állíthatók emberi tulajdonságok. Ez a communicatio idiomatum κοινοποίησις, ἀντίδοσις ἰδιωμάτων, ἰδιοτήτων). Ellene csak az foglalhat állást, aki Krisztusban két alanyt vesz föl, mint a nesztorianizmus. És csakugyan vele szemben kellett az Egyháznak először kifejezetten védelmébe vennie a kicserélést az efezusi zsinaton (Máriát szabad Isten-anyának mondani),¹ miután az Egyház már az Apostoli hitvallásban és másutt széltében gyakorolta volt.

Az *Írás* nemcsak különböző helyeken állít ugyanarról az egy Krisztusról isteni és emberi tulajdonságokat, hanem egy mondatban is: «A dicsőség Urát keresztre feszítették»²; és viszont: «Mondá nekik Jézus: Mielőtt Ábrahám lett, én vagyok».³ A *szentatyák* már Ignác óta nagy határozottsággal és merészséggel gyakorolja a tulajdonság-kicserélést.⁴

A *teológiai megfontolás* azt találja, hogy a tulajdonságok kicserélhetősége közvetlenül következik a kalcedoni zsinat részéről megállapított dogmából: «két ép természet egy személyben». Ha ugyanis Krisztus egy önálló alany, és róla két sor állítmányt (istenieket és emberieket) lehet kimondani, ezek a közös alany révén kicserélhetők. Ha azonban Krisztus két alany, természetesen nincs helye igazi kicserélésnek (nesztorianizmus). Ha pedig Krisztus nemcsak egy alany, hanem egy isten-emberi természet is, maguk a tulajdonságok is összevegyülnek, isten-emberiekké lesznek, és ismét lehetetlen az igazi állítás-kicserélés (monofizitizmus). Ebből folynak a tulajdonságok kicserélésének szabályai is, melyeknek ismerete és lelkiismeretes szem-előtt-tartása annyira jelentős a helyes krisztológiai gondolkodás és kifejezés szempontjából.

Alapszabály: Ha Krisztust akár az isteni, akár az emberi természet valamely mozzanatáról nevezzük el konkrét névvel (nem elvont névvel; ahová érdemben, ha nem is forma szerint sorolni kell a Krisztus emberségének részeiről való elnevezéseket is; amelyen volna: Krisztus teste, lelke, képzelme stb.), az emberség alapján megnevezett Krisztusról állíthatunk isteni tulajdonságokat és az istenségről megnevezett Krisztusról állíthatunk emberi tulajdonságokat. Tehát szabad azt mondani: Isten Fia éhezett, fázott, asszonytól született, szenvedett; a názáreti Jézus, Szűz Mária fia mindentudó, mindenütt jelen van stb. Minthogy a tulajdonságok kicserélésének ontológiai alapja az ember Krisztusnak az Igével való személyes egysége,

¹ Denz 116; cf. 218 222.

² 1 Cor 2,8; cf. Rom 8,32 Act 3,15 20,28 1 Jn 3,16.

³ Jn 8,58; cf. 3,13.

⁴ Ign.-ra nézve l. [592. lap](#); Origen. Princip. II 6, 3; Nazianz. Or. 2, 24 (a műkifejezést is használja már); utána Leont. Byz. Nest. et Eutych. (M 86, 1, 1289 c.); Nyssen. Adv. Apol. ad Theoph. (M 45, 1277 a); Cyril. Al. Adv. Nest. III 3; Gelas. Tr. de duab. nat. 4.

téves minden olyan kicserélés, mely nesztoriánus vagy monofizita gondolatból táplálkozik. Ezek elhárítására szolgál a *két kiegészítő szabály*:

1. *Az alany tekintetében*: Ha Krisztus kiemelő kettőzéssel (reduplicative formaliter) vagy elvontan van megnevezve, a tulajdonságok kicserélésének nincs helye. Azt mondani: Krisztus mint Mária fia mindenható, vagy az Ige mint Ige szenvedett, vagy Krisztus mint ember mindenütt jelen van (Luther és az ubiquesta luteristák ezzel akarták megmagyarázni átlényegülés nélkül Krisztus eucharisztias jelenlétét): monofizitizmus; ez t. i. a tulajdonságoknak nem kicserélése a személyen keresztül, hanem összekeverése.

2. *Az állítmányok tekintetében*: A kicserélés állítmányainak nem szabad tagadóknak vagy kizáróknak lenniük. Tehát nem helyes beszéd: Isten Fia nem szenvedett, vagy: a názáreti Jézus csak halandó (nesztorianizmus). Az absztrakt állítmányok közül az emberieket nem lehet kicserélni. Tehát nem lehet azt mondani: Az Ige a mulandóság, a halandóság, szenvedékenység; az istenieket sem szabad formális értelemben kicserélni, hanem csak identikusan; vagyis szabad azt mondani: ez az ember a mindenhatóság; de nem szabatosan mint ember, hanem mint, ez' az ember, aki t. i. egyben a mindenható Ige.

Ezek a szabályok és a krisztologiai alapdogmák szabatos ismerete eligazítanak a *kétes formulák* tekintetében is. Külön óvatosságot kívánnak az olyan formulák, melyek magukban helyesek ugyan, de eretnek visszaélésnek voltak kitéve. Így lehetne azt mondani: Krisztus teremtmény; de minthogy régebben ariánusok, újabban racionalisták visszaélnek vele, nem ajánlatos használni. «Egy a Szentháromságból szenvedett» magában helyt áll és a II. konstantinápolyi zsinat is jóvá hagyta. De amint Fullo Péter antiochiai patriarcha hozzácsatolta a triszágionhoz (szent Isten, szent Erős, szent Halhatatlan), eretnek ízt kapott, mert teopaszchita értelemben az egész Szentháromság megtestesülését kínálja föl. Ezért Hormizdas pápa el is vetette.

4. Krisztus istenemberi kiválósága.

1. *A krisztologiai egymásban-valóság (perichoresis)*. Minthogy Jézus Krisztusban az emberi természet az Igének szubszisztenciájába van fölveve, oly benső közösségbe jut vele, amilyent a lét összes mozzanatait átjáró szubszisztencia közössége miatt egyáltalán csak el lehet gondolni. Az örök Ige személyes önállásának metafizikai tengelyén nemcsak kicserélhetők a két természet tulajdonságai, nemcsak egyesülnek a két természet tevékenységei, hanem közlekedik és valamiképen egymásba jár maga a két természet is.

Ez a krisztologiai egymásbaválás és egymásban-valóság; ez lebeg a régi atyák előtt, mikor Krisztus egységét az Isten és ember egybevegyülésének (mixture, $\mu\iota\chi\iota\varsigma, \sigma\upsilon\gamma\kappa\omicron\alpha\sigma\iota\varsigma$) mondják, mikor a 4. századi atyák azt vallják, hogy az Isten emberré lett és az ember megistenült ($\theta\epsilon\omega\theta\epsilon\iota\varsigma$).¹ Élesebb fogalmazást kapott ez a gondolat a nesztorianizmus elleni harcokban, amint ez meglátszik a test és a lélek analogiájában is, mely abban az időben kezdett átmenni a teológiai használatba. Maximus Confessor és Damaskusi sz. János aztán kifejezetten előadják² és egyben rámutatnak *a szentháromsági és a krisztologiai egymásbaválás különbségére is*: A szentháromsági egymásbaválásnak ontológiai alapja a természet azonossága, és ezért az teljes és kölcsönös. Ellenben a krisztologiai egymásban-valóság ontológiai gyökere a személy közössége, mely a két természetet a szubszisztencia egységébe fűzi ugyan, de úgy, hogy a két természet külön jellege és életköre óva marad. Már most bizonyos, hogy ennek következtében az istenség legbensőbbben átjárja az emberséget és magasabb erőket és értékeket közöl vele; az emberi természet teljességgel bele van mártva az

¹ Így kivált Nazianz. Epist. 101, 4 6.

² Maximus Conf. Disp. c. Pyrrhone (M 91, 227 c); Damascen. Fid. orth. III 3 7.

istenségbe és ennek következtében egészen kivételes karizmákban részes. De «lehetetlen, hogy az emberség, nevezetesen az emberi test teljesen átjárja az istenséget»; az átjárás nem szigorúan kölcsönös.¹

2. *Az isten-emberi tevékenységek.* A monoteléta viták során (531-ben) Cyrus, Phasis püspöke saját monofizita álláspontjának támogatása végett hivatkozott Ps. Dionysiusnak kijelentésére: «Krisztus az istenieket nem isteni módon, az emberieket nem emberi módon gyakorolja, hanem valami új, isten-emberi tevékenységet (καινήν τινα καί θεανδρικήν ἐνέργειαν) fejt ki».² Ezt ő és hívei úgy értelmezték, hogy Krisztusban egy tevékenység van: az Ige tevékenysége, melyet tekintettel e tevékenységnek merőben szenvedőleg viselkedő emberi eszközére, isten-emberinek kell mondani. Így monergizmus formájában a krisztológiába visszacsempészték a kiátkozott monofizitizmust. Ennek a kifejezésnek: «Krisztusnak egy isten-emberi tevékenysége» azonban lehet dogmatikailag egészen helyes ortodox értelmet is adni.³

Krisztusban ugyanis *kétfajta lényegesen különböző tevékenység* van: 1. Az egyiket az *istenség viszi végbe az emberségnek teljes kizárásával*, aminő pl. a teremtés, a Szentlélek lehelése. A tulajdonságok kicserélésének dogmája alapján itt is lehet azt mondani: a názáreti Jézus, vagy ez az ember teremt, vagy leheli a Szentlelket; de ezekhez az emberségnek mint olyannak semmi köze; csak cselekvő alanyuk isten-emberi. 2. Más tevékenységeket azonban az Üdvözítő az emberség közvetítésével viszi végbe: a) Ilyenek a *merőben emberi tevékenységek*, pl. beszéd, étkezés, járás, szenvedés, engedelmisség. Ezek már isten-emberi tevékenységek abban az értelemben, hogy az isteni személy emberi természete viszi végbe. Ide tartoznak az Üdvözítő megváltást szerző tevékenységei. b) *Csodáit és részben megszentelő tevékenységeit* (tanítás, bűnbocsátás) az Üdvözítő isteni természete által viszi végbe, de fölhasználja az emberi természetet mint személyének egységébe belekapcsolt eszközt (instrumentum coniunctum). Ezekben tehát istensége az emberséget teljesen átjárja és az emberi természet erejét meghaladó teljesítményekre képesíti; amiért is a szó kifejezőbb értelmében nevezhetők isten-emberi tevékenységeknek.⁴

3. *Krisztus emberségének kiválóságai.* Az Ige személyes egysége az emberi természetnek emberi jellegét nem szünteti ugyan meg, de azt mégis oly kegyelmekkel és tökéletességekkel tünteti ki, hogy általuk Krisztus emberi természete és élete *egészen új világgá* válik. Az ember Krisztus a Szentháromság kifelé ható tevékenységének új kozmosza, új törvényekkel és új létformákkal, új szépségekkel és értékekkel, melyeknek a teológia csak halvány körvonalait tudja megrajzolni. Jézus emberségének ez a páratlan fölékesítése az Üdvözítő földi életében természetszerűen főként értelmi és akarati életében nyilvánul meg; de átárad testi életére is, amennyire ezt a földi emberi élet valódisága és a megváltói hivatás megengedi.

Krisztus emberségének kiválóságait *nem szabad úgy fölfogni, hogy azok az Istenségről szinte természetszerű szükségességgel áradnak át*, olyanformán, mint a kenet természetszerűen impregnálja illatával az edényt, vagy a tűz áthevíti a belé mártott vasat. Isten ugyanis tiszta és merőben tevőleges szellem (spiritus actus purus), önmagának és léttartalmának teljesen ura, kifelé ható tevékenységében egészen szabad; kiválóságaiból annyit közöl, amennyit jónak lát. Ámde a megtestesülés maga Isten szabadságának legnagyobb ténye, és kegyelmi megnyilvánulásainak meg nem haladható csúcsa. Általa Krisztus embersége a *legkiválóbb teremtmény*.⁵ Ezért joggal következtetik már a nagy

¹ *Damascen.* III 19.

² *Ps. Dionys.* Epist. 4 (M 3, 1072).

³ Cf. *Denz* 268; *Thom* III 19, 1 ad 1.

⁴ Cf. *Damascen.* III 19; *Thom* III 29, 1; *Gent.* I 4 41; *Comp.* 212.

⁵ *August.* Praedest. sanct. 15, 3.

szentatyák,¹ hogy a teremtett világok e koronáját Isten fölékesítette mindazokkal a javakkal, melyekre teremtmény egyáltalán fogékony, és amelyek a megváltói hivatással nincsenek ellentétben. Hisz minden egyéb kegyelmi kitüntetés mérhetetlenül alatta marad a megtestesülés kegyelmének. Ezt a következtetést annál inkább szabad megtenni, mert az ember Krisztus a teremtés feje, tőle kell minden kegyelmi jónak átáradni titokzatos testének tagjaira: «És az Ige testté lőn, s miköztünk lakozék; és láttuk az ő dicsőségét mint az Atya egyszülöttének dicsőségét, ki tele volt malaszttal és igazsággal... És mi mindnyájan az ő teljességéből vettünk, és pedig malasztért malasztot».² Krisztus emberi kiválóságának megállapításánál tehát *nemcsak azt kell nézni, mit mond róla tételes értelemben a Szentírás; hanem, amit nem mond, vagy pedig látszólag negatív értelemben mond, azt is hozzá kell mérni ama kijelentéseihez, melyek az ember Krisztusnak minden korlátozás nélkül tulajdonítanak minden lehetséges teremtményi kiválóságot.*³

Hogy az ember Krisztus egészen rendkívüli természetfölötti kiválóságokkal rendelkezik, csak azok vonhatják kétségbe, akik tagadják istenségét (racionalisták) vagy pedig két alannyá bontják szét Krisztusban az Istent és az embert (nesztorianizmus és adopcianizmus). A *szentatyákat* a nagy szentháromsági és krisztologiai alapdogmák kötötték le: Krisztus igaz istensége, igaz embersége és személyes egysége. Emberségének mint olyannak kiválóságai az ő teológiai elmélésüknek szélén foglaltak helyet; s ezért érthető, ha sokszor melleleg vagy polemikus éllel tett kijelentéseik nem mindig vetnek számot a személyes egység következményeinek egész súlyával. Mihelyt azonban megjött a hit igazságaiba való nyugodt elmélyedés kora, a hittudósok az idevonatkozó alapkérdések tekintetében meglepően hamar egyértelmű állásfoglalásra jutottak; jóllehet másodlagos kérdésekben maradtak nézeteltérések. Az Egyház aránylag kevés ponton szólott bele ezekbe az elméletekbe irányító tekintélyével, még kevesebbszer tévedhetetlen tanító hatalmával. A következő tárgyalás, mely először Krisztus értelmi, azután akarati életének kiválóságait tárgyalja, számot vet ezzel a dogmatörténeti ténnyel.

62. §. Krisztus emberi bölcsesége.

Diekamp II § 28; *Bartmann* I § 96; *van Noort* 1, 3, 1; *Pesch* IV n. 241–75; *Scheeben* III 176–86; *Petav.* XI 1–4. – *Thom* III 8–12 15, 2–3; *Compend.* 216; *Bonav.* Brevil. p. 4, cp. 6; *Salmant.* Tr. 21, disp. 17–22; *Suarez* Incarn. disp. 24–30; *Billuart* Incarn. dis. 10–12; *Berti* XXVI dis. 2, 2; *Frassen* Incarn. disp. 2 a. 2 s. 3. – Fr. *Brunetti* La scienza umana e la coscienza messianica di N. S. Jesu- Cristo ²1903; A. *Chiquot* La vision béatifique dans l'âme de Jésus-Christ 1909; J. *Marič* De Agnoetarum doctrina 1914; Das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches Postulat 1916; E. *Schulte* Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik 1914; K. *Weiss* Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi 1916; O. *Graber* Die Gottschauung Christi im irdischen Leben und ihre Bestreitung 1920.

1. Krisztus emberi tudásának tárgyköre.

Tétel. Jézus Krisztus szent embersége szerint is bölcseséggel teljes tévedés és tudatlanság nélkül. Biztos.

Ellene vannak a nesztorianusok, továbbá antiochiai előfutárjaik és adopcianus epigonjaik, kik az ember Krisztust különválasztották az Igétől, és ennek értelmében minden kivételes kiválóságot megtagadtak tőle. Themistius monofizita és pártja, az *agnoéták* Krisztus másvilági tudását tagadták. Végül az ortodox protestáns kenótikusok azt tanították, hogy az Ige megtestesülése idejére lemondott mindentudásáról; ezáltal Krisztus egész tudását a

¹ *Nazianz.* Epist. 101, 4; Or. 30, 12; *Cyrl.* A. Epist. 17 (M 77, 113 d); *Apol.* ad Theod. (M 76, 448 b).

² Jn 1,14–16.

³ Jn 1,14 Col 1,19; cf. 2,9.

közönséges emberi tudás körére korlátozták. Tételünket tagadják természetesen a mai racionalisták is, mind a liberális és a vallástörténeti irányú protestánsok, mind pedig a modernisták. Velük szemben a tekintély jellegű egyházi tanítást képviseli Nagy sz. Gergely pápa,¹ aki az agnoéták álláspontját eretneknek bélyegzi, és vakmerőnek nevezi azt az állítást, hogy Krisztus, ha mindjárt embersége szerint is, tudatlanságban volt. X. Pius elítélte a modernisták ide vonatkozó tévedéseit,² és a Congregatio Officii 1918-ban a Krisztus emberi tudását korlátozó teológiai vélelmekről megállapította, hogy azokat nem lehet bizton képviselni.³

Bizonyítás. Már *Izajás* a Megváltóról megjövendöli, hogy megnyugszik rajta az Úr lelke, a bölcsesség és értelem, a tanács és tudás lelke.⁴ *Az újszövetség* általában határtalan bölcseséget tulajdonít Krisztusnak: «A gyermek pedig növekszik és erősödik vala telve bölcseséggel». «Telve malaszttal és igazsággal»; «akiben a bölcseségnek és tudománynak minden kincse rejlik»; «mindent kezébe adott neki az Atya».⁵ Ehhez Nagy sz. Gergely⁶ megjegyzi: «Senki sem lesz ostoba azt állítani, hogy Krisztus olyant vett kézhez, amit nem tudott». A részletekben: a) Úgy ismeri Istent, mint senki más: «Az Atyát sem ismeri senki más mint a Fiú».⁷ S csakugyan az evangélium olyan fölfogást közvetít Istenről és az ő titkairól, a világhoz való viszonyáról, mely mérhetetlenül fölötte áll mindannak, amit bárminő vallás vagy bölcsélet ajánl (13. §). Szuverénül ismeri és értelmezi az Írást,⁸ ami a hozzá közelebb állóknak is föltűnt.⁹ c) Ismeri a jövendőt (12. §), a távoli dolgokat,¹⁰ a szívekben és elmékben úgy olvas mint kitárt könyvben¹¹; az igazság tanuja és hirdetője,¹² a világ világossága,¹³ és általában az emberiség nagy prófétája (68. §).

Ami a *hagyományt* illeti, az első három század atyái szentháromsági problémákba voltak merülve, és csak melleleg szoltak hozzá Krisztus emberi tudásának kérdéséhez. Általánosságban távol tartják Krisztustól a tudatlanság gondolatát.¹⁴ A gnóosztikusok spiritualista kevélykedéseivel szemben azt mondják: az Üdvözítő bizonyosságot akarván tenni alázatosságáról, azt vallotta, hogy nem ismeri az ítélet napját. Origenes azt mondja: Krisztus nem tudatlanságból kérdez, hanem mivel emberré lett, mindenben emberi módon viselkedik.¹⁵ Mikor az ariánusok saját tévedésük igazolására kezdték nyomtatékozni az Üdvözítőnek az utolsóítélet napjáról tett kijelentését és az evangélistának a gyermek Jézus haladásáról tett megjegyzését (Mc 13,32 és Lc 2,52), a velük szemben sorompóba lépő *görög atyák* nagy része (Athanas., Basil., Nazianz., Cyril. A., Theodoret.) arra az álláspontra helyezkedik, hogy Krisztus istensége szerint mindentudó; azokat a helyeket az emberségéről kell érteni. Őket nem foglalkoztatta Krisztus emberi tudásának kérdése mint olyan, és jóllehet nem elég határozott az álláspontjuk kivált az utolsóítélet napjának ismeretét illetőleg, épen ők mondják

¹ *Gregor. M. Epist. X 39 Denz 248.*

² *Denz 2032 kk.*

³ *Denz 2183–5.*

⁴ *Is 11,2.*

⁵ *Lc 2,40; Jn 1,14; Col 2,3; Jn 13,3.*

⁶ *Greg. M. Epist. X 39.*

⁷ *Mt 11,27; cf. Jn 3,13 5,19–30 7,29 8,55 10,14 11,41 12,49. 14,1–11 16,13–5 17 Is 49,1–12.*

⁸ *Mc 2,28 Jn 5,39–47 6,46 Mt 22,2 Lc 11,52 21,15.*

⁹ *Mc 6,1–5 Jn 7,15. 14,24.*

¹⁰ *Jn 1,48 4,11. 11,14.*

¹¹ *Mt 9,4 12,25 14,13–5 21,2. Lc 6,8 9,47 Jn 2,24 6,71 16,18 21,17.*

¹² *Jn 3,11 18,37 Ap 1,5.*

¹³ *Mt 23,10 Lc 9,39 Jn 13,13.*

¹⁴ *Iren. II 28, 6–8.*

¹⁵ *Origen. in Mt hom. 10, 14.*

ki a jelentős alaptételt: az Ige által Krisztus embersége megistenült; továbbá ők is távol tartják Krisztus emberi tudásától a tévedést, és szükségtelennek mondják számára a kérdezősködést.¹

A *latinok* határozottabbak. Szent Jeromos szerint Krisztus teljes tudás és biztos igazság birtokában volt. Szent Ágoston szerint a kisdéd Jézus fölötté állt a gyermekkor tudatlanságának.² Valószínűleg tőle ered a Libellus emendationis, melyben Leporiusnak alá kellett írni ezt a tételt: «Nem szabad azt mondani még az emberséget tekintve sem, hogy a próféták Ura tudatlanságban volt».³ Mikor aztán a 6. században *Themistius* monofizita gondolkodású alexandriai diákonus azt kezdte hirdetni, hogy Krisztusban meg kell engedni tudatlanságot (ἄγνοια, innen agnoéták), nevezetesen az utolsóítélet napjára vonatkozólag, Eulogius alexandriai patriarcha († 608)⁴ és Nagy sz. Gergely teljes határozottsággal ellene fordultak. Igaz, Themistius eretnek álláspontja nincs még teljesen tisztázva. Monofizita ellenfelei (Timotheus és Theodosius) monofizitának tartották, ki az isteni és emberi természetnek összekeveréséből eredő (egyetlen) isten-emberi értelemnek tulajdonított tudatlanságot. Ma azonban valószínű, hogy jól értelmezték Eulogius és Nagy sz. Gergely: Themistius maga, vagy legalább pártfelei közül többen különbséget tettek Krisztusnak isteni és emberi tudása közt, és az utóbbinak körét szorították meg; tehát Nagy sz. Gergely Krisztusnak embersége szerinti teljes tudása mellett foglalt állást, teljesen tételünk értelmében.

A *skolasztikusok*⁵ tételünket nagy egyértelműséggel a személyes egységből és Krisztus főségéből vezetik le: *a)* Krisztus a személyes egység kegyelme miatt a legkiválóbb ember; illő tehát, hogy a teremtmény számára egyáltalán lehetséges teljes tudással rendelkezék. *b)* Krisztus az emberiség megváltója és a természetfölötti világ feje; mint ilyen föltétlen tekintélyű tanítója és leendő bírója, aki hivatva van a legtitkosabb dolgok fölött is ítélni. Szükséges tehát, hogy e tisztének méltó teljesítéséhez megfelelő tudással rendelkezék.

Ezzel szemben a *racionalisták súlyos tévedést fognak* rá Jézus Krisztusra: Az idők végére várható *második megjelenését*, a parúziát (παρουσία) még kortársainak idejére helyezte kilátásba,⁶ és eszchatologiai hangulatában általában azt gondolta, hogy a világ vége egészen közel van. – *Megoldás.* A racionalista önkény immár egy százada nagy konoksággal hirdeti, hogy Krisztus egészen közelinek tartotta második eljövételének és a világ végének idejét; de a történeti valóság ezt a racionalista dogmát nem támogatja: *a)* Az Üdvözítő épen a racionalistáktól annyira szétszedett *parúziás beszédének* végén is hangsúlyozza, hogy nincs szándékában kijelentést tenni az utolsóítélet napjáról, melynek ideje a mennyei Atyának titkai közé tartozik.⁷ *b)* Második eljövételét bizonyos *jelek* előzik meg, melyeknek némelyike kizárja a világvég közelségét: így az evangéliumnak az egész világon való hirdetése és a pogányok megtérése.⁸ Ezt félreismerhetetlenül jelzik az Üdvözítőnek nagyobb példabeszédei is: a mustármag és a kovász; a konkoly; a hosszú útról hazatérő gazda; a tíz szűz; a szállóművesek; a menyegzős lakoma.⁹ Az Üdvözítő erkölestánának egyáltalán nincsen eszchatologiai színezete (az apostolok és első keresztények közeli Krisztus-várásáról l. 84. és 122. §). Következésképp az Üdvözítő parúziás beszédében ennek a megisméltendő kitételnek: «El nem múlik ez a nemzedék, mígnem mindezek meglesznek»,¹⁰ más az értelme, amint azt

¹ Cf. *Photius*. Cod. 240.

² *Hieron*. Epist. 36, 15. *August*. Peccat. merit. II 29, 48; cf. Qu. 83, 65.

³ M 31, 1080.

⁴ Cf. *Photius* Cod. 230, 10.

⁵ *Thom* III 10, 2.

⁶ Mt 24,34 par.; Mt 10,23 16,28 Mc 8,39 Lc 9,27.

⁷ Mc 13,32 Act 1,7.

⁸ Mt 24,14 26,13 28,19 Mc 14,4 16,15 Lc 24,47 Act 1,8.

⁹ Lc 13,18–21; Mt 24,48 25,14 Lc 19,11; Mt 25,5; Mt 21,43; Mt 22.

¹⁰ Mt 24,34.

főnt (134–6. lap) tüzetesen kifejtettük. Itt krisztologiai szempontból csak ezt kell hozzátenni: Tagadhatatlan, hogy az Üdvözítő második eljövételére vonatkozó helyeknek értelmezése *nem könnyű* föladat a hívő exegézis számára. De a liberális exegézis még súlyosabb nehézségekkel találkozik, amennyiben csak a legönkényesebb szöveg-csonkítások és erőszakolások árán tud valamilyen összefüggést adni, és a kereszténység természetfölötti eredetét menthetetlenül zsákmányul veti a racionalista önkénynek: Ha Krisztus csak egy ponton is tévedett, már nem lehet az emberiségnek megföllebbezhetetlen tanítója.

Sokan azt akarják kiolvasni az evangéliumból, hogy az Üdvözítő bizonyos dolgokra nézve *tudatlanságban* volt:

1. Racionalisták (modernisták is) sűrűn hangoztatják, hogy Krisztus *nem rendelkezett kezdettől fogva messiási hivatásának és istenfíúi méltóságának tudatával*, hanem csak lassan, sok fontolgtatás és tapogatódzás után ébredt rá (valószínűleg a Jordánban történt megkeresztelkedésekor). – *Megoldás.* Ahol a fönmaradt forrásokban hozzáférhető Jézus Krisztus öntanúsága, az mind a leghatározottabb istenfíúi és messiási öntudatot árulja el, mely ingadozásnak, tapogatódzásnak, tudatlanságból való fölküzdésnek leghalványabb nyomait sem mutatja. Már első megnyilatkozása a jeruzsálemi templomban,¹ tizenkét éves korában azt tanúsítja, hogy tisztában van az Atyához és hivatásához való viszonyával. Ezt csak megerősíti megkeresztelkedése: Mikor megjelent a Jordán partján, már tisztában kellett lennie magával, már el kellett vágnia a család, a törzs kötelékeit, hogy kezébe vegye és magasabb célok felé vezesse azt a hatalmas mozgalmat, melyet Keresztelő sz. János föllépése indított el. Az evangéliumok tanúsága szerint Krisztusnak ez a tudata természetfölötti eredetében és mivoltában gyökerez,² és ezért egyidős emberi létezésével: «A világba bejövén így szól: Áldozatot és ajándékot nem akartál, de testet alkottál nekem; égő és bűnáldozatok nem tetszettek neked. Akkor mondtam: Ime eljövök! A könyvben rólam meg van írva, hogy megcselekedjem, ó Isten, a te akaratodat».³ Heb hiteles értelmezése szerint ugyanis ez a zsolttáros szó az emberré váló Megváltó szava; kimondja, hogy Jézus Krisztus mindjárt emberléte elején rendelkezett a megváltói tudással.

2. Az Üdvözítő *nem tudta az ítélet napját*: «Azt a napot azonban vagy órát senki sem tudja, a mennyei angyalok sem, még a Fiú sem, hanem csak az Atya».⁴ – Több szentatya és *némely* újabb hittudós (Klee, Schell, Lagrange, Lebreton) megengedik, hogy az Üdvözítő ezt a napot mint ember nem tudta. Ez a nemtudás azonban mennybemenetele előtt nem volt benne hiány, mert akkor az emberiség fölötti tiszte nem volt még esedékes; tehát az ítélet napjának ismerete sem tartozott ügykörébe. *Az atyák nagy része* ellenben és a hittudósok csaknem valamennyien azon a nézeten vannak, hogy az Üdvözítő mint ember is tudta az ítélet napját, azonban nem közölhető tudással,⁵ amint mennybemenetele előtt megmondotta: «Nem a ti dolgotok, hogy tudjátok az időket és pillanatokat, melyeket az Atya önhatalmával megállapított».⁶ Ezt az értelmezést a szövegösszefüggés is javalja.⁷ Továbbá mellette szól az a megfontolás, hogy a világtörténelem ama legnagyobb titkát az Üdvözítő nem emberi

¹ Lc 2,45–9.

² Mt 1,20 Lc 1,15.

³ Ps 39,7. cf. Heb 10,5–10;

⁴ Mc 13,32; cf. Mt 24,36 graec.

⁵ Így már *Hippolyt.* in Dan IV 16; behatóan *Athanas.* Ctra Arian. III 42 kk.; cf. *August.* de Genesi ctra Manich. I 22, 34; in Ps 36, 1, 1.

⁶ Act 1,7.

⁷ Közvetlenül a Mc 13,32-ben tett kijelentés után következik Mc 14,33 (cf. Mt 24,42); megelőzi Mc 13,31 (cf. Mt 24,35).

természeténél fogva, hanem csakis az örök Igével való személyes egységénél fogva tudta (in, sed non ex natura humana¹); tehát mondhatta valamilyen értelemben, hogy nem tudja.

3. Az Üdvözítő gyakran *kérdéseket tett, csodálkozott*; tehát e tárgyakra nézve tudatlanságban volt. – *Megoldás.* Hogy az effélék az Üdvözítőnél nem okvetlenül jelentenek tájékozatlanságot, azt az Írás néha maga is jelzi²; s az atyák joggal utalnak arra, hogy az ószövetségben Isten maga is tesz kérdéseket.³ Az Üdvözítőnél a kérdés, csodálkozás a fölvetett emberi természet jellegének megfelelő életnyilvánulás, nevezetesen a tapasztalati tudásnak egy eszköze; részben a környezet érdekében is történt.

Tehát Krisztusban egyáltalában nem volt tévedés, és nem volt tudatlanság legalább azokban a dolgokban, melyeket messiási hivatásánál fogva tudnia kellett vagy illett. Vagyis *Krisztusban nem volt hiány jellegű tudatlanság (ignorantia privativa)*. Ez az alsó határ, mely megjelöli Krisztus emberi tudásának körét. *A felső határ, melyet már el nem érhet, az isteni mindentudás.* Akadtak ugyan a skolasztika hajnalkorában,⁴ kik Krisztus emberségének föltétlen és korlátlan mindentudást tulajdonítottak. Szent Tamás⁵ azonban joggal arra az álláspontra helyezkedik, hogy a föltétlen isteni mindentudás közölhetetlen isteni tulajdonság; véges való nem lehet végtelen tartalmú és erejű tevékenység elve. És ebben követik azok a hittudósok.

A nagy skolasztikusok és a hittudósok túlnyomó többsége Krisztus emberi tudásának tárgykörét úgy jelöli meg, hogy *feloleli mindazt, ami létezik* a multban, jelenben és jövőben; vagyis azt, ami Isten látó tudásának (scientia simplicis visionis) tárgya. Ezt a tételt nem annyira a személyes egység vagy a megváltói hivatás szükségszerű következményeként lehet igazolni, hanem inkább a Szentírásnak fönt idézett ama nyilatkozataiból kell levezetni, melyek korlátozás nélkül az igazság és bölcsesség teljességét tulajdonítják az Úr Krisztusnak; továbbá a boldogító istenlátás tényéből: Az a közvetlen és teljes istenlátás, mely az Üdvözítőnek sajátja, érthetővé teszi, hogy az Istenség tükrében, Isten teremtői határozataiban a létezőket mind láthatja. S minthogy ez a tudás nem föltétlenül végtelen, nem abszolút, hanem ú. n. relatív mindentudás, a véges teremtmény nem alkalmatlan arra, hogy határozományként magába vegye.⁶ Már pedig a személyes egységnél fogva legmagasabb méltóságra emelt teremtményhez illő, hogy rendelkezék mindama kiválóságokkal, melyeknek befogadására képes, és amelyek nem ellenkeznek megváltói föladataival.

2. Krisztus emberi tudásának módja.

1. *Jézus Krisztusnak van tapasztalati, azaz érzéklésből kiinduló és elvonás útján szerzett ismerete (scientia acquisita). Biztos.*

Minthogy ugyanis Krisztusnak van igazi, teljes emberi természete, ennek a természetnek megfelelő tevékenységeket kell is kifejtenie; hisz a természet tevékenységeiben nyilvánul meg. Ám *alapvető emberi természetszerű tevékenység az érzéklésből kiinduló elvonás, összevetés, következtetés útján szerezni ismeretet.* Ha az Üdvözítő ilyennel nem rendelkezne, mint azt a skolasztika hajnalkorában némelyek tanították, még Szent Tamás is

¹ Greg. M. Epist. X 39; cf. Basil. Epist. 8, 6; Nazianz. Or. 30, 15; Ambr. Fid. 5, 54 193 kk.; in Lc VIII 34; Hieron. in Mt IV 24.

² Igy Jn 6,5 11,42.

³ Pl. Gen 3,9 4,9. Igy már Origen. in Mt hom. 10, 14; Athanas. C. Arian. III 37; Chrysost. C. Anom. hom. 9, 1; Cyril. Al. Thesaur. 22; August. in Jn 49, 20; Gregor. M. Epist. X 39.

⁴ Nevezetesen Hugo Victor. Sacr. III, 6; elve: ex ipsa divinitate humanitas accepit totum per gratiam, quod divinitas habuit per naturam.

⁵ Thom III 10, 2.

⁶ Ezen megütközni legkevesebb joga volna a mai pszichológiának, mely efféle tudást («pszichometria» néven) kivételes okkultista médiumoknak is tulajdonít (így K. Oesterreich Der Okkultismus³ 1921 p. 81).

fiatal éveiben,¹ súlyosan veszélyeztetve volna Krisztus emberi természetének igazi emberi jellege, és a megtestesülés titkának vigasztaló nagy értéke, melyet az Apostol azzal fejez ki, hogy Krisztus mindenben hasonló lett hozzánk a bűnt kivéve. A tagadó nézet finomabb kiadású doketizmus. A Szentírás nemcsak általában emberi tudást tulajdonít az Üdvözítőnek az isteni mellett,² hanem egyenest szerzett tudást is: «Jézus növekedett bölcsességben».³ «Noha Isten Fia volt, engedelmisséget tanult azokból, amiket szenvedett».⁴

2. Jézus Krisztus mint ember a boldogító istenlátás tudásával is rendelkezik (*scientia visionis beatificae*). Biztos teológiai következtetés.

Jóllehet ugyanis az atyák túlnyomó többsége a 4. század végéig ezt a tudást nem tulajdonította Krisztusnak, sőt akárhányan különösen Mt 27,46-ra való tekintettel (Istenem, Istenem, miért hagytál el) tagadó állást foglaltak, Szentviktori Hugo óta a skolasztikusok és a későbbi hittudósok csaknem egyértelműleg vallják, az Officium kongregációja pedig 1918-ban kimondotta,⁵ hogy az ellentétje bátorságosan nem tanítható. Ha tehát a tagadó tétel (melyet az újabbak közül Klee, Laurent, Schell, Schanz, Rottmanner és több exegéta vallott) nem is eretnek vagy eretnekizű,⁶ minden biztonnal merész és alighanem téves.

Bizonyítás. A *Szentírás* kifejezetten nem tanítja Krisztus boldogító istenlátását, de burkoltan alighanem kimondja maga az Üdvözítő: «Amit tudunk, azt beszéljük, és amit láttunk, arról tanuskodunk». «Aki mennyből jön, följebbvaló mindenkinél, és arról tanuskodik, amit látott és hallott.» «Én amit Atyámnál láttam, azt beszélem.»⁷ Az Üdvözítő t. i. elsősorban az Istenről tesz bizonyosságot; és lépten-nyomon utal istenismeretének közvetlenségére⁸; következőképpen amit ő látott az Istennél, amiről az embereknek elsősorban szól és tanúságot tesz, az az Istenről való, közvetlen látó tudása. Csak az nem nyilvánvaló, hogy mindezekben az esetekben az ő emberi istenismeretére gondol; de közvetlenül fölkínálkozik; hisz mint ember tanít. Ezt látszik jelezni az evangélista is: «Istent soha senki sem látta; az egyszülött Fió, aki az Atya kebelén vagy, ő hirdette».⁹ Itt ugyanis Krisztus kétségtelenül mint ember van elének állítva; hisz a közvetlenül megelőző versekben Mózeshez van hasonlítva.

A *szentatyák*, főként a görögök az apollinaristákkal és monofizitákkal szemben kénytelenek hangsúlyozni Krisztusnak igaz emberségét; s így arra vannak indítva, hogy a Szentírás némely helyének olyan értelmezést adjanak, mely lehetőleg élesen megvonja a határt Krisztus istensége és embersége között. Továbbá Krisztus emberi tudásának kérdése nem áll náluk a teológiai elmélés előterében. Mindazáltal alkalomadtán kimondják, hogy Krisztus tudásában nincs helye növekvésnek, és olyan gondolatokat pendítenek meg, melyeknek részben logikai föltétele, részben következménye a boldogító istenlátás. Az első, aki kifejezetten tételünk mellett szól, *Szent Ágoston*: A sírjából kikelő és kendőkbe burkolt Lázár földi ismerésünk jelképe; kötelékeitől szabadultan pedig mennyei ismerésünket jelképezi; ilyen különböztetésnek azonban nincs helye Krisztusban.¹⁰ A Leporiusnak szánt *Libellus emendationis* visszautasítja azt a nézetet, mintha Krisztusban lett volna helye

¹ *Thom* in Lomb. III dist. 14, 1, 3 sol. 5; később annál határozottabban tételünk mellé állt: III 12, 2; *Verit.* 20, 3.

² Is 7,15 11,2; Jn 1,14 18,4.

³ Lc 2,52.

⁴ Heb 5,8.

⁵ *Denz* 2183.

⁶ Amint *Suarez* disp. 25, 1 gondolja.

⁷ Jn 3,11.31 és 8,38.

⁸ Mt 11,27 Jn 3,12 5,19.30.37 7,29 8,55.

⁹ Jn 1,18.

¹⁰ *August.* Qu. 83, qu. 65; cf. 72, 12.

¹¹ M 31, 1227.

ám ami nála kizárja a hitet, csak látás lehet. Jelzi a tételt Nagy sz. Leo, és határozottan hirdeti Fulgentius.¹

Krisztus boldogító istenlátásának tényét biztosan ki lehet következtetni *a személyes egységből*. Krisztus embersége az örök Igében szubszisztál. Ezzel azonban az Istenségnek lehető legközvetlenebb közelébe került. Már most elgondolhatatlan, hogy ha Isten egy emberi lelket oly közel enged magához, teljes közvetlenséggel föl ne tárja előtte mivoltát is; lehetetlen, hogy az ontologiai közelség pszichikai visszahatás nélkül maradjon. S csakugyan az evangéliumok Krisztus-képének legszembevetőbb vonása a krisztusi Isten-tudásnak nemcsak gazdagsága, hanem biztonsága, közvetlensége, állandósága, mélysége, magátólértődősége. Sehol leghalványabb nyoma annak, hogy az Üdvözítő a hit vagy bölcselkedés messzeségeiből küzdött föl magát ama biztos és közvetlen istenismerés örökké derűs régióiba. Ez pedig látás; hit és látás közt nincs közbülső fok.

Ezt a következtetést *megerősíti* két más megfontolás: *a)* A személyes egység a lehető legnagyobb kegyelem, melyben teremtmény részesülhet. Minden egyéb természetfölötti adomány messze elmarad mögötte, még az istenlátás is. Ha már most Krisztus megkapta ama legnagyobb kegyelmet, szinte természetes, hogy a kisebbet is megkapta; hisz megváltói hivatásával nem volt ellentétben. *b)* Az Üdvözítő az eszes teremtmények feje; tőle áradnak át rájuk az összes természetfölötti javak, tehát a boldogító istenlátás is. Illő tehát, hogy a fej kezdettől fogva birtokában legyen azoknak a javaknak, melyekben másokat részesítenie kell.²

Az Üdvözítő tehát utas és célhoz ért ember egyszerre (*viator et comprehensor*). *Boldog istenlátásának természetét* illetőleg Szent Tamással azt állítjuk: 1. Krisztus istenlátása nem kimerítő (*comprehensiva*) istenismeret, mint azt Fulgentius és Szentviktori Hugo állították.³ Lehetetlen ugyanis, hogy teremtmény teljesen fölértse a végtelen Istent.⁴ 2. Ennek a tudásnak elsődleges tárgya Isten, másodlagos pedig mindaz, amit Krisztus Istenen kívül ismer, tehát általában a létezők világa. 3. Ez a tudás legalább amennyiben Istenre vonatkozik, mindig tényleges, mert Istent *egy* ismeretképpen látja.⁵ Bonaventura és Scotus Krisztusnak a boldogító istenlátásban felölelt másodlagos ismeretét legalább részben készenlétinek (*habitualis*) tartják. Egyébként nehéz nekünk csak bele is sejteni Krisztus lelkének és nevezetesen lelki életének külön világot jelentő titkaiba.

Nehézségek.

1. Ha Krisztus mint ember már célnál van, *miképp szerezhet érdemeket?* Ha nemcsak tartalmilag, hanem fokban is a legintenzivebb istenismerettel rendelkezik, mely lelkét végleg a legszentebb elvek és indítékok erejével Istenhez köti, miképp maradhat lelkében hely ama tusák és nehézségek számára, melyek nélkül nincs érdemszerzés; holott érdemszerzés nélkül nincs megváltás? – *Megoldás.* Krisztus földi tevékenységének érdemszerző ereje hittétel. Tehát a boldogító istenlátás teológiai következtetését úgy kell teológiailag földolgozni, nevezetesen a teológiai eszméjét megalkotni, hogy megférjen az érdemszerzés hitigazságával.

2. A boldogító istenlátás a lélek végleges megdicsőítése. Pedig a Szentírás tanúsága szerint az Üdvözítőnek *a dicsőséget előbb ki kellett érdemelnie*; imádkozott is érte: («dicsőíts meg engem Atyám»)⁶ – *Megoldás.* A megdicsőítésnek vannak szétválasztható mozzanatai: Krisztus lélek szerint már a megdicsőültség állapotában lehetett, mikor test szerint, külső elismerés és érvényesülés szerint ez a dicsőség még csak csirában és címben volt meg. Tehát

¹ Leo M. Epist. 35, 2. Fulgent. Rusp. Epist. 14, 25; Quinque quaest. 3, 26.

² Thom III 9, 2; Compend 224.

³ Fulgent. Rusp. Epist. 14, 26; Hugo Vict. Opusc. de scientia Christi.

⁴ Thom III 10.

⁵ Thom III 11, 5 ad 1. Így már August. Trinit. XV 16, 26.

⁶ Jn 17,5.

ezt a külső megdicsőülést az Üdvözítő azután is kiérdemelhette és érte imádkozhatott, ha a lélek szerinti, belső megdicsőültség állapotát már el is érte.

3. Az Írás szerint az Üdvözítő többször *szomorú* volt, különösen kinszenvedése előtt a Getszemáni kertben; sőt a keresztfán Isten elhagyta.¹ – *Megoldás. Melchior Cano*² szerint a boldogító istenlátásból fakadó öröm olykor nem áradt át az akarat életére, és így az istenlátó boldogság mellett, mely eltöltötte az értelmet, maradt hely az akaró és érző életben szomorkodásnak és elhagyatottságnak is. Ez a fölfogás azonban szinte lélektani lehetetlenség: az értelem és akarat ugyanis nem olyan, mint spanyol fallal elkülönített, illetőleg elkülöníthető két fülke. A rendkívül nehéz kérdésben ma kelendőbb az a megoldás, mely Mt 27,46-ot mint a 21. zsoltárnak messiási megpecsételő idézését értelmezi (604. lap); a szomorkodásra nézve pedig elfogadja Szent Tamás³ alap gondolatát, melynek *Billot* ezt a formát adja: Az ember számára, mint testből és lélekből összetett való számára akkor fakad az istenlátásból teljes boldogság, ha nemcsak lelke látja az Istent, hanem teste is megkapta azt a végső kiegészülést és fogékonyságot, mely a lélek új élettartalmának és életstílusának megfelelő szervévé tudja avatni. Ezt meghozza a föltámadott test megdicsőült állapota. Az istenlátás a testnek erre az átnemesítésére megadja a jogcímet; de nem hozza meg mindjárt teljes valóságát. Ebből következik, hogy a boldog istenlátás megfér a testnek és a testhez kötött lelki képességeknek szenvedésre fogékony állapotával: a) A lélek az istenlátás örömeiben úszhat, miközben a test fájdalmakat szenved. Ehhez t. i. nem kell egyéb, mint hogy az istenlátás ne árássa a testre teljes megdicsőítő erejét, miként az a föltámadásban történik. b) Még a lelki fájdalommal is összefér⁴: Az istenlátás örömeinek tárgya maga Isten és az Istenben látott létezők; ellenben más úton, pl. tapasztalásból megismert tárgyak (emberek gonoszsága, hálátlanság stb.) okozhatnak fájdalmat. Igaz, a boldogító istenlátás oly intenzitással hevíti át az egész lelket, hogy tüze eléget minden bánkódást. De csak amennyiben pontosan ugyanaz az alanya; nincs ellenmondás abban, hogy az istenlátás mint merőben szellemi tény nem gátolja azokat a szomorúság-szerző ismeretfolyamatokat, amelyek lényegesen érzetekhez és képzetekhez vannak kötve, amelyek tehát más közvetlen tevő-alanyban vannak.

3. *Jézus Krisztusnak van készen kapott ismerete (scientia infusa, belöntött tudás). Ma általános nézet és nagy fokban valószínű teológiai következtetés.*

*Az Üdvözítő ugyanis az angyaloknak is feje; illő tehát, hogy az angyalok sajátos ismerésmódjának ne legyen híjával.*⁵ Minthogy továbbá a személyes egységnél fogva a legfőbb természetfölötti kiválóság birtokában van, és *a legkiválóbb valamennyi teremtmény között*, illő, hogy rendelkezék is a teremtmények összes nemes kiválóságaival, amennyiben azok összeférnek a megváltói tiszttel, illetőleg egyéb kiválóságokkal. Ámde a készen kapott tudás a) megfér a megváltói méltósággal és tevékenységgel, amennyiben t. i. a *szerezett tudást* nem teszi fölöslegessé, és így nem veszélyezteti az Üdvözítő értelmi életének igazi emberi jellegét. Ha ugyanis az Üdvözítő valamire nézve kész ismerettel rendelkezik is, még mindig van helye tapasztalati tudásnak. A magunk körében is folyton észleljük, hogy a már kész, de merőben elméleti ismeretnek (aminő betegségek, nevelői föladatok elméleti tudása; elméleti orvosi, hadi képzettség), mennyire tud színt és nyomatékot adni a hozzájáruló tapasztalat. Ép ezért lehet szó igazi haladásról is Krisztus emberi ismeretében, még pedig nemcsak a már kész ismeretek kifelé való mutatásában és érvényesítésében, hanem az emberi ismeretet

¹ Mt 26,38 27,46.

² M. Cano Loci th. XII 13. Igy *Ambr.* in Lc X 56 is.

³ *Thom* III 15, 6; cf. 46, 8.

⁴ Cf. Prop. damn. Fénelon. 13 *Denz* 1339.

⁵ *Thom* III 9, 3; *Verit.* 20, 3 ad 1.

jellemző, valóságos haladás¹; épúgy amint a befejezett elméleti ismerettel rendelkező ember számára is lehetséges igazi, tapasztalat útján való gyarapodás. *b)* Sőt az Üdvözítő *megváltói hivatása* követelni látszik a készen kapott ismeretet. Hisz létének első pillanatától kezdve szerzett érdemeket, tehát az istenlátástól különböző ismerettel is kellett rendelkeznie, mely csak készen kapott lehetett. Annyival inkább, mert ilyenekkel rendelkeztek a kinyilatkoztatás más szervei is, mint Keresztelő sz. János; Nazianzi sz. Gergely utal a műalkotó Bezeleélre, Salamonra és a pásztor létére is kiváló író Ámoszra.² *c)* A boldogító istenlátás nem zárja ki a kész ismeretet, miként kizárja a hitet. De nem is teszi fölöslegessé; mert hisz az ismerésnek új módja. Az értelem kiválóságát nemcsak az minősíti, mit tud valaki, hanem az is, mikép tudja; nemcsak a kész ismeret, hanem a készségek és szempontok is.

A készen kapott ismeret természetét illetőleg Szent Tamás³ azt tartja, hogy az készenléti (habituális), és tetszés szerint ténylegességbe emelhető. *Terjedelem* tekintetében részint természeti, részint természetfölötti. A természeti felőleli mindazt, amit az Üdvözítő szerzett tudása révén is megismerhet; tehát mindazt, ami az Üdvözítő tapasztalása körébe esik, és ami e tapasztalásból elvonás, összehasonlítás, következtetés útján megállapítható. A természetfölötti kiterjeszkedik mindarra, amit Isten valaha kinyilatkoztatott (némelyek szerint mindarra, ami a boldogító istenlátás másodlagos tárgya).

63. §. Krisztus emberi szentsége és hatalma.

Diekamp II § 20 26 27 29; *Bartmann* I § 95 97; *van Noort* 1, 3, 2 3; *Pesch* IV n. 276–352; *Scheeben* III 166–76 186–206 233–61; *Petav.* Incarn. IX X 2 XI 5–12. – *Bonav.* Brevil. p. 4, cp 5; *Thom* III 7 13 15 19; Verit. 7, 29; Compend. 224 kk.; *Suarez* Incarn. disp. 18–22 31 33 37; *Salmant.* Tr. 21 disp. 23 27 dub. 3–6; 12–15; *Billuart* Incarn. Dis. 8 13 18, 3–4; *Berti* XXVI dis. 2 cp 5; *Frassen* Incarn. disp. 2, a. 2, s. 1 2; disp. 3, a. 2 s. 3. – *L. Atzberger* Die Unsündlichkeit Christi 1883; *K. Hennemann* Die Heiligkeit Jesu als Beweis seiner Gottheit 1898; *M. de Baets* De libera Christi oboedientia 1905; *Ph. Friedrich* Der Christus-Name 1905; *J. Margreth* Das Gebetsleben Jesu 1902; *P. Ketter* Die Versuchung Jesu 1918.

Az Üdvözítő akarati életének kiválóságát lehet méltatni az *erkölcsi* oldalról, és akkor szentségéről kell szólni; lehet a *hatékonyság* szempontjából vizsgálni, és akkor mint hatalom jelentkezik. A szentség, az egész embernek tényleges és készenléti azonosulása Istennel mint a szentség ősnormájával, vagyis a teljes lét- és tevékenységbeli Isten-hasonlóság ismét két oldalról tekinthető: a *negatív* oldalról az Úr Krisztusban mint teljes büntelenség jelenik meg; a *pozitív* oldalról mint kegyelmek teljessége. A büntelenség és kegyelmi gazdagság azonban nem szünteti meg az Üdvözítő akarati életének igazi szabadságát és érdemszerző értékét, mint első tekintetre talán látszik. Eszerint itt a következő szempontok kerülnek tárgyalásra: 1. Krisztus büntelensége, 2. akaratának szabadsága, 3. kegyelmi kiválósága, 4. hatalma.

1. Krisztus büntelensége.

1. *Tétel. Krisztus embersége szerint is ment volt minden büntől. Hittétel.* Tagadják a mai racionalisták. A személyes bűnökre vonatkozólag már az efezusi zsinat kimondotta⁴: «Nem szorult engesztelő áldozatra, aki a bűnt egyáltalán nem ismerte»; a firenzei zsinat az eredeti bűnre nézve is megállapítja: «Bűn nélkül fogantatott, született és halt meg».⁵

¹ *Ambr.* Incarn. 7, 71.

² *Nazianz.* Adv. Apol. 18.

³ *Thom* III 11, 2–5.

⁴ Eph. c. 10 *Denz* 122; cf. 148.

⁵ *Denz* 711.

Bizonyítás. Az ószövetség szerint a Megváltó igaz lesz; a bűn fejedelme, a sátán az egész vonalon kudarcot vall vele szemben.¹ A próféta szerint «nem cselekedett gonoszságot, sem álnokság nem volt az ő szájában».² Az *evangelisták* tanúságot tesznek róla, hogy nem fogantatott Ádám bűnös magjából, hanem a Szentlélektől, amiért is szent.³ Ő maga odaáll az ádáz farizeusok elé azzal a kérdéssel: «Ki vádolhat engem közületek a bűnről?»⁴ és bizonyágot tesz: «Jön e világ fejedelme; de énbennem semmije sincsen».⁵ Az apostolok szerint minden hiba nélkül való szeplőtelen bárány; «bűn ő benne nincsen;» «bűnt nem ismert»; «hasonlóképpen mindenben kísértést szenvedett, kivéve a bűnt».⁶ Ha tehát az Üdvözítő az őt megszólító ifjúnak azt feleli: «*Miért mondasz engem jónak?* Senki sem jó, csak egyedül az Isten»,⁷ nem akarhatott ama határozott öntanúságának ellenmondani; hanem az evangéliumban leírt helyzet értelmében a tökéletesség-kereső ifjút energikusan arra utalta, hogy merőben emberi tekinteteken fölüllemelkedve, teljes önátadással csatlakozzék Istenhez, aki magátólvaló jóság és minden tökéletesség normája.⁸ Ez az *atyáknak* is kezdettől fogva a tanítása. Így pl. Tertullian: «Egyedül Isten van bűn nélkül, s egyedül az ember Krisztus van bűn nélkül; mert Isten a Krisztus».⁹

A *hivő elme* teljes biztossággal következteti tételünket a személyes egységből. A személyes egységnél fogva ugyanis minden krisztusi állítmánynak alanya, még pedig belső, felelős alanya az örök Igének személye; *actus sunt suppositorum*. Ha tehát az Úr Krisztus nem volna teljesen büntelen, helye volna az ilyen állításnak: Isten nem büntelen.

Nehézség. Az újabb *racionalisták* jó része elismeri Krisztus jellemének példátlan tökéletességét, és benne látja az erkölcsi eszményt. Többen azonban itt is kifogásokat emelnek: Némelyek kifogásolják keménységét és haragját¹⁰; mások a halál színe előtt való szorongását.¹¹ Többen azt találják, hogy elhanyagolta hozzátartozóit, méltatlannak és igazságtalannak találják a gerazénusok földjén tett csodáját és a terméketlen fügefa megátkozását. Mások nehézményezik, hogy nem tanúsított elég érzéket a kultúra vívmányai iránt; ismét mások ütköznek önértetén; sőt akadtak, kik kifogásolták nőtlenségét (Schleiermacher, Haase). – *Felelet.* Az efféle kifogások részben a *racionalista alaptévedésből* táplálkoznak: Jézus Krisztus nem Isten és nem lehet az. Csak ez esetben lehet ugyanis megütközni önértetén, vagy azon, hogy rendelkezik a gerazénusok sertéseivel, és örök időkre szóló tanulságok jelképezése végett túlteszi magát a merőben kalmár ízű szempontokon. Másrészt pedig egészen *önkéntes erkölcsi ideál*hoz mérik hozzá az Üdvözítő életét, amennyiben hol sztoikust szeretnének csinálni belőle és megütköznek megrendítő haláltusáján; hol meg látgy kultúr-filisztert, és megütköznek keménységén, a család és vér kötelékeit átlépő heroizmusán. Ezek saját kényelmükre többnyire azt kívánják, hogy az Úr Krisztus a lelkek üdvösségét ne azzal a félelmes következetességgel tegye meg döntő szempontnak, mint azt az evangélium a világ elé állítja.

¹ Gen 3.

² Is 53,9–10.

³ Lc 1,35 Mt 1,20.

⁴ Jn 8,46.

⁵ Jn 14,30; cf. 8,29.

⁶ 1 Pet 1,19; cf. Jn 1,29 1 Pet 2,22; 1 Jn 3,5; 2 Cor 5,21; Heb 4,15; cf. 7,26.

⁷ Mc 10,18.

⁸ Cf. Lc 11,13 Mt 5,48.

⁹ *Tertul.* Anima 41; cf. Carn. Chr. 16; *Hippol.* Noët. 17; *Origen.* in Jn hom. 28, 18 160; *Chrysost.* in 1 Cor hom. 38, 2; *August.* Op. imp. Iul. IV 1.

¹⁰ Mt 16,23 Mc 3,21.

¹¹ Lc 9,59-re való tekintettel.

2. **Tétel. Az ember Krisztus ment volt a rendetlen kívánságtól.** *A tényleges kívánságra nézve ez hittétel.* Az V. egyetemes zsinat kimondja¹: «Ha valaki védelmébe veszi az istentelen mopszvesztei Theodorust, ki azt mondotta, hogy más valaki az Ige, és más valaki a Krisztus, kit lelki szenvedélyek és testi kívánságok zaklattak, az ilyen ki legyen közösítve». A tétel *általános nézet a készenléti (habitualis) kívánságot illetőleg*, mely mintegy bűnre gyújtó lappangó tűz (fomes) meghúzódik az emberi természetben. Nestorius természetesen kénytelen volt az Üdvözítőnek rendetlen vágyat is tulajdonítani; ellene némelyek oly élesen foglaltak állást, hogy inkább készek voltak Krisztustól eltagadni a lelket, mint csak valamit is megengedni, aminek bűn íze van.

Bizonyítás. Tételünk *következménye*: a) A bűnre ingerlő rendetlen vágyak és gerjedelmek nem bűnjellegűek ugyan magukban, azonban kétségtelenül *összefüggésben vannak a bűnnel*, mint annak gyermekei és új bűnök szülői. Következésképp mint erkölcsi jellegű fogyatkozások magára az örök Igére vetnének árnyat, amennyiben a tulajdonságok kicserélésének dogmája értelmében azokat az Igének kellene tulajdonítanunk. Ám az Ige mint Isten a bűnnek még árnyékát sem tűri. b) A rendetlen kívánság a jelen üdvrendben az *eredeti bűn következménye*. Az Üdvözítő azonban eredeti bűn nélkül fogantatott. Megváltói szerepe sem kívánta, hogy a rendetlen kívánságot, akár készenléti formájában is, magára vegye. Igaz, meg volt kísértve hozzánk hasonlóan, de a bűn árnyéka nélkül. A kísértéseknek nem volt erejük gyönyört vagy épen hozzájárulást kiváltani lelkében; azok csak kívülről hangzó fölhívások voltak, melyeket küszöbről visszautasított, mint a nagy kísértés-történet világosan elárulja.² c) Minél *intenzívebb a kegyelmi élet*, annál inkább áthatja és telíti a maga szempontjaival és jellegével az érzékek és alsóbb lélek életét is. Ámde az Üdvözítő a kegyelmek teljességének birtokában van; lehetetlenség tehát, hogy lelkének minden zugát át ne járta volna ez a szentség és el ne távolított volna onnan mindent, aminek csak valami köze van is a bűnhöz.³ Ezért nem csoda, hogy az *atyák* beszédje ebben a kérdésben igen határozott. Szent Ágoston kiátkozza, aki azt meri mondani, hogy Krisztusban a test a lélek ellenében gerjedezett.⁴

3. **Tétel. Az ember Krisztus vétkezhetetlen.** *Majdnem hittétel.* A vatikáni zsinat elé volt terjesztve egy javaslat: «Krisztus nemcsak nem vétkezett, de nem is vétkezhett».⁵ A II. konstantinápolyi zsinat elítélte mopszvesztei Theodorust, amiért azt tanította, hogy Krisztus csak föltámadása után vált bűnre képtelenné.⁶

Bizonyítás. Ez a tétel is *közvetlenül következik a személyes egységből*. Krisztusban ugyanis az összes állítások metafizikai tulajdonos alanya az Ige; ha tehát Krisztus embersége szerint vétkezhetnék, azt is lehetne mondani: az Ige, Isten vétkezhetik. Ez pedig föltétlenül téves: az Istenről a bűnt semmiféle vonatkozásban nem szabad állítani. De következik az Üdvözítő boldogító istenlátásából is: az mint végleges állapot (status termini) már fogalmában kizárja a visszaesést. Ezért az üdvözültek is mind vétkezhetetlenek.⁷ A *szentatyák* ezt a következtetést kezdettől fogva vallják. Origenes azt mondja: Krisztus lelke teljesen meg volt mártva a Logos tüzeiben, és tőle áthévítve megingathatatlanságot nyert. Alex. sz. Ciril ostobáknak mondja azokat, kik arról eszelősködnek, hogy Krisztus nem tudom miképpen vétkezhett. Ugyanígy beszél Szent Ágoston és mások.⁸

¹ Denz 224.

² Mt 4. Cf. Thom III 15, 2; 41, 1 ad 3.

³ Thom III 15, 2.

⁴ August. Op. imperf. Iul. IV 47; cf. Basil. Epist. 261; 3; Cyril. A. in Lc 2, 8; Recta fid. ad Theod. 21.

⁵ Coll. Lacens. VII 560.

⁶ Denz 224.

⁷ Thom in Lomb. III dist. 12, 2, 1.

⁸ Origen. Princip. II 6, 6. Cyril. A. C. anthropomorph. 23. August. Enchirid. 40; Corrupt. et gr. 11, 30; Ambr. Incarn. 7, 69; Leo M. Epist. ad Flavian. 2 stb.

Az Üdvözítő vétkezhetetlenségének természete. Tévesen fogták föl Günther és némely ortodox protestáns, akik azt merőben utólagos vétkezhetetlenségnek minősítették: Krisztus azért vétkezhetetlen, mert Isten előrelátta, hogy tényleg nem fog vétkezni. Kissé külsőséges és nem valószínű, de teologaiilag szabad Duns Scotusnak, Durandusnak és a nominalistáknak nézete: Krisztus azért vétkezhetetlen, mert hivatására való tekintettel Isten különös gondviselése őt hathatósan megóvta a legcsekélyebb büntől és annak leheletétől is. *A tomisták és a nagy molinisták* találták fején a szöveget, mikor a vétkezhetetlenség gyökerét a személyes egységben keresik, és ezért föléje emelik minden egyéb teremtményi vétkezhetetlenségnek. Ennek a fölfogásnak nem jár ellenére, ha valaki Vasquez-zel azt tanítja, hogy a vétkezhetetlenség közvetlen okozója, mintegy közvetítője a boldogító istenlátás; hisz ez Krisztusban úgyis csak a személyes egység által van meg, mely így a vétkezhetetlenség végső alapja.

Ebben gyökerezik a Krisztus büntelenségéről szóló tanításnak *vallási jelentősége* is: A katolikus dogma szerint a bűn semmiféle formájában és stádiumában nem fér Krisztushoz, sem mint eredeti bűn, sem mint bűnös tett, sem mint bűnre kísértő hajlam vagy gerjedelem, sem mint lehetőség. S így a bűnöknek ama szomorú tengerében, mely az ösbűnnel ránk zúdult, mely annyiszor elborít mindnyájunkat, és annyit végleg elnyel, az Ige örök kőszálán érintetlenül ott áll az ember Krisztus: a bűn hullámcsapásai eljuhászodnak körülötte, a lábához sem érnek, nem hogy ki tudnák kezdeni vagy épenséggel elborítani alakját. Az Üdvözítő az az Ararát hegye a bűn-özönben, melyen kiköthet a bűnök hajótöröttjeinek, egyeseknek és koroknak, irányoknak és népeknek bűnbánat-bárkája, mely felé bizalommal szállhat a bűnből menedéket kereső tisztább vágyak galambja: ott a büntől ki nem lúgozott szűz talajt talál és az engesztelés olajágát. Az Üdvözítő teljes büntelensége a büntől való szabadulásnak, a megváltásnak föltétele, záloga és előképe.

2. Krisztus emberi akaratának szabadsága.

Az Üdvözítő büntelensége közvetlenül fölkínálja azt a kérdést, melyet már boldogító istenlátása megpendített: Ha az Üdvözítő nem vétkezhetik, akkor valahányszor isteni parancs elé van állítva, csak egy lehetősége van állásfoglalásra: a parancs teljesítése; s akkor már nem szabad. Lugo szerint ez a *hittudomány egyik legnehezebb kérdése*. Megvilágítása és lehető megoldása végett megállapítjuk szabatosan mindenekelőtt a két igazságot, melyek közt a hittudományos elmélésnek közvetítenie kell.

1. Tétel. **Krisztus emberi akarata szabad akarat.** *Biztos.*

Az evangéliumok az Üdvözítőnek sokszor kifejezetten szabad elhatározást tulajdonítanak: «Ezek után pedig Jézus Galileában tartózkodott, mert nem akart Judeában járni». ¹ «Epével vegyített bort adának neki inni, és miután megízlelte, nem akart belőle inni.» ² Főként azonban legjelentősebb állásfoglalásában, a kereszthalálnak vállalásában volt szabad. Már a próféta azt mondja: «Fölkínáztatott, mert ő maga akarta». ³ Az Üdvözítő: «Én életemet adom, hogy ismét fölvegyem azt. Senki sem veszi el azt tőlem, hanem én adom oda magamtól; hatalmam vagyom odaadni azt, és hatalmam vagyom újra fölvenni azt. E parancsolatot (ἐντολήν) kaptam Atyámtól». ⁴ Szent *Ágoston* erre megjegyzi: «Ezzel megmutatta a mi Üdvözítőnk, hogy lelke nem hagyta el őt akarata ellenére, hanem mert akarta, amikor akarta, amint akarta». ⁵

¹ Jn 7,1; cf. Mc 3,18 Mt 8,3.

² Mt 27,34.

³ Is 53,7.

⁴ Jn 10,17; cf. Heb 12,2 Phil 2,8.

⁵ *August.* Trinit. IV 13, 16; cf. in Jn 37, 9; 119, 6; *Cyrl. Hier.* Catech. 13, 5; *Chrysost.* in Heb 28, 2.

A hívő elme a) a tételt mint folyományt levezeti abból a krisztologiai alapdogmából, hogy Krisztusban igazi és teljes emberi természet van. Az emberi természethez ugyanis hozzátartozik az emberi akarat; és az igazi emberi akarathoz hozzátartozik a szabad választás képessége.¹ *b)* Az Írás kétségtelen tanúsága szerint² az Üdvözítő érdemeket szerzett. A trentói zsinat szerint is az Üdvözítő váltságunk érdemszerző oka.³ Ám az érdemszerzéshez igazi, teljes emberi szabadság kell, nemcsak a külső kényszerből, hanem a belső kényszerűségtől való szabadság is, amint kitűnik Janseniusnak elitéit tételéből is.⁴ *c)* Az emberi szabadság az eredeti bűn óta súlyosan meg van sebezve. A Megváltónak kiváltkép ezt kellett meggyógyítani; ámde «quod assumptum non est, sanatum non est».

2. Tétel. Krisztus emberi akarata soha sincs és nem is lehet ellentétben isteni akaratával. *Hittétel* a III. konstantinápolyi zsinat határozata értelmében (581. lap).

Bizonyítás. Az Üdvözítő kifejezetten tanúsítja: «Nem keresem a magam akaratját, hanem annak akaratját, aki engem küldött».⁵ A III. konstantinápolyi zsinat atyái joggal hivatkoznak arra, hogy ez már a régi atyáknak is tanítása.⁶ *A hívő elme* számára a tétel *következmény a) a személyes egységből.* Az Üdvözítő emberi természete igazi emberi természet, és mint ilyen rá van utalva Isten hatékony indításaira. Isten ezeket a hatékony indításokat természetesen megadja, még pedig az emberi természetnek megfelelően, szabad állásfoglalásra. Minthogy azonban az állásfoglaló alany csak egy, még pedig az Ige személye, lehetetlen, hogy az Ige emberi akarata csak egyszer is ellenálljon isteni akaratának.⁷ *b) Következik a vétkezhetetlenségből.* Az Isten akaratával való teljes ellentét ugyanis súlyos bűn; a nem-teljes vagy késedelmes alávetés pedig erkölcsi tökéletlenség és rendetlen vágy folyománya. A teljes vétkezhetetlenség miatt az Üdvözítő lelkéből mindkettő ki van zárva.

A két igazság közt azonban éles ellentét mutatkozik: Ha az Üdvözítő szabad volt, nevezetesen a megváltói halál vállalásában, akkor azt vissza is utasíthatta; tehát vétkezhetett. Ha pedig nem vétkezhetett, és ennél fogva nem utasíthatta vissza, akkor megváltói tevékenysége nem volt szabad, és nem volt érdemszerző. *Miképp kell megoldani ezt az ellentétet?* Az Írás kétségtelen tanúsága szerint az Üdvözítő nem tudta, nem is akarta visszautasítani a halál parancsát. Miképp lehetséges ez ontologailag és lélektanilag? Ebben a súlyos krisztologiai kérdésben Amiens jezsuita († 1651) tizenegy megoldási kísérletet vett vizsgálat alá. Valamennyi azonban a következő fő típusokra vezethető vissza:

1. *Isten az Üdvözítőnek nem adott határozott parancsot* (praeceptum), hogy vállalja a kereszthalált, hanem csak kívánságát fejezte ki (bene-placitum), amint az Üdvözítő jelzi: «Én mindenkor azt cselekszem, ami kedves Atyám előtt (placita ei)».⁸ A Szentírás is a parancs szót nem egyszer kívánság, óhaj értelmében használja.⁹ Ennek teljesítése elől tehát az Üdvözítő bűn nélkül kitérhetett volna. Így Petavius, Wirceburgenses, Franzelin, Billot stb. 2. *Az Üdvözítő határozott parancsot kapott ugyan, de az csak általában az áldozatos halálra vonatkozott,* nem pedig annak módjára, idejére és egyéb körülményeire, úgy hogy ezekkel szemben az Üdvözítőnek szabad választása maradt. Így Ysambert, Gregorius de Valentia, Vasquez, Lessius. 3. *Az Üdvözítő a kereszthalál parancsa alól fölmentést kaphatott volna,*

¹ Thom III 18, 1.

² Jn 5,30 17,4. Phil 2,8 Heb 5,8 12,2.

³ Trident. 6 cp 7 Denz 794.

⁴ Denz 1094.

⁵ Jn 5,30; cf. 6,38 8,29 Mt 26,39 Lc 22,42.

⁶ Tertul. Or. 44; Origen. Cels. II 42; Nyssen. Adv. Apol. 32; Cyril. Al. in Lc 22, 42; in Jn IV 1.

⁷ Thom III 18, 1.

⁸ Jn 8,29.

⁹ 2 Reg 16,10. Ps 67,29.

saját szavai értelmében: «Azt hiszed, hogy nem kérhetem Atyámat, és rögtön adna nekem többet tizenkét ezred angyalnál»?¹ Szabadsága abban érvényesült, hogy nem kért fölmentést.

Ennek a három kísérletnek közös gondolata, hogy igazi megmásíthatatlan és részleteiben meghatározott paranccsal szemben nincs helye szabadságnak. Pedig *biztos, hogy az Üdvözítő megváltói halálára vonatkozó isteni akarat ilyen határozott parancs volt: a) A Jn 10,17-ben szereplő kifejezés ἐντολή az újszövetségben mindig parancsot jelent. Hogy az Üdvözítő megváltói halálára vonatkozó isteni akarat különösen az, megerősíti számos kifejezett szentírási nyilatkozat.*² *b) Az Üdvözítő engedelmes volt mindhalálig, még pedig a keresztnak haláláig.*³ Már pedig «az engedelmesség külön erény, és annak külön jelleget adó tárgya a hallgatag vagy kifejezett parancs».⁴ Következésképp ha az Üdvözítő nem állt szemben határozott paranccsal, nem tudott igazi engedelmisséget gyakorolni. Tehát nem lehet tagadni, hogy az Üdvözítőnek határozott parancsokkal szemben is megmaradt a teljes szabadsága; annál inkább, mert különben az is következne, hogy az Üdvözítő a természeti törvénnyel szemben sem volt szabad, és annak teljesítésével nem szerzett érdemeket; tehát érdemszerző tevékenysége rendkívül szűk területre szorítkozik.

A részletekben a következő kifogások emelhetők az említett három kísérlettel szemben: a) Ha a megváltói halál parancsa csak magára a halálra vonatkozott és azzal szemben az Üdvözítőnek nem volt szabad állásfoglalása, hanem csak a parancsba nem foglalt körülményekkel szemben, akkor nem a halálával, hanem annak körülményeivel szerzett nekünk váltságot; ami ellenkezik a keresztyén meggyőződéssel és nyílt tanítással. b) Ha pedig Isten nem parancsot, hanem csak kívánságot fejezett ki és Krisztus e kívánságnak ellenállhatott volna, vagy alóla fölmentést kaphatott vagy akarhatott volna, akkor a megváltás túlságosan az Üdvözítő emberi akaratának műveként jelenik meg, holott az a kinyilatkoztatás tanúsága szerint Isten föltétlen irgalmának tette. Nehéz is megvédeni az Üdvözítő emberi akaratának erkölcsi tökéletességét, ha megengedjük, hogy az Üdvözítő emberi akarata csak hajszálnyira is más utat kereshetett vagy próbálhatott, mint amilyent az isteni akarat eléje írt.

Tehát más megoldást kell keresni. Minthogy az Üdvözítő vétkezhetetlensége következtében tévedhetetlenül azt cselekszi, amit Isten akar, még a megváltói halál vállalásában is, és akarata mindamellettt ment a külső kényszertől és a belső kényszerűségtől, itt voltaképpen ugyanazzal a kérdéssel állunk szemben, melyet a hatásos kegyelem és a vele közreműködő emberi akarat szabadsága vet föl (77. § 2). Ebben az értelemben keresik is sokan a megoldást. Több *molinista* (Pesch-sel) azt mondja: Isten az Üdvözítőnek olyan parancsot adott, melyre nézve a közbülső tudásnál fogva előre látta, hogy majd szabadon fogja teljesíteni. *Tomisták* pedig sokan (Billuart-tal; így Bonaventura is) azt mondják: Isten az Üdvözítőnek emberi akaratát, mely mint igazi emberi akarat rá van szorulva Isten indításaira, úgy irányítja előre, hogy szabadon akarja azt, amit Isten akar tőle. Vagy pedig az összefogó és szétválasztó értelem különbségéhez folyamodnak: a parancstól eltekintve szabad az Üdvözítő akarata: a parancs ezen a szabadságon nem változtat; az elhatározás szabadsága megmarad (*sensu diviso*), jóllehet az Üdvözítő most már nem tehet mást, mint hogy teljesítse a parancsot (*sensu composito*). S ez a gondolat a lét oldaláról (ontologiailag) tekintve megoldja a kérdést: *a szabad elhatározó képességnek és a biztos egyirányú állásfoglalásnak összeférhetőnek kell lennie.* Igaz, e szerint a fölfogás szerint megmarad Krisztus «természetében» az Isten akaratától való elhajlásnak lehetősége. De nem is tudja senki sem megmutatni, hogy Krisztus emberi természete elvonatkoztatva a személyes egységtől vétkezhetetlen. Csak *in concreto*, mint az Ige személyének elválhatatlan, metafizikailag kisajátíthatatlan birtoka vétkezhetetlen.

¹ Mt 26,53

² Lc 22,22 Jn 10,18 14,31 Act 4,27 Heb 10,5..

³ Phil 2,8; cf. Rom 5,19 Heb 5,8 10,5.

⁴ Thom 2II 104, 2.

Vétkezni és nem vétkezni nem a természet, hanem a cselekvő alany dolga; következésképp a személyes egység miatt nem fér Krisztushoz a vétkezés lehetősége, akkor sem, ha az elvontan tekintett emberi természet nem lett ontologiailag vétkezhetetlenné, ami alighanem úgyszólván fizikai lehetetlenség volna. Az egész elméletnek csak az a hiánya, hogy a kérdést pusztán a létrendi, sztatikai oldalról nézi.

A pszichológiai (dinamikai) kiegészítést megadják a *Salmanticenses*: Minthogy az Üdvözítő belső élete igazi emberi élet, annak minden nem bűn jellegű tartozékával együtt, az Üdvözítő az isteni parancsokat, nevezetesen a megváltói halálra vonatkozót nemcsak boldogítónak találta, hanem látta és *érezte nehézségeit* is, melyektől az emberi természet megborzong; és arra is kellett gondolnia, hogy a megváltás műve esetleg más, könnyebb úton is elvégezhető lett volna. És így felsőbb akarata abban a helyzetben volt, hogy e nehézségek formális legyőzésével teljesen Isten akaratához álljon. A nehézségeket átélő emberi természetnek az Igében való önállása azonban biztosíték arra, hogy ez tétovázás és kísértésbe való beleegyezés nélkül meg is történik.

Talán még bátrabban járható utat mutat ebben a nehéz kérdésben régi nyomokon néhány újabb hittudós (*Janssens, Baets*): A vétkezhetés nem tartozik a szabadság lényegéhez.¹ Sőt a választás lehetőségére nézve is elég, ha gyökérszerűen van meg. A szabadság lényege (*libertas radicalis*) tisztán a merőben tárgyi mozzanatok szellemerkölcsi, vagyis világos értelmi látás és tiszta szeretés útján való értékelésén fordul, minden idegen indíték kizárásával. Sőt «annál szabadabb az akarat, mentül magasabbra emelkedik a vétkezhetés és ingatagság fölé, és minél tisztább szeretet tölti el».² A megállapodott jellem kétségtelenül biztosan egy értelemben foglalt állást a kényes nagy életkérdésekben; mégsem lehet tőle elvitatni a szabadságot. Az Üdvözítő szent embersége is tehát mindannyiszor teljes határozottsággal az isteni akarat értelmében döntött, de a legtisztább átértés és a legszentebb Isten-szeretés alapján. S ezért teljesen szabad, jóllehet csalhatatlanul egy irányban dönt.

3. Krisztus pozitív szentsége.

Az evangéliumokból az Üdvözítő alakja nemcsak a büntelenség tisztaságában, hanem egyúttal a pozitív életszentség teljes színgazdagságában ragyog elénk.

Minden erkölcsi nagyság fokmérője az az intenzitás és teljesség, mellyel a lélek a legfőbb jónak, Istennek és az általa kinyilvánított erkölcsi rendnek átadja magát. Az Üdvözítő születésétől kereszthaláláig igazolta, hogy életének ez a tengelye és csillaga: «Az én étkem az, hogy annak akaratját cselekedjem, ki engem küldött, hogy elvégezzem az ő művét».³ Megrázó fölségben megnyilvánul ez az *עֲבָדֵי יְהוָה* (Isten szolgája) titkában és megható bensőséggel tárul elénk az Üdvözítő imádságos életében. Ezzel a kérlelhetetlenül következetes odaadással az értékek objektív világa iránt («így illik teljesítenünk az egész igazságot»⁴) együtt jár a leggyöngédebb irgalmasság szemben a szubjektív gyarlóságokkal, nehézségekkel, a bűnös személyekkel: «Nem szükséges az orvos az egészségeseknek, hanem a betegeknek». «Az Emberfia azért jött, hogy keresse és üdvözítse, ami elveszett volt.»⁵

Formai szempontból az Üdvözítő életszentségét főként három mozzanat jellemzi, és emeli minden emberi életszentség fölé: a) Az egyes valláserkölcsi kiválóságok mind teljes tartalmukban bontakoztak ki lelki életében, anélkül hogy egymást korlátozták vagy halványították volna: a valláserkölcsi jellem tengelyeként megjelölt föltétlen erkölcsi

¹ Thom in Lombard. III dist. 18, 1, 2 ad 5; 4 ad 3.

² August. Praedest. sanct. 15, 30.

³ Jn 4,34; cf. Lc 12,50 Mt 16,23 26,36 Jn 12,27.

⁴ Mt 3,15.

⁵ Mt 9,12; cf. 18,11 Lc 5,31; Lc 19,10.

tárgyilagosság és a leggyöngédebb figyelem, a szigorúság és az irgalom, tárgyilagos keménység és teljes szelidség, páratlan méltóságának tiszta öntudata és hamisság nélküli alázatosság, a külső életben soha csődöt nem valló tevékenység és teljes bensőség, a világtól való elfordultság és emellett a legkeresetlenebb emberiség. *b)* Valláserkölcsei kiválósága *befejezettség jellegével* mutatkozik be. Az Üdvözítő magatartásában és nyilatkozataiban sehol semmi nyoma annak, hogy neki is valaha szüksége lett volna arra a bűnbocsánatra, melyet oly bőkezűséggel osztott. Sehol erkölcsi csaták sebhelyei, melyek még egy Szent Pál tiszteletreméltó szellemerkölcsi arcát is borítják. *c)* Az Üdvözítő összes életnyilvánulásait valami titokzatos magátólértődés, *átlátszó mélység* jellemzi, mely meglepő elfogulatlansággal tesz tanúságot a legnehezebb dolgokról is, példátlan biztonsággal találja el a megfelelő magatartást a legkényesebb helyzetekben is; minden megnyilatkozásában egész egyénisége kézzelfogható közelségben és egyben elérhetetlen távolságban mutatkozik.

Ezek a mozzanatok már külön-külön sem érthetők másképp, mint hogy bennük a rejtett Istenség fénye tör elő (pl. az igazság és irgalom teljes összhangja csak Istennél lehetséges; l. [384. lap](#)). Együttvéve pedig az Üdvözítő istenségének nagy bizonyosságát adják (lásd [110–13. lap](#) is), mint az Írás maga kifejezésre juttatja.¹ Egyben azonban arról is tanúságot tesznek, hogy az Üdvözítőnek ez a megtapasztalható szentsége egy mélyebb, kegyelmi szentségnek sugárzása. Az Üdvözítő e kegyelmi szentségének tartalmát a következő tételek állapítják meg:

1. Tétel. Az Üdvözítő közvetlenül meg van szentelve a teremtetlen magánvaló szentséggel. Általános nézet a skotistákkal szemben.

Magyarázat. Az Üdvözítő szent azáltal, hogy közvetlen, személyes egységben van az Igével, aki teremtetlen, végtelen, magánvaló szentség. A személyes egység kegyelme (*gratia unionis*) önmagában, közvetlenül is megszenteli az ember Krisztust, úgy hogy ha per impossibile megszentelő kegyelem nélkül volna, akkor is a legszentebb lenne. Ez a kegyelem és szentség szubstanciás, magánvaló, és nem járulékos, mert az Isten nem adja magát járulékként²; végtelen, mert magának Istennek szentsége; teremtetlen, mert jöhet maga a személyes egység teremtett valami, hisz időben kezdődött,³ mégis az egység kegyelmének gyökere, az Ige személye, teremtetlen.⁴ A tétellel szemben a skotisták egy része azt tanítja, hogy a személyes egység csak jogcímet ad a megszentelődésre, melyet a megszentelő kegyelem valósít meg; a személyes egység kegyelme tehát nem formálisan, közvetlenül, hanem csak gyökérszerűen, képességileg szenteli meg Krisztus emberségét. *Durandus* csak kegyelmi megszentelést fogad el.

Bizonyítás. Újszövetségi *szentírók* az ószövetség utalásai alapján⁵ azt tanítják, hogy az Üdvözítő az Istenséggel föl van kenve.⁶ Ezeket a kijelentéseket a *szentatyák* egyértelmű magyarázata kiépíti: Az ószövetségben a királyokat, papokat és prófétákat isteni küldöttek fölkenték olajjal⁷; Krisztust az Ige maga kente föl istenségével ezekre a hivatásokra. Már Origenes különbséget tesz az Üdvözítőnek magánvaló és részesedés útján való szentsége közt. Nazianzi sz. Gergely világosan azt mondja: «Krisztus (fölkent) a neve tekintettel az Istenségre; mert az Istenség keni föl és szenteli meg az emberséget, nem művelettel, miként más fölkenteknél történik, hanem a fölkenőnek jelenléte által». Alexandriai sz. Círil ezt

¹ Act 3,14 1 Cor 5,7 15,3 2 Cor 5,21 Heb 4,15 7,26. 9,14 1 Pet 1,19 2,22 3,18 1 Jn 2,29 3,7. Jac 5,6 Ap 5,9.

² Thom III 2, 6.

³ Thom III 2, 7.

⁴ Thom III 6, 6.

⁵ Is 61,1; fölként Ps 44,8.

⁶ Igy Heb 1,9 Act 4,26 10,38 2 Cor 1,21.

⁷ Is 45; Lev 4,5; 3 Reg 19,15.

hangsúlyozza főként a nesztoriánusoknak ama tanával szemben, hogy Krisztusnak erkölcsi igyekezettel előbb be kellett válnia, és csak azután szentelődött meg teljesen.¹

Teológiai megfontolás. a) Szent Tamás² így következtet: A szentség az Isten erkölcsi tökéletességében való részvétel; e részvétel fokát az Istennel való összeköttetés szorosságának foka állapítja meg. A teremtett szeretet kegyelem és bennlakás által köt össze Istennel. Az egyesülés kegyelme azonban az Ige személyének kötelékébe fölveszi az emberséget, tehát a legteljesebb szentséget biztosítja. S csakugyan b) a személyes egység megadja az ember Krisztusnak mindazokat a mozzanatokat, melyek együttessége alkotja a teljes szentséget: a vétkezhetetlenséget, az isteni természetben való részesedést (consortium divinae naturae), az isteni fiúságot és a mennyország örökségét (cf. 80. § 3), és ezért végtelen méltóságot és Isten előtt végtelen kedvességet biztosít az Üdvözítő szent emberségének. Ebből megítélhető,

Miképp szenteli meg a magánvaló szentség Krisztus emberségét? – Nem lehet azt mondani, hogy az Ige szentsége Krisztus emberségének létmeghatározó formájává (forma informans, inhaerens) lesz. Lehetetlen ugyanis, hogy a végtelen, magátólvaló Isten bármilyen lényel is olyan egységre lépjen, mely által meghatározó létformává lesz; az isteni tulajdonságok mint isteniek közölhetetlenek, és az Istenség nem alkothat mint rész (mint metafizikai rész sem) más résszel egészet. A magánvaló szentség következtében tehát az Üdvözítő nem azzal az abszolút önszentelő szentséggel szent, melynek erejében szent az örök Ige (377. lap). Hanem a személyes egységben az Ige fölveszi személyének kötelékébe az emberséget, a lehető legbensőbbben odafüzi Istenhez és ezáltal magának Istennek szent méltósága és fölsége rárad az ember Krisztusra, akit tehát a személyes egység azáltal szentel meg, hogy páratlan módon fölavatja Isten számára, az Ige által mintegy megpecsételi és *konszekrálja*. Ez megadja a feleletet egy kínálkozó *nehézségre*: Az Istenség egyéb kiválóságait nem lehet átvinni Krisztus emberségére mint olyanra. Nem lehet pl. azt mondani: Krisztus embersége Isten mindenhatóságával vagy mindentudásával van ellátva. Miért lehet ezt megtenni Isten szentségével? *Felelet*: A konszekráció a vonatkozás kategóriájába tartozik; méltóságot ad és nem természetmódosító létformát; Krisztus emberségének szubstanciás szentsége formális szentség, amennyiben teremtett forma közvetítése nélkül szentel; de nem informáló, amennyiben nem közöl a természetbe tapadó minőséget.

2. Tétel. Krisztus embersége a megszentelő kegyelem teljes tartalmával is rendelkezik. Általános nézet és biztos tanítás.

A *Szentírás* nem hagy kétséget a tény iránt: «Láttuk az ő dicsőségét... telve kegyelemmel és igazsággal... és az ő teljességéből vettünk mi mindnyájan kegyelmet kegyelemért».³ Itt kétségtelenül nem az egyesülés kegyelméről van szó, hisz abban nekünk nincs részünk; azonfelül a kegyelem teljessége a szentírási nyelvhasználatban⁴ mindig teremtett kegyelmet jelent. A teremtetlen kegyelem szentírási műkifejezése: az Istenség teljessége.⁵ A *Szentírás* továbbá azt mondja: «Az Úr lelke rajtam, azért kent föl engem».⁶ A *szentatyák* is világosan különbséget tesznek Krisztusban a teremtett és teremtetlen kegyelem közt: «Maga az Úr Krisztus a Szentlelket nemcsak adta mint Isten, hanem vette is mint ember».⁷ Alexandriai sz. Círil szerint az Üdvözítő mint ember velünk együtt szentelődik meg.⁸

¹ Origen. Princip. I 3, 8. Nazianz. Oratio 30, 21; cf. 45, 13. Athanas. Ctra Arian. IV 36. Cyrill. Alex. in Jn IV 2; XI 9; cf. August. in Jn 108, 5; Trinit. XV 26, 46; Damascen. Fid. orthod. III 3.

² Thom III 7, 13; Comp. 222.

³ Jn 1,14.16.

⁴ Cf. Lc 1,28 2,40 Act 6,8.

⁵ Col 2,9.

⁶ Lc 4,28; Is 11,1 coll. c. 42,1 61,1 Jn 1,32. Mt 12,18.

⁷ August. Trinit. XV 26, 46.

⁸ Cyril. Al. Trinit. 6; cf. Athanas. C. Arian. I 46; Nyssen. Adv. Apol. 52; Chrysost. in Ps 44, 2.

Teológiai megfontolás. a) Az Üdvözítő emberi szentségének teljességéhez kellett a megszentelő kegyelem. A személyes szentség kegyelme által meg volt ugyan szentelve, de csak személye méltóságában, vagyis a létezés rendjében (ontologailag). A *tevékenység rendjét* (dinamikailag), az értelmi és akarati életet a teremtetlen kegyelem mint olyan meg nem szenteli, minthogy a teremtett létnek nem válhatik létmegmásító formájává. A tevékenységek valósító elvének, a természetnek és képességeinek a természetfölötti fölkészültséget csakis a teremtett kegyelem mint megtapadó és minősítő forma (forma inherens et informans) tudja megadni. b) A megszentelő kegyelem ki is járt az Üdvözítőnek, egyrészt a személyes egységnél fogva, mely mint a kegyelmek legkiválóbbja jogcímet ad az alsóbb kegyelmekre, másrészt mert az Üdvözítő az emberiség feje és mint ilyen hivatva van arra, hogy a megszentelő kegyelmet az ő titokzatos testének tagjaira is átáraszsa; tehát neki is rendelkeznie kellett azzal a szentséggel, melyet oly bőven oszt másoknak.¹

A megszentelő kegyelemmel együtt az Üdvözítő megkapta a *természetfölötti erényeket*,² mint amelyek a kegyelemnek elmaradhatatlan kísérete (81. §), természetesen azok kivételével, melyek az Üdvözítő lelki tökéletességével meg nem férnek; így a hit összeférhetetlen a boldogító istenlátással; a reményt lényeges tárgyát tekintve az istenlátó állapotban szintén a boldog bírás váltotta föl. Helye van azonban az Üdvözítő lelkében is a reménynek bizonyos másodlagos tárgyakra vonatkozólag: az Üdvözítő remélhette külső megdicsőülését a föltámadásban, mennybemenetelésében és Egyházának diadalában. Az erkölcsi erények közül Krisztusban nincs meg a bűnbánat (bűntelensége miatt) és az önmegtartóztatás (a rendetlen vágyaktól való mentessége miatt).

A megszentelő kegyelemmel együtt járnak a *Szentlélek ajándékai* is. Izajás jövendölése: «Rajta leszen majd az Úr lelke, a bölcsesség és értelem lelke, a tanács és erősség lelke, a tudomány és jámborság lelke, és eltölti őt az Úr félelmének lelke».³ Hogy ez a jövendölés a Megváltóban valóra vált, tanúsítja az újszövetség: «Az Úr lelke énrajtam; azért kent föl engem».⁴ Az Egyház is kifejezetten tanítja,⁵ sőt Abaelardus-szal szemben külön kiemeli, hogy az Úr félelmének lelke is megvolt az Üdvözítőben,⁶ természetesen nem a szolgálai, hanem a kegyelletes, fiúi félelem.⁷ Nem is nehéz belátni, hogy a kegyelmi életnek ez az oldala: a Szentlélek iránti különös fogékonyság nem hiányozhatott Krisztusban, a mennyei emberben, aki Szentlélektől fogantatott, Szentlélekkel volt fölkenve, és a Szentlélekben személyesült szent isteni akaratnak volt végrehajtója.

Végül biztos, hogy az Üdvözítő emberi kegyelmi fölkészültségéből nem hiányoztak azok a *karizmák*, melyek hármass (tanító, papi és királyi) megváltói tisztének méltóbb betöltésére kívánatosak voltak; minők a kiváló tudomány, szívek ismerete, jövendölések, csodatevés, gyógyítás adománya stb. Mindezek az Üdvözítőben természetesen hasonlíthatatlanul magasabb fokban vannak meg, mint más kiváltságosokban; az értelmiek t. i. boldogító istenlátásába, az akaratiak királyi hatalmába torkollanak bele, és onnan nyerik erejüket és jellegüket.⁸

Az ember Krisztus a kegyelmek teljességének birtokában van; nemcsak viszonylagos értelemben, amennyiben t. i. rendelkezik annyi kegyelemmel, amennyi természetfölötti hivatásának teljesítésére képesíti. Ebben az értelemben ugyanis a Szentírás a kegyelmek teljességét más természetfölötti hivatásra küldötteknek is tulajdonítja; így Szent István

¹ Thom III 7, 1 2 5 9.

² Thom III 7, 3 4; cf. 66. § 3.

³ Is 11,2; cf. 42,1.

⁴ Lc 4,18; cf. Jn 1,32 Mt 12,18.

⁵ Denz 83.

⁶ Denz 378.

⁷ Thom III 7, 6.

⁸ Thom III 7, 7 8.

vértanunak, Barnabásnak, elsősorban pedig Szűz Máriának.¹ Az Üdvözítő abszolút mértékben kegyelemmel teljes, azaz a kegyelmek oly bőségével és fokával rendelkezett, amekkora a jelen természetfölötti rendben egyáltalán lehetséges. Ezt a tényállást fejezi ki a *Szentírás*, mikor azt mondja: «És az Ige testté lőn... s láttuk az ő dicsőségét... telve kegyelemmel és igazsággal».² «Akit Isten küldött, az Isten igéit beszéli, mivelhogy nem mérték szerint adja Isten a lelket. Az Atya szereti a Fiút és mindent az ő kezébe adott.»³

Szent János prologusa egyúttal jelzi a *teologiai okot* is: *a)* A személyes egység által Krisztus embersége a lehető legnagyobb közelségbe jutott Istenhez, aki minden kegyelmek ősforrása; már pedig minél közelebb van valaki a forráshoz, annál többet meríthet belőle.⁴ *b)* Az Üdvözítő a kegyelmek kútfeje az emberek számára; tehát a kegyelmek rendjében mint első ok, mint elv és forrás szerepel.⁵ Következésképp fogyhatatlanul kell rendelkeznie azzal, amit másoknak a maga bőségéből juttatni van hivatva. De azért az Üdvözítő kegyelme *nem végtelen azonos értelemben* (univoce). Az emberség mint véges alany ugyanis nem alkalmas arra, hogy végtelen járuléknak legyen metafizikai birtokosa és hordozója. De szabad *analog értelemben* végtelennek mondani; abban az értelemben t. i., hogy magában foglal minden kegyelmi értéket, amely csak van valahol; és a jelen üdvrendben Isten (potentia ordinata) nagyobbat nem adhat. Az Üdvözítő szent embersége ugyanis a jelen üdvrendben a kegyelem elvéül van kiválasztva; s az elv felöleli a valós és lehetséges esetek egész területét; pl. a gravitáció elve minden tömegre kiterjeszti erejét, s ennyiben végtelen, azaz kimeríthetetlen.

Az Üdvözítőnek kegyelmi teljessége létének első pillanatától kezdve fönnáll és meg nem fogyatkozik. Hisz gyökere és forrása, a személyes egység kezdetét veszi emberi létének első pillanatában és azóta változatlanul fönnáll. A II. konstantinápolyi zsinat elítélte mopszvesztei Theodorust, aki azt állította, hogy az Üdvözítő fokunkint lett jobbá és szentebbé.⁶

Milyen értelemben mondhatta tehát az evangelista: «*Jézus növekedett bölcsességben és korban és kedvességben* (Vulg. gratia, graec. χάριτι) Istennél és embereknel?»⁷ – *Felelet.* Ez azt jelenti, hogy *a)* az Üdvözítő a kor haladtával *egyre jobban nyilvánította kegyelmi gazdagságát.* Igazi ember voltánál fogva ugyanis kegyelmi élete nem egy osztatlan tényben, hanem tények sorozatában fejtőzik ki. E sorozat utóbbi tagjai egyre teljesebb képet adnak, és egyre nagyobb stílu tettekben (pl. az áldozatos nyilvános élet, a szenvedés, valamennyi szenvedés és tett koronája: a kereszthalál) mutatják ama rejtett kegyelmi kútforrás fogyhatatlan gazdagságát és erejét. Tehát az emberi szemlélet álláspontjáról nézve az Üdvözítő haladt kegyelemben és kedvességben, miként a nap is önfényének változása nélkül a hajnalhasadás félhomályából fokozatosan emelkedik a delelőnek verőfényére. *b)* Igazi emberi élete és nevezetesen igazi szabad akarata miatt az Üdvözítő haladhatott szerzett érdemekben (éppúgy mint haladt szerzett ismeretben); s az érdemek is a kegyelmi rend mozzanatai lévén, gyarapodásuk a kegyelemben való haladásnak mondható.

4. Jézus Krisztus emberi hatalma.

A hatalom az akaratnak külső arculata (36. § 2); a kifelé ható, az eredményesség oldaláról tekintett cselekvő képesség. Az Üdvözítőnek háromféle hatalma van:

¹ Act 6,8; 11,24; Lc 1,28.

² Jn 1,14; cf. Col 1,19.

³ Jn 3,24.

⁴ Thom III 7, 9; cf. 7. 1; 27, 5.

⁵ Thom III 7, 11.

⁶ Denz 224; cf. Damascen. III 22.

⁷ Lc 2,52; cf. Thom III 7, 12 ad 3.

1. *Az Üdvözítőnek van mindenhatósága.* De ez az isteni természetnek képessége, és csak a tulajdonságok kicserélése alapján állítható az ember Krisztusról. A mindenhatóság Istennek a teremtmény számára ki nem sajátítható, közölhetetlen tulajdonsága, és azért téves az a monofizita vélelem, hogy a személyes egységben az embernek is tulajdona lett, épúgy mint a protestáns kenótikusok nézete, hogy az Ige a megtestesülés idejére, vagy legalább a föltámadásig lemondott mindenhatóságáról.

2. *Az Üdvözítőnek van sajátos emberi hatalma.* Ez közvetlenül következik az igazi és teljes emberi természet krisztologiai alapdogmájából. Ez a hatalom részben természeti, részben természetfölötti. Köre: a test ténykedéseinek irányítása; továbbá az embereknek igazsággal és kegyelemmel való megvilágítása, azon a módon, mint az emberi természet magától vagy a beléje tapadó természetfölötti kiválóságoknál fogva (bölcselem és kegyelem) arra képes; tehát tanítás, példa, közbenjáró imádkozás útján.¹ S az Üdvözítőnek ez a hatalma annyival különb más emberekénél, amennyivel meghaladja a «mennyei ember»² kiválósága az összes bölcseket és szenteket. Ez az, amitől hitükhagyott Renanok és hitben megrokkant Harnackok sem tudják megtagadni hódolatukat.

3. **Az Üdvözítőnek van isten-emberi hatalma,** vagyis van fizikai és erkölcsi hatalma mindazoknak a természetfölötti tevékenységeknek végzésére, melyek együtt járnak a megváltói hivatással és a sajátos emberi hatalomtól nem telnek ki, minők főként a csodatevés s a bűnbocsátás és kegyelemközlés. *Biztos.*

Bizonyítás. Az *evangéliumok* tanúsága szerint az Üdvözítőben van csodatevő és gyógyító erő.³ Van bűnbocsátó ereje, és abból ad tanítványainak is.⁴ Ő maga mondja: «Minden hatalom nekem adatott mennyben és földön»⁵; hatalma van letenni és ismét fölvenni lelkét⁶; testének és vérének van ereje az örök élet fönntartására.⁷ Ezek a hatalmak emberségének kiválóságai; hisz tulajdon nevében, önrendelkezéssel, mint «én» érvényesíti (isten akaratáról úgy szól mint az Atya akaratáról⁸). És állandóak: Aki csak megérinti, érzi, hogy erő megy ki belőle.⁹ Ha saját hazájában az emberek hitetlensége miatt nem tudott csodákat művelni,¹⁰ ez annyit jelent, hogy ott nem akart élni csodatevő hatalmával. Az isten-emberi hatalom ugyanis a megváltói hivatás teljesítése végett van adva az Üdvözítőnek; ahol bármi oknál fogva e hivatás teljesítése nem volt az Atyának akaratára, ahol hiányoztak föltételei, ott nem élt vele.¹¹ Ez az atyáknak is meggyőződése: «Az Ige eszközként használta a testet, és általa gyógyított, támasztott halottakat; hisz Istennek teste volt».¹² Szent Ignác az Üdvözítő eucharisztias testét és vérének halhatatlanság orvosságának (φαρμακὸν ἀθανασίας) nevezi. Alexandriai sz. Ciril és Szent Ágoston öbenne látják az elvesztett, illetve a visszaszerzett paradicsom életfájának gyümölcsét.¹³

A *teológiai megfontolás* megállapítja, hogy a) ha Isten a merőben emberi küldötteket is küldetésük méltó teljesítésére megfelelő természetfölötti hatalmakkal szereli föl, hasonlíthatatlanul nagyobb mértékben kell ezt tennie azzal az emberrel szemben, akit

¹ Thom III 13.

² 1 Cor 15,47.

³ Lc 4,36 6,18 8,42–6 Mc 7,33 8,23 Jn 11,42.

⁴ Lc 5,24 8,42–50 Mt 9,4 Jn 20,21.

⁵ Mt 28,10.

⁶ Jn 10,17.

⁷ Jn 6,54–9.

⁸ Pl. Jn 4,24 Mt 26,39.

⁹ Lc 6,19 8,44.

¹⁰ Mc 6,5; cf. Mt 13,53.

¹¹ Cf. Mt 26,63 4,1–12.

¹² Athanas. Ctra. Arian. III 31.

¹³ Ign. Eph 20, 2. Cyril. Alex. In Jn VII VIII; cf. Denz 123; August. in Jn 26, 13 kk. 27, 5 kk.

nemcsak küldött, hanem akivel maga személyesen lejtött mennyekből. S csakugyan ha Isten az Üdvözítőt prófétai hivatására ellátta csodálatos bölcseséggel, papi hivatására fölszerelte példátlan szentséggel, kell, hogy királyi tisztének méltó betöltésére is megfelelő hatalommal ékesítse. Annyival inkább, mert *b*) a személyes egységénél, illetve a természetek egymásbajlásánál fogva az Üdvözítő embersége egészen át van itatva az Istenség erejével és értékeivel.

Az isten-emberi hatalom természete. Erre nézve eltérők a hittudósok nézetei, és nagyjából ahhoz igazodnak, hogy miképp fogják föl a szentségek hatékonyságának módját (92. § 2). A molinisták és részben a *skotisták* szerint az Üdvözítőnek isten-emberi hatalma merőben erkölcsi jellegű: Az ember Krisztus imádsága és érdemei útján minden egyes esetben elmaradhatatlan eredménnyel arra indítja Istent, hogy a kérdéses természetfölötti tettet végbe vigye. A *tomisták* megengedik az Üdvözítő isten-emberi tevékenységének ezt a módját is; de emellett nagyobb terjedelemben fizikai hatékonyságokat is tulajdonítanak neki. Szerintük az Ige mint főök (causa principalis) emberségét mint elválhatatlanul hozzája kapcsolt eszközt (instrumentum coniunctum) a természetfölötti fogékonyságnál fogva (potentia obedientialis) fölemeli a hatékonyságnak arra a fokára, melyen mint istenséggel telített szerv, mint nagy Szentség kiárasztja és érvényesíti megszentelő fölemelő erejét. Miként a testen átsugárzik a lélek és rajta keresztül érvényesíti elevenítő erejét (különösen a szemén keresztül, a beszédben, a lehelettel, a vérrel), úgy önti át az Ige a szent emberségére és ezen keresztül titokzatos testébe, az Egyházba (és itt főként szentségeibe mint elválasztott eszközökbe: instrumenta separata) a maga természetfölötti elevenítő erejét.

Ennek a fölfogásnak kedvez az *Írás* is: «Erő méne ki belőle és meggyógyítja mindnyájukat»; «Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, örök élete vagyon»; «Rájuk lehelvén mondá: Vegyétek a Szentlelket». ¹ S nincs kétség benne, hogy ez a nagy *egyházatyáknak* is a nézete: Igy Atanáz és Ciril: «Az Üdvözítő Jairus lányát föltámasztotta nemcsak istenségének parancsszavával, hanem tulajdon testének érintésével is». ²

A teológiai megfontolás itt persze nehézségekre bukkan: 1. *Miképp lehet isteni hatásokat fizikailag közvetíteni?* Miképp válhatik egy természet természetfölötti hatásoknak szervévé? Megoldás: A természet és a természetfölötti lét együttességének és egymásra-hangoltságának módja nagy titok. De a tény tagadhatatlan. A fölvetett kérdésben nincs nagyobb spekulatív nehézség, mint abban, miképp tud a természetfölötti lét kegyelem alakjában a természetnek határozományává válni? 2. *Miképp fejthet ki fizikai hatásokat most is* (kivált a szentségekben) *az Üdvözítőnek mennyben levő embersége?* Megoldás: Ez a nehézség a fizikai távolbahatás (actio in distans) nehézségeiből táplálkozik. Ezt azonban a mélyebben járó bölcselő megfontolás még a fizikai világban sem ismerheti el döntőnek. ³ Bizonyos, hogy Szent Tamás elmélete titokzatos félhomályában titokzatos mélységeket is rejt. Ebben a fölfogásban az ember Krisztus «Dávid titokzatos szőlőtökéje», mely állandóan titokzatos testébe lövelli életnedveit, a szív, mely vérét lükteti testébe; Krisztus és az igazultak életközösségét tehát szorosabbra fűzi, melegebbé és valóbbá teszi, mint az ellenkező fölfogás.

¹ Lc 6,19; Jn 6,54–9; Jn 20,22.

² Athanas. [650. lap](#); Cyril. *Al.* in Jn IV 2; cf. Thom III 13, 1–4.

³ Schütz A. Az anyag mivoltáról p. 69 kk.