

1. fejezet. A szentségek általában.

91. §. A szentségek valósága.

Diekamp II § 1 3 11; *Bartmann* II § 157 158 164; *van Noort* 1, 1; *Pesch* VI prop. 1 2 7 8; *Schanz* § 1 2 4 7 13; *Billot* th. 1 2 20; *Scheeben* Hysterien § 81–3. – *Thom* III 60, 1–6; 65; *Gent* IV 50 58; *Bonaventura* Brevil. 6, 1 3; *Suarez* Sac. disp. 1 2; *Salmant.* tr. 22, 1–3 9; *Billuart* Sac. 1, 1–4; 7, 1; *Berti* XXX 1, 1 4; 2; *Frassen* Sac. 1, 1–5. – I. de *Ghellinck*, E. de *Backer* etc. Pour l’histoire du mot «sacramentum» I (Les Antenicéens) 1924; J. *Huba* Die Bedeutung des Wortes sacramentum bei Ambrosius 1928; F. *Gillmann* Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekrets 1909; B. *Geyer* Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung (Theologie und Glaube 1918).

I. A szentségek mivolta.

Az újszövetségi szentség jel, mely Krisztus rendeléséből természetfölötti javakat, főként kegyelmet jelent és közöl; rövidebben: természetfölötti javaknak Krisztus rendelte hatékony jele.

Ez a meghatározás a szentséget a jel általános fogalmának rendeli alá mint *nemnek*; a *fajalkotó jelleg* (differentia specifica) kifejezésre jut abban, hogy ezek a jelek Krisztus rendeléséből természetfölötti javakat nemcsak jelentenek, hanem közölnek is; vagyis a szentségek azok az eszközök (instrumenta separata), melyek által Jézus Krisztus az ő megváltói tevékenységének hatásait közvetíti. A szentségek elsődleges és alapvető hatása a megszentelő kegyelem és annak kísérete; de ebben nem merül ki hatékonyságuk, mely segít kegyelmekre is kiterjeszkedik; sőt némely szentség egészen sajátos természetfölötti hatást érlel (szentségi jegy), melyet a karizmás kegyelmekkel kell kapcsolatba hozni. A *krisztusi rendelés* logikailag nem tartozik bele a szentség metafizikai meghatározásába; hisz neme és fajalkotó jellege szabatosan meg van jelölve azzal, hogy a kegyelemnek hatékony jele. A hittudósok azonban általában belevonják; részint hogy már a meghatározásban ki legyen emelve az újszövetségi szentségek forrása és minden másfajta szentséggel szemben való gyökeres különbsége, részint hogy kifejezésre jusson a szentségek állandó jellege. A krisztusi rendelés ugyanis az Egyháznak szánja a szentségeket, és következésképp az Egyház egész tartamára szól.

Mínthogy a szentségek hatékonyságáról és krisztusi rendeléséről külön kell szólnunk, itt csak a szentségi jel kerül tárgyalásra. Megindokolt dolog is *a szentség mivoltának megállapításánál tüzetesebb tárgyalás alá venni a szentségi jelet*, mert a szentségi szertartás szembetűnő elem; következésképp rajta kezdődik a teológiai és a gyakorlati tájékozódás; a szentségek valóságának és láthatatlan elemeinek a hit forrásaiból való kimutatása és sokszor spekulatív tárgyalása a szentségi jeltől indul ki. Ezért érthető, ha Szent Ágoston szinekdochéval a jelet magát nevezi szentségnek. Hasonlóképpen tesznek a *skolasztikusok*, mikor Szentviktóri Hugó óta a szentségben *három elemet* különböztetnek. Szerintük minden szentségben van valami ami csak dolog (res tantum, a megszentelő kegyelem), valami ami csak szentség (sacramentum tantum, a szentségi jel) és valami ami dolog is szentség is (res et sacramentum, jegyadó szentségeknél a szentségi jegy, character; más szentségeknél azonban nem mindig könnyű megmondani, mi ott a «res simul et sacramentum»)¹.

A *jel* általában: a tudat számára közelebb eső dolog, mely távolabbira utal. Közöségesen érzékelhető dolgokra szokás gondolni; pl. a kalapemelés tiszteletadásnak, a betű hangnak, a füst tűznek jele. De a jel lehet érzékfölötti is; így pl. a vezeklésre való készség lehet a

¹ *Thom* III 66, 1 c.

bűnbánat jele; a szembeszököség (evidentia) lehet az ítélet igazságának jele. A szentségek az érzékelhető jelek körébe tartoznak.

Az érzékelhető jelek a jel és jelzet kapcsolatának szempontjából *a) természetesek* (signa naturalia), ha Isten teremtő akarata és törvénye állapította meg a jel és jelzet közti összefüggést; pl. a füst a tűznek, a megfelelő szín és íz a gyümölcs érettségének természetes jele. *Mesterségesek* (signa arbitraria) akkor jönnek létre, ha tételes isteni vagy emberi rendelkezés állapítja meg a jel és jelzet közti összefüggést; ilyen forog fönn pl. betű és hang, köszönés és tiszteletadás közt. Ha a jel és jelzet közt valami hasonlóság van, jelképről, *szimbólumról* beszélünk; ilyen pl. a megkoronázás. A szentségek nem természetes jelek; hisz nincs természetrendi való, melynek természetes összefüggése lehetne a természetfölötti léttel. De nem is merőben mesterségesek, mert bizonyos benső hasonlóság áll fönn a szentségi jel és az általa jelzett kegyelem között; tehát a jelképek közül valók: symbola liturgica. Ezt a gondolatot már Szent Ágoston nyomatékozza.¹ Hatékonyság szempontjából tekintve a jelek *b) elméleti és gyakorlati* jelek (signa theoretica et practica). Az előbbiek csak jelentenek, pl. a hangjegy hangot; az utóbbiak hatnak is, amennyiben valósítják is azt, amit jelentenek; pl. a magyar királykoronázás. A szentségek gyakorlati jelek, melyek a kegyelmet nemcsak jelentik, hanem közlik is. Végül a jelzet szempontjából a jelek lehetnek *c) emlékeztető, rámutató és jövőbe utaló* jelek (signa rememorativa, demonstrativa, prognostica). Szent Tamás szerint² a szentségek az Üdvözítő szenvedésének emlékeztető, kegyelmének rámutató, és mennyei dicsőségének jövőbe utaló jelei. Két szentségre nézve ezt a Szentírás is világosan tanítja: A keresztségben Krisztus halálára vagyunk kereszttelve, benne újjászületünk, és vele föltámadunk.³ Az Oltáriszentség ünneplésében az Úr halálát hirdetjük, természetfölötti életet kapunk, és általa föltámadunk az utolsó napon.⁴ Az Egyház ennek a szentségnek színe előtt fölkiált: Ó szent vendégség, melyben megújul Krisztus kínszenvedésének emléke, a lélek megtelik kegyelemmel, és megkapjuk jövőd dicsőségünk zálogát!

1. Tétel. A szentségi jel dologból és szóból áll. Biztos.

A fő szentségeknél ezt maga a *Szentírás* jelzi. A keresztség víznek fürdője Isten ígéje által.⁵ Az Oltáriszentség alapításánál Krisztus vette a kenyeret és mondotta: Ez az én testem; azután a kelyhet és mondotta: Ez az én vérem.⁶ A bérnálásnál az apostolok imádkoztak a megkeresztelték fölött, és rájuk tették kezüket.⁷ A nagybetegek szentségénél a papok imádkoztak a beteg fölött és megkenték őt olajjal.⁸ Hasonlóképp az *atyák* gyakran tesznek különbséget a szentségben a dolog vagy elem és a szó között. Különösen határozott Szent Ágoston: «Vedd el a vizet és nem lesz keresztség; vedd el a szót és nem lesz keresztség»; «Vedd el a szót és mi lesz a víz más mint víz? Az elemhez hozzájárul a szó és így lesz belőle szentség; accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.»⁹ A *teológiai megokolást* megadja már Szent Tamás: Jézus Krisztus, a szentségek szerzője szintén dologból (emberség) és Igéből áll; hasonlóképp az ember, akinek a szentségek száma vannak, testből és lélekből áll; a szentségi dolog a testnek, a szó a léleknek szól.¹⁰

¹ August. Epist. 98, 9.

² Thom III 60, 3.

³ Rom 6,3–5.

⁴ 1 Cor 11,26; Jn 6,57.

⁵ Eph 5,26; cf. Jn 3,5 coll. c. Mt 28,19.

⁶ Mt 26,26–8 1 Cor 11,23–6.

⁷ Act 8,15.

⁸ Jac 5,14.

⁹ August. in Jn 15, 4; 80, 3. Hasonlóképp már *Didache* 7, 1 kk.; *Iren.* V 2, 3; *Tertul.* Bapt. 1 8 13; *Cyrl. Hier.* Cat. myst. 3, 3; *Nyssen.* in bapt. Christi M 46, 581.

¹⁰ Thom III 60, 6; in Lomb. IV dist. 27, 1, 2 sol. 2 ad 2 3.

2. *Tétel. A szentségi jel elemei, a dolog és szók olyan vonatkozásban vannak egymással, mint az aristotelesi értelemben vett anyag és forma. Biztos.*

A skolasztikusok eleinte Szent Ágoston szellemében (*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*) nevezték a dolgot anyagnak és a szókat formának. Az arisztotelizmus térfoglalása után azonban ezek a kifejezések bölcseleti színezést kaptak (először talán Stephanus Langton-nál † 1228); Auxerre-i Vilmos után ez a fölfogás általánossá vált. IV. Jenő pápa az örményeknek adott előírásban használja, a trentói zsinat tekintettel van rá; hasonlóképp használja a trentói káté; azóta a hittudósok ezeknek a szempontoknak fonalán tárgyalnak; úgy hogy vakmerőség volna elutasítani.

Ez az idő folytán kifejlődött fölfogás és beszédmód a dogmatikai valóságnak hű kinyomata. Az *aristotelesi bölcséletben* ugyanis minden teremtett való anyagnak és formának valós egysége; úgy hogy az anyag meghatározatlan és képességi valami, melynek aztán a forma ad ténylegességet és faji meghatározottságot. A szentségeknél ez az alap gondolat talál; a víz-leöntés pl. magában meghatározatlan (többfélélt jelenthet) és nem kész valami; a hozzájáruló szó megszünteti ezt a bizonytalanságot és többértelműséget. De nyilvánvaló, hogy ezt a kifejezést csak analogiás értelemben lehet használni. Hisz a szentségi anyag és forma együtt nem fizikai, hanem csak erkölcsi egészet alkot, amennyiben a kiszolgáltatónak szándéka és cselekedete egymásra vonatkoztatja őket.

Ami külön az *anyagot* illeti: A szentségi anyag vagy elem (víz, kenyér, olaj), vagy cselekedet¹ (kéz-rátétel, töredelmező cselekedetek); ez az utóbbi csak a szó analogiás értelmében anyag. Az előbbi esetben a *távolabbi* anyag (*materia remota*) maga az elem; ennek alkalmazása (víz-ráöntés, olaj-kenés) pedig a *közelebbi* (*materia proxima*). Az anyag jelentőségének nagy hagyományi bizonyossága, hogy már az első időkben a szentségi használat előtt általában konsekrálták.

Ami külön a *formát* illeti; a szentségi forma magában tekintve lehet vagy *szentelő* (*consecratoria*) vagy egyszerűen *kijelentő* (*concionatoria*). Ha szentelő jellegű, akkor van ereje a szentségi anyagot természetfölötti hatékonyság magaslatára emelni és a lélekkel közölni a szentségi hatásokat. Ha kijelentő, akkor csak hirdeti azt, ami történik, de maga nem fejt ki hatékonyságot; tanító, de nem szentelő szerepet visz. Katolikus igazság, hogy a szentségi formák szentelő jellegűek; továbbá, hogy a szentség hatékonysága nem kizárólag a formán fordul, hanem az anyagon és formán mint erkölcsi egységen ([365. lap](#)). Mivel a szentségi forma szentelő és nem egyszerűen tanító, azért mondható a fölvevő előtt érthetetlen idegen (latin) nyelven is. De mert jelenti is azt a kegyelmet, melyet közöl, tehát tanító is, ezt a tanító tartalmát nem szabad véka alá tenni, hanem gondos oktatásban meg kell ismertetni a fölvevőkkel, amint ezt az Egyház meg is teszi évezredek intézményes szentség-előkészítő oktatásában, amilyen a katechumenátus, első gyónó, áldozó, házasság, bérmelet oktatás. *Nyelvtani alak szempontjából* a formák lehetnek könyörgők vagy kijelentők (forma *deprecativa, indicativa seu declaratoria*). A könyörgő forma kifejezésre juttatja a szentség isteni szerzőségét, tehát erejének ősforrását, a kijelentő pedig föltárja objektív hatékonyságát. A szentségi dogmafejlődés hozta magával, hogy a régi egyház (a keleti ma is) inkább a könyörgő formulákat használta; nyugaton 1250 körül jobbra a kijelentők váltották föl.

Anyag és forma (kivált a forma) áll *lényeges és mellékes elemekből*. Erre nézve általánosságban azt kell mondani: Az anyag nem változott meg lényegesen, ha az általános emberi becsülés szerint még megérdemli a nevét (bor, kenyér, víz; leöntés, kenés stb.).² A forma lényege pedig fönnáll, ha a szócsonkítások, elhagyások, szünet-beiktatások nem öltenek oly mérvet, hogy az Úr Krisztustól, illetőleg az Egyháztól szándékolt jelentésüket elvesztik, vagy pedig lényegesen megmásítják.

¹ Szent Tamás szerint ott, ahol a szentség hatása rokon az emberi tevékenység hatásával *Thom* III 54, 1 ad 1

² *Thom* III 60, 8.

Mindez érthetővé teszi, hogy *a)* a szentségi anyag és forma a történet folyamán nem csekély változásoknak volt kitéve, és ezért dogmatikai tárgyalásuk nagyobb mértékben kíván *dogma- és liturgiátörténeti* kitéréseket, mint a dogmatikának bármely más része. *b)* Érthető, miért állítja föl az erkölcsstan a szentségi anyagra és formára nézve a következő *szabályokat*: Az anyagnak biztosnak kell lennie (szükség esetén, ha más nincs, a kétest is kell használni; kívánatosság esetében a kétest lehet használni); a forma lényegét meg kell tartani; az anyagot és formát egyszerre kell használni; különben ugyanis nem jön létre a kettőnek erkölcsi egysége, vagyis a szentségi jel.

Történeti áttekintés. Az újszövetségi szentségnek ez a meghatározása *hosszas dogmafejlődés* és gondolatmunka eredménye. Kezdetből fogva megvolt a szó: szentség, sacramentum, $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$; azonban nagyon hosszú ideig tartalma és köre lényegesen eltért a maitól. Ugyancsak kezdetből fogva megvolt a dolog: azok a szertartások, melyek katolikus meggyőződés szerint Krisztus rendeléséből kegyelmet jelentenek és közölnek. Azonban hosszú időnek kellett eltelnie, míg a teológiai reflexió a szertartások sokaságából a hetet külön kiemelte, ezeket egy közös nem fajaiként fölismerte, hasonlóktól különválasztotta és körülírt tartalmú közös névvel látta el. Ezt természetesnek találjuk, ha meggondoljuk, hogy a szentségek a maguk konkrét mivoltában, és nem elméleti rendszerben voltak adva a hitletéteményben, s így *elkeveredtek a gyakorlati hitélet más megnyilvánulásai közé*. A keresztény hitélet mozzanatainak hosszas elmélyedő szemléletére volt szükség, míg a teológiai megfontolás föl tudta ismerni, hogy külsőleg annyira hasonló dolgok, mint a papszentelés és apátavatás nem tartoznak egy nem alá, ellenben oly különböző dolgok, mint Oltáriszentség és házasság egy közös cím és teológiai fogalom alá tartoznak. Ez a történeti fejlődés, mely a 12. század folyamán ér döntő fordulóhoz, kiterjeszkedik mind a szóra, mind a dologra.

1. Ami a *szót* illeti, sacramentum a *világi szerzőknél* az a pénzösszeg, melyet két pörös fél letett a főpapról, és a vesztésnek letétjét aztán szent célokra fordították (sacrare). Jelentette továbbá a katonák hűségesküjét; de valószínűleg általában is szent és titkos dolgot. Ez az utóbbi jelentése van a Szentírásban, nevezetesen az ószövetségben.¹ Az *újszövetségben* különösen a megváltás tényét jelenti²; általában titkos dolgok jele, kivált aminőket Isten mutat az embereknek.³ Ilyen értelemben szerepel az *atyáknál* is. Tertulliónál sacramentum a keresztény tanítás, az egész keresztény vallás, a Szentháromság; különösen pedig a keresztség és Eucharisztia. Ugyanígy értelemben használja Ciprián.⁴ A 4. században a katechézisben misztériumok címén főként az avató szentségeket, a keresztséget, bérmlást és Oltáriszentséget tárgyalják; különösen Cyrillus Hierosol.: *Catecheses mystagogicae* és Ambrosius: *De mysteriis*. *Szent Ágostonnál* a szentség szent dolognak jele (signum rei sacrae), amely nem alá tartoznak az összes szent szertartások, az ószövetségek is. *Sevillai Izidor*⁵ úgy találja, hogy a sacramentum azért viseli nevét, mert benne testi dolgok takarója alatt titkon isteni erő működik. Szent Ágoston és Izidor meghatározása irányítja a karoling-korszak teológusait, kik a sacramentum neve alá foglalják a keresztségen, bérmláson és Eucharisztian kívül a megtestesülést, az esküt, a megváltás művét, a Szentírást (így Paschasius Radbertus is). *Szentviktori Hugó* szemében a szentség érzékelhető dolog, mely hasonlóság következtében ábrázol, rendelés következtében jelez, szentelés következtében tartalmaz láthatatlan kegyelmet; és ez alá a név alá foglal majd mindent, ami az Egyházban van; de már pl. a töredelem és házasság nem tartozik a szentségek közé, mert nem anyagi

¹ Sap 2,22 6,24 Tob 12,7 Jud 2,2 Dan 2,18.

² Mt 13,11 Eph 1,9 3,9 Col 1,26 Rom 11,25 16,25 1 Cor 1,7.

³ Ap 1,20 17,1.

⁴ Tertul. Praescr. 20; Prax 30; 2; Bapt. 1; Cor. mil. 3; Marc. V 8; Praescr. 40. Cypr. Epist. 69, 12.

⁵ Isidor. Hispal. Etym. VI 19, 40.

jelek. *Lombardus* a *Summa sententiarum* szerzőjével így határozza meg a szentséget: a szó tulajdonképeni értelmében vett szentség az, ami a kegyelemnek úgy jele, hogy kifejezi hasonlóságát és okaként működik; δ az első, aki ezt a meghatározást kizárólag a hét újszövetségi szentségre alkalmazza.

2. Ezzel a *dolog* megfelelő kifejezésre talál, és a teologia abba a helyzetbe jutott, hogy az előző korok gondolatait rendszeresen föl tudta dolgozni. Jóllehet ugyanis a 12. század közepéig nem tárgyalták annak rendje és módja szerint egységesen a kegyelem-jelentő és -közlő hét szertartást, tartalmilag a szentségtan egyidős a teológiával, illetőleg a hitletéteménnyel. A szentségtan *tartalmi* fejlődésének főmozzanatai a következők:

Tertullian az első, aki kimerítő monografiában foglalkozik a keresztséggel, mely szerinte látható oldaláról a hit ismertető jele, láthatatlan oldaláról azonban a Szentlélekkel való megpecsételés. A többi szentségben is különbséget tesz a külső szertartás és a belső hatás között: «A test részesül megmosásban, hogy a lélek tisztuljon; a test kap kenetet, hogy a lélek szentelődjék; a test részesül megjelölésben, hogy a lélek erősödjék; a test kerül árnyékba kézrátétel által, hogy a lélek kapjon világosságot; a test veszi Krisztus testét és véré, hogy a lélek kövéredjék Istentől». ¹ Ezeken a nyomokon jár *a többi atya*, akik különösen az avató szentségeket emelik ki; de a töredelemet, házasságot és papszentelést is gyakrabban említik mint olyan szent dolgokat, melyekben különbséget kell tenni a külső jel és a belső szentelő erő között; egyben mind hangsúlyozzák az előkészület nagy jelentőségét. ² Fordulópontot jelent a szentségtanban *Szent Ágoston*, aki főként a donatistákkal vívott harcaiban védelmezi a szentséget mint objektív szentelő eszközt, mely a kiszolgáltató hitétől függetlenül kifejti a maga hatását, a maga erejéből és nem a fölvevőnek hite alapján; ezért emeli ki elsőnek teljes határozottsággal és tudatossággal a szentségi jegy jelentőségét és valóságát. Az újszövetségi szentségek az ő szemében hatékony jelek: «más a szentség, vagyis az anyag és forma mint szertartás, más a szentség ereje;» «mást látunk, és mást értünk; amit látunk, testi alakot mutat, amit értünk, szellemi gyümölcsöt rejt». ³ Csak épen a krisztusi rendelést nem nyomatékozza úgy mint a szentség többi mozzanatát. Ennek okát főként abban kell keresnünk, hogy tág szentség-fogalma miatt sok olyan dolgot is illet a szentség nevével, amelyeket csakugyan nem Krisztus rendelt. A következő századok ezekből a gondolatokból élnek, melyeket különösen *Szentviktori* Hugo csiszol ki Berengáriussal szemben. Amióta aztán a hét újszövetségi szentség közös nevezőre került Lombardusnál, a szentségtan hamar kiépült. *Szent Tamás* a szentségeket emberszentelő jelekként fogja föl, melyek mint eszközök közvetítik megszentelést Istennek mint főoknak indítására. Hogy a szentségek a maguk erejénél fogva hatékony jelek, azt kifejezi a kijelentő szentségi formának abban az időben, 1250 körül való egyetemes elterjedése. *Duns Scotus* a szentelő Isten és a szentség viszonyát ismét lazítja; a szentséget mintegy alkalomnak és figyelmeztetőnek fogja föl, amelyre való tekintettel Isten közvetlenül maga adja kegyelmét.

Az *újítók* rendszerében a hit az üdvösségnek egyetlen (fogódzó) szerve; itt szentségek számára nincs hely. Mindazáltal a hagyomány súlya alatt ők is beszélnek szentségekről; de iparkodnak ezt a fogalmat rendszerük szellemében értelmezni. *Luther* szerint a szentségek főként hitkeltegető eszközök, Krisztus igéjének és ígéretei megvalósulásának kifejezései. Ezért szerinte voltaképen egy szentség van: az «ige», melynek csak más-más formája a keresztség, eucharisztia, bűnbocsánat. Ezek erejüket onnan veszik, hogy a fölvevő hittel fogadja őket. A többi újító szentségfogalma még külsőségesebb. *Kálvin* szerint a szentségek a hit zálogai, *Zwingli* szerint a kegyelem jelképei és a keresztény egység jelei. Velük szemben a trentói zsinat 7. ülésében élesen körülírja a szentség katolikus fogalmát, és a következő

¹ *Tertul.* Resur. 8.

² *Cyrl. Hier.* Cat. 3, 4; *Ambr.* De myst. 4.

³ *August.* in Jn 26, 11; Sermo 272; cf. Doctr. christ. 2, 1, 1.

üléseken behatóan tárgyalja az egyes szentségeket. Ezzel biztos mederbe terelte a katolikus szentségtant, melyet napjainkban csak a *modernisták* kezdtek ki ismét; ezek a valláshistorikusoknak, az evolucionizmusnak és a liberális protestáns teológiának hatása alatt elejtették a szentség katolikus fogalmát és helyébe vallástörténetit állítottak: a szentségek Krisztus vallási gondolatainak és szándékainak a korok és lelkek szükségleteihez alkalmazott hit- és kultuszéleti kifejezései (prop. 39. 40.).

2. Az újszövetségi szentségek létezése.

Tétel. Hét újszövetségi szentség van. Hittétel.

A *trentói zsinat* szerint «ki van közösítve, aki azt mondja, hogy újszövetségi szentség több van vagy kevesebb mint hét, úgymint keresztség, bérmálás, Oltáriszentség, töredelem, utolsókenet, egyházirend és házasság; vagy pedig hogy e hét közül valamelyik nem igazán és tulajdonképpen szentség».¹ A szentségeket a középkori katarusok (valdiak és albiak) egészen *elutasították*, Wiclif és Hus részben. Rendszeresen és elvszerűen a 16. századi újítók kezdték ki ezt a hitigazságot. Zwingli és Kálvin csak a keresztséget és Oltáriszentséget ismerik el; Luther eleinte a keresztséget, eucharisziát és töredelmet; 1523-ban elejtette a töredelmet, míg Melanchthon a föloldozást és papszentelést is elfogadta. Újabban az *angol ritualisták* elfogadják mind a hét szentséget, azonban a keresztség és Oltáriszentség kivételével másodrendűnek tekintik. Mindez világos jele a protestantizmus felemás vallási álláspontjának; a szentségek a luterizmus alap gondolatába nem illenek bele, de a hitletétemény hangos tanúsága miatt nem merik azokat elejteni. A modernisták sajátos szentségfogalmából következik, hogy szerintük a szentségek száma a történelem során nem állandó mennyiség; eleinte kettő volt (keresztség és Eucharisztia), utóbb több; ma hét van; s ki tudja, idővel Krisztus vallási gondolatának még milyen új liturgiai és hitéleti kifejezését látja majd jónak az Egyház.

Bizonyítás. Tételünk *nem bizonyítható szintetikus módon*. Vagyis sem a Szentírásból sem a szenthagyományból nem lehet formálisan kimutatni ezt a tételt: hét újszövetségi szentség van.

Nem a Szentírásból, mely csak jelképi és analogiás utalásokat tartalmaz: A teremtéstörténet hét napja utal a természetfölötti kozmosz hét alaplételemére; a sokformájú kegyelem száma a hét: «a bölcsesség házat épített magának, kifaragta hét oszlopát»²; hét csillag és hét gyertya ontja világát a mennyei Jeruzsálemben.³ Ezek az utalások legalább azt mutatják, hogy a szentségek hetes számáért nem kellett a mítoszhoz vagy kabbalához folyamodni, mint sok valláshistorikus gondolta; bibliai talaja eléggé elő volt készítve.

A *szentatyák* sem képviselik formálisan azt a tételt, hogy hét Krisztus rendelte hatékony kegyelmi jel van. Ennek *okai*: a) A szentségek a gyakorlati keresztény életnek sarkallói. Már most a régi egyházi élet jellegéből folyik, hogy általában csak a három avató szentség, a keresztség, bérmálás és Eucharisztia áll az előtérben, és kerül annak rendje és módja szerint tárgyalásra a hitjelölteknél. A gyógyító szentségek, a töredelem, házasság, utolsókenet egészen más összefüggésben kerülnek szóba ([534. lap](#)), és pedig a régi egyházi élet magas színvonalánál fogva sokkal kevésbé, mint az avató szentségek. Innen van, hogy a fölületes látszat szerint némely szentatya úgy beszél, mintha csak három vagy éppen két szentséget ismerne, a keresztséget és Eucharisziát; a bérmálás liturgiai egységben volt a keresztséggel. b) A *titokfegyelem* (disciplina arcani) is hozzájárult ahhoz, hogy az atyák sokszor némi tartózkodással beszéltek a szentségekről. Hisz még Jeruzsálemi sz. Círil is ezt a

¹ Trid. 7 c. 1 *Denz* 844.

² 1 Pet 4,19; Prov 9,1.

³ Ap 1,14.

figyelmeztetést tűzi misztagógiai katechézisei elé: «Ezeket nem szabad jelölteknek vagy bármilyen más nem-kereszténynek adni. S ha leírod ezt a példányt, az Istenre kérlek, ezt az intést el ne hagyd!» Azonban a titokfegyelem a mi kérdésünkben nem annyira jelentős, mint a 17. századi polemisták gondolták. Hisz az 5. század folyamán megszűnt (utolsó tanú I. Ince † 417), és uralma idején is gyakran áthágták. Batiffol mindenesetre túllő a célon,¹ mikor csak eszközt lát benne, mellyel a hitjelölteket nagyobb buzgóságra sarkalták; és Harnack téved, mikor a pogány misztériumvallások titkolódzásából vezeti le; eredetét ugyanis az Üdvözítőnek és az apostolnak a szent dolgok óvására vonatkozó intelmében kell keresni.^{2 c)} A főök az a fönt említett körülmény, hogy az atyák korában még nem alakult ki a szentségnek az a teológiai fogalma, mely ama hét szertartást közös szempont alá foglalja. Tehát történeti képtelenséget követel, aki annak a dolognak szabatos terület-kitűzését kívánja, melynek elméleti fogalma még nem volt tisztázva. Mihelyt azonban ez megtörtént, nyomban formálisan megjelenik a mi tételünk is: 1150 körül először Lombardusnál, egy Gilbertus iskolájából való Sententiae divinitatis-ban, Simon magisternek De sacramentis c. művében és Bambergi Ottó életírójánál, Herbordnál (1159).

Mindazáltal a szentségek hetes számának hittétele dogmatikai jellegében teljes bizonyossággal igazolható:

1. *Analitikus úton.* Kimutatható, hogy a hit forrásai hét hatékony kegyelmi jelet ismernek, és csakis a trentói zsinat által fölsoroltakat. Ez kitűnik majd az egyes szentségek tárgyalásánál. Igaz, a Szentírás az utolsóvacsorai lábmosásról is úgy beszél, mintha az a szentség követelményeinek eleget tenne.³ De a) nem igazolható a Szentírásból, hogy a lábmosás csakugyan kegyelmet közölt; az összefüggés valószínűvé teszi, hogy csak az alázatosság és szolgálatkészség hatásos intelme akart lenni. b) Így értelmezi az egyöntetű hagyomány is, mely a húsvéti lábmosást nem tekintette állandó és egyetemes gyakorlatra kötelező egyházi előírásnak. Sok egyház nem ismerte; mások mellékes szertartásnak tekintették.⁴ A De sacramentis szerzője (valószínűleg Ambrus) úgy beszél, mintha szentségnek tekintené⁵; de megvallja, hogy a római Egyház nem fogadja el, anélkül, hogy gáncsot érdemelne.⁶ Ha tehát Ambrus és Bernát bűnbocsátó hatalmat látszanak neki tulajdonítani,⁷ a legnagyobb valószínűség szerint szentelményi hatásokra gondolnak.

2. *Dogmatikailag.* Az Egyház a protestantizmus előtt is legalább már három százada vallotta a hét szentséget elméletben és gyakorlatban, még pedig mint a keresztény hitnek alapvető elemét. Ámde az Egyház fogyatkozhatatlansága nem engedheti, hogy az Egyház századokon keresztül a hit jelentős tárgyának valljon olyasmit, ami nem felel meg a kinyilatkoztatott igazságnak.

3. *A keleti és nyugati egyházak összhangjából.* A keleti egyházak, melyek jóval a protestantizmus előtt elszakadtak a nyugattól, szintén a hét szentség alapján állnak. A II. lyoni és firenzei egyesülési zsinatokon ebben a kérdésben nemcsak nehézséget nem támasztottak, hanem kifejezetten hangsúlyozták a nyugatiakkal való egyezésüket. Sőt mikor protestáns (1576) és ókatolikus (1874) részről egyesítést ajánlottak föl, a görögök nyomban nekiszögezték a hét szentség hitét; sőt letették Cyrillus Lucaris-t, ki a konstantinápolyi székhelyben a hét szentséget illetőleg Kálvin módjára tanított, és ünnepélyesen rögzítették a hét szentség hitét (Petrus Mogilas Confessio orthodoxae fidei 1642). Ha fontolóra vesszük,

¹ Lásd Funk Abhandlungen III 42 kk.

² Mt 7,4; 1 Cor 3,2 Heb 5,12–4.

³ Jn 13,4–17.

⁴ August. Epist. 55, 33.

⁵ De sacram. III 1, 4–7.

⁶ Ibid. 1, 5.

⁷ Ambr. Myst. VI 32; Bernard. Sermo in caena Dom. 4.

milyen heves ellenkezést fejtettek ki a görögök Photius óta mindennel szemben, ami nyugatról jött, ezt a tényt csakis a szakadás előtti közös hagyományból tudjuk levezetni. Az 5. században elszakadt monofizita felekezetek szintén vallják a hét szentséget, amint azt Denzinger, Assemani és Arnould kimutatják; sőt a nesztorianusoknál megtörtént, hogy egy-egy szentséget elejtettek és ennek helyébe más szertartást iktattak; ennyire erős a szentségek hetes számáról való meggyőződésük. A keletnek és nyugatnak ez az összhangja biztos érv; amiben sokan megegyeznek, nem tévedés, hanem hagyomány (Tertul.).

4. Ezekből az adatokból föl lehet építeni az *elévülés érvét*, melynek elvét Szent Ágoston így fejezi ki: Amit az egész Egyház vall és nem zsinattól ered, arról joggal tartjuk, hogy apostoli hagyományból származik.¹ Bizonyos, hogy mikor az újítók kikezdték a szentségek hetes számát, az Egyház évszázadok óta vallotta a hetességet, és ebben támogatták a régi keleti felekezetek. Senki nem tud rámutatni zsinatra vagy pápára vagy akár csak vallási tömegmozgalomra is, mely a szentségeket akár egyenként, akár összességükben bevitte volna az Egyházba. Következésképp az Egyház a szentségek hetességének hosszú évszázados háborítatlan birtokában volt, és az újítókra hárult volna a kötelesség ama hit későbbi emberi eredetét kimutatni. Ez azonban a fönt fölsorakoztatott tények színe előtt kilátástalan vállalkozás.

A *teológiai elmélés* 1. azt vizsgálja, *miért rendelt Isten az ő Egyházában egyáltalán szentségeket?* Miért tetszett Isten örök bölcsességének a kegyelem közlését jelekhez kötni, mikor volt módjában azt érzékelhető közvetítők nélkül is közvetlenül megadni minden egyes léleknek? – Az üdvekonómia egyetemes jellegének megfontolása erre a kérdésre a következő feleletet adja:² a) A szentség *teológiai eszméje* az, hogy az érzéki valóság érzékfölöttinek, az anyag szellemnek, a természet kegyelemnek jelképévé, hordozójává és eszközévé lesz; bennük a láthatatlan természetfölötti lét mintegy látható alakot ölt. De ugyanez az ember teológiai eszméje is (52. § 3). Következésképp a szentségek mindenestül beleilleszkednek abba a világrendbe, melyben középponti hely jut az embernek, a láthatatlan és látható világ összekötő kapcsának, a szellemi valóság megtestesült képének. «Ha nem volna tested, Isten testetlen ajándékot adott volna. Mivel azonban testben van a lelked, érzékelhető burookban közli veled a szellemi jókat».³ b) A *jelen üdvrendben*, melynek sajátos jellegét az eredeti bűn és az általa megzavart valláserkölcsei rend helyreállításának föladata adja meg, ez a teológiai gondolat új vonással bővül. A természet, az elemek, az emberi beszéd részt vett az istenellenes lázadásban, és ezért mindmáig nyögi a bűn átkát. Isten a szentségek alapítása által a természetet meghívta arra, hogy kegyelemnek legyen jelképe és hordozója, s ezzel kezdődik az átok föloldása, a természet eredeti paradicsomi jellegének helyreállítása, a szellem (a kegyelem csak a lehetőség határáig fölfokozott szellemiség; [190. lap](#)) ismét kiterjeszti uralmát arra a természetre, mely a bűn következtében kisiklott kezei közül.

A szentségi ekonomia tehát nem más, mint a *megtestesülés titkának kiépülése*. A megtestesülés titkában történt meg először és alapvetően, hogy az egész természetfölötti valóság láthatóan megjelent.⁴ Krisztus embersége az Igének nemcsak jelképe (a nesztorianizmus vagy dokétizmus értelmében), hanem élő hordozója és eszköze. Ennek a nagy központi és forrás jellegű szentségnek kisugárzása és utánzása az egész szentségi rend. Krisztusnak, a központi összentségnek folytatása, történeti mása az Egyház, Isten láthatatlan országának látható megvalósulása (90. § 3); s a hét szentség *az Egyháznak mint Krisztus egy nagy szentségének* megannyi hirnöke és diákonusa, és az Egyháznak, Krisztus titokzatos

¹ *August. Bapt.* IV 24, 31.

² *Thom* III 61, 1; *Gent.* IV 56; *Cat. Rom.* II 1, 14.

³ *Chrysost.* in Mt 82, 4.

⁴ Col 2,9.

testének összetartói: «Semmiféle, akár igaz akár hamis vallás címén az emberek nem alkothatnak társaságot, ha látható jelek avagy szentségek köteléke össze nem tartja őket».¹

2. *Miért épen hét szentséget rendelt Jézus Krisztus az ő országa számára?* – Ezt *Szent Tamás*² óta a teológiai spekuláció így okolja meg. A szentségek Isten országának kiépítését célozzák; s minthogy Isten országa egyedekből áll, kell lenni szentségeknek, melyek a természetfölötti életnek az egyénben való kiépítését célozzák, és kell lenni olyanoknak, melyek a közösséget mint olyant gondolják. Az öt egyéni szentség a természetfölötti élet állomásai szerint úgy oszlik meg, hogy a keresztség elsősorban adja a természetfölötti életet, általa megszületik a lélek az Isten országa számára; a bérmálás a természetfölötti életben való nagykorúságot adja meg, az Oltáriszentség azt táplálja. Az elveszett természetfölötti életet visszaszerzi a tehetségeinek ép használatával rendelkező ember számára a töredelem, a betegség kötelékével lenyűgözött ember számára az utolsókenet, a nagybetegek szentsége. Két szentség az Isten országát mint közösséget szolgálja, amennyiben a házasság természeti, az egyházi rend természetfölötti gyarapodásáról gondoskodik; az Oltáriszentség mint áldozat pedig az Isten országának méltó istentiszteletét biztosítja. Szent Bonaventura ezenfölül a szentségeket szellemesen összefüggésbe hozza a léleknek hét fő sebével és a hét alapreménnyel.³

Igy az Egyház a hét szentségben olyan intézménnyel rendelkezik, mely a misztikai élet erejével hozzákapcsolja a lelket az élő Krisztushoz; a szentségek végigkísérik az embert egész életén a bölcsőtől a sírig, ott vannak életének minden jelentősebb fordulójánál, a szemléletesség elevenségével és Krisztus erejével, nem mint egyszerű szemléltető eszközök (sacramenta vacua), hanem mint éltető erőttől átítatott szervek (sacramenta plena) angyalszárnyakon lehozzák a vaskos fogású, érzékekbe rögzött, hunyorgó szemű ember látóhatárába az elvont nagy igazságokat és titkokat, és így minden szellemi színvonalnak megfelelő módon vonják az embert a természetfölötti élet titokzatos régióiba; amint ezt időnkint nemkatolikusok is elismerik.⁴

92. §. A szentségek hatékonysága.

Diekamp III § 5–7; *Bartmann* II § 159–61; *van Noort* 1, 2; *Pesch* VI prop. 9–16; *Schanz* § 9 10; *Billot* th. 5 6 10–13; *Scheeben* Myst. § 84. – *Thom* III 62; 63; *Bonav.* Brevil. 6, 6; *Suarez* Sacr. 7–9 11; *Salmant.* tr. 22, 4, 1–9; *Billuart* Sacr. 2–4 2; 3; *Berti* XXX 4, 1–4; *Frassen* 2, 2–3. – C. *Schäzler* Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato in ihrer Entwicklung 1860; G. *Reinhold* Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente 1895; L' *Hugon* La causalité instrumentale en théologie 1907; *De Bellevue* La grâce sacramentelle ou Effets propres des divers Sacraments 1900; O. *Laake* Über den sakramentalen Charakter 1903; L. *Saltet* Les réordinations 1907; F. *Brommer* Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin 1905; F. *Gillmann* Der sakramentale Character bei den Glossatoren 1910; *Schütz* A. A szentségi jegy mivoltáról (Az Ige szolgálatában 15. szám); W. *Lampen* De causalitate sacramentorum iuxta scholam franciscanam 1930; G. *Wunderle* Religion u. Magie 1926.

1. A szentségek tárgyi hatékonysága.

Tétel. **Az újszövetségi szentségek a dologi teljesítmény alapján mindig megadják a kegyelmet, ha a fölvevő nem vet akadékot.** *Hittétel.* A tétel egyenest *Luther* és *Kálvin* ellen irányul, akik az egyedül üdvözítő hívő bizalom elméletének szellemében a szentségeknek csak azt a szerepet juttatják, hogy mint Krisztus üdvözítő ígéreteinek közvetlen és fogható jelei, mint az ígehirdetésnek egy szemléletes neme biztosítják a fölvevőt a krisztusi üdvösség

¹ *August.* Faust. XIX 11.

² *Thom* III 65, 1; *Gent.* IV 58; cf. *Decr. pro Arm.* *Denz* 695; *Cat. Rom.* II 1, 20.

³ *Bonavent.* Brevil. 6, 3.

⁴ Pl. *Harnack* Dogmengesch. III 4 567; *Goethe* Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit VII.

birtokáról. Velük szemben a *trentói zsinat*¹ mindenekelőtt elutasítja azt a fölfogást, hogy a szentségek csupán a hit táplálására vannak alapítva (s. 7 c. 5); aztán megállapítja a katolikus igazságot (c. 6): «Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy az újszövetségi szentségek nem tartalmazzák azt a kegyelmet, melyet jelentenek, vagy hogy nem közlik magát a kegyelmet azokkal, kik nem vetnek akadékot; mintha t. i. a hit által vett kegyelemnek illetőleg megigazulásnak csak külső jelei volnának, vagy a keresztyén hitvallásnak bizonyos jegyei, melyek a hívőket a hitetlenektől megkülönböztetik az emberek előtt». Aztán (c. 7): «Ki van közösítve, aki azt állítja, hogy ezek a szentségek, amennyiben Istenen áll, a kegyelmet nem közlik mindig és mindenkivel, aki megfelelő módon (rite) fölveszi, hanem csak néha és némelyekkel». Végül (c. 8): «Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy az újszövetségi szentségek nem közlik a kegyelmet dologi teljesítmény erejénél fogva (ex opere operato)». Ezek a megállapítások sujtják a *modernizmust* is, mely a 16. századi újítókon túlmenve a szentségeknek csak azt a szerepet szánja, hogy az embereknek eszükbe idézik a teremtő Istennek állandó jóakaró jelenlétét (prop. 41).

Magyarázat. Ezekben a döntésekben jut kifejezésre a szöges ellentét a katolikus és a racionalizmust előkészítő protestáns szentségi és megszentelő fölfogás között. A katolikus fölfogás sibboletje: a szentség dologi teljesítmény következtében, ex opere operato szerez kegyelmet és megigazulást; a protestánsok szerint személyes teljesítmény alapján, ex opere operantis. Az *opus operatum* (ebben az értelemben valószínűleg Poitiers-i Péter † 1205, használja először; Auxerre-i Vilmos állítja először szembe az opus operantis-szal) a jelen tétel értelmében: a szentségi jel az Egyház előírása szerint végezve; «operatum» part. perf. pass. (ritkább, de helyes nyelvhasználat szerint); betű szerint: véghez vitt mű; nem pedig mint Möhler és Vosen tárgyilag helyesen, de történetileg tévesen értelmezték: a mű, melyet Jézus Krisztus a keresztfán végbevitt. Mikor a zsinat megállapítja, hogy a szentségek a kegyelmet dologi és nem személyes teljesítmény erejénél fogva közlik, tanításának értelme ez: A szentség a kegyelemnek valós létesítő oka. Nem főök (causa principalis), hanem eszköz, mely a főoktól, az Istentől kapott indítást mint eszköz átviszi a fölvevő alanyra; a szentség tartalmazza a kegyelmet, melyet jelent, de nem miként az edény a folyadékot, hanem mint az eszköz a hatást.² Minthogy így a szentség mint eszköz Istennek mint főoknak erejében tartalmazza a kegyelmet, azt, amennyiben rajta áll, létre is hozza mindannyiszor, valahányszor alkalmazást nyer; mag az, mely az Istentől beléhelyezett életerővel mindig életet is fakaszt, amennyiben rajta áll.

Minthogy azonban a cselekvő a befogadó alanyban csak úgy tudja elérni a természetének megfelelő hatást, ha az alany kellően föl van készülve, a szentség tényleg csak akkor közli a kegyelmet, ha a felvevő megfelelően fölkészült a vételére. A szentség tárgyilag, az első fázisban, in actu primo mindig hatékony; alanyilag, a második fázisban, in actu secundo csak akkor, ha az alany a kegyelem befogadására föl van készülve; épúgy mint a jó mag is csak akkor kel ki, ha megfelelő talajba jutott. Tehát a katolikus igazságnak rosszakaratú elferdítése, ha a protestánsok itt már Luther óta mágiás hatékonyságról, a megigazulás folyamatának mechanizálásáról beszélnek. Ugyanaz a zsinat, mely tételünket dogmaként kimondotta, egész fejezetet szán a kegyelemre való pszicho-etikai előkészületnek (6 cp 6; 82. § 1), s az egyházi élet multja és jelene tanu rá, mennyi és milyen intenzív indítékokat kap az egyéni igyekezet a szentségekre való előkészülés kötelezettségéből. Ez a fölkészülés azonban nincs okozati összefüggésben a szentség útján kapott kegyelemmel; azt sem ki nem érdemli, sem pozitív módon elő nem készíti (a tökéletes szeretet ugyan maga után vonja a megszentelő kegyelmet, de nem mint szentségit), hanem csak szükséges föltétel. Ezt a zsinat így fejezi ki: a szentség

¹ Denz 848–51.

² Thom III 62, 3 ad 1 cf. Am 6,5 Ez 9,1 4 Reg 4,40.

kegyelmet közöl azzal, «aki nem vet akadékot: non ponentibus obicem».¹ A mai hittudósok kétféle akadékot különböztetnek meg: *szentségi akadék* (*obex sacramenti*), akkor forog fönn, ha a szentségi jelben, tehát a dologi teljesítményben vagy pedig a szentségi személyek képesültségében van súlyos hiba vagy hiány; pl. ha egy nő föl akarná venni az egyházi rend szentségét. A *kegyelem akadéka* (*obex gratiae*) a megigazulásnak áll útjában; ez tehát a fölkészültség (különösen a szándék vagy bánat) hiánya. A tétel erre a kegyelem-akadékra gondol.

Bizonyítás. Ahol a *Szentírás a)* a szentségek hatékonyságáról szól, részint olyan előszókat és formákat használ, melyek *okságot* fejeznek ki (ex, per; ablativus instrumentalis), részint pedig a mondattani szerkesztéssel kétségtelenné teszi, hogy a szentség és a nyomában járó megszentelés között okozati összefüggés áll fönn. Így a keresztségről azt mondja: «Mindenitek keresztelkedjék meg Jézus Krisztus nevében, bűneitek bocsánatára»; «ha valaki újra nem születik vízből és Szentlélekből, nem mehet be az Isten országába»; «megmentett minket az újjászületés fürdője és a Szentlélek eszközölte megújítás által.» Krisztus az Egyházat megtisztította «a víz fürdőjében az élet igéjével». A bérmálásra nézve: «Az apostolok kézrátévése által adatik a Szentlélek». A papszentelésre nézve: «Szítsd föl magadban az Isten kegyelmét, mely az én kezeimnek rátétele által benned vagyon». Az Oltáriszentségre nézve: «Aki ezt a kenyeret eszi, örökké él».² *b)* A *Szentírás* az újszövetséget és üdvintézményeit, tehát szentségeit is az ószövetséggel mint «erőtlen és szegény elemekkel» állítja szembe³; hasonlóképp János keresztségével, mely csak bűnbánatra gerjesztő keresztelés volt.⁴ Ezzel azonban azt is mondja, hogy az újszövetség és az ő szentségei *nem erőtlen és üres dolgok*, nem egyszerűen bűnbánatra gerjesztők, hanem élet-adók; vagyis magukban van szentelő erejük és értékük. Hogy a katolikus értelmezés etekintetben jó nyomokon jár a régi protestánsokkal szemben, azt megerősítik az új vallás-történeti irány hívei. Szerintük Szent Pál és Szent János «szentségi teologusok», kik az eucharisziás Krisztus valóságát hiszik, és a szentségek «természetszerű», «mágiás» hatékonyságát vallják; azaz nem a Luther-féle személyes, hanem a katolikus dologi teljesítmény erejében való hatékonyságot vallják.

Az *atyák* természetesen nem ismerik és nem használják még a trentói zsinat műkifejezéseit, de tanításának tartalmát vallják: *a)* A gyermekkeresztelés ősi és egyetemesen elismert szokása azon a föltevésen alapszik, hogy a szentség a fölvevő egyéni tevékenysége nélkül is hatékony; csak ne vessen akadékot. *b)* Kifejezetten is vallják tételünk tartalmát: Tertullian a szentségi szertartásoknak tulajdonít közvetlenül lelki hatásokat,⁵ a keresztségről írt értekezésének első felében főként azt keresi, honnan van a vízben akkora erő, hogy a lelket meg tudja szentelni és a Szentlelket tudja adni; és azt találja, hogy «jön a Szentlélek az égből és a vizek fölött lebeg; megszenteli őket önerejéből, és az így megszentelt vizek maguk is szentelő erőt szívnak magukba.» A görög atyák beszédes hasonlatokban szólnak: «Ami az anyaméh a magzatnak, az a víz a hívőnek, aki vízből képződik. Először ez a szó hangzott el: hozzon elő a víz csúszó-mászó élő; amióta azonban az Úr leszállott a Jordán habjaiba, azóta a víz többé nem csúszó-mászó élő, hanem Szentlélek-hordozó élő lelkeket hoz elő».⁶ Különösen Szent *Ágoston*nak volt alkalma ezt a gondolatot kidomborítani a donatistákkal szemben, kik a szentségek hatékonyságát a kiszolgáltatónak életszentségétől tették függővé: «A keresztség nem a felvevőnek vagy kiszolgáltatónak érdemén fordul, hanem a maga

¹ Szó szerint: retesz; a kifejezés Szent *Ágoston*tól ered: Epist. 98, 10.

² Act 2,38; Jn 3,5; Tit 3,5; Eph 5,26; Act 8,17–8; 2 Tim 1,6; Jn 6,52–9.

³ Gal 4,9.

⁴ Lc 3,3 Mt 3,11.

⁵ *Tertul.* Resur. 8 (cf. 359. lap); Bapt. 4; cf. 2

⁶ *Chrysost.* in Jn 26, 1; *Cyrl. Hier.* Cat. myst. 2, 4; 3, 3; *Nyssen.* Or. cat. 34; *Leo M.* Sermo in nat. Dom. 5 5; *Ambr.* Myst. 3, 8; *Spirit.* S. I 6, 77 79.

szentségén és igazságán, arra való tekintettel, aki rendelte». Az újszövetségi szentségek hasonlíthatatlanul hatékonyabbak mint az ószövetségek; ezért is sokkal kisebb a számuk.¹

Egy helyt² azt mondja: «Hozzájárul a szó az elemhez, és szentség lesz belőle, mintegy látható szó. Honnan van a víznek az az ereje, hogy a testet éri, és a lelket tisztítja, ha nem a szó erejéből? nem mert mondjuk, hanem mert hisszük (non quia dicitur, sed quia creditur)!» Ezzel azonban csak elutasítja azt a nyers teológiai materializmust, melyet az Üdvözítő is elítélt³: a szó nem mint hangcsoport, hanem mint természetfölötti tett, mint a tárgyi hitnek (fides quae creditur) eleme, a kegyelemadó Krisztussal való eleven kapcsolat miatt adja a szentelő erőt.

Teológiai megfontolás. A szentség teológiai eszméje csak akkor valósul meg, ha a szentség tárgyi szentelő erővel rendelkezik; csakis abban az esetben lesznek hirdetői és bizonyosságai annak a ténynek, hogy a szellem a maga bélyegét rányomja az anyagra, a kegyelem a maga értékeivel és szempontjaival átjárja a természetet és utánozza a megtestesült Igét. Ellenkező esetben pedig legföljebb jelképes vonatkozást, párhuzamot hoznak létre, mely hirdeti ugyan azt, hogy van két világ, anyag és szellem, természet és kegyelem, de a kettő gépies egymásmellé-rendelésben van.

Folyományok. 1. *A szentségek kisdedeknek és eszméletleneknek* (eszméletlen hitjelölteknek a keresztség, eszméletlen betegeknek az utolsókenet) *is kiszolgáltathatók*, ha egyébként fogékonyak. A szentség ugyanis tárgyi értékénél fogva érvényesíti hatékonyságát, ha a fölvevő nem vet akadékot. És ez az eset itt főnforog.

2. *A szentségi forma szavai nem egyszerűen kijelentő, hanem szentelő, konszekráló jellegűek*; még pedig két irányban; egyfelől a szentségi anyagot a természetfölötti hatékonyság létrendjébe emelik, másfelől a szentségi hatást nemcsak hirdetik, hanem a lélekkel közlik is, úgy hogy a forma a szentségi kegyelemközlésnek nem ugyan kizárólagos, de mégis fő közvetítője. Szent Pál az Eucharisztia konszekráló szavainak kifejezetten tulajdonítja ezt az erőt: «Az áldás kelyhe, melyet megáldunk, nemde a Krisztus vérében való részesülés?»⁴ És a keresztségről azt mondja, hogy «víznek fürdője az élet igéje által».⁵

3. *Némely szentség föléledhet.* Mivel a magában hatékony szentség tényleg, in actu secundo csak úgy közli a kegyelmet, ha a lélek nem vet akadékot, megtörténhetik, hogy valaki érvényesen vett föl szentséget, kegyelmet azonban nem kapott. Ez a meddő szentség-fölvétel az ú. n. formátlan szentség, mintegy holt szentség; hasonlít az elvetett jó maghoz, mely nem tud kikelni, míg a talaj kedvezővé nem alakul át. Minthogy azonban a szentség tárgyi értéke megmarad, ezért föléled; magja kikel, ha az akadé eltávolításával a lélek kedvező talajjává válik. Ez biztos a keresztségre, általános nézet a bérmálásra és egyházirendre nézve; valószínű a házasságot és utolsókenetet illetően; valószínűtlen az Oltáriszentség és tagadólag biztos a töredelem tekintetében.

2. A szentségek hatékonyságának módja.

Mihelyt a skolasztikusok a szentség fogalmát szabatosan meghatározták, tüzetesebb vizsgálat alá vették szerepét is, és fölvetették azt a kérdést: Miképp közli a szentség azt a kegyelmet, melyet tartalmaz? Hogy a kegyelem létesítő főoka Isten, érdemszerző oka Jézus Krisztus, s így a szentség csak eszköz lehet, abban egyetértenek. A szentség *eszköz jellegű kegyelem-okozó szerepét* illetően azonban többféle fölfogás alakult ki, melyek háromra

¹ *August.* C. Crescon. IV 16, 19; in Ps 73, 2; cf. Faust. XIX 13.

² in Jn 80, 3.

³ Jn 6,64.

⁴ 1 Cor 10,16.

⁵ Eph 5,26; 1 Cor 1,17; cf. *August.* in Jn 80, 3; *Thom* III 60, 7 ad 1.

vezethetők vissza: a szentségnek a kegyelem tekintetében fölkészítő, diszpozitív szerepe van; a szentség a kegyelemnek fizikai, illetőleg erkölcsi oka. Ez a három típus természetesen változatoknak és kombinációknak ad helyt.

1. *A fizikai hatékonyság elmélete.* – Szerzője kétségkívül *Szent Tamás*,¹ első kidolgozója Caietanus, követői a tomisták és Bellarminus meg Suarez. *Tartalma* a következő: Isten mint főök a szentséggel közöl egy eszközi erőt a szentség hatásának létrehozására. Ez az erő némelyek szerint átmeneti minőség (qualitas fluens), Caietanus és a nevesebb régi tomisták szerint egy Istentől eredő és a szentség hatásainak létesítésére közvetlenül irányuló isteni indítás, melyet Isten elsőöki hatalmánál fogva közöl a szentségi jellel, és melyet a szentségi jel a természetfölötti fogékonyságnál fogva magába vesz és a szentségfelvevő lélekre átszármasztat; olyanformán, mint a zenész a hangszer húrjainak indítást ad, hogy létrehozzák a dallamot, lelkünk a hangokba erőt ad gondolatok közlésére, illetőleg a hallgatóságban való keltésére; vagy még inkább, miként Jézus Krisztus Istensége és lelke a testével olyan indításokat közöl, hogy «erő ment ki belőle.»²

Ennek a nézetnek hívei *fölfogásuk érdekében* arra utalnak, hogy *a)* a Szentírás és a hagyomány a szentségeknek a kegyelmet illetőleg igazi okságot tulajdonít; ez pedig nem lehet más mint fizikai. *b)* A trentói zsinat is untalan azt mondja, hogy a szentségek a kegyelmet közlik, adják, tartalmazzák; tehát benn van a szentségekben. *c)* Szent Tamás szerint a szentségek mint eszközök működnek a kegyelemközlésben. Ám «az eszköz csak úgy működik, ha a főök indítja; ezért a főcselekvőnek ereje állandó és a maga nemében teljes, az eszköz ereje azonban átmeneti és nem-teljes.»³

Nehézségek. 1. A kegyelem csak közvetlenül *Isten teremtő tevékenységétől* kaphatja létét; közlésében tehát nincs helye eszköznek, mely különben is mint érzékelhető valami egészen másnemű és másrendű mint a természetfölötti létrendű kegyelem. – A tomisták felelete: *a)* A kegyelem létrehozása nem sorozható be egyszerűen a teremtés kategóriájába. A teremtés ugyanis teljes szubstanciás létrehozás, a kegyelem azonban a lélek természetfölötti fogékonyságából előhívott járulék. *b)* Jóllehet a kegyelem és a szentségi jel nagyon is különböző két valóság, a teremtmény természetfölötti fogékonysága egymáshoz közelíti a kettőt. Hogy a természet lehet kegyelem eszköze és hordozója, azt jelzi az a nagyjelentőségű tény, hogy az anyagvilág gondolatoknak, szellemi valóságoknak kifejezője, hirdetője és keltegetője, tehát némi rokonságban van a szellemvilággal.

2. A kegyelem *közlése egy pillanat műve*, ellenben a szentségi jel időbeli egymásutánban valósul meg; tehát a tomista elméletben úgy tűnik föl a dolog, mintha a kegyelem is részletekben közlődnék. Továbbá a szentségi jel elemeit nem egyszer tér és idő elválasztja egymástól; a töredelemben a bűnbánat és föloldozás közé lép az idő, a helyettes útján való házasságkötésnél a hely választja el az anyagot és formát. Más szóval: a szentségi jel erkölcsi egység, tehát hatékonysága sem lehet fizikai. – A tomisták felelete: Szent Tamás szerint a szentségek jelentő jellegükkel fejtenek ki oksági hatékonyságot (sacramenta significando causant)⁴; olyanformán mint egy mondat azáltal közöl gondolatot, hogy jelent: szók által fogalmakat, illetőleg tárgyakat, és szó-összeköttetések által fogalmi vonatkozásokat. Következésképp a szentség akkor fejti ki hatását, mikor a szentségi jelnek jelentő jellege teljessé válik. S minthogy a szentségi jel ezt a jelentő szerepet be tudja tölteni akkor is, ha az elemei időben vagy térben el vannak választva (különben is Isten számára, akinek eszközei a szentségek, nincs távolság és köz), ebben az esetben is tudnak fizikai hatékonyságot kifejteni.

¹ Thom III 62, 4; cf. Reinhold i. m. 136–40.

² Thom III 112, 1 ad 2.

³ Thom III 62, 4 c.

⁴ Thom Verit. 24, 4 ad 13.

3. *Ha egy szentség föléled*, már nem fejthet ki fizikai hatékonyságot, minthogy a szentségi jel akkor már megszűnt. – A tomisták felelete: A föléledés rendkívüli valami, és nem egészen tisztázott teológiai tanítás, és különösen a nem jegy-közlő szentségeknél épenséggel nem világos a mikéntje. Ebből tehát nem lehet következtetést vonni a rendes és biztos szentségi hatékonysági módra nézve. Ahol a szentség jegyet közöl, ott nyilván nem is kell elejteni a fizikai hatékonyság gondolatát; hisz benne marad a lélekben mint a szentségi hatások ontológiai alapja a jegy, és abból ki tud sarjadni. Sőt mivel minden más szentség föltétele a keresztség, föltehető, hogy a megéledő szentség közléskor a keresztségi jegyen megfelelő létmódi változtatást okoz és ez lesz azután a föléledés fizikai alapja.

2. *Az erkölcsi hatékonyság elmélete.* – Névtelen régi skolasztikusok után Bonaventura, Duns Scotus és a *skotisták* a szentségek hatékonyságát úgy fogták föl, hogy a szentség a maga erejéből semmit sem közöl a lélekkel, hanem megmásíthatatlan rendelkezése értelmében Isten maga közvetlenül közli a lélekkel a kegyelmet, valahányszor a szentség fölvétetik. A szentség tehát mintegy figyelmeztető írás («bon»): valahányszor előmutatja az Egyház, Isten mindannyiszor adja kegyelmét. Tehát a szentség a kegyelemnek voltaképpen csak föltétele. Ezt a gondolatot lényegesen módosította *Lugo*, és nyomában jár a legtöbb újabb *molinista*; a szentségek a kegyelemnek igazi erkölcsi okai. Az igazi erkölcsi ok pedig a merő föltételtől abban különbözik, hogy bizonyos erő, méltóság, kiválóság jár vele, mely az eredmény létesítésében nem hat ugyan, de az eredményt létrehozó fizikai ok számára igazi indíték arra, hogy hasson. Már most a szentségek Krisztus érdemei és rendelése következtében olyan belső értékkel rendelkeznek, mely Istent mindannyiszor kegyelem adására indítja. A szentség mintegy okirat, jól megfogalmazott folyamodvány, mely Istent kegyelemközlésre indítja.

Ennek a *molinista* nézetnek hívei főként *arra hivatkoznak*, hogy a) az erkölcsi okság igazi okság; következésképp eleget tesz a Szentírás, a szentatyák és a trentói zsinat olyan kijelentéseinek, melyek a szentségeket kegyelmet tartalmazó valóknak mondják. Hivatkoznak a Szentírásnak egy kijelentésére is.¹ b) Az elmélet megkerüli a fizikai hatékonyság elméletének nem csekély nehézségeit.

Nehézségek. 1. Ha a szentség a kegyelemnek csak erkölcsi oka, *nem mondható igazi oknak*. Az eszköz ugyanis a főoktól kapott indítás és hatáskifejtés által közvetít a főok és az eredmény között; az erkölcsi hatékonyság elméletének értelmében azonban a szentség erkölcsi értékénél fogva indítja Istent, a főokot; tehát inkább mint érdemszerző ok szerepel. – A *molinisták* felelete: Az erkölcsi okot azért mégis lehet igazi oknak nevezni; egy folyamodvány, mely meghozza a kérelmezőnek, amit vár, boldogulásának eszközeként tekinthető.

2. A szentségben *nincs meg az a belső érték*, melyet az erkölcsi hatékonyság elméletének hívei tulajdonítanak neki. Az erkölcsi méltóság ugyanis személyi kiválóság; Jézus Krisztus személyétől elvonatkozva a szentségekben nincs erkölcsi érték és méltóság. – A *molinisták* felelete: Mi sem tiltja, hogy a szentségeket Krisztus személyével állandó kapcsolatban tekintsük. Hisz Krisztus mint örök főpap él és működik. Következésképp a szentség tekinthető úgy mint az ő mennyei isten-emberi tevékenységének földi küldöttje; amint Krisztus mennyei közbenjárása indítja Istent a megváltás gyümölcseinek állandó alkalmazására, úgy a földön az ő nevében és erejével tevékeny Egyháznak cselekedetei, nevezetesen szentségei számára is ő adhatja az értéket és méltóságot.

3. *A fölkészítő és intenció hatékonyság elmélete.* – A Szent Tamás előtti *skolasztikusoknak* egy része, maga Szent Tamás is fiatalabb korában,² abból a gondolatból indultak ki, hogy a kegyelem mint természetfölötti valóság nem jöhet teremtménytől; és ennek a gondolatnak hatása alatt azt tanították, hogy a szentség közvetlen hatása külön lelki

¹ 1 Pet 3,21.

² *Thom* in Lomb. IV dist. 1, 1, 4; cf. Verit. 27, 4 ad 3 et 9; Pot. 3, 4 ad 8.

fölkészültség, dispozíció, lelki ékesség (ornatus animae), mely már nem a szentségi jel és még nem a kegyelem (non sacramentum, neque res), hanem a maga részéről a kegyelmet előkészítő lelki állapot és a kegyelemre való jogcím (res et sacramentum). Ezt a gondolatot fölkapta és nagy elmeéllal kidolgozta *Billot* (hozzá csatlakoznak Lehmkühl és van Noort): Amit a szentség a maga erejéből létrehoz, az nem a kegyelem, hanem a kegyelemre előkészítő és a kegyelmet maga után vonzó jogcím (titulus gratiae). Ontologiai mivolta tekintetében, legalább amennyiben közvetlenül a szentségi jel hatása, ez nem minőség, mint az említett régi skolasztikusoknál, hanem erkölcsi jellegű valami, olyan mint pl. a püspöki kinevezés jogcím a püspöki joghatóságra; jegyadó szentségeknél összeesik a jeggyel; ott tehát fizikai minőség is. A szentségi jelnek az a tevékenységi módja, mely amaz erkölcsi kegyelmi jogcímet létrehozza, nem egyszerűen erkölcsi, hanem intenciós tevékenység. A szentségnek mint jelnek ugyanis az a rendeltetése és természete, hogy elgondolt szándékot, intenciót nyilvánít ki és terel a megvalósulás útjára; így pl. egy püspöki kinevezés okirata megmondja, hogy a pápa püspöki joghatóságot akar adni, és azt egyben meg is adja, amennyiben az erre vonatkozó szándéknak jogerős hatékony kifejezést ad. Így a szentségek jelzik és egyben megadják az illető szentség kegyelmeire az erkölcsi jogcímet, és Isten azután a tőle rendelt törvény értelmében megadja a jogcímnek megfelelő kegyelmet. A szentségek tehát a kegyelemnek igazi, hatékony eszközei, de nem közlő, hanem fölkészítő eszközök: *causae gratiae non instrumentaliter perfective, sed instrumentaliter dispositive.*

Érvei: a) A trentói zsinat szerint a szentségek közlik azt, amit jelentenek (sacramenta efficiunt quod significant); ámde sokszor a felvevőnek akadéka miatt kegyelmet nem közölnek; s minthogy mégis közlik azt, amit jeleznek, az a közölt valami nem lehet maga a kegyelem, hanem csakis annak előkészítő jogcíme, mint pl. az egyházirendnél a papi tevékenységre való küldetés, a házasságnál a házasság kötelek. b) A szentségek föléledése érthetetlen, ha nincs a lélekben valami, amit föl lehet éleszteni, illetve föl lehet gerjeszteni mint a hamu alatt parázsló tüzet. Ebben az esetben tehát a szentség eredetileg biztosan nem kegyelmet közölt, hanem csak lelki dispozíciót, melyre való tekintettel Isten aztán idővel megadta a kegyelmet. De ha a föléledő szentségek így hatnak, akkor a többenél is szabad erre gondolni; annyival inkább, mert c) mind a fizikai mind az erkölcsi hatékonyság elmélete súlyos nehézségekkel küzd. Viszont az intenciós hatékonyság elmélete ezeket megkerüli, és eleget tesz az Írás, hagyomány és Egyház beszédmódjának.

Nehézség. A régi skolasztikusok gondolata a szentség okozta fizikai ékességről a fizikai hatékonyság elméletébe torkollik és annak nehézségeiben osztozik. Viszont *Billot* erkölcsi jogcíme és intenciós hatékonysága az erkölcsi hatékonyság elméletétől veszi alapgondolatát; tehát annak nehézségeiben osztozik.

Összefoglalás. Jóllehet a szentségek hatékonysága, mikép maga a kegyelem és annak közlése nagy titok, ama határok között, melyekben a hívő elme meg tudja közelíteni a kinyilatkoztatás nagy titkait, *Szent Tamás nézetének* kell nagyobb teológiai valószínűséget tulajdonítanunk. a) *A Szentírás, az atyák és az Egyház* beszédjé oly erőteljes és közvetlen oksági hatékonyságot tulajdonít a szentségeknek, hogy alig lehet másra gondolni mint fizikaira. Annyival inkább, mert nincs kétség benne, hogy a hagyomány és a trentói zsinat a szentségeket a természetfölötti hatások eszközeinek tekinti. Már pedig akár az intenciós, akár az erkölcsi tevékenység rendjében csakis nem-tulajdonképeni értelemben, erőltetve lehet az erkölcsi hatékonyság szervét eszköznek mondani. S ha a szentség csak «alkalom», volna Istennek kegyelem adására, eszközről már egyáltalán nem lehetne beszélni; innen van, hogy a skotista elmélet, bár soha nem érte cenzúra, a Tridentinum után lassan kimúlt. b) Isten teljesen önmagából meríti tevékenységének indítékait. Ámde az erkölcsi hatékonyság elméletében (az intenciós okság az erkölcsinek csak egy válfaja) a szentségek *eszközök az ember kezében* arra, hogy Istent kegyelem közlésére indítsák, holott azoknak fordítva Isten kezében kell hatékony eszközöknek lenniök. c) A tomista fölfogás érvényre juttatja a szentség működésének

titokzatosságát, melyet az Úr Krisztus jelez és az Egyház szava megerősít; következetesen tovább építi a tomista teologia termékeny alap gondolatát: Krisztus teste mint kapcsolt eszköz (instrumentum coniunctum) az Igétől és a Lelkétől elevenített éltető test; a szentségek mint elkülönített eszközök (instrumenta separata) Krisztus titokzatos testének szervei, s ugyanettől az Igétől és Lélektől áthevítve sugározzák bele az Egyház tagjaiba a Krisztus életét.

3. A szentség közölte kegyelem.

1. Tétel. Az összes újszövetségi szentségek a maguk erejéből közlik a megszentelő kegyelmet és kíséretét. Hittétel.

A trentói zsinat (334. lap [364. lap]) ünnepélyesen kimondja, hogy a szentségek kegyelmet tartalmaznak, és ha valaki akadékot nem vet, azt mindig közlik is. A kinyilatkoztatás és az egyházi tanítás különféle fordulatokban juttatja kifejezésre azt a tényt, hogy a kegyelem általában szentségek útján közlődik a lélekkel. A pozitív *bizonyítás* jelezve van az előző tételben, melyet a részletes tárgyalás majd kiegészít. A teológiai megfontolás utal azokra az illőségi szempontokra, melyek indokoltá teszik, hogy a jelen üdvrendben Isten a kegyelem közlését általában érzékelhető jelekhez köti (363. lap).

Függelék. Minthogy a megszentelő kegyelem és a megigazulás lehet első avagy második (223. lap), a szentségek is vagy első vagy második kegyelmet közölnek. Azok a szentségek, melyek rendeltetésüknél fogva és elsődlegesen közlik az első kegyelmet, *holtak szentségei*; mert olyanoknak vannak szánva, kik a természetfölötti élet elvének, a kegyelemnek híján a természetfölötti rendben holt számba mennek. Ezek a keresztség és a töredelem. A többiek *élők szentségei*, mert rendeltetésüknél fogva arra vannak hivatva, hogy a már megigazultaknak, tehát a természetfölötti rendben élőknek gyarapítsák a kegyelmét.

Gyakran megtörténik, hogy *a holtak szentsége második kegyelmet ad*; amikor t. i. a kegyelem állapotában veszi föl valaki, ami az ájtatossági gyónásokban rendes eset. Minthogy ugyanis a szentség a maga erejénél fogva mindig megadja azt a kegyelmet, melyet tartalmaz, ha a fölvevő akadékot nem vet, ezért a holtak szentsége a megigazulttal is közli azt a kegyelmet, melyet tartalmaz, mely azonban a fölvevőnek sajátos állapota miatt második kegyelem lesz, vagyis a meglévő kegyelmi állapot gyarapodásában jelentkezik; olyanformán mint egy alapos ismétlés a már tudott dolgot még jobban tisztázza és emlékezetbe vési. Általánosabb és valószínűbb nézet, hogy viszont *az élők szentségei is közölnek olykor első kegyelmet*; nem egyenest, mert hisz nem az a rendeltetésük, hanem oldallagosan (non per se sed per accidens). Ha t. i. a fölvevő jóhiszemben úgy gondolja, hogy nincs halálos bűn állapotában, és emellett legalább tökéletlen bánat él a lelkében (ha bánata tökéletes, ez által igazul meg, nem a szentség erejénél fogva), akkor bizonyos, hogy a szentségnek nem vet akadékot; tehát az közli vele a benne tartalmazott kegyelmet, mely a fölvevőnek sajátos állapotánál fogva ez esetben első kegyelem lesz, vagyis meghozza a megigazulás állapotát. Ezt a hittudósok erkölcsileg bizonyosnak tartják az utolsókenetre vonatkozólag. De a többi szentségtől is alig lehet elvitatni; nevezetesen nincs alap kétségbevonni (Bonaventura és Lugo) az Oltáriszentségre nézve, mert Szent Tamás épen az Eucharisztian mutatja meg a tétel értelmét és jelentőségét.¹

Kérdések. 1. *Mennyi kegyelmet adnak a szentségek?* – Itt természetesen nincs szó a szentségadta kegyelem abszolút mértékének megállapításáról; hisz erre egyáltalán nincs mértékegységünk. Csak azt lehet észszerűen kérdezni: a különféle szentségszolgáltatások a kegyelemnek egyforma vagy különböző mennyiségét adják-e. S itt megint nem lehet vita tárgya, hogy a különféle szentségek aligha osztják egyforma mértékkel a kegyelmet; hisz

¹ Thom III 79, 3.

nyilvánvaló, hogy pl. az Oltáriszentség nagyobb méltóságánál fogva nagyobb kegyelmet is ad mint más szentségek.

A kérdés tehát az: *ugyanaz a szentség* különböző felvevőknek, illetőleg egy fölvevőnek különböző időben mindig ugyanakkora kegyelmet ad-e? – Biztos, hogy ugyanaz a szentség buzgóbb előkészület mellett több kegyelmet közöl. A trienti zsinat szerint (181. lap) mindenkinek tulajdon felkészülése és együttműködése szabja meg a megigazulás kegyelmének mértékét. A megszentelő kegyelem ugyanis forma, mely beletapad a fölvevő alanyba. Már most általános metafizikai törvény, hogy a minőségi formák fokozatoknak adnak helyt és a fölvevő alany nagyobb fogékonyságához alkalmazkodnak; jó földben ugyanaz a fa dúsabban tenyészik, mint soványban. Ebből következik: *Ha teljesen ugyanaz a fölkészültség, akkor ugyanaz a szentség minden egyes esetben ugyanakkora kegyelmet közöl*; vagyis minden szentség számára létezik a megszentelő kegyelemnek egy legkisebb mértéke, melyet aztán a kegyosztó Isten a fölkészülés fokával arányosan növel. Ez igen valószínű nézet; mert hisz a szentségek Isten rendeléséből a természetfölötti rendben természeti valók módjára működnek; vagyis egyenlő föltételek mellett egyenlő hatásokat fejtenek ki.¹ De némely hittudós nem minden valószínűség nélkül azt tartja, hogy a töredelem megfelelő fölkészültség mellett annyi kegyelmet ad, amennyivel a töredelmező a bűn előtt rendelkezett.

2. *Minden kegyelem szentségnek hatása?* – A trentói zsinat azzal kezdi a szentségek tárgyalását: «Általuk minden valóságos megigazulás vagy kezdődik, vagy ha meg volt kezdve, növekszik, vagy ha elveszett, visszaszereztetik».² Másszóval a jelen üdvrendben Isten a *megigazulás* kegyelmét csak a szentségekre való tekintettel adja. Miként ugyanis az Egyházat tette meg ama szervének, mely által a megváltást akarja közvetíteni, úgy az Egyház papi tevékenységében és nevezetesen szentségszolgáltatásában alkotta meg azt a külön szervet, mely a megigazulást közvetíti. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a) Isten *segítő* kegyelmeket nem ad a szentségekre való vonatkozás nélkül. A trentói zsinat elítélte azt a janzenista tételt, hogy a zsidók és pogányok semmiféle kegyelemben nem részesülnek (136. lap). b) Nem mondja azt, hogy minden megszentelő kegyelem a tényleges szentségfölvételen fordul. Katolikus tanítás, hogy a tökéletes szeretet magában is megszerzi a megigazulást; természetesen nem a szentségnek legalább burkolt vágya nélkül; épúgy mint valaki lélekben lehet az Egyház tagja, ha külsőleg még nem is tartozik oda. Spiritus ubi vult spirat; az a Lélek, mely a szentségekbe is éltető erőt önt, átfogóbb mint azok a szervek, melyekkel él.³ A tényleges szentségvételen kívül adott kegyelem a hittudósok általános és nagy fokban valószínű nézete szerint ugyanolyan fajta, mint a szentségadta kegyelem, és csak a közlés módjára nézve különbözik tőle.⁴

Következmény: *A szentségek szükségesek az üdvösségre.* «Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy a szentségek nem szükségesek az üdvösségre, hanem fölöslegesek, s az emberek nélkülök, illetőleg vágyuk nélkül, csupán hit által elnyerik a megigazulás kegyelmét; jóllehet nem valamennyi szükséges minden egyesnek».⁵ Ez a szükségesség olyan jellegű mint az Egyház szükségessége és egyedül-üdvözítő volta; sőt ennek a tételnek csak egy kiágazása. A bizonyítást megadja az egyes szentségek külön tárgyalása. Itt azt kell még megjegyezni, hogy a *szükségesség* általában lehet föltétlen és föltételes; továbbá lehet belső, ha t. i. a dolog lényegében, azaz anyagi és formai okában gyökerezik; és lehet külső, ha vagy a valósító októl vagy a cél-októl ered. Ez az utóbbi ismét lehet természetszerű, eszköz jellegű szükségesség (necessitas *medii*), ha nélküle a cél egyáltalán nem érhető el; vagy tételes, parancs jellegű

¹ Thom III 112, 4 c.

² Trid. 7 prooem.

³ Act 10,47 11,17.

⁴ Thom I 82, 1; 19 3.

⁵ Trid. 7 c. 4 Denz 847.

(*necessitas praecepti*, ha a cél nélküle is elérhető, de tételes törvény előírja. Parancsra csak eszköz használatával rendelkezők kötelezhetők; a természetszerű szükség mindenkinek szól. A parancsszerű szükség megszűnik, ha nem-bűnös mentség forog fönn, az eszköz jellegű elől nincs helye semmi kitérésnek. A szentségek szükségessége az eddigiék értelmében nem föltétlen, hisz Isten szentségek nélkül is közölhette volna a kegyelmet, hanem föltételes; nem belső, mert sem a szentség, sem a kegyelem fogalma nem követeli; hanem külső; még pedig a cél-okból levezetett, és némely szentségnél eszköz, másoknál parancs jellegű.

2. Tétel. A megszentelő kegyelmen kívül minden szentség külön szentségi kegyelmet közöl. Biztos.

Bizonyítás. a) A trentói zsinat szerint *valamennyi szentség szükséges az üdvösséghez, jóllehet nem valamennyi szükséges mindenkinek.*¹ Ha azonban hatás tekintetében nem különböznének, hanem valamennyi csak a megszentelő kegyelmet közölné, teljesen indokolatlan volna valamennyinek szükséges volta; elég lett volna egyet alapítani. *b)* Ugyancsak a szentszsinat tanítása szerint² a szentségek *nem egyenlők* oly értelemben, mintha egyik sem volna kiválóbb mint a másik. Ez alig volna megokolható, ha mindegyik szentség csak megszentelő kegyelmet adna. *c)* Hét különböző szentségi jel van; ámde a «szentségek tartalmazzák azt a kegyelmet, melyet jelentenek.»³ Tehát a különböző szentségi jelek különböző kegyelmeket is jelentenek.

Kérdés. Miben áll a szentségi kegyelem? – A helyes feleletet két véglet között kell keresnünk: 1. A szentségi kegyelem az egyetemes megszentelő kegyelemtől azáltal különbözik, hogy *új készséget* (habitus) önt a lélekbe; így Paludanus, Capreolus. Azonban katolikus fölfogás szerint a lélek a megszentelő kegyelem és kísérete által készségek tekintetében teljesen föl van szerelve a természetfölötti élet számára. 2. A szentségi kegyelem tartalmilag azonos az általános megszentelő kegyelemmel, úgy hogy *csak név szerint különbözik* tőle; így Richardus a Mediavilla, Durandus, Scotus, Biel, Occam. Ebben az esetben azonban kegyelmi állapot tekintetében teljesen azonosak volnának a szentségek által megigazultak és azok, kik a megigazulást szentségkívüli úton szerezték meg. Ez azonban ellenkezik a szentségek rendeltetésének és különbözőségének tényével.⁴

Tehát a szentségi kegyelem *többletet jelent az általános megszentelő kegyelemmel szemben*, mint azt Szent Tamás nyíltan tanítja: «A szentségi kegyelem az általános kegyelemhez hozzáad egy a szentség céljának megfelelő isteni segítséget».⁵ Miben áll ez a segítség, ez a kegyelmi többlet? Billuart szerint,⁶ kit sok tomista követ, a szentségi kegyelem valami belső létmód (modus, non habitus), mely a megszentelő kegyelmet módosítja, külön megminősíti, nagyobb tökéletességre és erőre emeli, úgy hogy a szentség rendeltetésének megfelelő, különösen gyógyító hatásokat tud kifejteni; Suarez szerint⁷ pedig jogcím azokra a segítő kegyelmekre, melyek a szentség céljának megfelelnek. Ma Suarez nézete az általánosabb.

Dogmatikailag mindkettő helyt áll. Abban megegyeznek, hogy a szentségi kegyelmet *főként segítő kegyelmek* alkotják, melyek az illető szentség céljának megfelelően segítik a szentség fölvevőjét, pl. a bérnálat hitének állhatatos vallásában, a házast házast kötelességeinek teljesítésében. Azonban a szentségi hatás nem merül ki ezekben a segítő kegyelmekben; pl. a keresztség eltörli az ideiglenes büntetéseket is, az utolsókenet testi

¹ Trid. 7 c. 4 Denz 847.

² Trid. 7 c. 3. Denz 846; cf. 13 c. 3 Denz 876.

³ Trid. 7 c. 6 Denz 849.

⁴ Cf. Thom III 62, 2 c.

⁵ Thom III 62, 2.

⁶ Billuart Sac. 3, 5.

⁷ Suarez Sac. 7, 3.

könnyebbséget is szerez. Mivel továbbá ezek a természetfölötti segítségek, kivált a segítő kegyelmek a legritkább esetben vannak működésben a szentség fölvételekor, sőt a hivatási szentségeknél, minők a keresztség, bérmálás, egyházi rend és házasság az élet egész tartalmára oszlanak meg, ezért nyilvánvaló, hogy a szentség fölvételekor csak ama segítségek forrása és jogcíme közlódik. Ha aztán tovább kutatjuk, miben áll ez a forrás, visszatér az erkölcsi és fizikai hatékonyság kategóriái szerinti megítélés különbsége. Suarez erkölcsi jogcímmre gondol, Billuart fizikai alapra. A tomista nézet alapozza meg mélyebben a szentségi kegyelmet és hozza szerves összefüggésbe a megszentelő kegyelemmel.

4. A szentségi jegy.

Tétel. Három szentség, a keresztség, bérmálás és egyházi rend eltörölhetetlen jegyet nyom a lélekbe, aminek következtében nem ismételtetők meg. *Hittétel* a Tridentinum értelmében.

Magyarázat. A jegy (sigillum, character, a verbo χαράττειν, belevésni) általában ismertetőjel. Hogy az említett három szentség ilyen szellemi jegyet, mintegy természetfölötti pecsétet vet a lélekre, azt *Wiclif* kétségbe vonta mint a kinyilatkoztatásból nem bizonyítható tételt, s az *újítók* elvetették «mint obskúrus barátok találmányát». Velük szemben a *trentói zsinat* ünnepélyesen kimondotta: «Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy három szentség, úgymint a keresztség, bérmálás és egyházi rend nem nyom jegyet a lélekbe, azaz valami eltörölhetetlen szellemi jelet, amelynek következtében megismételhetetlenek».¹

Bizonyítás. A szentségi jegy létezését kizárólag a *Szentírásból* formálisan nem lehet igazolni, hanem burkolt tanításából a magyarázó hagyomány (traditio inhaesiva) segítségével ki lehet belőle emelni. Ez a magyarázó hagyomány két szentírási mozzanatra támaszkodik: *a)* A Szentírás ismételten határozottan szól a keresztényeknek Krisztusban Szentlélekkel való *megpecsételéséről*; ez a megpecsételés pedig az újszövetségi üdvrend egyetemes jellege és Szent Pál utalásai értelmében szentség jellegű. Az Apostol szerint Isten kiválasztott és megerősített bennünket a Krisztus Jézusban, kiben is ti hittetek és «ti is megkaptátok öbenne az ígélet Szentlelkének pecsétjét.» «Ne szomorítsátok meg az Isten Szentlelkét, akivel meg vagytok pecsételve a megváltás napjára.» «Aki pedig megerősít minket veletek együtt Krisztusban és aki föl Kent bennünket, Isten az; s ő az, ki meg is pecsételt minket és a lélek zálogát adta szívünkbe (ὁ καὶ σφραγισάμενος καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος).² Ezen az utóbbi helyen az Apostol a keresztségre gondol, amely szellemi megpecsételés, szemben a zsidók testi megjelölésével, a körülmételéssel.³ A megpecsételés Isten változatlan határozata: «Isten szilárd alapja rendületlenül áll, és ez a pecsétje: ismeri az Úr az övét»⁴; tény továbbá, hogy Isten tulajdon Fiát is megpecsételte.⁵ *b)* A Szentírás elég világosan jelzi, hogy a három jegyadó szentség *megismételhetetlen*.⁶ Ebből magából ugyan még nem lehet következtetni a megismételhetetlenség metafizikai alapjára, az eltörölhetetlen jegyre (bár viszont a jegyből a megismételhetetlenségre igen!), mégis ez a magyarázat fölkínálkozik, ha meggondoljuk, hogy az Apostol a megpecsételés tanát kétségtelenül összefüggésbe hozza legalább a keresztség és a bérmálás szentségével.

A *szentatyák* első kijelentései ebben a bibliai gondolatkörben mozognak: Szent Ignác szerint a hívő és a hitetlen mint két külön fajta pénz külön veretet (χαράκτηρ) kapott; s a

¹ Trid. 7 c. 9 *Denz* 852 cf. 590.

² Eph 1,3–14; 4,30; 2 Cor 1,21–2.

³ Rom 4,11 Col 2,11.

⁴ 2 Tim 2,19.

⁵ Jn 6,27 1 Cor 9,2 Heb 1,3.

⁶ A keresztség: Rom 6,10 Eph 4,5 Heb 6,4–6; a bérmálás: Act 19,1–6; az egyházi rend: 2 Tim 1,6.

hívó a magáét a keresztségben vette. Barnabás szerint a keresztes új típust kapott, mintegy újjáteremtődött.¹ Ez a típus, illetve veret eltörölhetetlen.² A 4. században az atyák beszédje határozottabbá és részletezőbbé válik.

Már nem (miként az előzők) a keresztséget, hanem annak hatását nevezik pecsétnek. «Isten a keresztségben csodálatos és üdvös jegyet ad, melyet elismernek az angyalok és rettegnak az ördögök.» «A csatasorban a vezérek jelszót adnak ki katonáiknak, hogy az összetartozók könnyen hívhassák egymást. Miként hív majd téged az angyal, miként szabadít ki az ellenség kezéből, ha föl nem ismeri a jegyet? Miképp mondhatod majd: Istené vagyok, ha a jegyet és az ismertetőjeleket nem hordod?» «A hívő meg van jelölve testben és lélekben kenettel, miként valaha Izrael amaz éjtszakán vérrel, mely megóvta elsősülötteit.» «Amint a katonákat valami jeggyel, úgy minket Szentlélekkel jelölnek. Ezért amint elhagyod a csatasort, nyomban föl vagy ismerhető. A zsidók (miként az okatlan állatok) körülmetéléssel, mi mint fiak Szentlélekkel vagyunk megjelölve.» «Miként a pecsétgyűrű a viaszba benyomja a pecsétet, az olaj jegyet nyom a lélekbe a keresztségben.»³ Ezek a nyilatkozatok a Szentírásnak főt jelzett tanítását határozottabban összefüggésbe hozzák a Szentlélekkel; a jegyről szóló tételt azonban kifejezetten még nem tartalmazzák, mert a pecsétet, melyről oly beszédes hasonlatokban szólnak, még nem különböztetik meg a kegyelemtől; hanem a szentség összes hatásait, Atanáz óta különösen a $\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\sigma\iota\varsigma$ -t értik rajta. A keleti atyák ennél a gondolatnál tovább nem is mentek. A tanításukban rejlő csirákat aztán Szent Ágoston érlelte meg a donatistákkal folytatott harcaiban.

A donatistáknak egyik sarkalatos tanítása volt, hogy az Egyházon kívül nem történik érvényes szentségkiszolgáltatás, és a másunnan hozzájuk kerülteket újrakeresztelték. *Szent Ágoston* az ő igazának tudatában temperamentumának egész erejével I. István pápa álláspontjára helyezkedett: Az eretnek is érvényesen keresztel. Mivel azonban a Szentleket csak a szeretet szövetsége, az Egyház adja, arra a jelentős fölismerésre jutott, hogy más a szentség érvényes, más a gyümölcsös fölvétele.⁴ Mi már most az érvényes, de nem gyümölcsös szentségkiszolgáltatásnak hatása, amit az eretnek is meg tud adni? Egy a lélekbe tapadó valóság, melyet ő nevez először ebben az értelemben jegynek (character), és részben a 4. századi görög atyák hasonlataival világít meg; olyan az, mint a lebélyegzés, melyet az eltévelyedett juh is hord mint gazdájának jelzetét; olyan, mint a nota militaris, mely a zászlója-hagyott szökött katonán is megmutatja, milyen vezérhez tartozik. Ezt a pecsétet Jézus Krisztus ellopott bélyegzőjével az eretnekek is beleütik a megkereszteltnek lelkébe; ezért Krisztus, a vezér ezt nem törli el, ha a szökés és eltulajdonítás bűnét meg is fenyíti.⁵ Mindez a keresztségre vonatkozik. De ilyen jellegű a papszentelés is: «Mindkettő szentség, és mindkettőt bizonyos fölszenteléssel (konszekrációval) kapja az ember: az egyiket mikor a keresztségben, a másikat mikor a papszentelésben részesül. Ezért az Egyházban egyiket sem szabad megismételni».⁶

Ez a világos tanítás a következő századokban *némileg elhomályosult*, részint a reordinációk szomorú visszaélésének hatása alatt, részint mert teológiai kifejtését nem támogatták újabb egyházi mozgalmak. A *skolasztika* megerősödésével azonban ezek a bizonytalanságok megszűntek. A nagy skolasztikusok a szentségi jeggyel okolják meg a

¹ *Ignat. Magn. 5, 2. Barnab. 6, 11.*

² *Const. apost. III 16. Ugyanígy Iren. IV 34, 1; V 6, 1; 16, 1. Tertul. Marc. I 27; Resur. 49; Bapt. 5.*

³ *Cyrl. Hier. Cat. myst. 4, 7. Basil. in bapt. hom. 4; cf. Spirit. S. 26, 64. Nazianz. Or 40, 15. Chrysost. in 2 Cor 3, 7. Ephraem. ap. Assemani Bibl. orient. I 94; cf. Ambr. Spirit. S. I 79; Myster. 7, 42.*

⁴ *August. Bapt. IV 24; VI 1.*

⁵ *August. Bapt. III 16, 2; V 15, 20; 24, 35; VI 14, 14 23; Epist. Parmen. II 13, 28–30; Litt. Petil. II 239; Epist. 98, 5; 173, 3; 185, 23; in Jn 6, 15; Sermo ad pleb. Caes. 4, 4; Cresc. donat. I 30, 35; Bon. coniug. 32.*

⁶ *August. Ep. Parm. II 13, 29.*

jegyadó három szentség megismételhetetlenségét,¹ és Szentviktori Hugó óta elsősorban a szentségi jegyben látták azt, amit a szentségben *res et sacramentum*-nak neveztek; és egyre mélyebben hatoltak bele az itt fölmerülő spekulatív kérdésekbe, először kimerítő alaposággal és nagy eredetiséggel Alexander *Halensis*.² A 19. századi nagy hittudósok aztán fölismerték a jegynek a természetfölötti rendben való alapvető jelentőségét. Gondolataikat és az illőségi megfontolásokat legalkalmasabban a jegy mivoltával kapcsolatban lehet letárgyalni.

A *szentségi jegy mivolta*. – Halesi Sándor nyomán a hittudósok a szentségi jegy rendeltetését úgy határozzák meg, hogy az jel, mely a hívőket állapot szerint különbözteti, kegyelemre előkészíti, Krisztushoz hasonlónvá teszi s bizonyos keresztyén föladatakra kötelezi: *signum distinctivum, dispositivum, configurativum, obligativum*. Ezzel jelezve van a szentségi jegy teljes mivolta, melyet dogmatikai jelentőségének lehető kidomborítása végett a következő mozzanatokban fejtünk ki:

1. *Teleologiallag* a szentségi jegy a lélek végleges szentségi (ontologiai) lefoglalása Isten részéről Jézus Krisztus titokzatos teste számára: *signum obligativum*. a) A jegy által *Isten lefoglalja a lelket*. Az Apostol szerint ugyanis a bélyeg az örök hivatásnak illetőleg kiválasztásnak az időben való lenyomata; általa a lélek Isten tulajdonába megy át, miként a pénznek verete megmutatja, kinek tulajdona, miként a katonai lebélyegzés régente a hadvezér számára foglalta le a katonát. A teremtés címén úgy is már mind Istenéi vagyunk: «Ő az Úr, a mi Istenünk, mi pedig az ő legelőjének népe és kezének nyája (Ps 94)». A szentségi jegy pedig lefoglalja a lelket a természetfölötti létrend számára, mely úgy valósul meg, hogy kiépül a Krisztus titokzatos teste, az Egyház. A jegy által Isten a lelket beleiktatja Krisztus titokzatos testébe az Apostol szava értelmében: «Minden a tietek; ti pedig Krisztuséi vagytok; Krisztus pedig az Istené». Az Apostol a Szentlélekben való megpecsételést azokba a gondolatmenetekbe állítja bele, melyek Krisztus titokzatos testének alaptörvényeit tárgyalják (Eph 1 4). b) Mivel Isten nem bánja meg tetteit (Rom 11): amire egyszer rátette a kezét, azt végleg az ő örök céljaira szánja; a szentségi jegy által történt *lefoglalás végleges és visszavonhatatlan*: «Isten szilárd alapja rendületlenül áll, és ez a pecsétje: ismeri az Úr az övéit». Ez a végleges lefoglalás kétirányú; a jegy által az ember egyrészt Istennek elidegeníthetetlen tulajdona lett, másrészt küldetést kap arra, hogy azután kizárólag mint Krisztus titokzatos testének tagja fejtse ki természeti és természetfölötti adományait. c) Ez a lefoglalás *ontologiai, szentségi*; vagyis elsődlegesen és közvetlenül a léleknek természetfölötti létét érinti, nem tevékenységét; szervezeti, nem életfolyamat-jellegű; mondjuk: morfológiai, nem biológiai. Más szóval olyan lekötélést, Krisztushoz való olyan hozzákapcsolódást teremt, melynek létrejöttéhez és fönntartásához nem kell az embernek személyes tevékenysége; közvetlen rendeltetése és tartalma nem arra irányul, hogy az ember alanyi tudatétét alakítsa és betöltse mint a kegyelem vagy a hit, hanem a lelket tárgyilag beiktatja Krisztus titokzatos testébe, és neki ott annak a testnek tagoltságában megfelelő helyet és méltóságot juttat, olyanformán, mint egy sejt vagy sejtsoport egy szervezetnek tagja lesz azáltal, hogy morfológiai összeköttetésbe jut a szomszéd részekkel, és szervezeti egységbe lép az egésszel. A szentségi jegyek által épül föl és tagolódik Krisztus titokzatos testének szervezete.³ Ebben van alapvető jelentőségük.

2. *Formailag* a szentségi jegy a Krisztushoz mint titokzatos testének fejéhez való szervezeti ontológiai hasonlóság: *signum configurativum Christi*. a) A szentségi jegy *hasonlónvá tesz Jézus Krisztushoz*. Ez következik már a nevéből. A jegy ugyanis nem

¹ *Bonav. Brevil.* 6, 6, 3; *Thom III* 63, 5.

² *Halens. Summa IV* 8, 8, 1.

³ Cf. *Thom III* 69, 9 ad 2.

egyszerűen jel, hanem jelzet, sigillum, σφραγίς, χαρακτήρ, veret, véset, bevéssett kép.¹ De következik teleológiai mivoltából is: a jegy rendeltetése ugyanis a lelket belekapcsolni Jézus Krisztus titokzatos testébe. Ámde minden valós egyesítés áthasonítással jár. A fiziológiai egység egyenest asszimilál; az erkölcsi (házasság, barátság) sokszor a fiziológiai térre is átáradó lelki nivellálással jár. A Krisztusba való beiktatás mint misztikai egyesítés mindkettőnek természetében osztozik. *b)* A jegy által a lélek *Krisztushoz mint titokzatos testének fejéhez válik hasonlónvá*. Hisz a lélek az ő bélyegzőjét kapja; vele való titokzatos szervezeti egységre, a testében való tisztségre kap hivatást és méltóságot; tehát természetesen vele kerül hasonlóságba. Krisztus főségében szabatosan melyik az a mozzanat, melyhez hasonlónvá teszi a jegy a lelket? Szent Tamás szerint² főpapi tiszte; és ha megfontoljuk, hogy Krisztus főpapi méltóságában egyesülnek fői hivatásának összes jellegzetes mozzanatai, ehhez hozzájárulhatunk. *c)* Ez a *hasonlóság* megint *ontológiai és nem dinamikai*; vagyis közvetlenül és rendeltetése szerint nem az élettartalomban, vagyis a gondolkodás és törekvés tárgyában, irányában, fokában való hasonlóság, hanem annak létrendi föltétele. Általa a lélek Krisztus testével kerül eleven egységbe, és ettől az időtől kezdve magán hordja annak jellegét; olyanformán, mint bizonyos családok késői és oldalági utódokban is viselik az ősök bélyegét, a családi típust arcban, testalkatban, sőt magatartásban, hajlamban, gondolkodásmódban. S ép ez az a mozzanat, mely által a jegy teleológiai mozzanata valósul; Isten azáltal foglalja le a lelket Krisztus titokzatos teste számára, hogy természetfölötti alkatban hasonlónvá teszi Krisztushoz, a főhöz, mintegy azt a természetfölötti szervezetet, véralkatot, lelki jelleget, «típust» adja neki, mely jellemzi Krisztust, a főt.

3. *Metafizikailag* a jegy a minőség kategóriájának negyedik fajtájával, a szellemre értelmezett alkattal (figura) mutat rokonságot. *a)* Durandussal szemben bizonyos, hogy a szentségi jegy *nem merőben észlény*, melynek épúgy nem felel meg dologi valóság mint pl. a praetori címnek. Hisz a kinyilatkoztatás forrásai és az Egyház tanítása szerint a jegy a lélekbe tapad mint eltörölhetetlen bélyeg. Másrészt azt sem lehet mondani (Farine-vel³), hogy maga a *Szentlélek* a jegy; mert a Szentlélek Isten semmiképen nem válhatik a léleknek járulékává. Ez a fölfogás rokon Lombardusnak ama nézetével, hogy a kegyelem azonos a Szentlélekkel. *b)* A szentségi jegy tehát épúgy mint a kegyelem metafizikai mivoltában *természetfölötti járulék*, és mint ilyen szorosan egy természeti kategóriába sem tartozik. Azonban a legnagyobb rokonságban a *minőség* kategóriájával van, ugyanazoknak az okoknak alapján, melyek miatt a kegyelmet is a minőség kategóriájába kellett soroznunk. *c)* Sokat vitáznak a hittudósok azon, hogy a négy Aristoteles-féle minőség melyikébe kell beosztani a jegyet? Szent Tamás szerint⁴ a jegy istentiszteletre való küldetés; ontológiai mivolta tehát valami lelki képesültség, hatalom, mely eszerint a második aristotelesi minőséggel, a potentia activa-val mutat rokonságot. A fönt kifejtett álláspont szellemében, mely Szent Tamás gondolatának csak a kinyilatkoztatás irányában való kimélyítése, a jegy közelebb áll a szellemileg értelmezett *figurához* (alkat); a jegy ugyanis Krisztussal mint fővel való szervezeti hasonlóság, mintegy krisztusi típus, természetfölötti lelki alkat.

Kérdések. 1. *Miért csak három szentség ad jegyet?* – Halesi Sándor és Bonaventura szerint azok a szentségek adnak jegyet, melyek meghatározott hitállapotot teremtenek; ilyen állapot pedig három van: a hit megszületése (kereszttség), megerősödése (bérmálás), sokszorosítása (papság). *Szent Tamás* szerint a jegy istentiszteletre való küldetés; s az istentiszteletben részt vesz mint cselekvő a pap, mint befogadó a megkeresztelt; és

¹ Theodos Mt 22,21 szellemes alkalmazásával Krisztus nevének fölírásával és a Szentlélek képének bevésésével azonosítja ap. Clemens Al. Excerpta n. 86.

² Thom III 63, 3.

³ L. Farine Der sakramentale Charakter 1904.

⁴ Thom III 63, 2 c.

«valamikép ugyanerre vonatkozik a bérmálás is». *Scotus* szerint azért van három jegyosztó szentség, amiért a fejedelem háza-népe három fokozat szerint van tagolva: hozzátartozók, védelmezők, tisztviselők. Látnivaló azonban, hogy ezeknek a nézeteknek egyike sem juttatja kellően érvényre a szentségi jegy mivoltának egész dogmatikai tartalmát, és nem hagy megfelelő helyet a bérmálás jegyének önálló-volta számára. Ha Szent Tamás nézetét a főnti kifejtés szellemében kimélyítjük, és a szentségi jegyben nem egyszerűen istentiszteletre való küldetést, hanem a Krisztus titokzatos testének fölépítését célzó küldetést, méltóságot és tisztet látunk, ha aztán tekintetbe vesszük, hogy «a szentségi jegyben valósul meg egy szentségnek egész tartalma, rendeltetése és hatékonysága, kivéve a kegyelmet» (Scheeben), akkor a szentségi jegy hármasságát a következőképpen lehet megokolni. A szentségi jegy föladata Krisztus titokzatos testének természetfölötti szervezetét biztosítani és kiépíteni. De ennek szükségkép három mozzanata van: *A Krisztus testének kiépítésére* szánt lelkeknek Krisztus testében mindenekelőtt létet kell nyerniök (keresztelési jegy), aztán egyéni nagykorúságra kell érlelődniök (bérmálási jegy), és végül az egész testnek a krisztusi nagykorúság eléréséig kell gyarapodnia (papi jegy). Viszont az emberben is három mozzanat van, mely Krisztus testének szolgálatára lefoglalható: a természet mint lét (esse), a személyiség mint az egyéni gyarapodás elve (subsistentia), és az élethivatás mint Krisztus testének gyarapítására szánt léttartalom (essentia).

2. *Milyen vonatkozásban van a szentségi jegy és a kegyelem?* – Sok régi skolasztikus szerint a szentségi jegy a kegyelmet mintegy csirában tartalmazza, a kegyelemnek mintegy foglalója. Ez a nézet azonban nem áll helyt. Szent Ágoston óta ugyanis alaptanítás az Egyházban, hogy a szentségi jegy kegyelem nélkül is ellehet. Szent Tamás óta a hittudósok többsége azt tanítja, hogy a jegy a kegyelemre előkészítő jogcím. S ez igaz; hisz a jegy küldetést jelent Isten országában; ámde amire Isten küld valakit, arra képesítést is ad neki. De mivoltának főnt adott meghatározása értelmében a szentségi jegy nem egyszerűen erkölcsi jogcím, hanem a kegyelemnek egyúttal ontológiai föltétele. A jegy által ugyanis a lélek természetfölötti szervezeti közösségbe jut Krisztussal, a kegyelem kútfejjével, és így készen áll arra, hogy vérkeringésében és életében, azaz kegyelmében is részesedjék. Maga a kegyelem azonban a jeggyel szemben új elv. A kettő *nem úgy viszonylik egymáshoz, mint csira és kifejlett növény, hanem mint szervezet és élet*. Ebből érthető, miért nem törli el a bűn a jegyet. A kettő ugyanis nincs kontrér ellentétben, miként a kegyelem és bűn, élet és halál.

3. *Hogyan viszonylik egymáshoz a három jegy?* – Nem úgy, mint *Oswald* gondolta, hogy minden következő az előbbit jobban kivési és erősebben színezi. Hisz minden egyes jegy más tisztet és meghatalmazást ad Krisztus titokzatos testében, és mást foglal le a lélekben Krisztus teste számára. A három jegy közti különbség tehát *nem egyszerűen fokozati, hanem minőségi*. Mindegyik más-más krisztusi típust közöl a lélekkel, melyek természetesen összefüggésben vannak egymással. Krisztus testének szervezeti tagoltsága magával hozza, hogy a bérmálási jegy föltételezi a keresztelést és a papi az előbbi kettőt; de egyik a másik nélkül nem hiányos, és nem szorul tartalmi kiegészítésre a maga nemében.

4. *A szentségi jegy jelentősége.* – a) A szentségi jegy a Jézus Krisztushoz mint főhöz való szerves hozzátartozásnak és az ő titokzatos teste tevékenységében való hivatásos részvételnek záloga és biztosítéka. Ezáltal minden keresztény *fölséges hivatást és méltóságot* kap; minden hívó bele van kapcsolva abba az áramlatba, mely ég és föld között közvetíti a természetfölötti élet kincseit és építi Isten országát a teremtésben: «Ti pedig választott nemzetiség, királyi papság, szent nemzet, szerzett nép vagytok, hogy hirdessétek annak erejét, aki sötétségből hívott titeket az ő csodálatos világosságára» (1 Pet 2). b) A jegyet csak szentség adja, a szentségkivüli megigazulás nem. Következésképp a szentségi közösség által a lélek *olyan méltóságot nyer, mely nincs meg más megigazultban*; általa az ember Krisztus országának teljesjogú, honos, bennszülött polgára; beszédén megérzik a Krisztus akcentusa, egész lelke járásán meglátszik Krisztus nemzetének szent típusa. c) A jegy nem kegyelem, és annak nem

csirája, de mégis csatornája. A jegy által a lélek törvényes közösségbe kerül Krisztussal, az igazság és kegyelem kútfejével, és ezért *minden kegyelem*, melyet kap, *törvényes illetékként száll reá*: ő nem idegen elem, hanem Krisztus testének élő tagja, és ezért a kegyelem vérkeringése kijár neki. Jó a szentségi úton megigazultnak tudni, hogy lelkét a kegyelem mint természetszerű elem járja át; és jó a bűnösnek tudni, hogy ő csak zsibbadt, gangrénás tagja a Krisztusnak; csak rajta áll, hogy a bűne által elszorított ér a lelkén ismét szabaddá válják, és ismét részesedjék Krisztus vérkeringésében. *d)* A szentségi jegy *hűség pecsétje* és a Szentlélek jegygyűrűje. Isten általa juttatja kifejezésre a Krisztus titokzatos teste kiépítésére vonatkozó szándékának szent komolyságát és a hívásban való hűségét. Ezért a szentségi jegy hatalmas fölhívás és eltörölhetetlen kötelezettség Isten hűségének örök teremtményi hűséggel való viszonzására. Minden elvi hűtlenség Istennel szemben külön jelleget ölt azáltal, hogy merénylet egy-egy szentségi jegy ellen: a három aposztazia (a fide, religione, ordine) a hit-, szerzet-, papság-hagyás a három jegy elárulása (a szerzetesi fogadalom ugyanis a bérmlási jegy irányában köti le a lelket Istennek). Ebben az árulásban és zászlóhagyásban a lélek elzüllik; de, züllöttségében és kivertségében is hordja annak vonásait, aki eltörölhetetlenül beleégette a maga képét. Isten kezenyomát nem lehet letörölni a lélekről; megmarad az mint az örök Isten örökre, a hűknek dicsőségre és örök áldásra, a hűtleneknek gyalázatra és örök veszedelemre.

93. §. A szentségek krisztusi rendelése.

Diekamp III § 4 12; *Bartmann* II § 164–6; *van Noort* I, 3, 1, 4; *Pesch* VI prop. 17–9 3–6 32–5; *Billot* th. 1 9; *Schanz* § 2 5 8. *Thom* III 60, 5 7 8; 64, 1–4; *Bonavent.* 6, 2 4; *Suarez* Sacr. 3–5 10 12; *Salmant.* tr. 22, 2, 1–3; 1, 7; *Billuart* Sacr. 5, 1; 7, 4; *Berti* XXX1, 2 3; 1, 7; *Frassen* Sacr. 2, 1. – P. *Schmalzl* Die Sakramente des A. T. im allgemeinen nach der Lehre des h. Thomas 1883; Fr. *Schmid* Die Sakramentalien 1896; G. *Arendt* De sacramentalibus disquisitio scholastico-dogmatica ²1900; A. *Franz* Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter 2 k. 1909; P. *Bartmann* Paulus 1914; F. *Wieland* Wiedergeburt in der Mithrasmythologie und der Taufe 1907 (Festgabe für Knöpfler); F. H. *Müller* Dionysius, Proklos und Plotinos 1918; F. *Dölger* Sol Salutis 1920; J. *Bittremieux* L'institution des sacrements d'après S. Bonaventure 1923; A. C. *Gasquet* The Sacramentales 1928.

1. Az újszövetségi szentségek krisztusi eredete.

Tétel. Az újszövetségi szentségeket mind Krisztus rendelte. Hittétel.

A *protestánsok* a legtöbb szentséget emberi találmánynak ítélték. A *modernisták*¹ a szentségeket általában csak krisztusi eszmék és szándékok egyházi értelmezésének tekintik. A *trentói zsinat* azonban kiközösíti azt, aki azt mondja, hogy «az újszövetségnek nem valamennyi szentségét rendelte a mi Urunk Jézus Krisztus».² Az Oltáriszentségről, töredelemről és utolsókenetről aztán a zsinat még külön nyomatékozza a krisztusi rendeltetést.³

Bizonyítás. 1. A *Szentírásból a)* a részletes szentségtan tüzetesen kimutatja minden egyes szentség krisztusi rendeltetését. *b)* A Szentírás a keresztség, Oltáriszentség és töredelem alapítását közvetlenül Krisztusnak tulajdonítja. Minthogy pedig a többi szentség ugyanilyen jellegű és rendeltetésű, szabad következtetni, hogy azoknak sem lehet más az eredete; annyival inkább, mert mindegyik a Krisztus szerezte *kegyelmet* közli; ámde csak Krisztus rendelkezhetik azzal a kegyelemmel, melyet tulajdon vérével szerzett az emberiségnek. *c)* Jézus Krisztus az Egyházat összes lényeges elemeivel maga alapította és készen átadta az apostoloknak, hogy sáfárkodjanak benne. Ámde a szentségek kétségkívül a *lényeges egyházi elemek* közé tartoznak, hisz a kegyelemnek, az Egyház lelkének csatornáit. *d)* Az apostolok

¹ Prop. 40; cf. 39; *Denz* 2040 és 2039.

² Trid. 7 c. 1 *Denz* 844; cf. 732.

³ *Denz* 875 894 926.

nem is mertek maguk újat alkotni, hanem csak a krisztusi alapon építettek tovább: «Más alapot senki sem vehet azon kívül, mely vettetett, mely a Krisztus Jézus». ¹ Mit tartottak a maguk hatáskörének, megmondja Szent Pál: «Úgy tekintsen minket az ember, mint Krisztus szolgáit és az Isten titkainak sáfárjait». ²

2. Minthogy az *atyák* nem rendelkeztek szabatos szentség-fogalommal, nem várható, hogy tételünket formálisan képviselték. Sőt épen mert sokfélét foglaltak a szentség neve alá, az ő elmélésükben a krisztusi alapítás mozzanata háttérbe szorul. De ha kezük ügyére kerül a kérdés, soha embert vagy egyházi tényezőt nem állítanak oda a szentség szerzőjéül, hanem mindig az Úr Krisztussal hozzák kapcsolatba. A szentségtan nagy doktora, Szent *Ágoston* azt mondja, hogy nem ember, hanem a testté lett Ige rendelte azokat a szertartásokat, melyek a keresztényeket látható társaságba fűzik, minők a keresztség, Oltáriszentség, és «ami más még a Szentiratokban említve van». ³ A keresztségről azt gondolja, hogy Krisztus ember által is rendelhette volna, de nem akarta, hogy ember emberre alapítsa reményét. ⁴ Ő is, más atyák is a szentség kiszolgáltatásának érvényességét azért nem teszik függővé a kiszolgáltatónak személyi kiválóságától, mert voltaképen Jézus Krisztus a kiszolgáltató, az ember csak helyettese. Mikor a szentség fogalma tisztázódott, némi bizonytalanság után (Lomb. a házasságot és töredelmet megtalálja már az ószövetségben, az utolsókenetet és egyházirendet az apostolokra viszi vissza; Halensis a bérmálást a 829-i meaux-i zsinat atyáitól származtatja ⁵) a virágkori nagy skolasztikusok között Szent Tamás óta ⁶ teljes az egyetértés tételünkre nézve.

3. *Dogmatikai bizonyítás.* Az Egyház már századokkal a trentói zsinat előtt tanusította, hogy a hét szentség kezelése reá van bízva; másfelől mindig vallotta, hogy neki nincs hatalma és joga szentségek alapítására. Tehát a szentségeket úgy kellett tekintenie, hogy azokat mint a változhatatlan hitletétemény tartozékát magától az Alapítótól kapta. S minthogy az Egyház a hitbeli dolgokban nem tévedhet, ez a tény egymaga teljes bizonytságot szolgáltat.

4. *Teológiai megfontolás.* A kegyelem felülről jön, mint egy felső világ hírnöke és küldöttje, felső élet csiráival a méhében. A természetfölötti élet nem alulról, a természet talajából hajt, hanem felülről nő bele az emberiségbe. Illó tehát, hogy a kegyelem közvetítő szervei, a szentségek is ugyanazokból a magasságokból ereszkedjenek le a világba.

Kérdések. 1. *Krisztus mint Isten vagy mint ember rendelte-e a szentségeket?* – Szent Tamás ⁷ a szentségek körül háromféle hatalmat különböztet, és megállapítja: A *szersőségi* vagy főhatalom (potestas auctoritatis seu principalis) egyedül Istent illeti meg, mint aki a kegyelem szerzője és akinek szerzői tevékenysége minden más elvtől és tényezőtől független. A *másodlagos kiszolgáltató* hatalom (potestas ministerii secundaria) viszont kétségkívül a szentségek emberi kiszolgáltatójának jellemzője, mint aki megbízott helyettesként működik a szentségek létesítésében. Az Üdvözítő mint Isten természetesen szerzőségi hatalommal rendelkezik. Mint ember azonban *kiváló szolgáltató* hatalommal rendelkezik (potestas excellentiae seu ministerii principalis), melynek értelmében a) megváltói tevékenységével kiérdemelte a kegyelmet és a kegyelem közlésének módját; tehát azt a hatalmat is, hogy szentségi úton adjon kegyelmet. b) Kiérdemelte, hogy szent embersége mint kapcsolt eszköz (instrumentum coniunctum) szentelő és elevenítő erőt öntsön a másodlagos kiszolgáltató által nyújtott szentségekbe mint elválasztott eszközökbe.

¹ 1 Cor 3,11.

² 1 Cor 4,1.

³ *August.* Epist. 54, 1; cf. Vera relig. 17.

⁴ In Jn 5, 7; 5, 18; 6, 7.

⁵ Ide vonatkozó szavait (Summa IV 9, 1) azonban mások másképen értelmezik.

⁶ *Thom* III 64, 2.

⁷ *Thom* III 64, 3.

2. *Közvetlenül vagy közvetve rendelte-e Krisztus a szentségeket?* – Krisztus közvetlenül rendelte a szentségeket, ha apostolainak meghagyta, hogy bizonyos kegyelmet (pl. a bűnbocsánat vagy újjászületés kegyelmét) egy legalább általánosságban megjelölt szertartás útján közöljenek. Vajjon ez a meghagyás a föltámadás előtti vagy utáni időben történt-e, itt nem esik latba. *Közvetve* történt a krisztusi rendelés, ha apostolainak meghatalmazást adott, hogy szükséglet és belátás szerint alapítsanak és szolgáltassanak szentségeket. A közvetett rendelésnek egészen különös faja, ha az Üdvözítőnek mennybemenetele után az apostolok a Szentlélek közvetlen indítására és belső kinyilatkoztatása alapján rendelnek szentségeket, mint azt a bérnáltást és utolsókenetet illetőleg Bonaventura¹ s valószínűleg Lombardus és Hugo Victorinus gondolták.

Tétel. Jézus Krisztus az újszövetségi szentségeket közvetlenül rendelte. Legalább *biztos*, némelyek (Bellarminus, Vasquez, Gonet) szerint hittétel, amit Suarez és Billot épen Bonaventurára való tekintettel tagadnak, minthogy a trentói zsinat nem ítélte el, hanem egyszerűen hallgatással mellőzte azt a nézetet.

Bizonyítás. a) A trentói zsinat fönt idézett (7 c. 1) kánonja erőltetés nélkül nem értelmezhető másképp, mint hogy maga az Üdvözítő személyesen rendelte a szentségeket. Ezt a zsinat az utolsókenetről kifejezetten is megmondja²; s ha ez volt a meggyőződése arról a szentségről, melyre nézve kétség forgott fönn, még inkább így kellett gondolkodnia a többiről is. S csakugyan szabatos különbséget tesz a szentségek Krisztus rendelte lényege és az Egyház rendelte szertartások között³; s a szentségek lényegét illetőleg önmagának nem tulajdonít semmiféle hatalmat.⁴ *b) A Szentírás* a közvetlen személyes krisztusi rendelést tanítja a keresztségre, Oltáriszentségre és töredelemre nézve. Tehát eleve nagy fokban valószínű, hogy Krisztus ugyanígy tett a többi szentség tekintetében is; talán akkor, mikor az apostolok előtt «kínszenvedése után élve megmutatta magát sok bizonyosságban, megjelenvén nekik negyven napon át és szólván az Isten országáról».⁵ Ezt megerősíti az a tény, hogy az apostolok az Isten titkai sáfárjainak, és nem szerzőinek mondják magukat. *c) A szentatyák* sohasem tulajdonítanak az apostoloknak vagy a későbbi egyháznak szentségalapítást; Bonaventura stb. fönt említett nézetének a szentatyákban nincs semmi támasza. Amit különösen Szent Ágoston mond a szentségek eredetéről, azt csak erőltetve lehetne közvetett krisztusi szerzősége értelmezni. *d) A szentségeknek az Egyház épületében alapvető* jelentőségük van. Miként tehát az Üdvözítő az Egyház alapítását nem bízhatta az apostolokra, illetőleg azok utódaira, épúgy annak pilléreit, a hitet, a hierarchiai szervezetet és a szentségek rendelését sem bízhatta rájuk.⁶ Csak így van teljesen biztosítva az Egyház szilárdsága és egysége: ha mindenestül Krisztus megrendíthetetlen alapján áll.⁷

3. *Részletesen meghatározta-e Krisztus az egyes szentségek anyagát és formáját?* – Az Üdvözítő e tekintetben *háromféleképp rendelkezhetett*: Meghatározhatta a szentségi jel minden elemét, pl. a keresztségi szertartást úgy mint ma a nyugati egyházban dívik: egyedi meghatározás, *institutio in individuo*. Viszont meghagyhatta, hogy egy tőle meghatározott kegyelmet, pl. a lelki újjászületés kegyelmét általa meg nem határozott megfelelő szertartás útján közöljenek; ez a nem szerinti meghatározás volna, *institutio in genere*. Választhatott egy középutat; t. i. megjelölhette a meghatározott kegyelemnek jelét legalább főbb vonásaiban, nagyjából az anyagot és gondolat szerint a formát; vagyis meghatározhatta a jel fajtát:

¹ Bonav. Brevil. 6, 4.

² Trid. 14 cp 1 Denz 907.

³ 7 c. 1 13 Denz 856.

⁴ 21 cp. 2 Denz 931.

⁵ Act 1,3.

⁶ Thom III 64, 2 4.

⁷ 1 Cor 1,12 Eph 4,4–5.

institutio *in specie*; így pl. meghagyhatta, hogy az újjászületés kegyelmét vízzel való lemosás és a Szentháromság hívásával közöljék. Ezek után a következő megállapításokat tesszük:

a) Biztos, hogy Jézus *Krisztus egy szentséget sem határozott meg egyedi részletességgel*, in individuo. A szentségi szertartások körül ugyanis különféle helyeken és időkben nagy eltérések voltak az Egyházban, melyek ki nem alakulhattak volna, ha Krisztus minden részletében megszabta volna a kiszolgáltatás módját.

b) *A kerestségnek és Oltáriszentségnek jelét az Üdvözítő faji részletességgel (in specie) határozta meg*, amint nyilvánvaló a Szentírásból.

c) *A többi szentséget illetőleg dogmatikailag szabad* azt tartani, hogy azokat is vagy faji részletességgel vagy pedig nemi általánosságban határozta meg. Mindkét nézet mellett neves hittudósok sorakoznak. A faji részletezés mellett foglal állást Suarez, Vasquez, sok korunkbeli hittudós. A nem szerinti megjelölést állítják Bonaventura, Bellarminus, Lugo, Salmanticenses, Billuart, Tournely, az újak közül Billot, Schanz. Az előbbi nézetnek kedvez a dogmatikai megfontolás; a trentói zsinat szavainak t. i. ez a közvetlenül kínálkozó értelme; az utóbbit támogatja a történeti tényállás: a keresztségen és Oltáriszentségen kívül a részletes rendeltetést nem lehet kimutatni a Szentírásból és az egyöntetű hagyományból (Schanz 114); s a történet tanúsága szerint nem egy szentség jegyében olyan változások történtek az idők folyamán, melyeket a hittudósok ma általában lényegeseznek ítélnék, minők talán a kenet használata a bérmálásnál; a föloldozás formájának keleti és nyugati kiadása; az egyházi szerek átadása az egyházirendnél.

A dogmatikai határkö, melyhez mérni kell mindkét nézetet, a trentói atyáknak az a megállapítása, hogy az Egyháznak nincs hatalma a szentségek szubstanciájának megváltoztatására.¹ Ebből ugyanis azt kell következtetni, hogy *amiben a századok folyamán változás esett a szentségi jelet illetőleg, az nem tartozik a jel lényegéhez*. S ebből a részletes meghatározás híveinek azt a tanulságot kell levonniok, hogy az Üdvözítő némely szentségnek jelét csak általánosságban adta meg; viszont a nemi általánosságban való meghatározás vallóinak is meg kell engedniök, hogy a közvetlen krisztusi rendeltetés, melyet ma vakmerőség nélkül nem lehetne tagadni, pszichológiailag el sem képzelhető a jelnek legalább általános körvonalalaiban való megjelölése nélkül. És így a két nézet között aligha lesz oly nagy a köz, mint első tekintetre látszik.

Függelék. A mai racionalista valláshistorikusok közül igen sokan azt állítják, hogy *a keresztény szentségek a kereszténység első idejében dívó misztérium-vallások szertartásaiból vannak kölcsönvéve*. Az öskereszténység szerintük szentségek és úgyszólván szertartások nélkül alakult. Szent Pál azonban csakhamar átlátta, hogy a kereszténység a gazdag liturgiája misztérium-vallásokkal szemben elveszti toborzó erejét, ha hasonló vonzóerőt nem fejt ki. Ezért az alkalmasoknak látszó szertartásokat átvette az időszámításunk elején nagymértékben terjedő misztérium-kultuszokból, melyek mosásokkal, szent víz- és vérfürdőkkel, szent étkezésekkel, kenésekkel, böjttel, körmenetekkel, dalokkal, tánccal, extázissal, öncsonkításokkal titkos szent erőkhöz juttatták, megtisztították és a kultusz-istenséggel (ú. m. Jupiter, Mithras, Attis, Dionysus, Oziris, Isis, Serapis, Bál, Gé, Kybele, Aphrodite) közvetlen érintkezésbe hozták a beavatottat (1. § 6).

Felelet. a) *Ezeknek a kultuszoknak belső élete alig ismeretes*. Szertartásaik, imádságaik, himnuszai szövege csaknem szörén-szálán elvesztek; egy-két hiányos és hibás szövegtöredék, néhány külsőséges leírás és fölirat mindaz, amire a róluk való vallástörténeti ismeret építhet. Tehát ama kultuszoknak épen a lelke majdnem egészen ismeretlen. Az itt uralkodó bizonytalanság tág teret hágy merész kombinációknak és beleolvasásoknak; s a valláshistorikusok, kiket jobbra nem a pártatlan igazságkeresés, hanem racionalista célzat

¹ Trid. 21 cp 2 Denz 931; cf. 3019; Thom in Lomb. IV dist. 17, 3, 1 sol 5.

vezet, bőven élnek is ezekkel a lehetőségekkel: a történet hagyta hézagokba egyszerűen beleviszik a keresztény kifejezéseket és gondolatokat. *b)* Ami hasonlóság mutatkozik a keresztény szentségek és ama misztériumok között (már Tertullian¹ az ördög majmolásainak nevezte), azok részint a kifejezésekben vannak, melyek már akkor eléggé átmentek a közhasználatba, úgy hogy itt a keresztények csak a nyelvi közkincsbe öltöztették a maguk gondolatait; részint pedig bizonyos külső, merőben szertartási mozzanatokban érvényesülnek, melyek egyetemes valláspszichológiai törvényszerűségből érthetők, mint pl. a testi lemosás használata lelki tisztulás kifejezésére. *A dolog lényegében sehol sem mutatható ki párhuzam.* A pogány misztériumok eredetileg vaskos mágia és teurgia képét mutatják: fizikai érintések és cselekedetek elégségesek csodaszerű titkos hatások elérésére. Ellenben a keresztény szentségek erkölcsi előkészületet követelnek, és merőben szellemi hatásokat hoznak létre. A pogány misztériumok szellemibb értelmezése a második század vége előtt nem mutatható ki, az újplatonikusokkal kezdődik, és valószínűleg keresztény hatás alatt indult meg. *c)* *A kölcsönzés a keresztények részéről történetileg és lélektanilag lehetetlen:* *α)* Az őskereszténység a pogánysággal szemben élesen ellenlábás és elutasító magatartást tanúsított. Szent Pál szerint a pogányság tévelygés, sötétség, bűn, istentelenség. Lélektani képtelenség tehát, hogy ugyanakkor hitéleti tanításának legjavát, a Krisztus halálával való titokzatos egyesülés gondolatát és annak liturgiai közvetítését az utált pogányságból vegye át (cf. [I 147](#)). *β)* Ma már elvitathatatlan tény, hogy az őskeresztény község kezdet óta rendelkezett a keresztiségnek és Eucharisztianak misztikai fölfogásával²; azt tehát nem kölcsönözhetette később a pogányságtól.

Jóllehet tehát a pogány misztériumok a kétségtelen erkölcsi eldurvulás dacára is a tisztulást, engesztelést áhító fölébredt lelkiismeretnek hatalmas megnyilvánulásai, és ennél fogva *a Megváltó előkészítésének sajátos eszközei*,³ nagyban és egészben mégis a magára álló embernek gyámoltalan tapogatózásai és monizmusban megrekedt vaskos kísérletezései; ellenben a keresztény szentségek gyakorlata kezdettől fogva a világosság fiainak a Szentlélektől irányított, lélekből és igazságban való Isten-imádása.

2. A szentelmények.

1. *Mivoltuk.* A szentelmények dolgok vagy cselekmények, melyeket az Egyház a szentségek utánzásaképpen szokott használni avégből, hogy közbenjárása által főként lelki hatásokat eszközöljön ki.⁴ A szó tulajdonképeni értelmében vett szentelmények bizonyos cselekmények, minők a templomszentelés, ételek megáldása. *Átvitt értelemben* azonban azokat a dolgokat is szentelményeknek nevezzük, melyekkel vagy melyeken a szentelményt alkotó cselekvény történik, amilyen pl. szentelt víz, megáldott olvasó. A szentelmények annyiban hasonlítanak a szentségekhez, hogy láthatatlan dolgoknak látható jelei. S ezért közös nem alá tartoznak; régen kisebb szentségeknek is nevezték.⁵ Különböznek azonban eredet és hatékonyság tekintetében, mint a tárgyalás folyamán kitűnik.

2. *Létezésük* tekintetében áll a *tétel: Az Egyháznak van hatalma szentelményeket rendelni.*⁶ *Biztos.*

Bizonyítás. *a)* Az Egyház *papi hatalmából* következik az a képesültsége és meghatalmazottsága is, hogy nagyobb hatékonysággal szentelhet és imádkozik Isten előtt.

¹ Tertul. Praescr. 40; Bapt. 5; cf. Justin. Apol. I 62.

² Act 2,38 Lc 12,50; Rom 6,3.

³ Lásd [40. lap](#); cf. Thom Verit. 14, 11 c; ad 5.

⁴ CIC 1144.

⁵ Igy Hugo Vict.; Guilelmus Alvernus óta sacramentalia, szentelmények; Szent *Tamásnál* egyszerűen szent dolgok is: sacra; cf. III 108, 2 ad 2; II 99, 1.

⁶ Trid. 7 c. 13 sac; 23 cp 2 Denz 856 931

«Az Isten minden teremtménye jó, és semmi sem elvetendő, amit hálaadással vesz magához az ember, mert szentté lesz az Isten igéje és az imádság által.»¹ A szentelmények mivoltukban és hatékonyságukban sokkal inkább függenek a kiszolgáltatótól és fölvevőtől, mint a szentségek; itt tehát nem annyira szükséges, hogy közvetlenül Jézus Krisztustól vegyék értéküket; rajtuk inkább érvényesülhet az Egyháznak papi hatalma. *b) Az Üdvözítő*, aki teljes hatalmát átadta az apostoloknak, maga is használt szentelményeket; ilyenek az ördögűzések, áldások, gyógyítások, lábmosás.² S nevezetesen ördögűzésre kifejezetten adott is hatalmat apostolainak. Tehát van Krisztus rendelte szentelmény is. *c) Az Egyház kezdettől fogva élt ezzel a hatalmával*; Szent Pál az Eucharisztia ünneplésére vonatkozólag azt írja a korintusiaknak: «A többit pedig, ha majd odamegyek, elintézem».³

A legrégebbi szentelmények: az exorcizmus 200 k. már gyakorlatban van a keresztségnél; kb. azóta vannak külön exorcisták is; a keresztséget már Jusztin és Tertullian említik⁴; a vízszentelésre pedig a Constitutiones apostolicae már formulát ad.⁵ Számuk a középkorban nagyon megszorodott, és a trentói zsinat különösen a szentmise és a szentségek szertartásait vette védelmébe az újítók támadásaival szemben.⁶ Új szentelmények rendelése, régiek alkalmazása, megszüntetése vagy megváltoztatása a Szentszéknek fönntartott jogok közé tartozik.⁷

3. *Fajaik*. A 17. század óta szokásos mesterkéltségek osztályozások (orans, tinctus = szentelt víz használata, edens, confessus = közgyónás, dans, benedicens) helyett az újabb hittudósok a szó teljes és tulajdonképeni értelmében vett szentelményeket két csoportba osztják: ördögűzések (exorcismi) és áldások (benedictiones). 1. *Az exorcizmusok* a gonosz lelkek megfékezését célzó könyörgő szertartások, melyeknek rendeltetése az embertől távoltartani a sátán incselkedéseit, és a dolgokat megóvni, hogy a gonosz lelkek vissza ne élhessenek velük az emberek romlására. 2. *Az áldások* kétfélék: *a) Könyörgő áldások* (benedictiones invocativae), melyek személyeket vagy dolgokat Isten oltalma alá helyeznek és az ő áldását kérik rájuk (pl. ház-, ételszentelés, avatás). *b) Szentelő*, konsekráló áldások (benedictiones constitutivae, consecrationes; rendszeren a püspök végzi olaj-használattal), melyek személyeket vagy dolgokat kivonnak a profán használatból, és azokat Isten szolgálatára szánják (templom-, kehely-, harangszentelés, királykoronázás). Nem teljes és nem tulajdonképeni értelemben vett szentelmények még 3. *antonomastice* azok a dolgok, melyek az *áldások tárgyai* (szentelt víz, olaj); 4. *analóg értelemben azok használata* (pl. a szentelt vízzel való meghintés); 5. *a szentségek és szentmise szertartásai* a szentségekkel való szoros kapcsolat miatt, melynek értelmében rendeltetésük a szentség illetve a szentmiseáldozat tartalmát liturgiailag kifejtteni. Megjegyzésre méltó, hogy a legtöbb szentelmény tartalmi vonatkozásba hozható egy-egy szentséggel; pl. a vízszentelés a keresztséggel, az apátszentelés az egyházirenddel.

4. *Hatásaik*. 1. Tárgyi szentelés, azaz Isten tiszteletére való átutalás és alkalmassá-tevés; 2. gonosz lelkek távoltartása; 3. a lélek örök javával összeférő ideiglenes javak; 4. segítő kegyelmek, és így nevezetesen a megigazulás előkészítése; 5. ideiglenes büntetések elengedése; 6. bocsánatos bűnök bocsánata.⁸ Ezt a felsorolást úgy kell érteni, hogy nincs szentelmény, mely az említett hatások valamelyikét ne eredményezné, és viszont nincs e hatások között egy sem, melyet a szentelmények valamely csoportja ki ne tudna fejteni; de nincs olyan szentelmény, mely valamennyit ki tudná váltani.

¹ 1 Tim 4,4–5.

² Mt 10,8 14,19 19,15 Mc 9,27 16,17 Lc 10,17.

³ 1 Cor 11,34.

⁴ Tertul. Cor. 3; Resur. 8.

⁵ Const. Apost. VIII 29.

⁶ Trid. 12 cp 5 c. 7 Denz 943 954; 7 sacr. c. 13 Denz 856.

⁷ CIC 1145.

⁸ Cf. Thom III 87, 3; 71, 3 ad 2.

5. *Hatékonyáguk módja.* Némelyek szerint a szentelmények dologi teljesítmény erejénél fogva (így Dom. Soto, Bellarminus), mások szerint személyes teljesítmény alapján hatnak (Suarez, Lugo).¹ S ehhez az utóbbi nézethez csatlakozik a legtöbb újabb hittudós. Úgy tetszik azonban, hogy a szentelmény teológiai jelentőségét és a szentelményeknél használt egyházi imádságokban kifejezésre jutó fölfogást jobban megközelítjük, ha *különbséget teszünk*:

Azok a szentelések, melyek személyeket vagy dolgokat Isten szolgálatára szánnak (konszekrálnak), hasonlóképen a dolgoknak szóló áldások és a dolgokra alkalmazott exorcizmusok, melyek dolgokat Istennek külön oltalma alá helyeznek vagy a gonosz lelkek befolyása alól kivonnak, mind *dologi teljesítmény* (a szentelményi szertartás) *alapján* biztos hatással (infallibiliter) fejtik ki ezt a hatásukat. Itt ugyanis az Egyház, Krisztus szeplőtelen jegyese imádkozik Krisztus nevében és meghatalmazásával; tehát meghallgatása épen az Üdvözítő biztosítása értelmében nem lehet kétséges. A *személyeknek szóló* hatások, pl. segítő kegyelmek, ideiglenes jók természetesen csak a fölvevők megfelelő előkészülete esetén érvényesülnek, akár közvetlenül szentelményt alkotó cselekvénytől, (pl. kereszttetés), akár analógiás értelemben vett szentelménytől (szentelt víz használata) erednek. De nem lehet azt mondani, hogy ezek a hatások egyszerűen csak a fölvevőnek személyes teljesítménye alapján jönnek létre; hanem mindenesetre döntő szerephez jut itt az Egyháznak, Krisztus jegyeseinek a szentelményben mintegy tárgyiasult hatékony imádsága is; vagyis *szinte-dologi teljesítmény*, opus quasi operatum erejével hatnak. Ezek a hatások azonban nincsenek teljes bizonyossággal hozzákötve a szentelmény használatához; mert Istennek mindig lehet valami előttünk rejtett oka arra, hogy a leghatásosabb imádságot is adott esetben ne mindjárt vagy ne a kért jótétemény forma szerinti megadásával hallgassa meg.²

Ezek után meg lehet határozni a *szentségek és szentelmények* szabatos viszonyát: A szentelmények is jelek, melyek bizonyos értelemben hatékony vonatkozásban állnak természetfölötti javakkal. Azonban *a)* nem szereznek megszentelő kegyelmet, hanem arra csak előkészítenek, és *b)* általában nincsenek Krisztustól rendelve, hanem az Egyháztól erednek.

6. *Használatuk.* A szentelmények használata *nem kötelező* isteni rendelés alapján.³ Oldallagosan lehet kötelező egyházi előírás alapján, mint pl. a szentségek és szentmise szertartásai, harangszentelés stb. Azonban használatuk fölötté *üdvös*. Bennök összesűrűsödik és mintegy testet ölt az Egyház áhítata és papi lelkülete, miként szentelt falakba mintegy beveszi magát a századok áhítata, és belopódzik a késői kor gyermekének is a lelkébe. Az Egyház a szentelményekkel mint áhítatának és hitének megannyi aranyszálával behálózza a katolikus hívőnek élete minden vonatkozását, átítatja vele környezetét, megszenteli minden léptét, és egész életét mintegy természetfölötti atmoszférába mártja. A szentelmények használata által a hívő kitárja lelkét annak az egyházi áhítat illatától átítatott légkörnek és éled rajta. Azért ott, ahol a katolikus hívők körében a szentelményeknek van becsületük és buzgó használatuk, általában jól áll a hitélet ügye. *Két véglelet* kell itt kerülni: a szentelményekre fölényes farizeizmussal letekinteni mint az egyszerű népnek való dolgokra, és a másik oldalról a szentelményeket a katolikus igazsággal össze nem férő módon értékelni. Nevezetesen óvni kell a hívőket attól a pogány hiedelemtől, mintha a szentelmény (pl. érem hordása) mágiás hatékonysággal megfelelő személyes fölkészültség nélkül is biztosíthatna természetfölötti hatásokat vagy épen megigazulást is. Etekintetben a középkorban a szentelmények nagy elterjedésével nagy visszaélések is csúsztak be, melyeknek megszüntetését V. Károlynak 1554-ben kiadott rendelete indította meg és az V. Páltól 1614-ben kiadott új Rituale fejezte be.

¹ Cf. *Thom* III 83, 3 ad 3.

² Cf. *Thom* 2II 83 15 ad 2.

³ *Thom* III 65, 1, ad 6; cf. III 17, 3; Supl. 29, 1.

3. A nem-keresztény szentségek.

1. Az ószövetségben voltak szent szertartások, melyekkel természetfölötti hatások voltak összekötve, vagyis voltak a szó tágabb értelmében vett szentségek, melyek a keresztény szentségekkel közös nem alá tartoznak, azonban tőlük különböző fajt alkotnak. A firenzei és trentói zsinat ugyanis beszél ószövetségi szentségekről, mint alább látni fogjuk. Szent Pál szerint «a bakok és tulkok vére és az üszőnek elhintett hamva¹ a fertőzöttet megszenteli a test megtisztulására».² Szent Ágoston aránylag sokat foglalkozik velük, s a skolasztikusok iparkodnak a részletekben is kiépíteni a teológiájukat:

Az ószövetségi szentségek száma nem biztos; azonban igen nagy. Szent Tamás³ valamennyit négy osztályra vezeti vissza, melyeket vonatkozásba hoz újszövetségi szentségekkel. a) A körülmetélés⁴ a keresztiséggel van rokonságban. b) A húsvéti bárány⁵ és a kitett kenyerek⁶ az Oltáriszentséggel hozhatók vonatkozásba. c) A rituális tisztálkodások és engesztelések a töredelem szentségét ábrázolják.⁷ d) A papszentelés (ha kiterjeszkedett a következő nemzedékekre is) és mindenestre a főpap szentelése⁸ az egyházirendnek előképe. A házasság mintegy természeti szentség. Hogy miért hiányzik az ószövetségben a bérmálás és utolsó-kenet analogonja, arra Szent Tamás spekulatív feleletet keres.⁹

Az ószövetségi szentségek *hatékonysága* tekintetében a trentói zsinat Kálvinnal szemben, ki az ószövetségi szentségeket teljesen egy rangba állította az újszövetségiéekkel, ünnepélyesen kimondotta: «*Ki van közösítve, aki azt állítja, hogy az újszövetség szentségei az ótörvényeitől csak annyiban különböznek, hogy mások a külső szertartásai*».¹⁰ S csakugyan a próféták¹¹ lenéztek az ószövetségi szertartásokat, még az áldozatokat is, ha nem élő hitnek kifejezései. Ugyanígy a Keresztelő,¹² az Üdvözítő¹³ és Szent Pál,¹⁴ aki «erőtlen és szegényes elemeknek»¹⁵ mondja azokat, és általánosságban megállapítja, hogy «a törvény árnyéka volt a jövő javaknak».¹⁶ Szent Ágoston szerint a keresztény szentségeknek nagyobb az erejük, kiválóbb a hasznuk, könnyebb a használatuk, és csekélyebb a számuk.¹⁷ Nagy kérdés azonban,

Mennyiben nagyobb az újszövetségi szentségeknek ereje az ószövetségiéknél? – Az újabb hittudósok általában azt mondják: az ószövetségi szentségek a kegyelmet nem a dologi teljesítmény alapján, nem a szentség tárgyi erejénél fogva eredményezték, hanem *személyes teljesítmény alapján*. S csakugyan, mikor a trentói zsinat megállapítja, hogy nemcsak szertartási különbség van a két szövetség szentségei között, előtte volt a Decretum pro

¹ Lev 16,14-ra való utalással.

² Heb 9,13.

³ Thom III 61, 3; cf. III 102, 5.

⁴ Gen 17,10.

⁵ Ex 12,26.

⁶ Lev 24,9.

⁷ Lev 12 kk., Num 19 kk.

⁸ Ex 29 Lev 8.

⁹ Thom III 102, 5 ad 4.

¹⁰ Trid. 7 c. 2 Denz 845.

¹¹ Pl. Ps 49 Is 1.

¹² Mt 3,7–12.

¹³ Mt 5.

¹⁴ Rom 1–4 Gal 1–5 Heb 10,1–9.

¹⁵ Gal 4,9.

¹⁶ Heb 10,1.

¹⁷ August. Faust. XIX 13; cf. Doctr. christ. 3, 9.

Iacobitis megállapítása¹: «Az ószövetségi szentségek nem adták (non causabant) a kegyelmet, hanem csak jelezték, hogy Krisztus majd meghozza; a mieink pedig a kegyelmet tartalmazzák is, meg is adják a méltó fölvevőnek». Tehát föl kell tenni, hogy a trentói atyák is erre gondoltak, bár tartózkodtak a határozathozattól. Bizonyos, hogy az újszövetségi szentírók tanítása szerint az egész ószövetség, tehát szentségi ekonomiaja is híjával volt a belső megigazulást szerző erőnek; csak törvényt adott és előkészített Krisztusra²; sőt Ábrahám megigazulását is a körülmetélés előtti hitének tulajdonítják.³ Világos Szent Ágoston beszédje: «Az újszövetség szentségei adják az üdvösséget, az ószövetségi igérték az Üdvözítőt».⁴ Ugyanígy beszél Szent Tamás is⁵; bár a körülmetélésre nézve azt vallotta, hogy dologi teljesítmény alapján szerzi a megigazulást, úgy azonban, hogy a szülők személyes teljesítményét is belevonja.⁶

Nehézség. Ha az ószövetség szentségei csak személyes teljesítmény alapján szerzik meg a megigazulást, ellenben az újszövetségi dologi teljesítmény alapján, akkor *Isten a külsőségek és keményszívűség üdvszakában hősiessébb teljesítményeket kívánt mint az újban*, mely hivatva van megvalósítani Istennek lélekben és igazságban való imádását, a szellem és szeretet istentiszteletét; a tökéletes bánatnak és szeretetnek egyetemes (és nem kivételes) gyakorlatától tette függővé a megigazulást egy olyan üdvszakaszban, mely különösen eleinte alig volt fogékony a világfölötti szempontok iránt is. Ha a megigazulásnak az újszövetségben is ez volna a föltétele, hányan elesnének tőle?!

Ennek a nehézségnek megoldása és az ószövetségi szentségek hatékonyságának szabatosabb megállapítása végett nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az ószövetséget összes üdvintézményeivel együtt *magának az ószövetségnek, és nem egy haladottabb üdvszakasznak mértékével kell mérni*. Már most az ószövetség elsősorban úgy tárul elénk, mint Krisztushoz vezető pedagógiai teokrácia. Az eredeti bűn, a belső kegyelem szükségessége, a szellemi és kegyelmi Istenországa föllállításának kötelezettsége és föladata az ószövetségben nem állnak sem rendelkezéseknek, sem a tanításoknak, sem a hitéletnek homlokterében. Következésképp az ószövetségi szentségektől is csak azt várhatjuk hatékonyság dolgában, hogy objektív isteni rendelkezés erejénél fogva, vagyis dologi teljesítmény alapján ezt az ószövetségi célt szolgálják: beiktattak a teokráciába, elválasztották a zsidót a nem-zsidótól, megszerezték, táplálták, szükség esetén helyreállították az ószövetségi teokráciához való tartozást, az ú. n. törvényszerű igazulást (iustitia legalis); mint a jövő Megváltó kegyelmének előképei és jelképei segítették a külsőleg megszentelt, teokráciába szervezett népet, hogy belsőleg Isten szellemi-kegyelmi országa felé érlelődjenek. *A megigazulás kegyelmét tehát személyes teljesítmény alapján szerezték*: ha a fölvevő tökéletes bánattal és szeretettel tekintett a jövő Messziás felé. Ebben az esetben az ószövetségi embernek szentségi megigazulása abban különbözött a nem-szentségi tökéletes bánat szerzett megigazulástól, hogy az ószövetségi szentségek jobban fölgerjesztették a jövő Megváltó hitét és reményét, és Istennek alkalmul szolgáltak, hogy bővebb segítő kegyelmekkel a fölvevőt könnyebben és biztosabban segítse a tökéletes szeretethez és ezzel a kegyelmi megigazuláshoz.

Teologailag elgondolható azonban, hogy az összes ószövetségi szentségekre állt, amit *Szent Tamás* a körülmetélésről mond⁷: hatását mintegy dologi teljesítmény alapján, quasi ex

¹ Denz 695.

² Jn 1,17 Gal 3,24; Rom 3,19–20; cf. 2,25–9 4,9–12 Gal 2,3 5,1–1 6,12–7 Phil 3,5–9 Col 3,11 Act 15,1–27 Heb 7,19.

³ Rom 4,2,9–11; cf. 1 Cor 7,19 Gal 5,6 6,15.

⁴ *August.* in Ps 73, 2; cf. Peccat. orig. 32, 37; Epist. 82.

⁵ *Thom* III 62, 6 c és ad 3.

⁶ *Thom* III 70, 4.

⁷ *Thom* III 70, 4; in Lomb. IV dist. 1, 2, 6 sol. 1, ad 2.

opere operato hozta létre. Az Istentől rendelt jel itt tárgyilag kifejezésre juttatta a Krisztus eljövételében és megváltó szenvedésében való hitet, és erre való tekintettel Isten megadta a lelki megszentelést. Ennek a megszentelésnek módjára és fokára nézve azt lehet mondani: *Az ószövetségi szentség dologi teljesítmény erejénél fogva megadta a törvényszerű megigazultságot*, és kíséretkép (concomitanter) azt a belső lelki megszentelést (ha megvolt a megfelelő előkészület), mely megfelelt az ószövetségi üdvtörténeti fokozatnak. Mindezeknek a nézeteknek színe előtt is óva marad a trentói kánon: az ószövetségi szentségek még mindig csak árnyak, a jövődők előképei; a maguk erejéből csak az ószövetségi üdvtörténeti fokozatnak megfelelő szentséget adták és azzal együtt meg kellett szünniök, mihelyt fölkel a kegyelmek teljességének napja, az újszövetség kegyelmi rendje.

2. *Volt-e szentség a bukott* (és még meg nem váltott) *természet állapotában?* – A hittudósok többsége nagy valószínűséggel tanítja, hogy a bukott állapotban is volt orvosság az eredeti bűnre, melynek a kisdedek számára szentség jellege volt. Hogy az eredeti bűnnek volt orvossága, azt teljes bizonyossággal következtethetjük Istennek komoly egyetemes üdvözítő akaratából ([158 kk. lap](#)). Minthogy pedig a kisdedek, különösen akiknek eszük használata előtt kellett meghalniok, nem jutottak és nem is juthattak abba a helyzetbe, hogy személyes tettekkel (hittel, bánattal, szeretettel) Istenhez forduljanak és ennek következtében megkapják Istentől a természetfölötti istenközösség kegyelmét, itt Istennek gondoskodni kellett egy dologi teljesítmény alapján hatékony szerről, mely az ő számukra is közvetítette egyetemes üdvözítő akaratát. Ezt analógiás értelemben lehet és szokás szentségnek, még pedig a *természet szentségének* (sacramentum naturae) nevezni. Ez már Szent Ágostonnak nézete: «Nem szabad azt gondolni, hogy a körülmetélés megadása előtt Isten szolgálói, akikben megvolt a Közvetítő hite, ennek a Közvetítőnek semmiféle szentsége által nem nyujthattak kisdedeiknek segítséget; bár az Írás valami súlyos ok miatt tudatlanságban akart hagyni bennünket mivolta felől».¹ Ugyanígy a skolasztikusok is egyetértenek abban, hogy Isten a pogány kisdedek számára is gondoskodott az eredeti bűn orvosságáról, bár nem mind (pl. Bonaventura sem) akarják szentségnek nevezni.² Minthogy a kinyilatkoztatás hallgat a mivoltáról, csak a hitrendszer analógiája alapján lehet hozzávetőleges sejtést kockáztatni: valami (előttünk ismeretlen) jelnek kellett lennie, vagyis látható cselekedetnek, mely a jövődő Megváltó hitének adott kifejezést, és a kiszolgáltatónak, rendszeren a szülőnek szándéka szerint a gyermeket Istennek ajánlotta. Lehet, hogy ez a természeti szentség szolgált Izrael leánygyermekének megszentelésére is; bár valószínűbb, hogy az ószövetség számos tisztulási szertartásai közül valamelyik szolgált erre a célra. Szent Tamás³ nem minden valószínűség nélkül azt is tanítja, hogy a bukott természet állapotában más szentség is volt; így legalább egy *a nagykorúak személyes bűneinek eltörlésére*. Hisz a bűnbocsánat elnyeréséhez szükséges Isten részéről a biztosítás, hogy a bűnbánatot és elégtételt elfogadja; tehát nem elég a merő személyi teljesítmény.

Kérdés. Volt-e szentség a paradicsomi állapotban? – Legtöbben Szent Tamással⁴ tagadják; nem tartják ugyanis illőnek, hogy érzéki dolgok által szentelődjék, aki teljesen uralkodik érzékein. *Szent Ágoston*⁵ azonban, úgy látszik, az élet fáját és a házasságot mégis szentségnek mondja. S ettől a nézettől nem lehet elvitatni a valószínűséget. Hisz amely teológiai megfontolások megokolják, hogy Isten a kegyelem közlését szentségekhez kötötte, azok jórészt fönnálltak már a paradicsomban is, és nyomban érvényesülhettek, amint Isten

¹ *August.* Ctra Iul. V 11, 45; cf. Nupt. concup. II 11, 24; ugyanígy a Liber de vocatione omnium gentium II 23.

² Cf. *Thom* III 70, 4 ad 2; 10, 4.

³ *Thom* III 65, 1 ad 7.

⁴ *Thom* III 61, 2.

⁵ *August.* Gen. litt. VIII 6; XI 40.

jónak látta embert teremteni, aki kapocs az anyag és szellem világa között, és amint az embert természetfölötti istenközösségre hívta és benne meg akarta szentelni az egész természetet.

94. §. A szentségi személyek.

Diekamp III § 8–10; *Bartmann* II § 162 163; *van Noort* 1, 3; *Pesch* VI prop. 20–31; *Billot* th. 6 16–19; *Schanz* § 11 12. – *Thom* III 64, 5–8; *Bonavent.* Brevil. 6, 5; *Suarez* Sacr. 13 14 16–18; *Salmant.* tr. 22, 2, 5–7; 4, 6; 7, 1–5; 8, 1–2; *Billuart* 1, 2–7; 5, 2–7; 6; *Berti* XXX 3; *Frassen* Sacr. 3. – *Ambrosius Catharinus* De necessaria intentione in perficiendis sacramentis 1552; *F. Morgott* Der Spender der Sakramente nach der Lehre des h. Thomas 1886; *J. Ernst* Die Ketzer-taufstreit – Angelegenheit in der altchristlichen Lehre nach Cyprian 1901; *Papst Stephan I.* und der Ketzertaufstreit 1905; *F. Gillmann* Die Notwendigkeit der Intention auf seiten des Spenders und Empfängers der Sakramente nach der Anschauung der Frühscholastik 1916; *F. Schäfer* Die Verwaltung u. Spendung der Sakramente nach dem CIC 1921.

1. A szentségek kiszolgáltatója.

A szentségek nem kész hanem készülő jelek, melyeknek elkészítését Jézus Krisztus az Egyházra bízta mint általános, *másodlagos kiszolgáltatóra*. (minister generalis secundarius), s az Egyház ennek a megbízásnak kellően meghatalmazott és képesített egyes emberek (ministri secundarii speciales) útján felel meg. Minthogy a szentségek Krisztus hagyatéka, melyet az Egyházra bízott, nem akárki szolgáltathat ki akármilyen módon akármely szentséget. Hogy a szentség csak úgy jön létre, ha lényeges anyaga és formája megvan, magátólértődik. Itt azonban arról van szó, *milyen személyes lelki és erkölcsi minőség* jogosít föl a szentség kiszolgáltatására. Erre vonatkozólag a katolikus igazságot három tételben állapítjuk meg, melyeknek kellő méltatása végett szem előtt kell tartani, hogy a szentség kiszolgáltatása lehet egyszerűen *érvényes*, ha t. i. a szentség létrejön, és nem vagyunk tekintettel arra, vajjon a kiszolgáltatónak van-e hozzá joga avagy erkölcsi fölkészültsége. Lehet *törvényes*, ha a kiszolgáltatónak megvan legalább a jogi minősültsége. Végül lehet *méltó*, ha a kiszolgáltató erkölcsileg is kellően föl van készítve a kiszolgáltatásra.

1. *Tétel. A szentségek érvényes kiszolgáltatásához megfelelő papi hatalom szükséges. Hittétel.* Az *újtók* szerint mindenki, laikus is szolgáltathat akármilyen szentséget, sőt Luther szerint az ördög is. A *Tridentinum* «kiközösíti azt, aki állítja, hogy minden kereszténynek van hatalma az ige hirdetésére és valamennyi szentség kiszolgáltatására.»¹

Bizonyítás. a) A szentségek egész köre *Jézus Krisztus alapítása*; tőle van erejük és értékük. Minden emberi kiszolgáltató csak mint Krisztus helyettese szerepelhet a kiszolgáltatásban, amint az Apostol kifejezetten megmondja. Ám helyettesítő tevékenységre nem lehet föltolakodni; arra csak megbízás útján lehet vállalkozni: «Nem is veszi senki magának ezt a tisztet, hanem akit Isten hív».² Már most Jézus Krisztus a szentségeket, miként megváltásának összes gyümölcseit és eszközeit mint papi hatalmának és tevékenységének fő tartalmát az Egyházra bízta. Következésképp a szentségek kiszolgáltatásához szükséges a Krisztus papi hatalmában való részesedés, melynek fokát és föltételeit részletesen megállapítani Krisztus megbízásából az Egyház van hivatva. Az egyes szentségek tárgyalásánál majd kitűnik, hogy minél sajátosabb hivatásra képesít valamely szentség az Isten országában, annál magasabbfokú papi hatalom szükséges a kiszolgáltatásához. A keresztséghez és házassághoz, mint általános létadó szentségekhez elégséges az ú. n. egyetemes papság, melyre minden földi ember hivatva van. Az Eucharisztiahoz, töredelemhez és utolsókenetkezéshez szükséges a különös papság; a bérmláshoz és egyházirendhez kell a papság tetőfoka, a püspöki hatalom. *b)* Ezt az általános megállapítást minden egyes szentségre

¹ Trid. 7 c. 10; *Denz* 853.

² Heb 5,4.

nézve igazolja a *részletes szentségtan* a dogmatika forrásaiból. *c) A teológiai megfontolás* illőnek találja, hogy a megszentelésnek ama rendjében, mely felülről származtatja a kegyelmet, felülről jöjjön a kegyelemeszközök kiszolgáltatásának a rendje is.¹

Kérdés. Az emberi kiszolgáltató *mily módon és fokban vesz részt a szentségi kegyelem létrehozásában?* – *Scotus* szerint a szentség a kegyelemnek erkölcsi oka, sőt egyszerűen föltétele; következésképp a kiszolgáltatónak tevékenysége az ő fölfogása szerint kimerül abban, hogy létrehozza a külső jelet, melyre való tekintettel azután Isten megadja a kegyelmet. *Szent Tamásnak*² mélyebb és valószínűbb fölfogása szerint azonban a kiszolgáltató épúgy mint a szentségi jel maga is eszköz a kegyelemosztó Isten kezében, úgy hogy szerepe nem merül ki a jel elkészítésében, hanem a jellel együtt erkölcsi egészet alkot, mely mint eszköz közli a lélekkel a kegyelmet.

Folyományok. 1. A szentségek rendes és törvényes kiszolgáltatói *csak földi vándor emberek* (homines in statu viae) lehetnek. Amint azonban Krisztus kegyelme nincsen úgy hozzákötve a szentségekhez, hogy azokon kívül ne adhatna kegyelmet, ugyanígy a küzdő Egyházhhoz sincs annyira hozzákötve, hogy rendkívüli alkalmakkor angyal vagy a dicsőséges Egyház tagja által ne szolgáltatasson ki szentséget.³ 2. *Senki sem szolgáltatathat ki szentséget magamagának.* Az Üdvözítő akaratából ugyanis a szentségkiszolgáltatás a természetfölötti életrend egy általános nagy alaptörvényének megnyilvánulása; t. i. a szolidaritás és kölcsönös segítség nagy törvényének egy változata és megpecsételése. Az önáldoztatás (miséző pap; esetleg más hívő is) nem kivétel, mert nem készülő hanem kész szentség kiszolgáltatására vonatkozik.

2. *Tétel. A szentség érvényes kiszolgáltatásához a kiszolgáltatóban meg kell lenni legalább annak a szándéknak, hogy azt cselekszi, amit az Egyház tesz, mikor szentséget szolgáltat.* *Hittétel.* Az *újítók* szerint a szentségek arra szolgálnak, hogy fölgerjesszék a hitet; erre pedig alkalmasak, tekintet nélkül arra, hogy milyen szándékkal vannak kiszolgáltatva. A *trentói zsinat* kiközösíti, aki azt állítja, hogy «a szentség-kiszolgáltatókban, mikor a szentségeket készítik és kiszolgáltatják, nem szükséges a szándék: legalább azt cselekedni, amit az Egyház tesz (intentio faciendi quod facit Ecclesia)».⁴

Bizonyítás. A *Szentírás* tanúsága szerint *a)* a szentség kiszolgáltatói Krisztus megbízásából cselekszenek, mint Isten titkainak sáfárjai. Ám megbízásnak nem lehet eleget tenni egy szertartásnak véletlen elvégzése által, hanem csak azáltal, hogy az ember a megbízónak akaratához hozzáigazítja a maga akaratát, vagyis azzal a szándékkal cselekszik, hogy a megbízásnak eleget tesz. Tehát a kiszolgáltatónak a szentségi szertartás végzésekor azt kell szándékolnia, amit Krisztus akart; és ez tartalmilag azonos azzal, amit az Egyház, Krisztus szándékainak és ígéreteinek letéteményese tényleg tesz. A *trentói zsinat* nyilván azért választotta a tételben is szereplő kifejezést: «szándék azt cselekedni, amit az Egyház tesz», mert az Egyház tevékenysége inkább szembetűnik, következésképp könnyebben foglalható szándékba, mint az elsődleges mozzanat: Krisztus szándéka. *b)* Az apostolok csakugyan Krisztus nevében kereszteltek, az ő nevében bocsátottak bűnöket⁵ stb., vagyis a szentség-kiszolgáltatáskor azonosították magukat a szentség-rendelő Krisztus akaratával.

A *régi Egyház* a kellő szándékot általában föltételezte. Gyakorlati esetekben azonban megmutatta, hogy szükségesnek tartja. Mikor Novatianus három leitatott püspökkel

¹ Cf. *August.* in Jn 13, 5.

² *Thom* III 64,1.

³ *Thom* III 64, 7, c; *Gent.* IV 74; *August.* Epist. Parmen. II 15.

⁴ *Trid.* 7 c. 11 *Denz* 854; cf. 424 672 695 1963: XIII. Leo érvényteleneknek jelenti ki az anglikán papszenteléseket, többek között a kellő szándék hiánya miatt.

⁵ *Act* 2,38; 2,28; *Jac* 5,14; *1 Cor* 11,25.

szenteltette magát pappá, Kornélius pápa († 253) érvénytelennek jelentette ki szentelését.¹ Szent Ágoston foglalkozik először azzal a kérdéssel, vajjon érvényes-e a tréfából vagy színészkedve szolgáltatott keresztség (Szent Atanáz életében szerepel egy Rufinus, aki mint gyermek játék közben keresztelte játszótársait²; Szent Genéziust a legenda szerint színjátszás közben keresztelték meg), és a kérdést nem meri eldönteni, hanem zsinatra kívánja bízni.³ A skolasztikusok Szentviktori Hugo után általában komoly szándékot kívántak és annak tartalmát először kifejezetten Petrus Cantor kezdeményezése után Praepositinus vagy Auxerre-i Vilmos határozta meg a tétel kifejezése szerint.

Egyben megadták a *teológiai megokolást* is: *a)* A szentségiszolgáltatás csak a szándék által válik igazi *emberi cselekedetté*, *actus humanus*-szá. Minthogy pedig a kiszolgáltató nem mint oktalan eszköz, hanem mint ember működik, köteles emberi módon eljárni (*Halensis*). *b)* A szentségben az anyag és forma csak *erkölcsi egységet* alkot, nem fizikait; azzá pedig a kiszolgáltatónak egyesítő szándéka teszi (*Bonaventura*). *c)* A szentségi szertartás csak azáltal szentség, hogy hatékonyan jelenti a kegyelmet. Ez a jelentő jelleg nem jár vele magával a szertartással. Azóta is hogy Krisztus szentségeket rendelt, a szentségi szertartás magában többfélét jelenthet; pl. oktatás céljára, tréfából, vagy épen gúnyolódásból is végezhető. Ezt a *tárgyi többértelműséget* és bizonytalanságot csak a kiszolgáltatónak szándéka szüntetheti meg, mely t. i. a szertartást Krisztus akarata értelmében mint szentségit akarja végezni.⁴ Következik, hogy *akiben nem lehet szándék, az nem is szolgáltathat ki szentséget*; tehát kisdedek, alvajárók, eszméletlenek.

A szentségiszolgáltatási szándék közelebbi meghatározása. – Szándék általában az az akarati állásfoglalás, mellyel valaki meghatározott eszközöket alkalmaz meghatározott cél elérésére, pl. orvosságot egészsége helyreállítása végett.⁵ A szándék (elsősorban a szentségek kiszolgáltatására vonatkoztatva, de általában is) lehet:

Tárgy tekintetében külső és belső. A *külső* szándék csak magát a külső szertartást akarja, semmi többet. A *belső* a szertartásnak értelmét, tehát szentelő illetve vallási jellegét is akarja; és ez ismét lehet általános vagy burkolt, és részletes vagy kifejezett: *intentio generalis et implicita*; *specialis et explicita*. Kifejezett és részletes szándékkal szolgáltatja valaki a szentséget, aki fölteszi magában: ezt a Krisztus rendelte szertartást akarom végezni, mely kegyelmet közöl. Burkolt és általános annak a szándéka, aki a szentség formális tartalmára nem gondol, hanem akarja azt a szertartást végezni, melyet az Egyház (vagy határozatlanul: a keresztény község) szokott végezni.

Intenzitás tekintetében a szándék lehet *a) tettleges* (*intentio actualis*), mely a kiszolgáltatáskor van jelen a tudatban, és lehet vagy ráeszmélő és a tett tartalmára irányuló (*intentio reflexa et in actu signato*), ha pl. így fejezhető ki: most keresztelni akarok; vagy pedig egyenes és a végzendő tette magára irányuló (*intentio directa et in actu exercito*), ha valaki figyelemmel végzi azt a szertartást, melyről tudja, hogy így szokás végezni az Egyházban, illetőleg a keresztények között, és mást ő sem akar végezni. *b)* Csiraszerű, *lappangó* (*intentio virtualis*), mely nincs tényleg jelen a tudatban, de pszichikai ereje szerint befoly a tevékenységbe; ha pl. a pap tényleg konzekrálás szándékával indult az oltárhoz, közben azonban másra gondol; de ha magára eszmél, külön új akarati tény nélkül nyomban tisztában van vele, hogy konzekrálni akar. *c)* *Állapotszerű* (*intentio habitualis*): az egyszer fölindított és azóta vissza nem vont szándék, mely azonban jelenleg már nem foly be pszichikailag a tettbe; ha pl. a pap este fölteszi, hogy másnap konzekrál, és éjjel alvajáróként

¹ *Euseb. Hist. Ecl.* III 43.

² *Ibid.* I 14.

³ *August. Bapt.* VII 53, 102

⁴ *Thom* III 64, 8.

⁵ *Thom* III 12, 1 4.

az asztalon maradt kenyér és bor fölött kimondja a konszekráció szavait. Állapotszerű szándéknak mondták nem egyszer az olyan lelkületet, mely gyakran megismételt cselekvéseknek, tehát fölvelt szokásnak hatása alatt az embert hajlamossá teszi a cselekvésre. Ebben a fogalmazásban közel jár a virtuális szándékhoz.¹ *d) A beleolvasott szándék* (intentio interpretativa) az, mely soha fölkelte nem volt, de ha az illető a kérdéses dologra ráeszmélt volna, bizonyára fölkelte volna; így pl. az eszméletevesztett jámbor keresztényről méltán föltehető, hogy kívánna a végső szentségekben részesülni, ha eszméletén volna.

Alak tekintetében a szándék lehet *fölöttlen és fölöttéles*. A fölöttel, melyhez a szándék teljesítése kötve van, vonatkozhatik a multa (megkeresztellek, ha nem vagy megkeresztelve), jelenre (megkeresztellek, ha ember vagy) vagy a jövőre (megkeresztellek, ha fölnőtt korodban majd vállalod a keresztény kötelességeket). Ezek szemmeltartásával a szentségi szándék jellegét a következőkben állapítjuk meg:

1. *A szentség kiszolgáltatásához nem elég a külső szándék*. Sokan azt gondolták, hogy elég a kiszolgáltatónak akarnia elvégezni a külső szertartást, ha mindjárt lelkében azt is gondolja: tréfálni vagy tettetni akarok. Így *Ambrosius Catharinus* nyomában sok 17. és 18. századi teologus: Contenson, Juenin, Natalis Alexander, Duhamel, Drouin, főként H. Serry. Ezek azonban még egy fölöttelt szabtak: a körülményeknek el kell árulniok, hogy a szertartás szentségi szertartás; s ez megvan, ha szent helyen szent személy, főként a felvevőnek kívánságára szolgáltatja. Ezt a nézetet a hittudósok ma általában elvetik; mert *a)* nehezen egyeztethető össze a Tridentinum határozatával és szellemével; aki csak külső szertartást akar végezni, nem akarja magát azonosítani a szentségrendelő Krisztus akaratával, illetőleg az Egyház szándékával, és közönséges képmutató. *b)* VIII. Sándor (1690-ben) érvénytelennek mondja az olyan keresztiséget, melyben a külső szertartást valaki akarja azzal a belső kikötéssel: nem akarom azt cselekedni, amit az Egyház tesz.² *c)* Aki nem formál belső szándékot, a magában határozatlan értelmű szertartást nem emeli ki a bizonytalanságból a szentségi szertartás jellegére.

Ambrosius Catharinust és követőit (a 19. században már csak kevesen akadtak: Gloszner és egy ideig Oswald) *dicséretes igyekezet vezette*; lehetőleg biztosítani akarták a szentségek tárgyi hatékonyságát a kiszolgáltató részéről származható megghiúsító szándék ellen; ez a veszedelem t. i. fenyegetővé vált az ő korukban, mikor a «fölvilágosodás» kezdett elharapózni. Az ilyen aggodalmaskodásnak azonban a merőben külső szándék elégséges-voltának tana nem veszi elejét; hisz a rossz szándékú kiszolgáltató így is könnyen megghiúsíthatja a szentség érvényességét a formának lényegi változtatásával, melyet a fölvevő alig vehet észre. Ezért a külső szándék veszedelmes elméleténél sokkal megnyugtatóbb Szent Tamás utalása³: A szentség elsődleges kiszolgáltatója Krisztus, és közvetlen általános megbízottja az Egyház; és ez a kettő a kiszolgáltatásnál sohasem vall csődöt; a jóhiszemű fölvevőnél a kiszolgáltatás esetleges hiányait pótolja az Egyház (supplet Ecclesia.)

Tehát a szentség kiszolgáltatójának *belső* szándékkal kell rendelkeznie. Elég azonban, ha ez a szándéka *burkolt és általános*; vagyis elég, ha szándéka van azt cselekedni, amit az Egyház tesz a szentségkiszolgáltatáskor; sőt még általánosabban: amit a keresztények, illetőleg az a keresztény közösség szokott tenni, melyet ő a krisztusi megbízások letéteményesének tud, tekintet nélkül arra, hogy ő azt tényleg Krisztus igaz Egyházának vallja-e vagy hogy egyénileg meg van-e győződve a szentségek krisztusi eredetéről és természetfölötti hatékonyságáról. Ez az általános szándék ugyanis: akarom azt tenni, amit a keresztény közösség tesz, burkoltan kifejezésre juttatja azt a szándékot, hogy Krisztus

¹ Ebben az értelemben veszi Szent *Tomás* in Lomb. IV dist. 6, 1, 2 sol. 1 ad 4.

² *Denz* 1318.

³ *Thom* III 64, 9.

megbízása értelmében akar eljárni. S ez elég ahhoz, hogy Krisztus megbízottjaként járjon el, s a magában határozatlan és több értelmű szertartás szentségi jellegre emelkedjék.

2. *Intenzitás tekintetében elég a lappangó*, virtuális szándék; ez ugyanis elégséges ahhoz, hogy a kiszolgáltatónak cselekedete mint emberi cselekedet a szentség kiszolgáltatását Krisztus megbízásából teljesítse. A merőben állapotzerű szándék nem elég ahhoz, hogy a cselekedet tudatos emberi akaratból fakadjon; ilyen szándékkal cselekedhetik pl. az alvajáró vagy mámoros is, de tettét senki sem fogja tudatos emberi tettetnek, actus humanusnak minősíteni. A beleolvasott szándék, mint soha nem létezett szándék itt nem jön szóba. A tetteges szándék dicséretes, de nem szükséges. Azonban különösen a végzendő cselekedetre irányuló közvetlen szándék az, amire lehet is, kell is törekednie a kiszolgáltatónak.

3. A szándék alakját illetően *a multra és a jelenre vonatkozó föltétel* általában nem gátolja a szentség létrejöttét. Ha ugyanis a föltétel megvalósult, akkor a szándék forma szerint föltételes ugyan, valójában azonban a föltétlennel egyenlő értékű; ha pedig nem teljesült, akkor a szentség nem is jön létre. Némely föltétel természeténél fogva bizonytalanságban tartja a szándékot (pl. «megkeresztellek, ha a predestináltak közül való vagy»); ezért nincs is megengedve; illetőleg az ilyen szándék nem megy igazi komoly szándék számba. A *jövőre vonatkozó föltétel* általában érvényteleníti a szándékot, minthogy ebben az esetben a szentségi jel nem tudja kifejteni hatását: nem a kiszolgáltatáskor, mivel akkor a föltétel még nem teljesült; nem a föltétel valósulásakor, mert akkor a szentségi jel már rég elmúlt. Kivétel a házasság, mely mint szerződés a szerződések természetében osztozik.

3. *Tétel. A szentség érvényes kiszolgáltatása és hatása független a kiszolgáltatónak hitétől és erkölcsi avagy természetfölötti életszentségétől. Hittétel. Az újrakeresztelők* a 3. és a 16. században tagadták a más felekezetűektől szolgáltatott kereszttség érvényességét. A *katarusok* a legelső időktől kezdve (nováciánusok, donatisták a keresztény ókorban, valdiak, albiak, fraticellusok, Wiclif, Hus a középkorban) az érvényes kiszolgáltatást elvitatták a halálos bűnben levő kiszolgáltatótól. A *trentói* zsinat kiközösíti azokat, kik nem fogadják el, hogy «az eretnekektől az Atyának, Fiúnak és Szentléleknek nevében, az Egyház eljárásához alkalmazkodó szándékkal szolgáltatott kereszttség érvényes.»¹ Továbbá kiközösíti azokat, kik nem ismerik el, hogy a halálos bűnben levő kiszolgáltató érvényesen készíti avagy adja a szentséget, ha a szentség lényeges elemeit mind megtartja.² Az albiakat és valdiakat már előbb elítélte III. Ince, a fraticellusokat XXII. János, Wiclifet és Hust a konstanci zsinat.³

A tétel a kiszolgáltató *erkölcsi minőségét* illetően valamennyi szentségre nézve hittétel; a *hitét* illetően az eretnektől szolgáltatott kereszttségre nézve hittétel, más hitetlenektől szolgáltatott kereszttségre és az összes többi szentségre nézve biztos, sőt majdnem hittétel, mert etekintetben az összes szentségek egy rangban vannak. Ha a szentség érvénye független a kiszolgáltatónak hitétől, akkor eo ipso független életszentségétől is; ha nem akadály a hitetlenség, mellyel a kegyelem együtt meg nem fér, akkor nem lehet akadály más súlyos bűn sem. Elég tehát voltaképpen a tételt a hitre vonatkozólag bizonyítani. A teljesség kedvéért azonban az erkölcsi mozzanatra is kiterjeszkedünk.

Bizonyítás. A *Szentírás* a szentségeknek rendes kiszolgáltatását tartja szem előtt, és ezért általában föltételezi a hitet és a rendes keresztény állapotot, a kegyelem állapotát. Mindazáltal a) sehol sem kívánja a kiszolgáltatótól vagy a hitet vagy az életszentséget. b) A természetfölötti hatásokat általában és a szentségeket külön egyedül Jézus Krisztustól származtatja és nem az emberektől: méltatlanok is jövendöltek és üztek ördögöket Krisztus nevében. A kiszolgáltatók csak Krisztus nevében működnek: «Mikor azt mondja az egyik: Én

¹ 7 c. 4 *Denz* 860; hasonlóképp nyilatkozott már Callixtus pápa: *Hippolyt.* Phil. 9, 12 és az arles-i zsinat (314) *Denz* 53.

² Trid. 7 c. 12 *Denz* 855.

³ *Denz* 424; 488; 584 672.

ugyan Pálé vagyok a másik pedig: én Apollóé, nem vagytok-e testi emberek? Vajjon micsoda Apolló? Vagy micsoda Pál? Annak szolgálai, akinek hittetek! Sem az nem valami, aki ültet, sem aki öntöz, hanem csak az Isten, aki a növekedést adja».¹ Az *ősegyházban* a tételben rejlő kérdés annak rendje és módja szerint nem vetődött föl. Hogy azonban a gyakorlat teljesen megfelelt a tételnek, nyilvánvaló azokból a történeti okmányokból, melyek az első nagy harcokról szólnak.

Mikor ugyanis Szent *Ciprián* az eretnekektől megkeresztelteket újra kereszteltette, és 255-ben meg 256-ban a kartágói zsinatokon ezt a gyakorlatot törvényerőre akarta emeltetni, Szent *István pápa* nyomban állást foglalt ellene: «Ha valaki bármilyen eretnekségből jön hozzánk, nem szabad semmi újat tenni, hanem ami hagyomány: kézrátételt kell alkalmazni vezeklésre».² Maga Ciprián is elismeri, hogy a régi gyakorlat ellene szól; de hát «ha valaha tévedés esett, abból nem következik, hogy a tévedésnek állandósulni kell».³ Ugyanebben a beismerésben van Firmilianus cezareai püspök is, aki 253-ban az ikóniumi zsinaton Cipriánéhoz hasonló határozatot hozott, és akiben Ciprián Istvánnal szemben fegyvertársat keresett és talált.⁴ Ezt megerősíti a (valószínűleg 256-ban Afrikában keletkezett) Liber de rebaptismate is. Az újrakeresztelés Afrikában kezdődött teológiai okokból. Tertullian⁵ állapítja meg elsőnek, hogy az eretnekeknek nincs ugyanaz a Krisztusuk, tehát nem is lehet ugyanaz a keresztségük. Azóta az újrakeresztelőknek állandó érvük: az eretnekeknél nincs üdvösség és kegyelem, tehát azt nem is adhatják meg. Mivel a katolikus álláspont védői kezdetben nem voltak abban a helyzetben, hogy az újrakeresztelők nehézségeit megoldják, nevezetesen nem tettek még különbséget az érvényes és gyümölcsös kiszolgáltatás között, továbbá a kifejezett részletes meg az Egyház szándékával azonosuló általános szándék között, ezért a Cipriántól fölkaavart mozgalom hullámai még jóideig nyugtalanították az Egyház életét.⁶ De lassan győzött az igazság. A görögök egy része ugyan a Szentháromság-tagadó, illetve -hamisító eretnekek keresztségét nem tartotta érvényesnek, de nyilván azért, mert nem nézték ki belőlük a helyes szándékot (ma is vitás az unitáriusok keresztelésének érvényessége).

Mikor a *donatisták* Caecilianus archidiaconust nem akarták kartágói püspöknek elfogadni, mert Aptungai Félix szentelte volt föl, aki állítólag hitáruló (szentkönyvek kiszolgáltatója, traditor) volt az üldözések idején, s azt hirdették, hogy méltatlan nem szolgáltatni ki szentséget, Szent *Ágoston* Milévei Optátusszal vállvetve védelmére kelt az Egyházon kívül kiszolgáltató szentségek érvényességének. Szerinte a papi jelleg nem vész el, ha valaki az Egyházat elhagyta; tehát érvényesen keresztel stb.⁷ A különbség csak az, hogy az Egyházon kívüli szentségkiszolgáltatás és fölvetel nem gyümölcsös.⁸ Az ok: a szentség hatékonysága Krisztustól van. «Ha tehát némelyeket részeges, gyilkos, házasságtörő keresztelt is, hogyha Krisztus keresztsége volt, Krisztus keresztelt. Nem félek a házasságtörőtől, nem a részegestől, nem a gyilkostól, mert a galambra (a Szentlélekre) tekintek, és az azt mondja nekem: Ez (Krisztus) az, aki keresztel».⁹ Mások hasonlattal világítják meg a tényállást: a király címerét a jól vésett vasgyűrű is sokszorosítja, nemcsak az aranygyűrű¹⁰; amint a napsugár nem

¹ 1 Cor 3,4–7.

² Denz 46.

³ Cypr. Epist. 73, 23; cf. 72, 3.

⁴ Inter epist. Cypr. 75, 19.

⁵ Tertul. Bapt. 15.

⁶ István ki akarta közösíteni Cipriánt és Firmiliánt, de Alexandriai sz. Dénes közbenjárására ettől elállt; cf. Euseb. Hist. Ecl. VII 2; Cypr. Epist. 75. Halála után a római Egyház is vértanuként tisztelte.

⁷ August. Crescon. Donat. 1, 1; cf. Ctra Crescon I 33; Epist. Parmen. II 28.

⁸ Bapt. c. donat. IV 17, 24.

⁹ In Jn 5, 18.

¹⁰ Nazianz. Or. 40, 26; cf. Chrysost. in 1 Cor hom 8, 1.

szennyeződik, ha szennyecsatornára esik, úgy az isteni szentségeket sem szennyezhetik istentelen kiszolgáltatók.¹ Persze a méltatlan kiszolgáltató olyan, mint a fáklya: önmagát emészti el, miközben másoknak világít.

A *skolasztikusok* kiépítik a tétel teológiáját és jelzik teológiai okait: *a) A kiszolgáltató eszköz* a szentségrendelő Krisztus és a kegyelemosztó Isten kezében. Tehát a kiszolgáltatás Isten indítása és vezetése alatt áll; ő pedig tökéletlen eszközökkel is tud tökéletes eredményeket elérni. Hisz Isten kezében az eszköz nem a valósító főok bizonyos hiányait van hivatva pótolni (miként a teremtményeknél); hanem Isten jónak látja szabad tetszése alapján eszköz igénybevételével véghezvinni azt, amit eszköz nélkül épúgy meg tudna tenni.² *b) A kegyelem felülről, Istentől jön*; ember azt nem adhatja meg a maga erejéből, ha még olyan szent is; következésképp az emberi közvetítő meg sem akadályozhatja azt, ha még olyan fogyatékos vagy éppen gonosz is. Akik az érvényes kiszolgáltatáshoz vagy hitet vagy életszentséget kívánnak, abban a lappangó hiedelemben élnek, hogy a kegyelemnek valami természeti folyamat alakjában a kiszolgáltatótól kell átáradni a felvevőre. Innen az elvük: *Senki sem adhatja azt, amije nincs*; «semmiképp sem teheti szentté és tisztává a vizet, aki maga tisztátalan».³ Ez a megállapítás azonban a természet rendjében sem kivétel nélkül érvényes: a beteg orvos is gyógyíthat, a nem-úszó is taníthat úszni; nem egészen tiszta vízben is lehet tisztára mosakodni. Még kevésbé áll ez a kegyelem rendjében, ahol a kiszolgáltató csak Isten szabad tetszése szerint választott közvetítő, mintegy csak csatorna, mely mindenképp tovább szállítja Isten vizeit; magvető, ki ha mindjárt piszkos kézzel is, jó magot vet el Isten kertjében. *c) Az Üdvözítő* megtehetette volna, hogy a szentségek érvényes kiszolgáltatását életszentséghez vagy legalább hithez köti. De bölcsesége jónak látta ettől függetleníteni; és ezzel biztosította egyetemesebb és nyugodtabb használatukat. A belső igazhitűséget és életszentséget ugyanis nem lehet megítélni; a külső pedig nem elég. Tehát a tételt tagadó fölfogás esetében a szentségek érvénye teljesen bizonytalanná válnék, a fölvevő a legveszedelmesebb fajta erkölcsbíraskodásra volna fölhíva, s így alapjaiban rendülne meg az Egyház hierarchiai léte. A tagadó tétel középkori képviselői csakugyan egyházi és társadalmi forradalmárok, sőt anarchisták is voltak.

Megjegyzés. A megengedett szentségszolgáltatáshoz szükséges: *a) a kegyelem állapota*; *b) megfelelő előkészület és figyelem*; mindkettő ama természeti törvény alapján, hogy a szentet szentül kell kezelni.⁴ Az Oltáriszentség tekintetében tételeles egyházi rendelkezés előírja, hogy a halálos bűnben levő pap csak gyónás után misézhet.⁵ *c) Egyházi megbízás* (joghatóság és egyházi tilalmaktól való mentesség). *d) Az egyházi előírások* (szertartások és rubrikák) pontos megtartása. A szentségek ugyanis az Egyházra vannak bízva, melynek joga, sőt kötelessége előírásokkal gondoskodni a szentségek méltóságáról, a lelkek üdvösségéről és épüléséről. A szentségi ügyek szabályozását X. Pius pápa külön szentségi kongregációra bízta (Congr. de disciplina sacramentorum), kivéve a hitbeli vonatkozású kérdéseket (Congr. Officii) és a szertartási kérdéseket (Congr. s. Rituum).⁶ *Szükség esetén* természetesen minden érvényes kiszolgáltatás megengedett is.

¹ Denz 169.

² Thom III 64, 5; 2II 39,3.

³ Cypr. Epist. 69, 8.

⁴ Thom in Lomb. IV d. 24, 1, 3 sol. 5; cf. Ex 19,22 Lev 19,2 21,6–10.

⁵ Trid. 13 cp 7 Denz 1138–9.

⁶ CIC 249.

2. A szentségek fölvevője.

A szentség fölvétele lehet *a) érvényes*, mikor a szentség létrejön, de kegyelme nem; és lehet *b) méltó* avagy gyümölcsös, mikor a kegyelem is létrejön. Mind az érvényes, mind a méltó fölvétele csak alkalmas alany képes. A fölvevőre nézve nincsenek hiteles egyházi döntések mint a kiszolgáltatóra vonatkozó kérdésekben. A biztos egyházi tanítást a következőkben állapítjuk meg:

Az *alkalmas* alany. – 1. *Csak zárándok állapotban levő ember* lehet a szentségek alkalmas alanya. A szentségek ugyanis a küzdő Egyház számára vannak rendelve. A holtaknak tehát nem lehet szentségeket kiszolgáltató. A holtak keresztsége, melyről Szent Pálnál esik szó,¹ valószínűleg más visszaélés: élők újrakeresztelkedtek a holtak érdekében. Az eretnekek azonban kereszteltek holtakat is; így a cerintiánusok, marcioniták, a montanistáknak egy része,² akiktől az Egyházba is átszivárgott ez a szokás; itt azonban mindenkor éles elítélésben részesült.³ Hogy Szent Pál oroszánt is keresztelt volna, mese.⁴ 2. *Minden zárándok-ember* a szentségek alkalmas alanya. 3. *Egyedül a megkeresztelt ember a többi szentségnek alkalmas alanya*; *baptismus est ianua sacramentorum*. De nem minden ember alkalmas minden szentségre. Mindenkinnek van szánva a keresztség, bérmálás és Oltáriszentség; a többiek vagy fizikai (utolsókenet: súlyos betegség; házasság: egy férfi és egy nő; egyházi rend: férfi) vagy erkölcsi föltételekhez (töredelem: bűnbánó bűnösöknek) van kötve, melyek nem mindenkihez valósulnak.

Az *érvényes* fölvetel alanya. – 1. Az érvényes szentségvételhez az eszük használatával rendelkezőknél *szükséges a fölvetel szándéka*. Ugyanis *a)* az Üdvözítő mint örök bölcsesség nem kényszeríti az embert, hanem azt akarja, hogy szabad természetének megfelelően, szabadon járja az üdvösség útját. Ezt annyival inkább akarja így, mert a szentségek fölvétele nagyon jó ugyan, de általában súlyos kötelességeket is jelent. *b)* Ez volt mindenkor az Egyház elméleti és gyakorlati felfogása is. Szent Ágoston⁵ érvénytelennek mondja a keresztséget, ha más valaki felel a keresztelő kérdésekre olyan helyett, aki maga is meg tudna felelni. A Tridentinum is azt tanítja, hogy «a megigazulás a kegyelemnek és az ajándékoknak szándékos fölvétele által történik».⁶

Kérdés. Milyen szándék szükséges a szentségek érvényes fölveteléhez? – *Tartalom* tekintetében miként a kiszolgáltatónak, a fölvevőnek is akarnia kell azt a szertartást, melyet az Egyház szentségként kiszolgáltató; különben nem lehetne szentségvétel akarataról szó. *Intenzitás* tekintetében általában elég az állapotszerű szándék. Ha ugyanis egyszer komolyan akartam valamiről, hogy velem történjék, és azt az akaratomat nem vontam vissza, joggal lehet azt mondani, hogy akarom. Az állapotszerű szándékok közé lehet sorolni azt a burkolt szándékot is, mely más. természetű lelki tényekben van benne, mint gyümölcs a burkában; így pl. a katolikus lelkületben benne van a végső szentségek fölvetelének szándéka, ha soha kifejezetten nem is volt fölkelte. Ezt sokan beleolvasott szándéknak mondják, és ennek értelmében szükség esetén elégségesnek tartják a beleolvasott (interpretatív) szándékot. Mások szívesebben így állítják föl a dolgot: a kiszolgáltató szükség esetén kiszolgáltathatja a szentséget, ha van oka fölteni, hogy a veszélyben forgó emberben megvolt legalább a burkolt szándék és azt nem vonta vissza. Magának a dolognak tekintetében a két fölfogás egyre megy.

Megjegyzések. 1. A *házassághoz* mint szerződéshez szükséges legalább a lappangó (virtuális) szándék, hasonlóképp a *töredelemhez*, mert ott a töredelmezőnek cselekvényei teszik

¹ 1 Cor 15,29.

² *Eph.* Haer. 28, 6; *Chrysost.* in 1 Cor hom. 40, 1; *Tertul.* Resur. 48; Marc. V 10.

³ Syn. Hipp. 393 c. 4.

⁴ *Hieron.* Vir. illustr. 7.

⁵ *August.* Bapt. IV 24, 31; cf. III. Ince: *Denz* 411.

⁶ Trid. 6 cp 6 7.

a szentség anyagát; tehát a szentségszolgáltatáskor valósággal létező valaminek kell lenniök.

2. Mivel az Egyház kétségtelen gyakorlata szerint kisedek és állandó eszméletlenek is megkeresztelhetők, sőt érvényesen (ha nem is megengedetten) fölvehetik a bérmlást, Oltáriszentséget és egyházirendet is, azt kell következtetni, hogy *a fölvevés szándékának kötelezettsége nem a szentség természetében gyökerezik*, hanem a fölvevőnek mindenkori állapotában. Összhangban is van az isteni törvénnyel, hogy Isten különösen az alapvető természetfölötti javakat az ember beleegyezésétől függetlenül közölje.

2. *Az érvényes föl vételhez a fölvevő részéről nem szükséges az igazhitűség vagy erkölcsi fölkészültség.* Nem szükséges a hit; hisz eretnek is szolgáltatathat érvényesen szentséget; ebben azonban benne van, hogy eretnek érvényesen föl is vehet szentséget, sőt ha jóhiszemben teszi, kegyelemben is részesülhet. Nem szükséges az erkölcsi fölkészültség; hisz a szentség a dologi teljesítmény alapján működik, tehát a maga részéről kifejti hatását; csak a kegyelmet nem közli azokkal, kik akadékot vetnek. Kivétel a töredelem, ahol a bánat a szentség anyagához tartozik; s azt nem lehet fölkelteni kellő hit és erkölcsi fölkészültség nélkül. Eretneknek és skizmatikusnak azonban csak akkor lehet a szentségeket kiszolgáltatni, ha lemondanak tévedésükről és kibékülnek az Egyházzal. Ha eszméletlen veszélyeztetetteknel ez a szándék föltehető, föltételesen föl adható nekik az utolsókenet és a föloldozás.

A gyümölcsös szentségvétél. – A gyümölcsös szentségvétélhez szükséges, hogy *a fölvevő ne vessen akadékot*. A trentói zsinat ugyanis dogmaként kimondotta, hogy a szentség kegyelmet közöl azzal, aki akadékot nem vet; tehát, aki akadékot vet, azzal nem közli a kegyelmet. Minthogy minden szentség vagy első vagy második megigazulást szerez, a holtak szentségének az nem vet akadékot, aki a megigazulás szükséges előkészületét megszerzi (216. lap). Az élők szentségeinek az nem vet akadékot, aki kegyelem állapotában van.

A szentségi *akadék* kétféle lehet. *Tudatos*, formális, ha valaki az említett követelményeket a holtak avagy élők szentségeivel szemben elhanyagolja, vagy pedig tudva és akarva törvénytelen kiszolgáltatótól, vagy törvénytelen módon vesz föl szentséget. *Nem-tudatos*, merőben anyagi (obex materialis) az akadék, ha a fölvevő a fölkészültség hiányának nincs tudatában. Ebben az utóbbi esetben is természetesen gyümölcstelenül, de mégis megengedett módon veszi föl a szentséget (egyébként a gyümölcsös és megengedett föl vétel egybeesik). Minthogy a gondosabb készület bőségesebb kegyelmet biztosít, a gondos készület hiányát (ha egyébként megvan az a legkisebb előkészület, mely mellett még létrejön a szentség adta kegyelem) bizonyos tekintetben szintén lehet akadéknak mondani, amennyiben t. i. a több kegyelem akadéka: obex secundum quid. A formális akadékot csak a tényleg vagy vágyban föl vett töredelem szentsége távolítja el. Az anyagi akadékot eltávolítja a hiány pótlása. Tehát ha valaki saját hibáján kívül bánat nélkül, (melynek legalább tökéletlennek kellett volna lenni) járult a keresztséghez, és azóta nem követett el halálos bűnt, megkapja a keresztségi kegyelmet, mihelyt fölindítja ezt a tökéletlen bánatot.