

Schütz Antal

Dogmatika

A katolikus hitigazságok rendszere

mű a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár (PPEK)
– a magyarnyelvű keresztény irodalom tárháza – állományában.

Bővebb felvilágosításért és a könyvtárral kapcsolatos legfrissebb hírekért
látogassa meg a <http://www.ppek.hu> internetes címet.



Impresszum

Schütz Antal

Pázmány Egyetemén a Dogmatika tanára

Dogmatika**A katolikus hitigazságok rendszere**

Nihil obstat.

Dr. Michael Marcell

cursor dioecesanus.

Nr. 1114/1937. Imprimatur.

Strigonii, die 15. Aprilis 1937.

Dr. Julius Machovich

vicarius generalis.

A könyv elektronikus változata

Ez a publikáció az 1937-ben, Budapesten, a Szent István Társulat kiadásában megjelent két kötetes könyv második, bővített kiadásának elektronikus változata. A két kötet itt egy publikációban jelenik meg. Az elektronikus változat a piarista rend magyarországi tartományfőnökének és a Szent István Társulatnak az engedélyével készült. Az elektronikus könyvet szabadon lehet használni lelkipásztori célokra. Minden más szerzői jog a piarista rend magyarországi tartományáé.

A könyv eredeti szövegét megtartottuk, nem változtattunk a mai helyesírás alapján.

A „pdf” fájlban a görög és héber szavak pontosan jelennek meg. A „doc” fájlban is minden betű pontosan jelenik meg a megfelelő betűtípus esetén. Ha a betűtípus egy korábbi változat, akkor bizonyos betűk helyett négyzetek látszanak.

A könyv szövege számítógépbe vitelének óriási munkáját Pozsonyi Gábor végezte.

Tartalomjegyzék

Impresszum	2
Tartalomjegyzék.....	3
Az első kiadás előszava.....	7
A második kiadás előszava.....	11
Első értekezés. A kinyilatkoztatás.....	14
Bevezetés. A vallás.....	15
1. §. A vallás mivolta.....	15
2. §. A vallás valósága.....	32
1. fejezet. A kinyilatkoztatás elmélete.....	42
3. §. A kinyilatkoztatás mivolta.....	42
4. §. A kinyilatkoztatás lehetősége.....	47
5. §. A kinyilatkoztatás szükségessége.....	52
6. §. A kinyilatkoztatás ismertetőjegyei.....	58
7. §. A csoda.....	67
8. §. A jövendölés.....	79
2. fejezet. A kinyilatkoztatás valósága.....	86
9. §. A kinyilatkoztatás történeti forrásai.....	87
10. §. Jézus Krisztus öntanúsága.....	98
11. §. A csodák tanúsága.....	104
12. §. A jövendölés tanúsága.....	122
13. §. Az élet és szellem tanúsága.....	134
14. §. Az evangéliumi vallás abszolút jellege.....	143
3. fejezet. A kinyilatkoztatás fönntartása.....	154
15. §. A Szentírás.....	154
16. §. A szenthagyomány.....	171
17. §. Az egyházi előterjesztés.....	181
4. fejezet. A kinyilatkoztatás befogadása.....	197
18. §. A hit.....	197
19. §. A hívő tudás.....	210
20. §. A dogmafejlődés.....	218
5. fejezet. A kinyilatkoztatás tudománya.....	224
21. §. A hittudomány fogalma és köre.....	224
22. §. A dogmatika tudományos jellege.....	228
23. §. A dogmatika története.....	237
Második értekezés. Isten.....	252
1. fejezet. Isten megismerése.....	254
24. §. Isten természeti megismerése.....	254
25. §. Isten természetfölötti megismerése.....	264
26. §. A teológiai istenismeret.....	268
2. fejezet. Az isteni Lét.....	271
27. §. Isten abszolút magátólvalósága.....	271
28. §. Isten végtelen tökéletessége.....	278
29. §. Isten egyszerűsége.....	283
30. §. Isten világfölöttisége.....	289
3. fejezet. Az isteni értelem.....	299
31. §. Az abszolút Értelem létezése.....	299
32. §. Az isteni tudás tárgyai.....	303

33. §. Az isteni tudás módja.....	308
4. fejezet. Az isteni akarat.....	316
34. §. Az abszolút Akarat létezése.....	316
35. §. Az isteni akarat tárgyköre.....	322
36. §. Az isteni akarat pszichikai tökéletessége.....	327
37. §. Az isteni akarat erkölcsi kiválósága.....	331
5. fejezet. Az isteni Szentháromság.....	341
38. §. A Szentháromság titkának előterjesztése.....	342
39. §. A Szentháromság titkának valósága.....	347
40. §. A szentháromsági eredések.....	359
41. §. A szentháromsági vonatkozások.....	370
42. §. A Szentháromság kifelé ható tevékenysége.....	378
43. §. A szentháromság titka és az emberi elme.....	385
Harmadik értekezés. A teremtés.....	396
1. fejezet. A teremtés általában.....	397
44. §. A világ teremtése.....	397
45. §. A világ fönntartása.....	406
46. §. A világ kormányzása.....	414
2. fejezet. Az angyalok.....	427
47. §. Az angyalok léte.....	427
48. §. Az angyalok természete.....	431
49. §. Az angyalok természetfölötti hivatása és a jó angyalok.....	438
50. §. A bukott angyalok.....	443
3. fejezet. Az ember.....	450
51. §. Az ember teremtése.....	450
52. §. Az ember természete.....	459
53. §. Az ember természetfölötti hivatása.....	470
54. §. A bűnbeesés.....	481
55. §. Az eredeti bűn.....	487
Negyedik értekezés. A megváltás.....	505
1. fejezet. A Megváltó személye.....	506
56. §. A megtestesülés titkának előterjesztése.....	506
57. §. Krisztus istensége.....	512
58. §. Krisztus embersége.....	522
59. §. Krisztus személyes egysége.....	527
60. §. A megtestesülés titka és az emberi elme.....	533
61. §. A személyes egység folyamányai.....	543
62. §. Krisztus emberi bölcsesége.....	552
63. §. Krisztus emberi szentsége és hatalma.....	560
2. fejezet. A megváltás műve.....	573
64. §. A megváltás titkának előterjesztése.....	573
65. §. A megváltás valósága.....	580
66. §. A megváltás hatékonysága.....	587
67. §. A megváltás titka és az emberi elme.....	594
68. §. Krisztus prófétasága.....	607
69. §. Krisztus főpapsága.....	612
70. §. Krisztus királysága.....	616
3. fejezet. Szűz Mária.....	626
71. §. Mária szűz istenanyasága.....	627
72. §. Mária szeplőtelen szentsége.....	636

73. §. Mária megdicsőülése.....	645
Ötödik értekezés. A kegyelem.	657
74. §. A kegyelem általában.....	657
1. fejezet. A segítő kegyelem.	666
75. §. A segítő kegyelem mivolta.....	666
76. §. A kegyelem szükségessége.....	674
77. §. A segítő kegyelem hatékonysága és a szabad akarat.....	693
78. §. A kegyelem kiosztása.....	705
79. §. Az isteni előrendelés titka.....	716
2. fejezet. A megszentelő kegyelem.....	728
80. §. A megszentelő kegyelem mivolta.....	728
81. §. A kegyelem organizmusa.....	741
82. §. A megszentelő kegyelem megszerzése és tulajdonságai.....	752
83. §. Az érdem.....	766
Hatodik értekezés. Az Egyház.....	777
1. fejezet. Az Egyház az Üdvözítő elgondolásában.....	782
84. §. Az Egyház alapítása.....	782
85. §. Az Egyház rendeltetése.....	789
86. §. Az Egyház szervezete.....	802
87. §. Az Egyház alaptulajdonságai.....	818
2. fejezet. Az Egyház történeti megvalósulásában.....	834
88. §. Krisztus igaz Egyháza.....	834
89. §. A katolikus Egyház tévedhetetlensége.....	849
90. §. A katolikus Egyház szentsége.....	862
Hetedik értekezés. A szentségek.....	876
1. fejezet. A szentségek általában.....	877
91. §. A szentségek valósága.....	877
92. §. A szentségek hatékonysága.....	885
93. §. A szentségek krisztusi rendelése.....	900
94. §. A szentségi személyek.....	910
2. fejezet. A keresztség.....	919
95. §. A keresztség szentségi valósága.....	919
96. §. A keresztség hatékonysága.....	927
97. §. A keresztség szentségi személyei.....	937
3. fejezet. A bérmálás.....	943
98. §. A bérmálás szentségi valósága.....	943
99. §. A bérmálás szentségi használata.....	949
4. fejezet. Az Oltáriszentség.....	956
100. §. Krisztus eucharisztias jelenlétének valósága.....	958
101. §. Az átlényegülés.....	972
102. §. Az eucharisztias jelenlét módja.....	981
103. §. Az Eucharisztia áldozati valósága.....	990
104. §. A szentmise áldozati mivolta.....	997
105. §. A szentmise áldozati értéke.....	1007
106. §. Az Eucharisztia szentségi valósága.....	1013
5. fejezet. A töredelem szentsége.....	1030
107. §. A töredelem szentségi valósága.....	1031
108. §. A töredelem szentségi cselekményei.....	1041
109. §. A töredelem szentségi használata.....	1056
110. §. A búcsú.....	1067

6. fejezet. Az utolsókenet.	1072
111. §. Az utolsókenet szentségi valósága.	1072
112. §. Az utolsókenet szentségi használata.	1077
7. fejezet. Az egyházirend szentsége.	1083
113. §. Az egyházirend szentségi valósága.	1083
114. §. Az egyházirend szentségi használata.	1093
8. fejezet. A házasság.	1099
115. §. A házasság szentségi valósága.	1099
116. §. A házasság kiszolgáltatója és jele.	1105
117. §. A házasság alanya és szükségessége.	1110
118. §. A házasság hatásai és tulajdonságai.	1115
Nyolcadik értekezés. A végső dolgok.	1125
119. §. Az eszchatologia általános jellemzése.	1125
1. fejezet. A végső események.	1131
120. §. Az egyes ember földi vége.	1131
121. §. A föltámadás.	1139
122. §. A történelem vége.	1148
2. fejezet. A végső állapotok.	1164
123. §. Az örök kárhozat.	1164
124. §. A tisztítóhely.	1176
125. §. A mennyország.	1183
Betűrendes tartalommutató.	1195

Az első kiadás előszava.

A DOGMATIKA arra vállalkozik, hogy tudományosan igazolja a katolikus világnézetet. Tárgya a kinyilatkoztatás tényeinek és tanításainak rendszere, az örök Szentháromság emberszerető leereszkedésének ez a nagy jele, mely hivatva van a teremtés közepett fölépíteni az Isten országát.

A kinyilatkoztatásnak ebből a világepítő és újító erejéből valamit a dogmatikának is kell sugároznia. Az «élet és szellem» igéit szólaltatni élet és szellem nélkül, körülhordozni az örök tüzet, és a világossággal együtt meleget terjeszteni nem akarni: mintha árulás volna az Isten országa és annak gyermekei ellen. A «*theologia mentis et cordis*» ellen elvben nem is lehet kifogása senkinek, aki komolyan katolikus alapon áll; a gyakorlati megvalósítással is megbékülhetünk, ha a «Pneuma» nem érvényesül a «Logos» rovására, ha a dogmák hitéleti tárgyalásának nem esik áldozatul a dogmatikai szabatosság és szoliditás.

Aki megszokta a dolgokat örök szempontok magaslatáról tekinteni, alig veheti tudatlanra, hogy az Isten országának története új fordulóhoz ért: a germán–román népeknek és egész kultúrájuknak válsága új kilátások és föladatok elé állítja az Egyházat. A hívő lélek számára nincs kétség benne, hogy az üdvtörténetnek ez a most kezdődő fejezete is az Úr Krisztus diadalával végződik. De el kell készülnie arra, hogy az a hajnal csak kemény munkában telt hosszú éjszaka után virrad ránk. A hű virrasztóknak tehát idejében gondoskodniuk kell, hogy *elég olajuk* legyen a mécesükben.

Ez a megfontolás szabja meg tizenöt esztendő óta dogmatikatanári működésem irányát és jellegét, és ez a könyv csak ennek a működésnek szerves mozzanata, terméke és eszköze akar lenni. Megkészítésénél elsősorban hittudomány-hallgatókra gondoltam, másodsorban azonban mindazokra, akiknek vagy hivatásuk közvetíteni a kinyilatkoztatás igazságait, vagy igényük mélyebbről meríteni hitéletük tartalmát. Nem új *anyagnak* kibányászása, hanem a dogmatikai üzemben közkeletű kincseknek céltudatos földolgozása volt igyekezetem. A szentírási, patrisztikai és teológiai irodalmi utalások sem akarnak irodalmi forrásmegjelölések lenni, hanem beletartoznak a közepes terjedelmű dogmatikai tanfolyamokban ma már hagyományossá vált anyagba; és csak az áttekintés és olvasás megkönnyítése végett kerültek jegyzetbe. A szentírási utalások a mindenkor tárgyalt kérdés szempontjából a szentírási tanításnak majdnem teljes földolgozását adják, és pl. szentbeszédek készítésénél is konkordanciát helyettesíthetnek; úgy természetesen, hogy az idézett terjedelmesebb szakaszok nagy szempontok szerinti méltatást, az egyes versek pedig sokszor az összefüggésbe való beiktatást kívánnak.

Ennek az immár ezerhétszáz éves tudománynak rengeteg anyagából felöleltem mindazt és csak azt, ami híven tükrözteti a dogmatikai tudománynak mai állását. Tehát nem zárkozhattam el a bibliai és patrisztikai teológia főbb problémáinak és eredményeinek rövid ismertetése és ennek értelmében a történeti beállítás elől; annál kevésbé, mert történeti távlatok nélkül nincs ma igazi tudományos műveltség. Még a gyakorlat embere számára is termékenyítő hatással van, ha tartalmának gazdag történeti tagozottságában bontakozik ki előtte a kinyilatkoztatás. Épen a kinyilatkoztatásban a történeti mozzanatok nem régiségek, hanem Isten akarta életcsirák. A kinyilatkoztatásnak mint történetben kifejtőző életfolyamatnak ismerete rásegít a jelennek is biztosabb és szabadabb fölismerésére és a természetfölötti életértékeknek nagyobb szabású folyósítására.

Fő igyekezetemet mégis a *spekulatív* föladataira, a kinyilatkoztatott igazság vallásbölcseleti tárgyalására fordítottam. Nem azért, mert erre egyéni hajlam késztet. A katolikus igazság szószólójának meg kell tanulnia kiemelkedni alanyi kötöttségének és ízlésének szűk köréből és hozzáedznie a természetfölötti tekintéllyel megpecsételt katolikus objektívum kemény vonalaihoz. Ennek a katolikus, objektív jellegű tanításnak fő tárgya a hittitkok, a gögös

racionalizmus és a jóllakott naturalizmus szemében rég elintézett dolgok, sok hívőnek, sőt papnak nézete szerint is tiszteletreméltó ereklyék, az ész teherpróbája, de nem élethalakító tényezők. Meg kellett tehát mutatni, hogy az «élet és szellem» lángjegye ott ragyog minden titkon és tanításon, melyet a kinyilatkoztatás élénk ad; mind állja a bölcselő elme és a vallásos lélek kérdéseinek és követeléseinek keresztüzét, sőt mind igazi istenes életnek termékeny csirája. Ezért különös gonddal kellett kidolgozni az Istenről szóló kinyilatkoztatott tanítást, mely a hitrendszer kútfeje és minden emberi problémának csomópontja és egyben megoldása. Ugyanezért bizony nem egy súlyosabb gondolatot és gondolatmenetet is meg kellett kockáztatni. Nevezetesen nem térhettem ki a teológiai iskolák mindenkori álláspontjának ismertetése elől. Laikus nézet szerint többnyire szörszálhasogató viták ezek; valójában azonban a nagy létkérdések feszítő erői tesznek itt hatalmas kísérletet megbirkózni a felülről jövő még nagyobb föladatakkal. Csak azt sajnálom, hogy a megszabott szűk keretek között nem juthatott kellően szóhoz minden iskolának minden teológiai bölcsesége és értéke.

Hogy ilyenformán a dogmatika nem lehet pusztán szórakoztató vagy épületes olvasmány, bizonyos. De áruháza volna az Egyház hittudományos multjával szemben, nemkülönben a komoly igényű hívőkkel, elsősorban az Ige letéteményeseivel szemben dogmatika címen valami pótlékot adni, és nem azt, amit másfélezer esztendőn át az Egyház dogmatika néven ismer és becsül.

A dogmatika tárgyával és jellegével elválhatatlanul velejáráó nehézséget nem lehet, nem szabad a dogma tartalmának elviesítésével vagy «válogatott» érdekesebb fejezetek novellaszerű előadásával megkerülni. Amennyire tölem telt, éles meghatározásokkal, szabatos és nyomos kifejtéssel, logikus gondolatmenetekkel, a lényeg kidomborításával, továbbá, ahol lehetett, a szó legtágabb értelmében vett analogiákkal, általában a tartalomnak logikai jelentősége szerinti tagolásával iparkodtam a *nehézségeket* legyőzni. Ezt a törekvést akarja támogatni a könyv technikája is, mely, gondolom, a használat alatt magamagát magyarázza és igazolja. Csak azt legyen szabad itt megjegyezni, hogy az utalásokban a római szám a régi szerzőknél általában a könyvet, az újaknál a kötetet jelzi; az arabs szám a régieknél a fölosztás tagozatait, az újaknál általában a lapszámot jelenti. A szerzők és címek rövidítései föltételezik a 23. § ismeretét.

A tárgyi nehézségek csökkentését akarja szolgálni a munka *magyar* nyelve is. Fájdalmas, de le nem tagadható tény, mellyel ma számolni kell, hogy amióta a klasszikusok tanítása a középiskolában annyit veszített terjedelemben és erőben egyaránt, a teológiai tanítás és tankönyvek latin nyelve egyre nagyobb nehézséget jelent a legtöbb jelölt számára. Sőt sok évi tanító tapasztalat arról győzött meg, hogy akárhány (nem épen mindig tehetségtelen) tanuló egyáltalán képtelen arra, hogy finomabb gondolatárnyalatokat, minőkkel épen a dogmatika állandóan dolgozik, teljes értelmük szerint fogjon föl, ha nem anyanyelvén kapja. Ezen is akartam segíteni akkor, mikor a teológiai műkifejezéseket és fordulatokat lehetőség szerint magyarul is adtam. Műszókat nem lehet mesterségesen termelni, azokat az életnek kell szülni, vagy legalább örökbefogadni. S nekem eszem ágában sincs egy sereg kétes értékű mesterséges termékkel boldogítani az amúgy is eleget kínzott magyar nyelvet. Csak a latin szakkifejezésekbe sűrített teológiai gondolatokat akartam jobban hozzáférhetővé tenni.

De talán azért is van szükség magyar dogmatikára, mert akad, aki latin vagy más idegen nyelvű könyveket nem könnyen olvas, és hite igazágaiban mégis alaposabban akar tájékozódni. Gondolom, hogy közepes fogékonysággal, komoly elmélyedésre való elszántsággal, némi dialektikai készséggel, aminőt a lelkiismeretesebb középiskolai bölcséleti propedeutika-tanítás is nyújt (lásd egyébként ennek az első kötetnek [265. lapját](#)), és annyi előismerettel, amennyit mondjuk az én középiskolai tankönyveim adnak, érdekelt laikusnak is lehetséges ennek a dogmatikának tanulmányozása.

Hogy azonban magyar nyelvű dogmatikának megírására vállalkoztam, abban más megfontolás volt a döntő: Mélyen meg vagyok győződve, hogy társadalmi és nemzeti

újjászületésünk csak a katolikus hit tartalmának mélyebb és igazabb átéléséből jöhet. *A Credo térítette meg és mentette meg valaha Európát és szülte kultúráját: csak a Credo-ból merítheti újjászületése erőit.* De ha azt akarjuk, hogy a hitigazságok életalakító tényezőkké váljanak, biztosítani kell számukra az életszerűséget és hatékonyságot. Már most pszichológiai igazság, hogy idegen nyelvű tartalom sohasem tud úgy belegyökerezni a lélekbe és ott azt a termékenyítő visszhangot kelteni, mint az anyanyelv hordozta gondolat. Akik itt azt mondják: a hitelvek valláséleti meggyökereztetése és termékenyítése nem a dogmatikai tanítás és dogmatikai könyvek föladata, aligha számolnak eléggé az emberi lélek fejlődésének egységével, és különösen a mostani nemzedék lelki életét szétziláló, hitét folyton kikezdéssel fenyegető kultúrtörténeti helyzettel.

Hozzájárul még egy nem megvetendő mozzanat: Az elgyötört lelkek áhítják a szabadító igazságot; azok pedig csak a maguk nyelvén tudják bevenni az ígét. Méltánytalan dolog volna azonban kezdőkre vagy másutt lekötött emberekre ráhárítani azt a nem könnyű föladatot, hogy idegen nyelven tanult, sokszor szövevényes, mindig nagy szabatoságot kívánó gondolatmeneteket maguk ültessenek át egy nyelvre, mely ilyen gondolatok hordozására nincs is még eléggé kiművelve. E könyv szerzőjének is az úttörők munkájának hálás elismerése és fölhasználása mellett sok esetben nem csekély fáradságot szerzett az elvont gondolathoz nem könnyen simuló magyar nyelvet hozzátörni a skolasztikai gondolatmenetekhez és modern vallásbölcseleti fordulatokhoz.

De nem szeretném magamat félreértésnek kitenni: nem a dogmatika magyar nyelvű teológiai tanítása mellett akarok kardoskodni. Meggyőződésem, hogy a hittudomány és kivált a dogmatika tanításában nem lehet büntetlenül elszakadni attól a nyelvtől, mely megadta veretét és hordozza legjelesebb alkotásait. Nemcsak a római Egyház anyanyelvének ápolása, hanem magának a dogmatikának érdeke is követeli, hogy híven alkalmazkodjunk XI. Pius pápa intencióihoz (lásd *Acta Sanctae Sedis* 1922), és a teológiai tanításban a *latin* nyelvnek vezérszerepet juttassunk. Akárhány teológiai gondolatmenet sokat veszít eredeti tartalmából és mindenesetre törőlmetszettségéből, ha kifejtjük abból a burokból, amelyben született. A dogmatika 13. és 17. századi nagy klasszikusai, nem is szólva Szent Ágostonról, hét pecsétes könyv maradnak annak számára, aki teológiai gondolatmeneteket legalább annyira-amennyire nem tud latinul is megépíteni.

Ebben a megfontolásban tisztára hittudomány-hallgatók igényeire való tekintettel a vizsgálatokon általában megkívánt terjedelemben, az emlékezetet támogató következetes technikával ennek a magyar dogmatikának a velejét egyidejűleg latinul is kiadom.¹ A főiskolai tanításban ezt tekinteném vezérfonalnak és megtanulandó szövegnek. Mellette a magyar állandó és mellőzhetetlen használatra szánt segédkönyv, mely a latinnak értését, kimélyítését és különösen a történeti, vallásbölcseleti és hitéleti irányban való kibővítését szolgálja. A magyar műben ezért mind tárgy mind tartalom tekintetében teljességre törekedtem. Nevezetesen fölvettem a dogmatika elveiről (*loci theologici*) és az Egyházzal szülő részeket is. Ezeket ugyan nálunk többnyire az alaphittudományban szokás tárgyalni; nélkülük azonban bajos fölépíteni a katolikus hitigazságok «rendszerét». Aki azonban a dogmatikában nem kívánja ezeknek a kérdéseknek tárgyalását, itt könnyen mellőzheti; könnyebben, mint pótolhatná az, akinek itt van rájuk szüksége. A latinban (az első kiadásban; a második adja az alapteológia teljes anyagát) én is elhagytam; részint mert teljes alaphittant úgy sem akartam latinul adni, részint, mert kímélni kellett a nyomtatási költségeket. A latinban a történeti áttekintéseket, a vallásbölcseleti méltatásokat, a hitéleti alkalmazásokat és (elsősorban költségkímélés végett) az irodalmat és hit-forrási utalásokat egészen elhagytam (lásd azonban a 2. kiad. előszavát), és csak a koráramlatoktól mintegy független örök veretű

¹ *Summarium theologiae dogmaticae* quod ad utilitatem tironum litterarum sanctarum composuit Antonius Schütz etc. Sumptibus Societatis Sancti Stephani 346 lap (2. bővített kiadás ugyanott 1935).

gondolatmeneteket foglaltam be. Így a latin könyv a teológiai multnak a kulcsa, különösen a nyelv és kifejezés szempontjából, a magyar pedig emellett a jelen és jövő föladatait is közvetlenül szolgálja. „Emellett” mondom, mert az anyag megválasztásánál és a kidolgozásnál az a cél is lebegett előttem, hogy ennek a magyar munkának áttanulmányozása után nyitva legyen az út a nagy dogmatikusok bármelyikének munkáihoz.

Jól látom, hogy ez a könyv az anyag és a föladat nagyságához mérten nagyon is szerény arányaival több irányú *kiegészítést* kíván. A kezdőnek nagyon a kezére járna egy lehetőleg ennek a könyvnek tartalmához és igényeihez alkalmazott bölcséleti bevezetés; a gyakorlat emberének kívánatos volna az elvont hitigazságok szemléltetésére és a hitéleti gyümölcsöztetésre szolgáló analógiák választéka, mondjuk egy *theologia symbolica*. Némelyeknek pedig adósa lettem abban, mikép látom én egyrészt a dogmatikai kérdések tudományos továbbépítését, másrészt a dogmatikai elmélésnek a tudás és élet egyéb területeire való alkalmazását. Mindez tervbe van véve.¹

Most azonban mélységes megilletődéssel és hálával hódolok meg a fölséges Úristennek, aki megadta, hogy az elmélyedésnek és egyirányú szívós munkának nem kedvező társadalmi viszonyok közt, a kiadásnak ezer akadékot vető gazdasági helyzetben megjelenhetett (nem csekély előkészület után, de ép a viszonyok sürgetése következtében jóval hamarabb, mint nekem kívánatos volt) ez a tudtommal első teljes magyar dogmatika (Rátz Sándornak 1832-ben megjelent «Ágazatos theológiá»-ja minden tudományos érték nélkül való, Répászky alapos munkája: 1878/83 a kezdetnél nem jutott tovább; Katschthaler műve fordítás) ...

Hogy amit itt adok, mennyire elmarad attól, amit elgondoltam, és már az elgondolás is mennyire távol jár ama boldogító valóságtól, mely sugallta, azt én tudom legjobban. Hű igyekezetemet alázatos lélekkel leteszem az Úr Krisztus lábához abban a mély hitben, hogy «ha az Úr nem építi a házat, hiába munkálkodnak, akik azt építik» (Ps 126).

Budapest 1922, Mindenszentek ünnepén.

Schütz Antal.

¹ Azóta megjelent: A bölcsélet elemei Szent Tamás alapján 1927. Továbbá összegyűjtött dolgozataim (Az Ige szolgálatában 1928; Ezmék és eszmények 1933; Őrség 1936) és az Isten országa c. sorozat (eddig: Krisztus, A házasság, Isten a történelemben, Az örökkévalóság) a második és főként a harmadik föladatot szolgálják.

A második kiadás előszava.

Amióta ez a könyv elindult útjára és megtette első fordulóját, nyilvánvalóvá lett minden látni akaró számára, hogy *dogmatikai korszakba jutottunk*.

A 19. század vezértípusa volt a skeptikus; nem a gyökeres skeptikus, aki mindent kétségbevon; a heroizmust a liberalizmus százada nem ismerte, még ebben a tagadó formájában sem. Hanem ez volt a szellemi magatartás: mindent megkérdőjelezni, semmiben meg nem állapodni mint akár az elmélésnek akár az élésnek elmozdíthatatlan útmutatójában. Ezt elnevezték relativizmusnak: értéssel közeledni mindenhez, értéket látni mindenben, de semmiben sem föltétlen értéket!

A 20. század vezérszelleme lassan visszaérlelődött oda, hogy kell lenni valaminek, amiért érdemes élni és halni, ami átfogja az egész embert és az egész létet, ami egyéni szeszélyen, ízlésen, ingatagságon túl megföljebbezhetetlenül le tudja fogni az embernek minden tetterejét és reményét. Így a dogmatikum ismét becsülethez jutott, sőt csillaga lett mind a bolsevista forradalomnak, mind az imperiumos és nacionalista ellenforradalomnak. És ennek a forradalmi dogmatizmusnak minden keresztény értéket fölperzselő máglyatüzénél, az ellenforradalmi jelen-világiság fáklyafüstjénél egyszerre elénkáll, teljes fényében, időtálló jelentőségében, fölszabadító és éltető erejében – a *dogmaticum theologicum*. A merő embert és az emberi eszményeket dogmatizáló evilágiság közepett ez a hívő dogmatikum megjelenik egy másvilágból, az örökkévalóság jegyével homlokán, és teljes illetékességgel másvilágba hív. S ezáltal lett a világ problémáinak is egyedüli orvosa. Újra kitűnt, hogy a földi téreken csak az ég csillagai adnak biztos eligazodást, és megint időszerű lett a katolikus dogma és vele a dogmatika.

Számomra egészen különös öröm és jutalom, hogy ennek a műnek annyi lelkes olvasója és híve akadt a világi emberek között is. Nem tartotta vissza őket a terjedelme és nem rettentette a szakszerűsége. Őket, úgy gondolom, az a helyes érzék vezette, hogy aki korunk negatív dogmatizmusával szemben sorompóba akarja állítani a katolikum diadalmas erőit, annak közvetlen érintkezésbe kell jutni a dogmáknak teljes kozmoszával, minden értékükkel és erejükkel; és ezt csakis a tárgyjal arányos szakszerű tudományos földolgozás tudja közvetíteni. Jelennek meg napjainkban *laikus dogmatika* címmel sokszor egészen jó munkák, megbízható szerzőktől. Megvan ezeknek a hivatásuk és jogosultságuk. A hívő irodalom régóta ismeri és műveli; persze szerényebb címmel. De aziránt nem szabad magunkat áztatni, hogy egy tudománynak teljes erejét és áldását nem tudják folyósítani az ilyen kivonatolások és in usum delphini való «kiszabások». Ma sokkal komolyabb érdekekért foly a harc és sokkal gondosabb képzettséget mozgósít e világ fejedelme és vezérkara, semhogy merőben laikus és dilettáns fölkészültséggel eredményesen föl lehetne venni vele a harcot. Szakszerűséggel szakszerűséget kell szembehelyezni, tudással tudást; és a világosság fiainak, legalább azoknak, kikben él a grállovagok ambíciója és lelkiismerete, nem szabad elmaradni e világ fiai mögött, sem elszántságban sem erő kifejtésben sem fölkészültségben.

Jóllehet tehát ez a dogmatika elsősorban azoknak van szánva, kiknek a legfölségesebb emberi hivatás jutott, karizmás hivatottsággal tenni tanuságot az Úr Krisztusról és az ő igazságáról, mégis mindjárt kezdettől fogva és mostani kiadásában még inkább kezére akar járni mindazoknak, kik igyekeznek közvetlen közelébe férközni annak a kincsnak, melyet hitük nekik ad, és akik aztán indítást éreznek arra, hogy szent meggyőződésükről számot adjanak minden reákérdőnek; nemcsak, hanem élő bizonyosságot akarnak tenni, hogy minden igénynek és szükségletnek ez az egyedüli eledele és orvossága, a jelen és jövő életnek ígérete. Ezért rászántam magam arra, hogy mint új anyagot fölvegyem az *alapvető hittudományi témákat*, melyek egyúttal a hitvédelemnek is alaplétárát alkotják. Így egyúttal meg tudtam adni az egész tárgyalásnak annak rendje és módja szerint is azt a

valláspszichológiai, vallástörténeti és kinyilatkoztatáselméleti megalapozást, mellyel úgylá volt építve már az első kiadásnak minden gondolatmenete.

A többi részben is törekedtem arra, hogy kiemeljem mindenütt a katolikus igazságnak élet- és időszerűségét és megadjam a tudományos színvonalnak is a magátólértődő korszerűségét. Persze, aki híven követi a dogmatikának immár ezerhétszázéves génuszát, mely zavartalan összhangba fűzi a személyes tudományos odaadást a hézagatlan történeti folytonossággal, az nem lesz arra indítva, hogy új kiadás címén új könyvet adjon. Nála a tudományos haladás szabta igazításokon túl csak azok a retusirozások jönnek szóba, melyek minden emberi alkotásnak belső törvényéhez tartoznak, melyeket a legtöbb olvasó csak akkor venne észre, ha – elmaradtak volna.

Az átdolgozásnál külön tekintettel voltam azokra, akik *nem mint szakteologusok* forgatják ezt a művet. Főként nekik akartam kezére járni az elkerülhetetlen latin fogalmazások lehető fordításával, nekik is az Ige hivatott hirdetőinek is gyakoribb utalásokkal, nevezetesen a tulajdon munkáimra való utalásokkal. Remélem, épen ezekben senki sem ért majd félre. Az Úristen különös kegyéből az első kiadás előszavában jelzett három adósságból kettőt tudtam törleszteni, mégpedig olyan arányban, mint azt akkor nem sejtettem és nem remélhettem. Volt módomban alapvető témákat szélesebb körök előtt és általános igények számára újból szabadabb kidolgozásban föltárni (Isten országa), és volt alkalmam a dogma fényével bevilágítani a legkülönbébb időszerű kérdésekbe. Így a dogmatika gondolatait tudtam továbbépíteni épen azon a területen, mely a nem-teologusnak is legkézzelfoghatóbban mutatja ennek a tudománynak életszerűségét s a szakhatáron messze túlterjedő jelentőségét és elérhetőségét. S hogy itt inkább a magam fejtegetéseire utaltam mint másokéra, azon remélem nem ütközik meg, aki tudja, mennyire fontos épen a kezdő számára és épen ezen a nagy szabotosságot követelő területen a vonalvezetés egyöntetűsége.

Ezzel kapcsolatban szabad talán jeleznem, hogy nem vesztettem szem elől a harmadik adósságomat sem. Gondolatai érnek, anyaga gyűlik. S ha az Úristennek úgy tetszik, belátható időn belül elkészül ez az «illusztrált» dogmatika is, melynek fuvalmát különben nem lesz nehéz megérezni ezen a munkán és az utolsó tizenöt év alatt megjelent sok egyéb dolgozatomon is.

Még két megjegyzést a nem-szakteologus számára. Az egyik alaki. *A szentírás utalások* dolgában a helymegtakarítás és áttekinthetőség szükségessé tették már az első kiadásban a nemzetközi tudományos irodalomban szokásos idézést: Római szám jelzi a könyvszámot ott, ahol egy címen több könyv szerepel, mint pl. a Királyok négy könyve, a Korintusiakhoz írt két levél; nagyobb arab szám a fejezet, kisebb mellette a vers száma. A könyvek maguk latin–görög nevük kezdetével vannak jelölve; pl. Gen = Genesis, Mózes első könyve. Mi felel meg ezeknek a jeleknek a magyarban, megmondja az új magyar szentírásfordítás.

A másik megjegyzés tartalmi. A dogmatika tüzetesebb és gyümölcsösebb tanulmányozásának a 22. §-ban jelzett követelmények mellett fő tanulmányi föltétele némi tájékozottság a *skolasztikai bölcselet*ben és a latin nyelv elemeiben. Az első követelménynek szemmeltartásával készült «A bölcselet elemei Szent Tamás alapján» c. könyvem, mely általában a középiskolainak megfelelő műveltségi fokot vesz mértéknek. Itt különösen a logika és általános metafizika témái jönnek tekintetbe. Akinek rendszeres tanulmányra kevés az ideje és mégis akar időnkénti tájékozódást, annak nem lehet eléggé ajánlani, hogy szorgalmasan használja mind ennek a dogmatikának, mind a bölcseletnek tartalommutatóját. Ami meg a *latint* illeti, érdemes a komoly önképzésre törekvő intelligens katolikusnak meglett korában is pótolni a gimnáziumi előképzettség hiányát. A rendszeres és kitartó munkát (alapja lehet egy gimnáziumi nyelvtan, lehet egy fölnötteknek készült munka is, amilyen pl. H. Jungblut: *Elementa latina*; M. Diesterweg Frankfurt) itt bőséges jutalom koronázza: az Egyház anyanyelvének már elemi ismerete is közvetlen szépségében és erejében megidézi azt a szellemet, melyet a Roma aeterna áraszt – nem utolsó helyen a liturgiájában.

Ma magyar szentév kezdődik az Eucharisztia jegyében, Szent István király szellemében. Isten kegyelméből most egy emberöltője, hogy dolgozhatom hazámnak Szentlélekből való újjászületésén és szentévének eljövételén. Engedje a Szentháromságos Úristen, hogy ez a könyv is, új útjában is, ennek az igyekezetnek legyen áldásos hordozója.

Budapest 1937 május 23, Szentháromság vasárnapján.

Schütz Antal.

Első értekezés. A kinyilatkoztatás.

Teológiai ismeretelmélet.

A *dogmatika* a kinyilatkoztatott elméleti igazságok tudománya és a katolikus teológiának szerves része, sőt középpontja.

A katolikus teológia, elsősorban a dogmatika azáltal különbözik lényegesen minden egyéb tudománytól, hogy *forrása* (tárgyi ismeretelve) a kinyilatkoztatás; *alanyi elve* pedig (az az ismerő képesség, mely a kinyilatkoztatásból merített ismereteket földolgozza) a hívő elme. Ahol e két elv közül csak egy is hiányzik, ott még lehet szó vallástudományról, de már nem hittudományról. E két elv szabatos megértésén fordul a dogmatika sajátos jellegének méltatása, a korrekt katolikus teológiai álláspont, sőt magának a katolikus igazságnak is a helyes fölfogása. Bizonyos, hogy a 16. századi vallásújítóktól a modernistákig nem támadt eretnokség vagy teológiai tévedés, mely ne tört volna be a teológiai ismeretelmélet területére is, sőt legszívósabb gyökereivel belé ne fűródött volna. Megannyi ok, hogy a hitigazságok rendszeres tárgyalását a *teológiai ismeretelmélet* vezesse be.

A teológiai ismeretelmélet tehát a dogmatika megalapozása; ezért alapvető teológia (*theologia fundamentalis*) néven is szerepel. Ennek az alapvető föladatának úgy felel meg legcélszerűbben, ha a kinyilatkoztatást a következő szempontok szerint tárgyalja: 1. A kinyilatkoztatás elmélete, 2. valósága, 3. fönntartása a Szentírásban, szenthagyományban és az egyházi előterjesztés útján, 4. elfogadása a hitben és 5. földolgozása a hittudományban. Ezzel az eljárással egyben igazolja a hívés észszerűségét is; sőt megmutatja a nemhívőnek is, hogy ha eszére hallgat, hittel kell elfogadnia, amit az Egyház eléje terjeszt. Ezáltal pedig a katolikus hívő álláspont általános tudományos védelmét készíti; másszóval *apologétikává* lesz. Az apologétikai föladat kívánatossá teszi, hogy a róla szóló értekezést a vallásról való általános tárgyalás vezesse be; annival inkább, mert ez kívánatos a teológiai alapvetés, sőt a részletes dogmatikai tárgyalás szempontjából is.

A teológia fejlődése is ebben az irányban halad. *Szent Tamás* a Summa I 1-ben röviden érinti a teológiai ismeretelveket (tüzetesebben tárgyalja 2II 9; in Lomb. III dist. 12 ss.; Verit.). A 16. században aztán a teológiai szükséglet monografiás tárgyalásra adott indítékot. Az úttörő Melchior *Cano* OP De locis theologicis (II. 12) 1562 c. klasszikus műve; részben még kiválóbb Th. *Stapleton* Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica 1579. A 18. század több elsőrendű műnek adott létet: *Duplessis d'Argentré* De elementis theologicis 1702; *Dominicus a ss. Trinitate* (karmelita) Bibliotheca theol. (II. 7) 1665–76; K. H. *Kilber* SJ a Theologia Wirceburgensis I. kötetében 1776; J. *Gautier* SJ Prodromus ad theologiam dogmatico-scholasticam 1756. – A 19. században a legtöbb dogmatikus részint terjedelmes bevezetesként kezeli, mint M. J. *Scheeben* Dogm. I 1; J. *Kleutgen* Theologie der Vorzeit I IV V; Chr. *Pesch* Praelectiones dogmat. I. Mások külön traktátusokban tárgyalják, mint J. *Franzelin* De div. Traditione et Scriptura⁴ 1896; G. *van Noort* De vera religione⁵ 1929; és De fontibus revelationis nec non de fide divina³ 1920 stb. Továbbá részletesen foglalkoznak vele az apologéták és az alaphittanok szerzői, akik közt legnevesebbek: Fr. *Hettinger* Lehrbuch der Fundamentaltheologie (³ von S. Weber) 1913; P. *Schanz* Apologie des Christentums⁸ III 1906; C. *Gutberlet* Lehrbuch der Apologetik² III 1899; J. *Ottiger* Teol. fundamentalis 2 k. 1897–1911; A. Dorsch Instit. theologiae fundament. 2 k. 1914; A. *Schill* Theolog. Prinzipienlehre⁴ 1914; A. *Schmid* Apologetik 1900; S. *Weber* Christi. Apologetik 1907; J. *Brunsmann* Lehrb. d. Apologetik 2 k. ²1930–2; *Répászky* Általános dogmatika 2 k. 1878–80; *Kováts* J. Hitvédelem és alapvető hittan I. k. 1898. – Monografiák: H. *Denzinger* Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis 1856–7; C. *Schäzler* Introductio in s. theologiam dogmaticam 1882; *Szentes* A. A keresztény hit alapforrásai 1896; J. J. *Berthier* Tr. de locis theologicis

1897; C. Labeyrie La science de la foi 1903; Th. Zigliara Propaedeutica ad s. theologiam 1906; A. Gardeil La notion du lieu théologique 1908, La crédibilité et l'apologétique 1912; Le donné révélé et la théologie ²1910; J. V. Bainvel De vera religione 1914.

Bevezetés. A vallás.

»Nincs nép vallás nélkül«; ez a történelmi és etnologiai megállapítás igazolja azt a régi tételt, hogy a vallásosság embervoltunknak velejárója; *homo est animal religiosum*. Sőt a vallás az embernek legjelentősebb ügye. A vallás kérdései tudták eddig elindítani és táplálni a leghatalmasabb történelmi mozgalmakat, ha nem vallásterjesztés, akkor vallásüldözés alakjában. Napjainkig minden átfogó program vallási köntöst ölt; és nincs az a gondolkodó ember, akinek ne jelent volna meg legalább egyszer életében a vallás mint középponti probléma. Ebbe a *vallási rátermettségbe és igénybe ereszti gyökereit a kinyilatkoztatás*. Mind a vallásnak alapvető jelentősége, mind a kinyilatkoztatás tudományos igazolásának kötelessége megkívánja, hogy a vallás mivoltát és igazvoltát megvilágítsuk vallásbölcseleti, -pszichológiai és -történelmi szempontból.

1. §. A vallás mivolta.

J. P. Steffes Religionsphilosophie 1925; B. Rosenmöller Religionsphilosophie 1932; P. Schanz Apologie des Christentums I ⁴1910 II ³1905; H. Schell Religion und Offenbarung ³1907; Schütz A. A vallás meghatározásához (Theologia 1937). I. Döllinger Heidentum und Judentum 1857; A. Anwander Religion der Menschheit 1927; J. Bricout Ou en est l'histoire de la religion? 2 k. 1911; O. Karrer Das Religiöse in der Menschheit 1934; Chantepie de la Saussaye Lehrbuch der Religionsgeschichte 2 k. 41925 (jelentős; nem kat.); W. Schmidt Der Ursprung der Gottesidee 6 k. 1926/35 (alapvető); Kühár F. Egyetemes vallástörténet 2 k. 1936/7.

1. A vallás meghatározása.

Mi a vallás, erre a kérdésre a bölcselek, valláspszichológusok és valláshistorikusok meg a teológusok a *legkülönbözőbb feleleteket* adják. Ennek a sokféleségnek az az oka, hogy a vallás mint az egész embert átfogó valóság igen sok szálból szövődik együvé, és a legtöbb meghatározás ennek a bonyolult jelenségnek csak egyik-másik összetevőjét vagy oldalát veszi tekintetbe. Legtöbbje nem annyira hibás, mint inkább hiányos. A helyes meghatározásnak számba kell venni mindazokat a jelenségeket, melyeket a történelem és élet vallás, vallási jelenség nevével jelöl, aztán a vallási tények és adatok sokaságát vissza kell vezetnie logikai gyökerekre. Ennek a követelménynek eleget tesz *Szent Tamás*¹ meghatározása:

A vallás nem más, mint az eszes teremtmények odarendelése Istenhez mint első elvhez és végső célhoz; ordo creaturae rationalis ad Deum. A vallás elsősorban és annak rendje-módja szerint (primarie et formaliter) mint egyéni magatartás és életforma, mint *személyes vallásosság* (religio concrete, subiective) jelentkezik. A vallásos ember elismer fölötte álló, önála és a természetnél hatalmasabb szent Valóságot, melytől életkérdésének végleges megoldását, üdvösségét és boldogságát várja; másszóval Istent imád és szolgál, mint a létnek és nevezetesen az ő létének urát és irányítóját. Másodsorban és *tárgyilag* tekintve (secundarie et obiective) a vallás azoknak az ismereteknek, rendelkezéseknek, intézményeknek és műveknek együttsége, melyek a vallásosságnak lendítői és kifejezései. Ebben az értelemben beszélünk pl. vallási tanokról, szertartásokról, vallási közösségekről, perzsa, mohamedán vallásról.

Ezt a meghatározást *igazolja a)* a valláspszichológia, mely kimutatja a vallásosság elemeit (alább 2. szám); *b)* a vallástörténet, mely megismerteti az eddig kialakult vallásokkal, és

¹ Thom 2II 81, 1 5.

megmutatja, hogy a főnti meghatározás mindegyikre ráillik (3. szám); *c)* a vallásbölcselet, mely a vallás elemeinek valóságát igazolja és a vallás eredetét állapítja meg (2. §).

Megjegyzés. A *vallás* szó a vallásosságnak egy nem alapvető, de kiegészítő mozzanatától, a vallásos lelkület nyilvánításától, megvallásától veszi eredetét. A nyugati nyelvekben a vallás szava a latin *religio*. Ennek valószínű szöfejtését adja *Cicero*:¹ a *religio* szó gyökere *relegere*, ami annyit jelent mint újra meg újra, szorgalmasan átvenni; t. i. azt, ami az Istennek tiszteletére tartozik. Szent *Ágoston*² mélyebbet próbál: szerinte a *tō religare*, lekötni; a vallás t. i. az embert leköti Istennek.

2. A vallás elemei.

Mivel a vallás elsősorban és konkrét valóságában vallásosság vagyis sajátos lelki magatartás, itt *pszichológiai* elemzés adja a vallás elemeit (valláspszichológia). A tárgyi értelemben vett vallás alapelemeit elsősorban a *vallástörténelem* nyújtotta vallások elemzéséből kell meríteni; míg a vallásbölcseleti eszmélés minden vallásosság és vallás *metafizikai* alapjait tárja föl és egyben megmutatja e hármasszemlélet eredményeinek belső összefüggését.

1. *Metafizikailag*. – Minthogy a vallás legmélyebb gyökerében odarendelés vagyis vonatkozás Istenhez, ezért minden vallásnak és vallásosságnak metafizikai alapföltétele ennek a vonatkozásnak két határpontja: *Isten és az ember*, amennyiben rátermett arra, hogy vallási vonatkozásba lépjen Istenrel.

a) Isten. Hogy vallási magatartás jöjjön létre, ahhoz az embernek legalább homályosan, sejtésszerűen meg kell győződnie, hogy van felsőbb, titokzatos, szent hatalom, melytől ő és a világ gyökeresen függ, mely az ő útjait és a világ sorsát tudja befolyásolni és irányítani; nemcsak, hanem tudomásul veszi az ő szolgálatait és szükségleteit, s azok tekintetbevételével intézi az ő sorsát és a világ folyását. Másszóval egy világfölötti hatalom személyessége, a *személyes Isten* a szó alapértelmében vett minden igazi vallásosságnak alapföltétele.

Ahol a vallási magatartás nem személyes Istenhez igazodik, de megmarad az a sajátossága, hogy tapasztalatontúli, transzcendens valamit ismer el mint a létnek, kivált az emberlétnek értelmét, célját és irányítóját, ott *analog vallásról* beszélhetünk. Ilyen elsősorban a panteisták vallásossága; még lejjebb állnak a vallási lépcsőn mindazok, kik a világegyetem és az élet törvényszerűségét vagy összefüggését, avagy az emberiség haladását, az államot, nemzetet, fajt tekintik ilyen felső lénynek (*álvallások*); továbbá, akik egy kultúrprogramtól vagy kultúrjelenségtől, pl. a gazdasági rend megváltoztatásától (szocialisták), a zsidó kérdés megoldásától, vegetarianizmustól, spiritizmustól stb. várják minden baj orvosságát és benne látják életük célját (*pótvallások*). Megtörténik, hogy a vallási magatartást jellemző bízó önodaadás már csak abban éli ki magát, hogy hadat üzen minden vallásnak (*negatív vallás*, amilyen a bolsevista ateizmus, a beszbozsnik).

b) Az ember. Istent fölismerni mint abszolút okot és célt, elismerni mint a sors urát, ehhez a meg- és felismeréshez igazodni az életben és magatartásban: ehhez *szellemiség* kell, vagyis képesség megismerni az Istent mint legfőbb hatalmat, mint világgalkotót és törvényhozót, és képesség ennek a fölismerésnek értelmében alakítani az életet. Isten és szellem: ez az a két pillére a létrendnek, melyen fölépül minden vallásosság, akkor is, ha ezeknek a pilléreknek csak elmosódott körvonalai jelennek meg a lélek előtt.

2. *Pszichikailag*. – A vallás az eszes teremtménynek, nevezetesen az embernek odaigazodása Istenéhez. Mivel ennek az odaigazodásnak metafizikai alapja az a tény, hogy az

¹ *Cicero* Natura deorum II 28.

² *August*. Vera relig. 55, 111.

ember mindenestül függ Istentől, ezért a vallásosságban érdekelve van az egész ember, minden élet- és tevékenységmozzanatával:

a) Az *értelem* mint a vallási eligazodás első tényezője. Minden igazán emberi magatartásnak első lépése: legalább valamilyen eligazodást keresni, fölismerni a helyzetet. A vallási magatartásban is alapvető mozzanat a vallási megismerés, a vallási gondolat, amint azt a protestáns teológiában ma is kelendő ellenkező fölfogásokkal szemben gondos tapasztalati pszichológiai vizsgálatok is megállapítják.¹ Nem is akad vallás, melyben a vallási eszmék, ha mindjárt még oly tökéletlenek és kezdetlegesek is, döntő szerepet ne vinnének.

b) Az *akarat*. Hisz a vallási magatartásnak jelentős mozzanata az Istennek mint a boldogulás és a boldogság forrásának keresése, tehát az ő kedvének keresése, akaratához való igazodás. Ez pedig az elhatározásnak, az akarásnak dolga.

c) Az *érzelem*. A lelkiélet gyökeres egységénél fogva nincs lelki megnyilvánulásunk, melynek nyomában érzelmek ne járnának; és viszont nincs lelki magatartásunk, melybe érzelmek ne sugároznák bele színeiket, hangulataikat, indításaikat. Minél mélyebben vagyunk érdekelve valamiben, annál erősebb és gazdagabb érzelmi hatást vált ki; s viszont az erős, színes, tiszta érzelmi világ hatalmas indításokat tud adni az akaratnak, sőt igen jelentős irányításokat és megvilágosításokat tud nyújtani az értelemnek. Le coeur a ses raisons, mondja Pascal, que la raison ne connaît pas; a szívnek vannak szempontjai és érvei, minőket az értelem nem ismer. Assisi sz. Ferencnek gyakori mondása volt épen a mélyebb vallási élet ügyében: Quanto fà, tanto sà; itt addig ér az ember értése, ameddig az élése. Erthető tehát, hogy a vallásos életben is nagy szerep jár az érzelmeknek, a *szívnek*, amint az kitűnik már a zsolnákból, a tősgyökeres vallásosságnak ez elsőrendű dokumentumaiból. Szent Ágoston² is azt mondja: «Ebben a zárandokéletben félelem és vágy, öröm és bánat vezet minket Isten útjain».

d) A *külső magatartás*. Minthogy az ember test és lélek egysége, pszichikai és fizikai törvényszerűség erejével kölcsönhatásban van a belseje és külseje. Ami lelkét mozgatja, külső kifejezést keres; és viszont a külső kifejezés erőre és teljes kibontakozásra segíti a belső élményt; amely lelki élmény nem jut megfelelő külső kifejezéshez, nem tud teljesen kifejlődni, veszít az erejéből és könnyen elsovad. Innen van, hogy a vallásos lelkület keresi és meg is találja a maga megfelelő kifejezését: *szertartást* teremt. Mivel a vallási lelkületnek legtermészetesebb magatartása az imádság,³ ezért az imádságos lelkületnek kimerítő kifejezése, az áldozat a vallásos magatartásnak legjellegzetesebb szertartása, a legkifejezőbb istentiszteleti cselekmény (lásd 104. §).

e) A *vallási közösség*. Az ember lényegesen társas lény, ζῶν πολιτικόν. Közös igények, eszmék, föladatak immanens törvényszerűséggel közösségbe terelik azt az embert, aki már amúgy is közösségbe születik bele és közösségben nő föl. S mivel semmi oly mélyen nem érinti az embert, mint a vallási eszmék és vallási föladatak, lehetetlen közösségre nem lépni azoknak, kiket ugyanaz a vallási meggyőződés, eszmény és magatartás hat át. Különösen hatásos vallási közösség-alkotó tényezőnek bizonyul a vallásos lelkület külső kifejezésének, az istentiszteletnek igénye. Viszont az egyes ember a legerősebb vallási indításokat és irányításokat attól a vallási közösségtől veszi, amelybe születése vagy életsorsa bekapcsolja.

A vallásosság lelki elemeinek ezt a megállapítását a vallás meghatározása és általános pszichológiai megfontolások adják. De igazolja a valláspszichológia és vallástörténet is, amint alább (3. szám és 2. §) kitűnik. Megállapításunknak az egész vallási élet számára mind elméleti, mind gyakorlati szempontból jelentős *következményei* vannak.

¹ K. Girgensohn Der seelische Aufbau des religiösen Lebens²1930.

² August. Civ. Dei X IV 9.

³ «Ascensio mentis in Deum» Thom 2II 83 84.

1. Az egészséges, vagyis lendítő és áldásos vallásos magatartást csakis *az összes lelki elemek harmónikus egymásbaválása* biztosítja; amint elénk írja a Szentlélek Úristen: «Szeressed a te Uradat Istenedet teljes szívedből és teljes lelkedből és teljes elmédből és teljes erődből». ¹ – Az összes lelki tényezőknek ez a harmónikus együttműködése teremti meg a vallásos magatartásnak azt a sajátos *poláris jellegét* is, melynek feszüléseiből fogyhatatlan erő és élet fakad mind az egyes, mind az emberiség számára. Isten ugyanis a vallásos lélek előtt úgy jelen meg, mint mérhetetlenül fölötte álló és ezért végtelenül távoli és távolító s egyben mint legbensőbbben közelálló és vonzó valóság. A mérhetetlenül távoli Isten az értelem előtt úgy jelentkezik, mint fölfogyhatatlan és kifürkészhetetlen Való, aki előtt alázatos hittel kell meghódolni; az érzelem előtt mint érinthetetlen szent fölség, mely sujt és büntet, mellyel szemben alázatnak, félelemnek, bánatnak van helye; az akarat előtt mint mindenható, győzhetetlen parancsoló, akinek föltétlen alávetéssel tartozunk. A mondhatatlanul közeli Isten pedig az értelem előtt úgy nyilvánul meg, mint a tiszta fényben ragyogó teljes igazság, mely az elmének páratlan megvilágosodás; a szív előtt mint szeretet, irgalom, igazságosság, mely nyugtat, váltságot és kegyelmet szerez; az akarat előtt mint legfőbb jószág, érték és szentség, amely odaadást, imádást, reményt, szeretetet vált ki.

2. A legtöbb emberben nincsenek természettől egyensúlyban az összes lelki alaptehetségek és irányulások; rendszeren egy viszi a vezérszerepet. Ha ez az uralkodó tényező a vallási életben a többit nem nyomja el, hanem legalább elvben és törekvésben érvényesülésre segíti, akkor *a vallási magatartás* különféle *tipusai* alakulnak ki, melyek mind igazi, egészséges vallásosságnak lehetnek hordozói és képviselői, s mert mindegyik a vallásosságnak más-más mozzanatát hangsúlyozza, valamennyi együtt biztosítja a vallásosság kozmoszának színességét, változatosságát és gazdagságát. Így akikben az *értelem* viszi a vezérszerepet, azok alkalmasak és hajlamosak arra, hogy különös erővel ragadják meg és dolgozzák föl a vallás értelmi elemeit; s lesznek belőlük spekulatív teológusok, vallásbölcselek, és ha bennük a vallásos gondolkodás ereje nagy lendülettel és intuitív érzéssel párosul: látnokok és próféták. Az *akarat* emberek természetesen a vallásosság törvény és erkölcs jellegű mozzanatai felé tájékozódnak; ezekből lesznek a jó lelkipásztorok, vallási nevelők és szervezők, a karitás hősei; az intenzív akarattal szövetkező lendület és átfogó szeretet adja az apostolt. A *szív* embereket megfogja a vallás érzelmi világa; igazi otthonuk a liturgia; közülük kerülnek ki a vallási művészek és az olvadó misztikusok. A többi karakterologiai típus is természetesen reá tudja nyomni bélyegét a vallási magatartásra. Így a kifelé forduló ember (az *«extrovertált»*) a vallásosságában is különösen a szervezés, akció, a vallásilag inspirált kultúrmunka (iskolaügy, politika, társadalmi szervezés) embere lesz; viszont a befelé forduló (*»introvertált«*) szívesen megvonul a magábamélyedés, vallási önelemzés, csendes elmélyülés szigetére. Az *optimista* lelkületű ember fogékonyabb a vallási élet vigasztaló, emelő, tette serkentő mozzanatai iránt; viszont a *pesszimista* és sűrűvérű a komoly, sőt a komor mozzanatokot ragadja meg, és szigorú aszkézisre, világkerülésre hajlandó.

Ha a vallási életben egy karakterologiai vezérmotivum túlteng és elnyomja vagy megbénítja a többit, akkor a vallási magatartás típusai helyett *torzulatok* keletkeznek. Az értelmi emberből könnyen lesz valláshamisító vagy egyenest vallástagadó racionalista (vagy agnószticista); amennyiben megmarad vallásosnak, könnyen dogmatorzító teozófus vagy dogmatagadó és hamisító eretnek válik belőle. Az akaratember abban a veszedelemben forog, hogy vallástagadó eticista lesz, vagy amennyiben megmarad vallásosnak, kesernyés és kegyetlen zelóta vagy reformer lesz belőle. A szívember könnyen álmisszitikába vagy hisztériás érzélgőségbe téved. A magábforduló ember a vallásos életében is könnyen különutakon jár

¹ Mc 12,30

és szekta-alapító lesz, nem egyszer akarata ellenére is; a kifelé forduló könnyen elkülsőségesedik és hovatovább a vallásban csak szervezést, törvényt és jogrendet lát. A pesszimista könnyen válik világtagadó apokaliptikussá vagy kiliasztává (122. § 2); viszont az optimistát a filiszterség és szadduceusság veszedelme kerülgeti, aki élvezni akarja e világot is és a vallás reményeit is.

3. Ha vallásbölcselek a karakterologiai egyoldalúságokból elméletet csinálnak, létrejönnek a vallásnak egyoldalú és ennyiben *hamis meghatározásai*. A történelem folyamán napjainkig a következő ilyen egyoldalú, téves meghatározások visznek szerepet: *a) A gnóosztikusok* a vallásban Istennek vagy éppen csak a titkos dolgoknak valami felsőbb, kiváltságos megismerését látják; így Indiában a vedanta-filozófusok, a keresztény világban a 2. és 3. századi gnóosztikusok, napjainkban a teozófusok. *b) Az eticisták* a vallás lényegét az erkölcsi előírásokban és gyakorlatokban látják; így Kong-tsze, Buddha, a sztoikusok, Kant, napjainkban is akárhány közéleti ember, akik a vallással kapcsolatban mindig csak keresztény erkölcsről beszélnek. *c) A pathisták*, kik a vallást kizárólag a szív ügyének tekintik. Szerintük az független nemcsak attól, milyen gondolataink vannak Istenről, üdvösségről, lélekről stb., hanem jórészt attól is, milyen az erkölcsi magatartásunk. Ez a fölfogás szinte uralkodó volt még egy emberöltő előtt is a vallásbölcselek között, sőt a protestáns teológusok között is; atyja *Schleiermacher* (Reden über die Religion an die vernünftigen unter ihren Verächtern 1799), aki a vallás lényegét a Végtelennek sajátos megérzésében látja (sensus numinis), és ennek pszichikai forrásául külön lelki tehetséget jelöl meg, mely nem értelem és nem akarat, hanem egy harmadik: das Gemüt.¹ *d) a ritualisták*, főként valláshistorikusok a vallás lényegét külső magatartásokban, kivált a vallási közösség által kialakított szertartásban látják.

3. *Tartalmilag*. – Az embert közösségi természete mint lényegesen közösségre teremtett lényt vallási életében is közösségbe utalja; vagyis a vallás közösség-alkotó tényező. Viszont az egyes valami közösségbe születik bele, közösségben formálódik és nő föl, s ezért vallási magatartása is a közösség törvénye alá esik, nevezetesen előbb vagy utóbb *közösségi kifejezést* kap, mely a közösséget alkotó egyesek magatartásának és tevékenységének eredménye ugyan, idővel azonban az egyesektől független jelleget is ölt: «objektíválódik», amint ma mondják. Ennek az objektívált, tárgyivá lett vallásnak elemei: *a) A vallási tan*, mely megmondja, mit tart a közösség Istenről, az isteni dolgokról, az ember eredetéről, mivoltáról és rendeltetéséről, a földi élet értelméről és céljáról, a másvilágról. *b) Törvények*, melyek előírják az ember vallási magatartását Istennel, önmagával és a világgal szemben, melyekben kifejezésre jut Istennek az emberre és az emberi magatartásra vonatkozó akarata. S végül *c) a vallási szertartások*, melyekben alakot öltenek a külső vallási magatartás előírásai, szokásai, szabványai. A szertartásban kifejeződik (többnyire szimbolumokban, jelképekben) a vallási gondolat, vagyis a tan, előírásai pedig többnyire a vallási törvénynek egy részét alkotják; és így a szertartás alkalmas arra, hogy főként a történetkutató számára a vallási élet reprezentánsa legyen.

3. A történeti vallások.

Minden valláskutatás végelemzésben a vallás értékét akarja megállapítani. Kiindulása metodikailag csak a vallásosság adottságai lehetnek. Ezek vagy vallásos egyének vallási magatartásában jelentkeznek, és ezeket vizsgálja a *valláspszichologia*; vagy pedig a vallási közösségek életében jutnak kifejezésre, és ezeket ismerteti a *vallástörténet*.

Az a kép, melyet a vallástörténet tár elénk, a vallásoknak rendkívül nagy sokaságát tartalmazza. Érthető, ha régóta történnek kísérletek osztályozással némi áttekintést vinni ebbe

¹ Napjainkban ezt a fölfogást (az alapvető elem a vallásban az «irracionále») nagy eredménnyel terjeszti R. Otto *Das Heilige* 25. kiad. 1936.

a sokadalomba. A ma is gyakrabban szereplő *osztályozások* ezek: természet- és kultúrvallások (az utóbbiak főként azok, melyek szent nyelvet használnak); népi (nemzeti) és nemzetközi, egyetemes vallások, (az utóbbiak a buddhizmus, kereszténység és a mohamedanizmus); sokisten-imádó és egyisten-imádó vallások (az utóbbiak a keresztények, zsidók és mohamedánok); természeti, törvényszerű (ilyen volna az ószövetségi is) és megváltó vallások; fizikai, pszichikai és misztikai vallások (Max Müller híres felosztása, mely arra a szempontra támaszkodik: mi módon fogják föl a vallások az Istenséget). Ugyanebből a megfontolásból indul ki Steffes fölosztása: dogmátlan és dogmás vallások (az utóbbiak az egyetemesek).

Azonban ezek a fölosztások és hasonlóak általában *nem kielégítőek*. Majdnem valamennyi meglát egy mozzanatot, tehát «mond valamit»; de egy sem olyan, hogy szabatosan szétosztaná a fölosztás tagjai között a tényleges történeti vallásokat; s a legtöbbje nem támaszkodik olyan fölosztási alapra, mely érvényre juttatná a vallásnak átfogó jellegét. Ezért célszerűbb az egyes vallásokat *történeti jelentőségük szerint* ismertetni. Egy-egy vallásnak történeti jellegét pedig meghatározza a történelem középpontjához és kulcsához, Jézus Krisztushoz¹ való viszonya. Ennek a megfontolásnak értelmében célszerű először ismertetni az ú. n. történelemnélküli népek vallását, azután azokat, melyeket tartalmi vonatkozásba szokás hozni a kereszténységgel: egyiptomi, kínai, indus vallás; s végül azokat, melyeket történelmi kapcsolatba szokás állítani az evangélium vallásával: a perzsa, semita, görög, római vallás.

4. A történelem nélküli népek vallása.

1. **A pigmeusok.** – Ezen a néven foglalja össze az ú. n. kultúrakör-etnologia, melynek alapítója Andrew Lang (The making of Man 1909) és ma legkiválóbb képviselője W. Schmid, azokat a törpe termetű, többé-kevésbé gyermekded alkatú népeket, melyeket Afrika őslakóinak lehet tekinteni, t. i. az erdőkben lakó bushman-eket; ide tartoznak a negritók és negrillók ugyancsak Afrikában, továbbá az ázsiai és afrikai szigetvilág őslakói, az ausztráliai és polinéziai pápuák, sok régi indián törzs, mint pl. az andamanézek, a sarkvidékek őslakói, mint az eszkimók és patagonok. W. Schmidt és iskolája szerint ezek képviselik az emberiségnek etnologiailag elérhető legrégebb, az ősemberhez legközelebb álló fokát, mind antropologiai mind kultúrai tekintetben. A földművelést és állattenyésztést nem ismerik, hanem természetgyűjtésből (a nők dolga) és vadászatból (lesből és közletről) élnek. Szociális állapotuk a patriarkális család; politikai törvényt és felsőbbségét nem ismernek. Erkölcsi életük aránylag tiszta; nevezetesen nagy igazságérzést, szeretetet, áldozatkészséget mutatnak, aránylag tiszta nemi erkölcsű, nagyjából monogamiás házasetet élnek. Többnyire vallási jellegű titkos szertartásokkal avatják föl és veszik be a férfiak közösségébe a fölserdült ifjakat. Ennek a társadalmi és etikai állapotnak megfelelően *vallási életük* és világuk is egyszerű és aránylag tisztult: Egy Istent ismernek, kit a mindenség alkotójának és urának, az erkölcsök őrének, jutalmazónak és büntető bírónak vallanak; többnyire mennyei atyának szólítják, s gyermeteg áhitattal, bizalmas segítségülhívással, egyszerű imádással, zsöngé-áldozatokkal tisztelik. Varázslásnak, babonának alig van nyoma, főként azoknál a törzseknél, melyek a leprimitívebb vonásokat mutatják.

2. Azok a törzsek és népek, melyek etnologiailag távolabb állnak ettől a primitív foktól, vallási életükben is eltávolodnak azoknak egyszerű és egészséges szintjétől. Ami mindenekelőtt az *isteneszmét* illeti, a primitívebb ember amúgy is nagyon hajlamos az isteni fölséget, jelenlétet és erőt érzékelhető hatásaiban és megnyilvánulásaiban tisztelni, aminők a Nap, a tenyészet, tavasz és vihar; s így szeret róla képekben és jelképekben szólni és gondolkodni, nevezetesen szereti ember módjára szerepeltetni (antrópomorfizmus). Ezeket a

¹ Schütz A. Isten a történelemben ²1934. 269 kk.

jeleket és szimbolumokat a pigmeusok szellemi szintjétől távolabb eső népek és törzsek hovatovább azonosítják az általuk jelképezett Istenséggel, és így lassan istenítik a természeti erőket, dolgokat és megnyilvánulásokat, s ezzel sokistenítésbe, politeizmusba esnek. Isteneiknek aztán emberi alakot és lelkületet, emberi szenvedélyeket és gyöngeségeket tulajdonítanak (személyesítés, personificatio) és az ily módon emberiesített istenek tevékenységét, életét és műveit emberszabású történésbe szövik: megjelenik a mítosz. Először valószínűleg a természeti dolgokat és jelenségeket, nevezetesen a nagy égíteteket, a Napot, majd a Holdat öltöztetik emberi történések formájába (természeti mítosz), utóbbi a társadalmi jelenségeket és történeti eseményeket is (történeti mítosz).

Ami az *embert* illeti, az ősi kultúrfoknak azt a helyes meggyőződését, hogy az emberben van valami, ami különb a testnél és nem osztozik a test halálában és bomlásában, szintén a jelképi és érzéki irányban szőtték tovább. A *lelket* nem bírták másképp fölfogni, mint testi formában (szómatomorf módon), t. i. mint a testnek árnyékát vagy mását, mely már ebben az életben is el tudja hagyni a testet (álomban, eszméletlenségben, akár természetes az akár beteg); a testnek halála után pedig vissza tud térni földi életének színhelyére mint hazajáró lélek, mint kísértet; bele is avatkozik az emberi ügyekbe, többnyire ártó szándékkal. S ezért külön vallási tisztelet jár neki; külön szertartásokkal, megfelelő eltemetéssel, tápláléknak, kedvenc földi tárgyainak, esetleg azok képeinek melléklésével, gondoskodni kell arról, hogy jól érezze magát másvilági tartózkodása helyén; imádságokkal, áldozatokkal és mindenféle obszervanciával kegyességre kell hangolni. Így keletkezett a *manizmus*, a halott-tisztelet (manes, az elhúnytak lelkei), mely természetszerűen elsősorban az elhunyt nagyoknak, a törzsfőknek, családi ősöknek, hősöknek szólt. Ugyanezen a tövön fakad az animizmus, az a gondolat, hogy az emberhez hasonló lélek lakik mindenben, ami mozog és hat: állatban, növényben, kőben, szélben, csillagokban, dörgésben és villámlásban. Mindezekben következként titokzatos nagy erő van (*mana* a melanéziaiaknál, *orenda* az indiánoknál), mintegy fluidumszerű egyetemes istenség. Ennek a titokzatos erőnek hordozói embermódra vannak elgondolva, és ezért *démoni* szeszély és önkény szerint nyúlnak bele az ember sorsába és sokat árthatnak. Őket tehát megfelelő vallási cselekvényekkel kell engesztelni és kegyességre hangolni; sőt lehetőleg igyekezni kell megnyerni titokzatos erejüket, melyet aztán tetszés szerint föl lehet használni. Mikor a vallásos lelkület érzékelhető dolgot, kivált feltűnőt, pl. sajátos alakú ormot vagy követ, ritka kagylót, különös alakú fát vagy faragványt vagy bármi más tárgyat tekint a démoni erő szimbolumának, sőt a megszemélyesített, démonná tett titokzatos erő lakóhelyének és eszközének, ez *fétissé* (a portugál feiticio, a latin factitium: mesterséges, csinált) válik. Akárhányszor valamely törzs egy-egy állatot, ritkábban más természeti tárgyat, tekint őse vagy külön istene állandó lakóhelyének és helyettesének, illetőleg hatékonysága eszközének; ezt a *totemet* (indián nyelven = törzs, clan) aztán megteszi a törzs szent jelének, és annak minden egyedét nagy vallási tiszteletben részesíti (pl. sast, vércsét, kígyót), és önmagát rokonának tekinti.

Ezen a kultúrfokon a külső vallási magatartást két mozzanat jellemzi: *a)* a varázslás, *mágia*. Ezen a fokon ugyanis az emberek meg vannak arról győződve, hogy bizonyos dolgokban (amulettek, talizmánok), bizonyos magatartásokban vagyis obszervanciákban (bizonyos közös étkezések vagy külön-étkezések, bizonyos életműködésektől való tartózkodás, meghatározott helyen, időben végzett szertartások), bizonyos mondásokban van erő föltartóztatni, sőt irányítani a démonoknak vagy a hazajáró lelkeknek titokzatos hatalmát. Ezzel a varázserővel némely ember különösen magas fokban, vagy épenséggel kizárólag rendelkezik; ezek a varázslók, mágusok. Az a személy vagy dolog, mely a varázserő birtokosa vagy székhelye, sokszor babonás félelem tárgya: szent tisztelettel ki kell térni előle, különben veszedelmet hoz. Amit így varázserője miatt vallásos félelemmel kerülni kell, az *tabu* (polinéziai szó). *b)* Az *istentisztelet* főként akörül forog, hogy ideigvaló javakat biztosítson vagy ideigvaló bajokat hárítson el, még pedig egészen naiv, antrópomorf elgondolással: az

áldozatokban és obszervanciákban a jámbor az ő istenének ad valamit, megteszi a kedvét, s ennek alapján elvárhatja, hogy az viszonzza («do ut des»). A *bűnt* többnyire külsőségesen, azaz úgy fogják föl, mint obszervanciák áthágását. Hasonlóképp az engesztelést; nem belső bánat és megtérés annak föltétele, hanem az obszervanciák pontos teljesítése. Ezen a fokon jelenik meg az emberáldozat is.

Az itt vázolt pogány vallási mozzanatok közül akárhány föllelhető a történelmi népek vallásaiban is; sűrítve azonban a történelem nélküli népek vallásaiban található meg, de úgy, hogy ritkán van együtt valamennyi. Többnyire túlteng egy vagy kettő, és megadja az illető nép vagy csoport vallásának jellegét.

Az *afrikai* törzsek legnépesebbje a **négerek**. A valaha egységes népcsaládban a bantu-négerek a tehetségesebbek; magasabb kultúrfokon is állnak, mint a szudán-négerek. Valamennyi mint «fétisimádó» szerepel a közismeretben. Bizonyos is, hogy nem különböztetik meg mindig eléggé a démoni és varázsos erőket az őket jelképező és hordozó dolgoktól; de azért általában nem azonosítják velük. Nevezetesen mind vall főistent, világkormányzót, a rosszaknak, kivált az elnyomóknak büntetőjét, a jóknak atyját; mind hiszi a halál utáni életet; igaz, törzsfőiket mint a mágiás erők kiváltságos birtokosait tisztelik életükben és isteneknek tartják haláluk után. Erkölcsi felfogásuk és magatartásuk közvetlenül nem vallási világukban gyökerezik, hanem törzsi összetartozásuk tudatában és gyakorlatában, mely igen magas fokon áll és gyakran totemizmussal kapcsolatos. – A totemizmus és tabuizmus mint uralkodó mozzanat adja az **ausztráliai törzsek**, mind a pápuák mind a szigetlakók (melanéziaiak, polinéziaiak) vallásának sajátos jellegzetét.

Amerika szülőttei, az **indiánok** azzal válnak ki más ősi népek fölött, hogy a felső hatalmak tisztelete, azok segítségülhívása mélyen beleyökérezett minden életmozzanatukba, nemcsak rossz, hanem jó vállalkozásaikkal kapcsolatban is, és ép ezért erkölcsi életük is mélyen összeszövődik vallásukkal. Vallási fölfogásukat jellemzi, hogy a titokzatos varázserőt (manitu az algonkinoknál, orenda az irokézeknél) látják mindenben, kivált a föltűnő dolgokban és eseményekben, és meg vannak győződve, hogy varázslóik, a sámánok ezzel a varázserővel tetszésük szerint rendelkeznek. A világ urát, az égi Istent, a Nagy-szellemet mind vallják és tisztelik, a primitívebb törzsek (úgy mint a botokudok, irokézek, yaganok, patagonok) határozottabban és tisztább alakban, a többiek elmosódottabban és torzításokkal. Nagy tiszteletben vannak a halottak és azok hazajáró lelkei, főként a délamerikaiaknál; ezzel függ össze a peruiaknál dívó halottbalzsamozás és múmiatisztelelet. Csaknem valamennyi törzsnél, még a műveleteknél is, úgy mint az asztékeknél Északamerikában, a maya-népeknél Középamerikában és a peruiaknál Délamerikában a legkegyetlenebb emberáldozatok, skalpvadászás és kannibalizmus járták. Ennél az utóbbinál, az emberevésnél az a meggyőződés szerepelt, hogy aki az ellenségből eszik, megkapja annak erejét és kiválóságát; a bátor ellenség szívével megeszi annak vitézségét is.

Ázsiában a **japánok** népi vallása a buddhizmusnak a K. u. 5. században történt elfogadása előtt a *shintóizmus* (shin-to = a magasabb hatalmak útja). Isteneik, a kami-k részben istenített természetierők, részben elhunyt hősök és uralkodók lelkei. Számuk légió (80-szor vagy 800-szor tízezer); mindennek van kamija, még az illemhelynek is; legjelentősebb a Nap kamija. Jelvényeiket brokát zacskókban vagy kis ládikókban, a fából készült primitív kápolnácskáknál, a kami-szekrényekben őrzik és (nem-véres) áldozatokkal, fogadalmi tárgyakkal (valaha főként háncskötegekkel, ma fapálcikákra tűzött kifaragott papirszeletekkel), körmenetekkel, eléggé külsőséges imádkozással tisztelik. Erkölcsi törvényeik és elveik nincsenek összefüggésben a shintóizmussal, melyet az 1867-i politikai restauráció ismét államvallássá tett. Azóta egyre inkább állami ceremóniák, nemzeti kultusz és császárhűség lett a tartalma.

A **mongolok** és tatárok vallása naturalizmus, azaz a valamennyire istenített természetierők kultusza. A varázslások nagyobb helyet foglalnak el, mint sok más népnél; vallási életükben a

főszerepet a sámán viszi, akinek meggyőződésük szerint hatalma van varázsdobjával megidézni és tetszése szerint irányítani a démonokat. A **finn-ugorok**, kik közül valók a honfoglaló magyarok is, az istenített természetierők mellett főistent ismernek, akit atyának tisztelnek (yumala, ukko = öreg, atyuska; «öregisten»); főistentiszteletük az állat- (többnyire ló-) áldozat, melyet papjaik mutatnak be, jobbára a törzsfők, kik mellett persze jelentős szerepet visznek a javasok és táltosok (ráolvasók és bűbajosok, varázslók). A halál utánra másvilági életet várnak, mely hasonló a jelenhez; ezért a halottal eltemetik szerszámát, lovát, fegyverét. A holtak és ősök tisztelete a finn-ugor ősvallásnak egyik jellemző vonása.

Európa régi lakói közül a **szlávok**, amennyire a gyér és nagyon késői (a keresztény korból való) forrásokból meg lehet állapítani, a személyesített természeti erőket és a holtakat részesítették babonás tiszteletben; a házi szellemek, törzs-ősök mellett démonok szerepelnek a legkülönbözőbb változatokban. Azonban ismertek magasabb isteneket is, sőt valószínűleg főistent is (szvarog tűzisten, dazbog napisten, perun), kiknek források mentén, ligetekben, magaslatokon mutattak be áldozatokat. Templomaik és rendes papságuk nem volt; a varázslónak (pop) azonban nagy szerep jutott.

A **kelták** erőteljes, tehetséges és művelt törzsek, kik a K. e. 5. században őshazájukból, a Cseherdéből kirajzottak Galliába, Britanniába, Spanyolországba, Itáliába, Kisázsia (galaták), emberszabású isteneket tiszteltek; főistenük volt Ogmios (görögös alakban), az ékesszólás istene. Nagy keletje volt náluk az állatok (főként medve és szarvasmarha) vallási tiszteletének (theriolatria) is. Templomokat nem építettek; isteneiket főként ligetekben tisztelték. Nagyszámú és gazdag tagozatú papságukban a legjelentősebb helyet a druidok foglalták el, kik értelmezték az isteni tanításokat, nevelték az ifjúságot és igazságot tettek.

A **germánok** vallását a legbővebb forrás, a Snorri keresztény izlandi paptól 1220 körül írt kézikönyvben (az ú. n. ifjabb *Edda*-ban) megőrzött pogánykori költemények, valamint a kb. ugyanakkor ismeretlen keresztény szerzőtől összegyűjtött régi pogány énekek (a régibb *Edda*) inkább a mitologiai oldalról mutatják be. Az emberi módon elgondolt istenek közül a főbbek: Tiu a harcok istene, Thor-Donar a dörgés és villámlás istene, Frey és Freya a termékenység istenségei; a későbbi mítoszban főistenné lett a nagy varázsló és csata-isten, Wodan vagy Odin. Míg a közönséges emberek haláluk után egy ködös, sötét helyen szomorkodnak, a Nifelheimben, addig a csatákban elesett hősök élnek világukat egy külön mennyországban, Walhall-ban és készülnek a jó istennel (Asen) együtt gonosz óriásokkal és szörnyetegekkel szemben a végső nagy harcra, melyben az istenek is elesnek (*Götterdämmerung*); hisz ők is a kérlelhetetlen sorsnak vannak alávetve; azután új világ születik. A papságról, istentiszteletről, templomokról, imádságos életről stb. kevés megbízható lehet tudni.

5. A kereszténységgel tartalmi vonatkozásba hozott vallások.

1. Az **egyiptomiak** Herodotos tanúsága szerint a legjámborabb emberek az egész földkerekségén. S csakugyan nem ismer a történelem még egy népet, mely vagyonban és munkában annyit áldozott istentiszteletre és még inkább halottgondozásra. Vallási életüket részletesen föltárják részint az aránylag nagy számmal fennmaradt monumentumos emlékek, úgymint templomok, sírok, sziklákba és sziklákból vésett szobrok és jelek, részint és még sokkal beszédesebben a ránkmaradt nagyszámú írások és fölírások, melyek templomok, sírkamrák, gúlák, obeliszkek és oszlopok lapjairól merednek az ámuló utókorra és rengeteg papirustekercsből tárulnak a tudósok elé (köztük a híres «Holtak-könyve»).

Az egyiptomiak *istenei*, mint annyi más régi kultúrnépnél, eleinte istenített természeti erők és jelenségek; a történelmi Egyiptom kezdetén (4000 k.) emberszabású istenek panteónjával találkozunk, még pedig tartományok és városok szerint más-más istenekkel (helyi istenek), kiket nem ritkán állatokban tisztelnek mint jelképekben, és állatalakban vagy legalább állatfejjel ábrázolnak (bika, sakál, vércse, sólyom stb.); ez az előző vallástörténeti fázis

teriolatriás totemizmusának maradványa. Felső- és Alsóegyiptom egyesülése idején (3300 k.) egy isten kerül a panteón élére, még pedig Re vagy *Ra* napisten, a győztes Alsóegyiptom főistene. 2200 k. helyébe lép *Amon* vagy Ptah, aki papjainak tanítása szerint egy szavával teremtette az isteneket, embereket és a világot; jelképe, sőt megjelenése (theophaniá-ja) Apis, a szent bika. Közvetlenül a római kor előtt már Oziris a főisten. Egy gazdagon kialakított és a későbbi egyiptomi vallási gondolkodásban vezérszerephez jutott mítosz (megőrizte Plutarchos: *De Iside et Osiride*) szerint Ozírist, az ideális, igazságos öskirályt megölte és földarabolta gonosz féltestvére, Seth. Hű felesége, Isis azonban összegyűjtötte szerteszórt tagjait; fia, Horus (Hor, a régebbi Egyiptom harci istene) odaadja számára a tulajdon szemét, és Isis megeleveníti férjét, aki azóta királyként az alvilágban uralkodik; fia Horus pedig királyi hatalommal és méltósággal uralkodik Egyiptom fölött. Minden fáraó az ő megtestesülése, és ezért különös vallási tisztelet tárgya. Az egyiptomiak így hivatalosan is, de magánájtatosságukban is, a panteónnak egy istenét tisztelték főistenként; sőt mikor hozzája fohászkodtak vagy neki áldoztak, sokszor olybavették, mintha egyedül ő volna az Isten, s mellette mások nem is volnának (ez a *henoteizmus*). Sőt *IV. Amenhotep*, a filozófus a fáraók trónján 1370 k. előírta Atonnak, a napkorongban jelképezett egy Istennek kizárólagos tiszteletét; ezért szívesen Echn-aton-nak nevezte magát. Ezzel további jelentős lépés történt a monoteizmus felé. Csakhamar azonban a régi sokisten-hívés oly otromba formában tört magának újból utat, hogy a római satirikus (Juvenalis) csúfolódhatott: az egyiptomiaknak kertjükben nő az istenük (a hagyma-istenre céloz).

Az *istentisztelet* óriásméretű fényes templomokat emelt; népes papi testületeket tartott fön, melyeknek döntő társadalmi és politikai befolyásuk volt; zajos ünnepeket és körmeneteket tartott, melyeken körülhordozták az istenek szobrait; rendszeres időszaki istentiszteleteket tartottak, liturgiát gyakoroltak, az ünnepelt istennek ételeket, áldozatokat, szolgákat, ruhákat, különféle szerszámokat és dolgokat ajánlottak föl, melyekről azt gondolták, hogy valaha szüksége lehet rájuk. Sok babona, sőt mágia mellett azonban komoly jámborságot és a vallásban gyökerezett erkölcsöt találunk: Az istenek nem tűrik a hazugságot, csalást, a szegények elnyomását; ellenben jónéven veszik az özvegyek és gyámoltalanok segítségét, a békességes lelkületet, és eszerint fizetnek meg az élet után.

Az egyiptomiaknak ugyanis alapvető meggyőződése volt, hogy a test halálával *a lélek* nem hal meg, hanem Oziris elé kerül, aki mérlegre teszi földi életének minden tettét; az ítélet értelmében aztán vagy örök boldogságba jut Oziris szelíd uralma alatt, vagy a szenvedések helyére kerül. Érdekes gondolata ennek a *másvilági hitnek*, hogy az egyiptomiak fölfogása szerint minden embernek két lelke van; az egyik a madárszerű *bha*, mely a test halála után egyenest Oziris elé röpül, melynek ereje különféle állatokba változik (lélekvándorlást azonban az egyiptomiak nem hittek); a másik az embernek mintegy képe és árnyéka, *kha*. Ez a *kha* a holttest közelében tartózkodik, és sorsa a holttest sorsához van kötve. Innen az egyiptomiaknak páratlan gondoskodása a halottak körül. A halál után a tetemet nagy költséggel és gondnal, sőt valóságos művészettel bebalzsamozták, drága koporsóba zárták és költséges sírba helyezték (a híres gúlák 2800 óta ilyen királysírok; ugyancsak híresek a Thebével szemben levő sziklasírok, köztük Tut-ank-Amon fáraónak a minap sértetlenül megtalált sírja); vele adták eleinte rajzokban, később miniatűr utánzatokban szolgáit, alattvalóit, szerszámait, állatait, a leghatásosabb varázsszereket (kivált a napkorong-jelképező szent skarabeust) és a leghatásosabb varázsigéket, melyeket a halál évfordulóján és más emléknapiokon megismételtek a sírnál. Meg voltak ugyanis győződve, hogy ezekre a varázsigékre azok a képek és plasztikai utánzatok megelevenednek és a halottak szolgálatára állnak. Elég különös ezután, hogy az egyiptomiak sohasem estek kísértésbe istenként tisztelni akárcsak egy halottat is.

2. A **kínaiak** vallását jellemzi a természetimádás és az ősök vallási tisztelete. *Isteneik* maguk a természet tárgyai, erői és jelenségei, többé-kevésbé megszemélyesítve; ezeknek

uralkodója *Shang-ti* vagy Tien: az Ég. A mindenség fönnállását és folyását irányítja az örök Törvény, a *Tao*, melyet Lao-tsze K. e. 500 k. írt híres könyvében, a *Tao-te-king*-ben transzcendensnek gondolt és monista módon fölfogott abszolútumnak vallott. Tao, az örök törvény két elvnek, egy üdvös (yang) és egy káros (yin) elvnek együttműködéséből adódik és átfogja a mindenséget csak úgy, mint az emberiséget és az egyes embert. Az embernek nem más a hivatása, mint azonosulni ezzel az örök törvénnyel, azaz hozzája alkalmazkodni gondolkodásában, viselkedésében, élete minden mozzanatában. Ennek az alkalmazkodásnak alapvető lépése azoknak a szertartásoknak pontos és helyes követése, melyeket a *shi-ki* című kánoni könyv ír elő, és megtartani az ősi erkölcsöket, melyeknek szabályait a Kong-fu-tsze (Confucius † 479 K. e.) tanításait megőrző *lun-yü* című szentkönyv tartalmazza.

Az istenek tiszteletét méltóképpen és hatásosan csak a hatóságok végezhetik, elsősorban a császár mint Tien-tsze, mint az Ég fia, aki különös ünnepélyességgel mutatja be a téli napfordulókor, yang születése napján az ég-áldozatot és a nyári napfordulóban, yin hatalmának delelőjén a földáldozatot, mindig a szabad ég alatt, és mindig attól az egyetemes kínai meggyőződéstől kísérve, hogy ezzel egy évre biztosítva van a kínai birodalom és nép számára a kedvező tao. A kínai vallásosság másik területe az *elhúnyt ősök kultusza*, mely templomokban is foly és magánosoktól is végezhető; ez főként áldozatokban (elsősorban terményáldozatokban) áll. Ezek az ünnepeken az őst eleinte valamelyik kiváló utóda helyettesítette, utóbb a táblára írt családfa.

Ez a kínai istentisztelet K. e. 1000 k. *hivatalos* jelleget kapott és Kong-tsze óta egyre inkább ritualizmusba és moralizmusba szaradt. A *nép* lelkét nem tudta megfogni és lekötni; ez egyre inkább a régi démonizmus és varázslás zsákmánya lett, és a mi időszámításunk elején nagy mohósággal kapott az épen abban az időben fölkinálkozó buddhizmuson, még pedig a babonás politeizmusba vált formáján, a mahayaná-n.

3. Az **indusok**at mélyreható és átfogó vallásosság jellemzi; de egyben nagy önfejlés, agyaskodás és szertelenség kíséri vallási életüket. S mivel mindez egy igen hosszú vallástörténet folyamán módot talált teljes kibontakozásra, nem csoda, ha az indus vallástörténet a legtarkább képet mutatja. – Az indusok *szentkönyvei* elsősorban a régi himnuszok és szertartások négyes gyűjteménye (a legrégebbi szövegek az elsőben, a Rig-védában található), melynek neve *veda*, ami szanszkrit nyelven, a kánoni könyvek szent nyelvén annyit jelent, mint tudás. A veda a K. e. 8. században már készen állott. Ehhez csatlakoznak a védának jobbára rubricista magyarázatai és kiépítései, a brahmana-k. Az indus kánon harmadik és utolsó részét alkotják az aranyaka-k, aszkétikus tanítások és elmélkedések, továbbá az upanishad-ok, bölcséleti és teozófiai vizsgálódások és elmélődések; a kettő együtt a *vedanta*, azaz a veda befejezése (valószínűleg nem későbbi eredettel, mint a K. e. 6. század).

Az első indus vallás, a *védizmus* nem más, mint naturalista sokisten-hívés. A *főbb istenek*: Varuna, az igazságosság öre, társa Mitra; továbbá Indra, a harcok istene és társa Vishnu; Rudra, Shiva az enyészet, és rombolás hátborzongató istene. Tiszteletük elsősorban áldozatok bemutatása, főként tehén, szóma (növénynedvből készült részegítő ital). Nagy tér jut a varázslásnak is.

Mikor az indusok folytonos harcok után letelepedtek a Ganges vidékén, a papi kaszt tagjai, a brámánok a védizmus elemeiből megépítették a *bramánizmust*, mely egyfelől a veda isteneit még jobban emberiesíti és panteónba szervezi, másfelől az áldozatbemutatásra koncentrálja a mágia alap gondolatát. Alaptanításuk, hogy áldozatbemutatással csalhatatlan biztonsággal lehet befolyásolni az isteneket és ezáltal irányítani a világ folyását; de kínos pontossággal meg kell tartani az áldozatbemutató szertartás végelethetetlen előírásait, melyeket természetesen csak az áldozatbemutatás egyes fázisai szerint rendelkező brámánok ismernek.

Ugyanebben az időben a másvilági élet hite, mely kezdet óta megvolt az indusoknál, a *lélekvándorlás* alakját öltötte: E földi élet után az emberek általában még nincsenek megérve

az örök boldogságra, hanem tetteik és elért tökéletességi fokuk szerint különféle földi lényekbe öltöznek, emberekké vagy állatokká válnak, míg végre sok ilyen vándorlás, illetőleg más-más lényé-válás után végre eljutnak a másvilági boldogságra; de talán csak azért, hogy egy idő múlva újból kezdjék ezt a lényből lénybe, állapotból állapotba költözködést, a *samsāra*-t. Részint ennek a végnélküli, kilátástalan és kínos lélekvándorlás gondolatának nyomása alatt, részben a bramánizmus megcsontosodott ritualizmusának ellensúlyozására megindult a bramánizmus szakában, jobbra a kshyatria-k, a harcosok kasztjához tartozók között, a tüzetes és odaadó elmélődés a rossz mivoltáról, eredetéről és legyőzéséről. Ebből a törekvésből több vallásbölcseleti és aszkéta irány született. Az egyik a rossztól való szabadulást abban látja, hogy az ember megszerzi a világ és az élet mivoltáról a helyes, a közönségesnél természetesen lényegesen magasabb ismeretet. Így keletkezik az indus gnózis, az *upanishadok világnézete*, a vedanta, melynek veleje ú. n. idealista, sőt merőben öntudati panteizmus: Ez a minket környező világ csalóka látszat; az igazi valóság az atmán, az önmagas-ság. Ha t. i. az ember a külső világtól és a benne hullámzó tarka sokszerűségtől teljesen elvonatkozik, és csak önmagába tekint, a saját énjének legmagvába s nem vesz tudomást semmi másról mint arról, hogy «te vagy az» (tat twam asi): akkor közvetlenül megragadja a lét valóságát, a magas-ságot, az atmán-t; minden egyéb délibáb, szemfényvesztés, csalóka tünemény, māya. Mások, kik elfogadják ezeket a gnósztikus tanításokat, részletesen kidolgozott aszkézissel akarnak kiszabadulni a maya öleléseiből; nemcsak, hanem egészen új és e világ szintjéből kiemelkedő erőket akarnak megnyitni az emberben. Ez a *yōga*.

Az 5. század folyamán (K. e.) a *yōga*-aszkézis eszményét némely katona-kasztbeli aszkéta odafokozta, hogy tekintet nélkül istenségre és másvilágra, a magábamerülés és a minden részletében kidolgozott, szinte sportszerűen űzött aszkézis (hajszálpontosságú előírások szerinti ülés, lélekzés, nézés, test- és kéztartás, stb.) alkalmas, sőt egyedül alkalmas arra, hogy az embert kiszabadítsa a nyomorult földi létnek minden bajából (önmegváltás, autoszótéria). Így *Mahāvira* új életre keltette a jainizmust. Ennek az iránynak alapgondolata: minden tett nyomot hágy a lélekben, mely mint valami finom folyadék tovább ott csörgedez és új tettekre ösztökél; ez az ösztökélés a karma. Egy emberben a karmák együttessége határozza meg azt a fokot és állapotot, melyet a lélekvándorlás következő fázisában el kell foglalnia. Új karma gyülemlését megakadályozni és a már fölhalmozottnak lefolyását biztosítani a leghatásosabb mód a tapas, a szigorú önsanyargatás. Ezt főként elszánt szerzetesek vállalják, kik teljes szegénységben és lemondásban élnek; egyedüli fölszerelésük az alamizsnás csávájuk, seprőjük és szájszűrőjük; az utóbbi kettő esetleges állatkák eltávolítására vagy távoltartására szolgál; az ilyeneket ugyanis mint karma-gyarápítókat nem szabad megölni. Aki ezzel a kemény, sokszor az agyonkoplalásig vitt önsanyargatással kiölt magából minden karmát, halála után a *samsāra* kegyetlen kerekei közül is kiszabadul és nyomban belép az örök nyugalomba, a nirvánába.

A ma is főnnálló, de nem sok hívőt számláló jainizmusnál hasonlíthatatlanul nagyobb vallástörténeti jelentőséghez jutott a *buddhizmus*. Alapítója Siddharta Gautama (†480 körül K. e.) királyi sarjadék, aki víg ifjúság után hátat fordított a jómódnak, és hosszú éveken keresztül különféle régi irányú aszkéták és szerzetesek között kereste a bölcseséget és az önmegváltást; míg végre a szent fügefá alatt megkapta az igazi megvilágosítást (azóta «Buddha» = megvilágosodott), és nemsokára Benares mellett a Gazella-ligetben ezt kezdte hirdetni. Tanításának alapja a négy nemes igazság: 1. Ami van, kín és keserv; mert semmiről sem lehet igazában mondani, hogy van, hanem csak hogy volt és lesz. 2. A kín és baj oka a létvágy, a karma ösztökéje és a *samsāra* szülője. 3. A bajtól való szabadulás tehát a létváagnak kioltása. 4. Ennek útja pedig a nyolcas út: helyes hívés és elhatározás, helyes szó és tett, helyes élet és tevés, helyes elmélés és elmélyülés. És a vége (ritka esetben már ebben a földi életben, mint Buddhánál megtörtént; többnyire a lélekvándorlásnak egy fázisában) a létvágy teljes

kioltódása, a nirvána. Ennek az ortodox buddhizmusnak, a «kis alkalmatosság»-nak (*hināyāna*) legbuzgóbb és legeredményesebb terjesztője volt Ashōka király a K. e. 3. század derekán; otthona pedig Előindia és főként Ceylon szigete; itt keletkezett a buddhista szentkönyvek legjelentősebb gyűjteménye is, a páli-nyelven írt Hármaskosár, a Tripitāka; hordozói pedig elsősorban a buddhista kolduló szerzetesek, a bikshu-k közössége (a buddhisták hármasságának, a triratna: Buddha az alapító, samgha a közösség, dharma a tan). Ezt az eredeti szigorú buddhizmust csakhamar fölígította a bőven burjánzó sokistenűség, melyben maga Buddha is isten (sőt istenek lettek a különféle megtestesülései is); ennek megfelelően gazdag istentisztelet alakult ki, mely a hināyāna-ban teljesen hiányzik; s az eredeti szigorú előírások helyébe laza obszervanciák léptek. Ez a «Nagy alkalmatosság»-gá, mahāyāna-vá lett buddhizmus hódította meg a keresztény időszámítás kezdetén Kínát és utóbb Japánt.

Magában Indiában ezt a buddhizmust K. u. 1000 k. csaknem teljesen háttérbe szorította a *hinduizmus*, a buddhizmusnak és idegen vallási elemeknek szinkretizmusa. Főisteneik Brahma az alkotó, Vishnu a fönntartó, és Shiva a rontó. Az istentiszteletben döntő szerepet visznek szent helyek, templomok, külsőséges imádságok («imamalmok» is), áldozatok, búcsújárások, népünnepségek, sokszor kéteserkölcsű velejárókkal. A hinduizmus számtalan felekezetre oszlik. Legjelentősebbek a csaknem egyistenvallók, kik teljes és bensőséges odaadást követelnek az Istenséggel, bhakti-vel szemben; szemben áll vele egy merőben külsőséges felekezet, mely politeista módon főként a nemző és termő erőt, shakti-t tiszteli, varázslással és fajtalan obszervanciákkal is.

6. A kereszténységgel történeti vonatkozásba tett vallások.

1. A **parszizmus**. A perzsáknak az indusokkal közös az eredete és hazája (az Iráni fönnsík). Ősvallásuk is közös, még pedig nagyjából a legrégebb védizmus. Ezt az ősi vallást Zaratusztra (görög alakban Zoroaszter) valószínűleg a K. e. 6. században (némelyek szerint már a 8. században) alaposan megreformálta. Rendszerét tartalmazza a perzsák szentkönyve az Aveszta (= tudás); mai formáját K. u. 350 k. kapta; legősibb, bizonytalan keletű része a gathák, áldozati himnuszok. A parszizmus a két ellentétes őselvnek, a *dualizmus*nak gondolatán épül föl. A jónak szerzője Ahura-Mazda = *Ormuzd*, kinek trónállói és segítői az ameshaspenta-k, személyesített isteni tulajdonságok. Tőle függetlenül, szintén öröktől fogva létezik Angra-Mainyu = *Ahriman*, a rossznak szerzője. Az ő serege a gonosz szellemek, a deva-k. Az *ember*, aki testből és szellemi lélekből áll, arra van hivatva, hogy Ormuzd oldalán harcoljon, a gonoszság és hazugság országa ellen. A halál után, ha jó harcot harcolt, sértetlenül átmegy a hajszálvékony cinvat-hídon, és belép Ormuzd boldogságába. Ellenkező esetben örök kárhozatra jut. A világ végét egy nagy világegés vezeti be, követi a föltámadás és a végső nagy harc, melyben a jók teljesen és véglegesen megsemmisítik a gonoszokat. Az istentisztelet az imádság és áldozat mellett (itt is nagy szerepet visz a haoma = szóma) sok tisztulást ír elő. A tisztulásnak legjelentősebb eszköze a tűz, melyet a templom elzárt szentélyében külön papság őriz és ápol éjjel és nappal. Párhuzamos a sok tisztuló szertartással a rengeteg tisztátalansági óvás. Mint leginkább fertőző dolgokat kell kerülni a holttesteket, melyeket épen ezért nem is temetnek el, sőt el sem égetnek, nehogy a szent elemet, a tüzet is megfertőztessék; hanem a hullatornyokban, a dhakma-kban helyezték el rothadásra és a madaraknak zsákmányul. Időnként újra fölburjánzott a varázslás is. Az arab betörés után (642) a parszizmus gyorsan lehanyatlott. Ma kb. százezer hive van, jobbára Indiában.

Mikor még virágjában volt, egy Mani nevű perzsa nemes († 275 K. u.) alapítója lett a róla **manicheizmus** nevet viselő vallási rendszernek. Nem más ez, mint a dualizmusba oltott gnósztikus önmegváltás vallása. *Tanítása* a következő: Kezdetől fogva két teljesen ellenlábás elv van: a világosságnak isteni és a sötétségnek ördögi világa. Ez utóbbinak létrejöttkor

főként az emberbe belekerültek világosság-részecskék is. Ezek természetesen nem jól érzik magukat sötét börtönükben: ime a rossznak kútforrása és magyarázata. Kiszabadításuk az üdvösség. Ennek azonban nem miként a kereszténységben büntudat és bűnbánat az útja, hanem épen ennek az imént vázolt tényállásnak Mani szerinti fölismerése, és azután ennek a felsőbb fölismerésnek szellemében berendezett élet, t. i. teljes tartózkodás mindattól, aminek köze van a sötétség országához: a házasságtól, húseledeltől és földmunkától (az öl, a száj, a kéz «pecsét»-je). Akik erre a tökéletes életre nem hivatottak és rátermettek, a tökéletlenek, ha megtartják a tízparancsolatot, jóreményben lehetnek, hogy ismételt megtestesülések után fokozatosan megtisztulnak ők is. Az istentisztelet böjt és imádkozás. A fő ünnep a béma, a fölmenetel, t. i. Mani vértanu halálának és a világosság országába való fölmenetelének emléknapja. – A manicheizmus a harmadik század második felében keresztény elemekkel vegyült (Krisztus égi szellem és a világosság-részecskék kiszabadítója az ember számára), a 4. és 5. század folyamán elképesztő mértékben *elterjedt* az egész keresztény területen és szinte világvallás jellegét öltötte; Szent Ágostont is kilenc évig tartotta fogva. Csak a 13. és 14. század folyamán halt ki.

Alighanem a parszizmussal van összefüggésben a **mandeizmus** is, egy néhány ezer hívővel az Eufrát vidékén ma is fönnálló sajátágos gnosztikus keresztelő felekezet, mely a keresztény időszámítás kezdeténél nem előbb, sőt alighanem a 2. századnál nem előbb, valószínűleg a Jordánon túli palesztinai szír tájakon keletkezett; az izlám korából sok, terjengős vallási írásuk maradt fönn. *Tanításuk* veleje: Az emberi lelkek a mennyei világosság szülöttjei és akarataik ellenére kerültek a sötét földre. Ha itt a földön jámborul élnek, vagyis ha szorgalmasan látogatják a templomot, tartják a vasárnapot, alamizsnálkodnak, hívek maradnak a közösséghez és annak hitéhez, alávetik magukat naponként háromszor a folyóvízben teljes megmerüléssel végzett «kereszttség»-nek, résztvesznek a szent lakomán, és haláluk óráján elláttatják magukat az olajkenet pecsétjével, akkor haláluk után a fénykirály első küldöttjének oltalma alatt szerencsésen elhaladnak a vámosok hét őrháza mellett, elkerülik a rájuk leselkedő légi veszedelmeket és bemennek égi őshazájukba. Test föltámadása nincs.

2. A **semiták** zárt területen (Arábia, Szíria Kánaánnal, Mezopotámia), élénk érintkezésben egymással és Egyiptommal, rokon nyelvvel nagyjából rokon vallási világban is éltek. Külön úton járt a zsidók vallási fejlődése (14. §).

A **babiloniak és asszirok** természeti erőket, jelenségeket és dolgokat istenítenek. *Főisteneik* Anu az ég, Enlil-Bél a föld és levegő, Ea a víz istene, Ishtar (a feníciiai Astarte, a Szentírásban is szereplő Ashera) a termékenység és szerelem istennője, társa Thammuz a tenyészet istene; a természet őszi hervadását és tavaszi újraéledését ez isten halálának és föltámadásának mítoszába öltöztették. Minden városnak, illetőleg fejedelemségnek megvolt a maga külön istene, akinek hatalma és tisztelete az illető város avagy fejedelemség politikai hatalmával arányban nőtt. Mikor K. e. 2000 k. Babel ragadta magához a hatalmat Mezopotámiában, istene, Marduk került a panteón élére. Marduk az Enúma-élis kezdetű ékiratos hősköltemény szerint az istenek legfiatalabbja volt, Tiamat (a káosz) és Apsu (az Óceán) szülöttje. Az istenek harcában az előharcos Marduk kettéhasította tulajdon anyját, Tiamat-ot és testének egyik feléből alkotta az eget, a másiktól a földet; egy legyőzött isten véréből megformálta az embert, hogy legyen aki tiszteletet ad az isteneknek. Az *istentiszteletet* jellemzik a toronyszerű, függőkeres templomok, gyakori áldozatok, véresek is, a naptári dátumokra rögzített ünnepek, zsolnárszerű imádságok, köztük eléggé emelkedett vallási fölfogásúak is (ennek a tisztultabb valláserkölcsei álláspontnak tanuja a Hammurabi-féle törvénykönyv is 2000 k.), körmenetek. Ennek a gazdag istentiszteletnek végzésére megfelelő gazdagsággal tagolt (mintegy 50 rendbe osztott) népes papság szolgált. Nagy szerepük volt a jósoknak is, kik főként álmokból, állatbelekből, csillagokból akarták kiolvasni a jövőt, abban a meggyőződésben, hogy minden földi sors az égben pontosan előre meg van

határozva; tehát onnan leolvashatónak is kell lennie. Ezzel lettek a babilóniak a régi világ leghíresebb csillagjósai (chaldaeus = astrologus), a tudományos csillagászatnak is megalapítói. Ugyancsak nagy keletje volt az ördögűzőknek, kiknek tiszte volt hatásos ráolvasással távoltartani a démonokat és ellensúlyozni a varázslók és mérgekeverők befolyását. A *holtak* lelkei kísértének, míg a test illő temetésben nem részesül. Egyébként halála után mindenki Nergalnak, az alvilág istenének ítélete alá kerül; utána meglehetősen szomorú sor, árnyékszerű lézengés várja az embert, leszámítva néhány kiváltságot, amilyen volt Utnapistim, a vízözön hőse, aki a vízözönből való kimenekülése után a Boldogok szigetére került; hosszú idő múlva ott fölkereste Gilgames, a nagy nemzeti hőskölteménynek, a Gilgames-eposznak hőse, aki t. i. sok jeles hőstett után nem átalott leszállni az alvilágba, hogy megszerezze a halhatatlanságot biztosító élet-füvét.

A *kananeusok*, *szírek*, *feníciaiak* csaknem azonos módon és azonos elnevezésekkel főistenként tisztelték a termékenység urát, Baal vagy Melek (Moloch) néven, akit a különféle helyeken még különféle jelzőkkel láttak el. Mellette állott a tiszteletben az anyaisten, Astarte, Atargatis, akit fajtalanóságokkal, férfi és nő templomi prostituáltakkal is tiszteltek; hozzájuk csatlakozik fiuk Adon. Az istentiszteletben vezérszerepet visznek véres áldozatok, emberáldozatok is, a kartágóiak és kánaániak Molochnak gyermekeket is áldoztak, sokszor szörnyű arányokban (Num 31, 23). Szenthelyeik jobbára szent magaslatok, hol lombos fák árnyékában köoltárt emeltek és mellette faoszlopot, az istenség jelképét, a masszébát, melyet egyúttal az isten lakásának is gondoltak.

Az **arabok** nagyjából ugyanezt a vallást követték, amíg *Mohammed* († 632, 60 éves korában) új vallást nem adott nekik. Ez a tanulatlan, de élénk és fogékony szellemű ember, erős indulatainak rabja, kereskedő foglalkozása révén sokat érintkezett zsidókkal és keresztényekkel, és lassan fejébe vette, hogy ő a próféták pecsétje, a nagyok után, Ábrahám, Mózes, Krisztus után a legnagyobb, Istentől az arabokhoz küldve, hogy új vallást hirdessen nekik. 622-ben kénytelen volt Mekkából, szülővárosából menekülni (hidzsra, a mohamedán időszámítás kezdete); menedékhelyén, Medinában csakhamar számos elszánt követőt talált; ezeket megszervezte és segítségükkel kíméletlen harcokban csakhamar a többi arab törzsre terjesztette ki hatalmát és tanítását.

Ez a *tanítás* zsidó, evangéliumi, régi arab nép-vallási és gnóosztikus elemek keveréke (szinkretizmus). Szentkönyve a *Korán* (= Írás). Főként Mohammednek jobbára hiteles kijelentéseit tartalmazza, melyeket nem sokkal halála után összegyűjtöttek és 114 surába osztottak; nyelve a mekkai arab dialektus. Ennek a tanításnak, melynek másik forrásaként a régi mohamedánok a hagyományokat, a szunnát is elismerték, alapdogmája: egy az Isten Allah, és Mohammed a prófétája. Tanítja a világ teremtését, Isten világkormányzását; élesen kiemeli a megmásíthatatlan isteni végezetet, a kizmetet, mely minden embersorsot előre meghatározott, tekintet nélkül a szabadakarat állásfoglalására; ezért a mohamedán a bölcseség és emberi meggondolások gátlása nélkül, vakon veti magát a legvadabb harcokba. Az angyalok mellett a régi arab népvallás démonjai, a dzsinek is nagy szerepet visznek, és rikító színekben tárul az amúgy is tüzesvérű és képzeletű arab elé az ítélet és a (huri-k társaságában) nagyon is érzéki örömeket kínáló mennyország és a szörnyű gyötrelmekkel rettentő pokol. *Parancsai* merőben rendszabály jellegű külsőségek: a naponkénti ötszöri rituális imádkozás és mosakodás, alamizsna, illetőleg helyesebben vallási adó, a ramadan hónap böjtje, az életben legalább egyszeri zarándoklás Mekkába a Kába kőhöz (fekete kő, masszéba a pogány arab korból).

Főparancsa azonban a *szent háború*, melyet tehetséges vezérek elszánt csapatokkal oly szerencsésen folytattak, hogy nem egészen egy század leforgása alatt az izlám meghódította egész Előázsiát, Perzsiát; eljutott Keleten Indiáig, Nyugaton pedig az afrikai partvidéken végig, Gibraltárnál betört Európába, elárasztotta a spanyol félszigetet, és csak Martell Károly Poitiers melletti győzelme (732) állította meg egész Európát elnyelni készülő hódító útjában.

Ez alatt az idő alatt az izlamban több volt a politika, mint a vallásosság. A 10. században azonban a görög bölcelet (Aristoteles) segítségével kezdtek kidolgozni egy teológiát; Gazali († 1111) óta terjed a misztika, mely Afarabi-ban († 1249) panteista kvietizmusba megy át. Ebben az időben megjelent a szerzetes intézmény is (dervisek), és fanatikus lelkekben gyökeret vert az az eszme, hogy az egész világot az izlámra kell téríteni.

3. A **görögök**, a letehetségesebb népek egyike, individualizmusra és partikularizmusra való hajlandóságukat, bölcselkedésre és művészi alakításra való rátermettségüket belevitték vallásukba is. *Ősi vallásuk* naturalizmus volt: istenített természeti mozzanatok, akárhányszor alig személyesítve, bizonyos folyamatoknak vagy föladatoknak, pl. szülésnek, nevelésnek különistenei («Sondergötter»), sokszor állati formában (theriomorphismus); továbbá varázslás, kiterjedt halottkultusz. Ezt a naturalizmust Homeros korában fölváltotta az *olimpusi istenek* antrópomorfizmusa, ugyancsak antrópomorf teogoniákkal (Hesiodos) és mitológiával. Most Zeus lett az olimpiai panteón főistene; bizonyos körökben azonban Apollo, a jóslás, rend és mértékesség istene volt a vallási tisztelet legfőbb tárgya. Mellettük nagy keletje volt a trák Dionysos, a tenyészet-isten extatikus tiszteletének. Ünnepein a hívei éjnek idején, égő fáklyákat lobogtatva, szent örjögésben végigszáguldottak az erdős hegylejtőkön, és mikor extázisuk tetőfokra hágott, darabokra tépték az állatot, melyben istenüket megtestesítve látták, azon-nyersen megették, abban a meggyőződésben, hogy magát az istent ették és részesei lettek erejének és áldásainak. A K. e. 5. századtól kezdve az ősi vallásosság hanyatlak. A művészet, nevezetesen a példátlan tökéletességre emelkedő szobrászat és építés, a költészet és a hivatalos nyilvános élet még hódol a homerosi vallásnak; de az egyes és a nép egyre odaadóbban keleti misztériumokban keresi vallási igényének kielégítését, és kezdetét veszi az a vallási keveredés, szinkretizmus, mely a hellenizmust jellemzi, és mely magával ragadja Róma vallását is.

A **rómaiak ősi vallása**, melyről a források gyérsége miatt csak vázlatos képet lehet alkotni, hű vetülete Róma és Latium eredetileg földműves népe száraz, józan, rideg lelkületének. Isteneik alig személyesített természetetörök, dolgok és jelenségek; mítoszaik, képeik, templomaik nincsenek, de pontosan részletezett szertartásokkal kell őket meghatározott napokon ünnepelni. Papjuk a családfő, aki meghatározott napokon szigorúan megtartott obszervanciákkal áldoz az ősök lelkének (di parentes) és a házi isteneknek (di penates), nevezetesen a háziúr Ingeniumának és a háziasszony Iunojának, továbbá Ianusnak a bejárat istenének, Vestának a családi tűzhely istennőjének. Ez a magán-istentisztelet a királyok korában *államvallássá* lesz (a király az állam családfője). De akkor már külön papi testületek végzik: pontifices, vestales, flamines. Az ősi varázslás, jóslás (auspicia, haruspicia) továbbra is jelentős szerepet visz a népnél és a hivatalos istentiszteletben egyaránt.

A K. e. 3. század folyamán magával sodorta őket a *hellenizmus*, a Nagy Sándortól Julius Caesarig terjedő három század (kb. 330-30 K. e.) folyamán görög vezetés alatt kialakult és uralkodóvá lett szellemi irány. Ez a szellem először az etruszok útján kopogtatott (ezektől vették a rómaiak a madárjóslás, a haruspicia gyakorlatát is); majd az ú. n. Sybilla-könyvek közvetítették; míg végül közvetlenül görög hatás alá kerültek. Azóta a görög istenek, templomok, mítoszok át meg átjárták a honi istenek (di indigetes) panteónját, mely különben is mindig nyitva állott idegen istenek (di novensides) számára. Ők aztán az ú. n. interpretatio romana segítségével ezeket az idegen isteneket nyomban azonosították az ő istenek valamelyikével, akárhányszor a legcsekélyebb és a legkülsőségesebb hasonlóság alapján; így lett Zeus = Juppiter, Hera = Juno, Hermes = Mercurius, Poseidon = Neptunus. Ezzel tág kapu nyílt a *szinkretizmusnak*¹, a római, görög és keleti vallási eszmék és szokások

¹ A *szinkretizmus* szót ma a συν-χρητίζω igéből vezetik le; ez annyit jelent, mint krétaiak módjára harcolni; a krétaiak u. i. mindig viszálykodtak egymás között, de nagy veszélyek idején összefogtak.

keveredésének. Ebből a keveredésből azután a vallási rendszereknek és kultuszoknak mérhetetlen sokasága keletkezett. Csaknem valamennyi csillagászati spekulációkba (asztrális teologia), gnósztikus emanatizmusba és újplatonikus panteizmusba veszett. Amily mértékben elvesztette erejét minden téren a régi jámborság és az ősi vallás, oly fokban nőtt az idegen kultuszok befolyása, és abban a vallásilag össze-vissza repedezett korban egészen közkeletű dolog volt, hogy egy-egy ember egyszerre több kultuszt is űzött.

A szinkretizmusnak legjellegzetesebb termékei és nyilvánulásai a **misztériumok**. A misztériumok olyan vallásgyakorlások, melyek csak a beavatottak (mystes, a μύω = becsukott szájjal ümgetni igétől; a beavatást a mystagoges végezte) számára nyíltak meg; ezeknek aztán az istenség közvetlenül megnyilatkozott és közölte velük magát és titokzatos isteni erejét. A legjelentősebb misztériumok a következők:

1. Az *eleuzisi misztériumok*. Eleinte aratóünnep volt. Mikor Eleusis városa Aténhez került, államilag irányított istentisztelet lett belőle: a mystes-ek a tengerben megfürödtek, utána ünnepélyes körmenetben vitték a szent tárgyakat Eleusisbe. Itt éjnek idején leszálltak az óriás méretű telesterion-ba, hol megtörtént az ujoncok (neophytæ) beavatása. Mindenekelőtt tisztulás áldozataként bemutattak egy malacot; azután «megkeresztelték» az ujoncot, amennyiben egy csáva vizet öntöttek a fejére. Azután következett a fölavatás: hatásos drámai előadásban, tánccal, zenével eljátszották Demeter istennőnek mítoszáét, t. i. amint elrabolják lányát (χορῆ) Persephone-t, amint hosszú keresés után végre megtalálja. Azután szent lakoma következett, a rozskalásznak (a χορῆ testének jelképe) lisztjéből. Végül a szertartások vezetője, a hierophantes a fonott kosárládából elővette a szent tárgyakat, és az egészet befejezte egy különös, illetlen szertartásban az istennővel való egyesülés. Az eleuzisi misztériumok rendkívül népszerűek voltak; ünnepén tízezerszám vettek részt hívei; a római időben császárok is beavattatták magukat. Még a keresztény időkben is virágzottak, és csak akkor szűntek meg, mikor a gót Alarik 395-ben földülta az eleuzisi templomot.

2. Az *Orpheus-misztériumok* nem voltak helyhez kötve. Vándor mystagoges-ek hirdették pythagorasi és platonai eszmékkel átszőtt mítoszaikat. Az orpheoteles-ek vallották az ember bűnösségét és önmegtartóztató komoly étellel igyekeztek elkerülni a benemavatottak szörnyű másvilági sorsát.

3. A *dionysosi misztériumok* a K. e. 4. században terjedtek el Aténben. A jelölt először tétova bolyongott; sárral dobálták; majd a földre feküdt. Azután az avató fölemelte, letörölte róla a sarat, meggyújtotta fáklyáját a sajátján (ezért δαδοῦχος), bevezette az istenhez. Ez eredetileg a frigiai Sabasius isten, de a görögök Dionysos-szal azonosították. Ezt a jelölt most völegénynek, fénynek üdvözölte, a cysta mystica-ból elővett kígyót átcsúsztatta ölén; ezáltal az istennel egybekelt, és emberből istenné lett («θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου», mondotta neki a mystagoges).

4. *Kybele* a Nagy Anya és fia *Attis misztériuma*. Attis magamagát megcsonkította, meghalt és újraéledt. A beavatott kos- és bikaáldozat (taurobolium) útján, valamint szent lakomák által részesévé lett az isten halálának és föltámadásának. Ez a Keletről Görögország kikötővárosaiba szivárgott durva és trágár kultusz K. e. 200 k. eljutott Rómába is. Ott azonban háttérbe szorította a két következő, szintén idegenből származó misztérium-vallás.

5. *Izis és Oziris misztériuma* a K. e. 2. századtól kezdve elborította a hellenizmus egész területét, és fölszedett elemeket csaknem valamennyi misztériumból. A beavatandót, kit álomlátással maga az isten hívott meg, egy idősebb tag bevezette a tanba és szokásokba (παράδοσις; lelki «atyja» maradt később is). Azután a főpap tisztuló fürdő és keresztség-féle után bevezette a szentélybe (ἄδυτον), hol az istennő az enyészet széléig juttatja, azután a tizenkét állomáson tizenkét ruhába öltöztet visszahívja az életbe, melyet ő olt belé. Ennek jeléül új, mennyei ruhába öltözött, koszorúval a fején, fáklyával a kezében talpazatra áll és

mint az istenség képmása (εἰχών) isteni tiszteletben részesül. Ezt a mennyei ruhát otthagyja a szentélyben, és csak halála után adják megint reá.

6. *Mithra misztériuma* a K. u. 2. században az Imperium egész területén főként katonák között terjedt el; nők ki voltak zárva. A jelölt víz- és méz-kereszttségben, majd kenyérből, vízből és borból álló lakomában részesült; azután levezették a szentélykriptába, hol a titokzatos félhomály, kiszámított fényhatások, rejtelmes szimbolumokkal rakott istenképek, a falakra vetett ákom-bákomok, csillagászati ábrázolások, szemfényvesztő álveszedelmek legyőzése (a szabadkőművesség szertartásai!), a szent ital mámorosító hatása mind összejátszottak, hogy elhitesseék vele, amit Apuleius a beavatandó ajkára ad: «Elmentem a halál határáig, átléptem Proserpina küszöbét, keresztülmentem az összes elemeken és visszatértem onnan. Éjfélkor láttam a Napot verőfényben fölragyogni, odaléptem a felső és az alsó istenek elé, és szemtül szemben imádtam őket».

2. §. A vallás valósága.

Irodalom mint az 1. §-nál. Azonkívül Schütz A. A vallás (in: A mai világ képe I 1938); Az örökkévalóság 1936 (1–5. ért.).

A vallás valósága két dolgot jelenthet: 1. *Valóság-e az, amire a vallási magatartás támaszkodik*, vagy pedig merő képzelet ábrándja, vagy érzelmek és vágyak vetülete, vagy a tévelygő, sőt a tévesztő elme kitalálása, amint az agnósztikusok és relativisták, materialisták, marxisták és bolsevisták állítják? 2. *A sokféle vallásban mi a valóság?* Melyik a sok közül az igaz, illetőleg, melyikben mi az igazság? Erre az utóbbi kérdésre csak akkor tudunk észszerű feleletet adni, ha sikerült megállapítanunk, mik az igaz vallás ismertetőjegyei (kritériumai). Ezúttal csak az első kérdés foglalkoztat bennünket: Valóságon alapszik-e a vallási magatartás? Erre a kérdésre azt feleljük: 1. *Metafizikailag* valóság a vallás, mert valók az alapjai. 2. *Pszichikailag* is valóság, mert eredete nem más, mint az igazság és eszmény kereső eszes emberi természet. Ezt megerősíti 3. *történetileg* a vallás egyetemességének ténye; még pedig mind a három szellemi dimenzióban: extenzív, protenzív, intenzív értelemben; azaz vallást találunk mindenütt ahol emberek vannak, mindenkor amióta emberek vannak, mindenben amiben emberek élnek és működnek.

1. A vallás metafizikai valósága.

Mivel a vallás az embernek Istenhez mint első elvhez és végső célhoz való hozzáigazodása, a vallási magatartásnak akkor felel meg valóság, ha egyfelől *van Isten*, akitől minden ered, aki mindent hatásosan célhoz vezet, vagyis kormányoz; másfelől ha *az emberben van szellemiség*, mely képes fölismerni és elismerni Istent mint teremtőt, világkormányzót, legfőbb Jót (vagyis végső célt), és képes e föl- és elismerés értelmében berendezni életét és magatartását. Már most az igazság megismerésének mindkét lehetséges forrása, a kutató emberi elme és az embernél magasabb elmétől, nevezetesen az Istentől jövő tanítás (kinyilatkoztatás) egyaránt a legteljesebb határozottsággal igazolja, hogy van Isten (24. 27. 31. 34. §); továbbá, hogy az embernek van halhatatlan szellemi lelke, vagyis az igazság megismerésére képes elméje és szabad akarata (52. §). Tehát a vallás metafizikailag valóság.

Ebből két jelentős *következmény* foly: 1. *Csak egy igaz vallás lehet*, abban az értelemben, hogy az egy igaz Istenről az azonos természetű szellemi lelkeknek csak egyféle lényegbevágó vallási ismerete és magatartása lehetséges. Ez természetesen nem zárja ki, hogy a belső vallási magatartásnak külső megnyilvánulása, az istentisztelet különféle formákat ne ölthessen (ami pl. az áldozatok sokféleségét eredményezheti); még kevésbé zárja ki azt a sokféleséget, melyet a «kevesebb» és «több» teremt. Nevezetesen nemcsak az lehetséges, hogy a magárahagyott emberek körében a vallásilag tehetségesebbek, egyének és népek többet

ismernek föl és valósítanak meg egy igaz vallás elemeiből, hanem még inkább lehetséges, hogy Isten maga ad tanításokat és indításokat, minőkre a magára álló ember nem jöhet rá («kinyilatkoztatás»; lásd 3. kk. §); és ha Isten ezt megteszi, teljességgel az ő szuverén akaratán fordul, mit és mennyit akar közölni a természetfölötti vallási igazságokból és erőkből.

2. *A vallás kötelező.* Ha van Isten, aki a mindenségnek és az embernek teremtője és föltétlen ura, és ha az emberben van szellem, vagyis képesség ennek a tényállásnak fölismerésére, akkor elutasíthatatlan kötelessége, hogy ezt a tényállást el is ismerje és ehhez igazítsa egész magatartását és életberendezését. Ámde ez a vallásosság: az alapvető nagy Valóságnak megfelelő lelki magatartás. Aki tehát tusakodik az ellen, hogy vallásos magatartással helyezkedjék el az életben és a világban, ellentétbe jut az objektív nagy valósággal és a maga lényével. S ennek következménye: tehetetlenség a létproblémákkal szemben és meg hasonlottság önmagával szemben.¹

2. A vallás pszichológiai valósága (eredete).

Mikor kérdésbe van téve a vallás eredete, gondosan különbséget kell tenni a *quaestio iuris* és a *quaestio facti* között. Vagyis két külön kérdés az, mi történt volna és történhetett volna, ha pusztán az eszméket és elveket nézzük, és mi történt tényleg.² Az egyik kérdés ugyanis az: *Tényleg hogyan jött létre a vallás az emberek között.* Erre nézve majd tüzetesen igazoljuk, hogy az emberiség a vallást tényleg felülről, isteni kinyilatkoztatás útján kapta. Ma is az ember, ki a közösségbe születik bele, onnan veszi vallását, miként nyelvét; tehát természetszerűen a szülők, elődök, az egyházi közösség vallását veszi át. Megint más kérdés: *Hogyan keletkezett volna a vallás, ha nincs kinyilatkoztatás;* vagyis mik a vallás gyökerei az emberi természetben? Ez a kérdés, a *quaestio iuris* v. *specificationis* csak azt keresi ugyan, mi történt volna, ha kinyilatkoztatás nincsen, tehát nem történeti talajon mozog; de még sincs hiába fölvetve, sőt *alapvető jelentőségű.* Megoldása ugyanis egyrészt kimutatja, hogy a vallásosság gyökerei az emberi természetben vannak, tehát a kinyilatkoztatás nem légtüres térbe épít, hanem folytatja és betetőzi, amit a természet megkezd. Azután pedig megmutatja, hogyan nem keletkezhetett a vallás, és ezzel gyökeresen visszautasítja az evolucionizmusnak a vallás eredetére vonatkozólag fölállított hamis és veszedelmes elméleteit. Végül pedig bevilágít abba a nagyjelentőségű kérdésbe, hogyan lett az eredetileg egy igaz vallásból az a sokféle vallás, melyeket a vallástörténet elénk tár.

Tétel. A vallás eredete és gyökere az ember eszes (szellemi) természetében van.

Igazolás. A szellemi valónak ugyanis alapigénye és iránya: érteni önmagát és a világot. *Az értésnek ez az igénye* következetesen arra vezeti az embert, hogy a világnak és önmagának teljes és végső értelmét a világon és az emberen túl, Istenben találja meg (27. 31. §). A szellemi valónak másik alapigénye és területe a boldogulás, tökéletesedés. S ez az igény következetesen arra viszi, hogy *a boldogulás és tökéletesedés* eszményeit, megvalósításuk eszközeit és erejét megint nem a tehetetlen emberben és a tökéletlen világban találja meg, hanem Istenben (34. §). A vallás forrása tehát a teljes értést vagyis az igazságot kereső értelemben és a boldogulást, tökéletesedést vagyis a legfőbb jót kereső akaratban és lelkiismeretben fakad.

Ezt a ténytet, melyet a bölcelet tüzetesen tárgyal, igazolja a *vallástörténet* is. Ott a sok tapogatózás, tévelygés felhőiből is kibontakozik Istennek, a teljes Világosságnak és tökéletes

¹ Thom 2II 81; August. Mor. Eccl. 30.

² Ezt a rendkívül jelentős és a teológiában gyakori különböztetést, melyet az élet és a világi tudomány is ismer (elvben – tényleg) a *skolasztika* a következő *fogalom párokkal* fejezi ki: in idea et in concreto, ordo naturae et status, ordo specificationis et exercitii.

Jóságnak képe, amint azt vallástörténeti nevei is mutatják: Úr, Ég (Shang-ti), Világosság (Dyaus pater, Zeus, Jupiter, Ahura), Fölséges (Assur), Erős (El), Törvény (Tao), Maga-ság (Atman). Egyetemes az a meggyőződés, hogy a földi lét rejtélyének és az emberiét kérdésének elméleti és gyakorlati megoldása, a tökéletesedés és boldogulás csakis a világosságnak és teljességnek ama felsőbb világából jöhet, melynek neve Isten, és csak vallási úton valósítható meg.

Ezt a pozitív meg gondolást, melynek egyes tételezéseit a következő tárgyalások részletezik, kerülő úton (indirecte) fényesen igazolja az a tény, hogy a vallás eredetének minden más magyarázata téves. Ezeknek a *téves evolucionista valláseméleteknek* alaptípusai, melyekre valamennyi visszavezethető, a következők:

1. *Az ősemberi tudatlanság mint a vallás forrása.* – Mikor a fölvilágosodás hatása alatt az európai ember előtt először fölmerült a vallás evolucionista illetőleg *racionalista levezetésének* gondolata, ilyenformán okoskodtak: A primitív emberben is jelentkezik az az igény, hogy okát adja az élet és a természet jelenségeinek, különösen a félelmes, rendkívüli, borzongató jelenségeknek. Naiv tudatlanságában azonban azt, ami merő természeti oklángolat eredménye, isteni tevékenységnek vagy titokzatos lelkierőknek tulajdonítja, és így fétisizmust vagy animizmust alkot; vagy pedig szabadjára engedi képzeletét és a rideg valóságnak hegyibe festett eget emel.

A **fétisizmus** *de Brosses* (1760) szerint az ősvallás, minden vallásnak anyja. Csatlakozott ehhez a nézethez földije, a híres Comte (1830), majd az angol Lubbock (1870). Ez a fölfogás *téves*; a vallástudósok ma általában el is hagyták. T. i.

a) A *fétis* mint láttuk (10. lap), többnyire föltűnő természeti dolog, mint pl. sajtáságos kagylók, színes kövek, csontok, fadarabok, nem egyszer emberkézzel is kidolgozva, melyet tisztelői úgy fognak föl, mint démoni erőnek vagy a mana-nak hordozóját, lakását, megtestesülését, jelképét; birtokosa varázshatásokra használhatja, és mindenestre babonás vallási tiszteletben részesíti. Fétist tehát csak az tisztelhet, aki tudja, hogy vannak emberfölötti, isteni jellegű hatalmak, melyeknek a fétis megtestesítője vagy eszköze vagy hordozója. A fétisizmus tehát *nem szüli a vallást, hanem azt már föltételezi.* Ezt a meg gondolást megerősíti az a vallástörténeti tény, hogy nincs vallás, a négerék és ausztráliaiak vallását, a fétisizmus igazi hazáját sem véve ki, mely fétisizmusban merülne ki. Sőt mi több: a fétisizmus sehol nem alkotja a vallás centrumát, hanem mindenütt periferiás megnyilatkozása vagy kialakítása más központi eszméknek.

b) A fétisizmus mindenütt nagyarányú varázslással jár együtt. Ámde a *varázslás*, az a hiedelem, hogy talizmánokkal, amulettekkel, jelentéktelen cifraságokkal lehet befolyásolni világfölötti erőket, az élet és a természet nagy folyását, nem lehet elsődleges, primér és primitív jelenség; amint a pigmeusoknál nem is találni. Ez a hiedelem és praktika csak akkor jöhet létre, mikor már a társadalmi tagoltság és különbözőség, az uralkodó osztály és az uralkodó személyek kénye a hosszú törzs-obszervanciákban elernyedte és önállótlanná lett emberekben föltáplálhatja azt a hiedelmet, hogy az önkényesség egyetemes valami, és miként a szokásokba és szertartásosságba rögzített társadalomban sokszor nevetséges csekélységek, cifraságok, sallangok és obszervanciák vezetnek eredményre, úgy a nagy természetben és a komoly életjelenségekben is lehet ilyen obszervanciák és nonsense-ek útján befolyásolni az eseményeket. Vagyis *a fétisizmus a vallás fejlődésének nem az elején áll, hanem erősen a folytatásában jelentkezik*, mikor már bizonyos kulturális *elfajulás* elrontotta és elaltatta az eredeti egészséges gondolkodást és valóság-megítélést. Ezt a vallástörténetileg is igazolható megállapítást megerősíti az a megfigyelés, hogy a vallási élet elfajulásában mindannyiszor megjelenik a fétisizmus is; ma is tornászok, autósok stb. babonás hittel hordozzák az amuletteket, maszkottokat, szerencseegereket stb.

Az **animizmus** szerzője E. B. Taylor (Primitive Culture 1872). Szerinte a primitív ember fönnakadt a kevésbé megszokott, *rendkívüli*, megütközést kiváltó emberi életjelenségeken,

minő az élő ember testmelege, lélegzése, a betegnek tehetetlensége, a halottnak merevsége és hidegsége, továbbá alvás, álomképek, extázis, örület, örvöngés, mámor, meghalás, a halottnak megjelenése a visszamaradt élők emlékében, álmaiban stb. Ezeket ő csak úgy tudta értelmezni, hogy itt árnyékszerű, de élő lények titokzatos módon jönnek-mennek és úzik kifürkészhetetlen és kiszámíthatatlan játékaikat, míg a test alszik vagy épenséggel meghalt. Nevezetesen *a halottak hazajáró lelke* az, aminek kiszámíthatatlan megjelenéseitől és beavatkozásaitól félni kell. Ezért szükségesnek mutatkozott gondoskodni arról, hogy azoknak a hazajáró lelkeknek káros hatásait távoltartsák, sőt megfelelő magatartással kedvezően hangolják őket. A halottaknak, az ősöknek, majd a hősöknek ez a tisztelete az első vallás. Hovatovább aztán az emberihez hasonló lelket kezdtek tulajdonítani mindennek, amiben életet, tevékenységet, hatékonyságot láttak vagy sejtettek, és a holtak lelkének módjára kezdték tisztelni ezeket a «*természet-lelkeket*». Így keletkezett lassanként a *politeizmus*, még pedig az árijáknál és semitáknál, kik a lelket a testtől nem tartják annyira különböző valaminek, az emberszabású politeizmus, a mongol népeknél pedig, kik a lelket egész másvalaminek nézték mint a testet, démoni jellegű sámánizmus alakjában. A monarchiás politeizmus aztán idővel szülte a monoteizmust. Ez az elmélet, mely egy emberöltőn keresztül uralkodó volt a valláshistorikusok között, a tüzetesebb valláselemzés színe előtt *tévesnek*, bizonyul. Mert

a) A holtak és ősök lelkét nem tudja vallási tiszteletben részesíteni, aki nincs arról meggyőződve, hogy vannak. Tehát az animista *halottkultusz nem lehet az első lépés* a vallás útján; azt szükségképpen megelőzi a lélek önálló létezésének és a halálon túli fönnállásának meggyőződése. Ez a meggyőződés viszont annyira egyetemes, állandó és erős, hogy az elégséges okság elve alapján lehetetlen a forrását vastag tudatlanságban, rendkívüli vagy épenséggel beteges jelenségek megkísérlett naív magyarázatában találni. Ahhoz kell valami naívság, hogy valaki föltegye a primitív emberről, hogy az nem látta meg a gyökeres különbséget élő és nem élő ember, ember és nem-ember között. Ha tehát úgy találta, hogy ami az emberben él és cselekszik, küzd és remél, retteg és ujjong, az más valami, mint a környező természet, elevenebb és erősebb mint a halál, csak arról tesz bizonyosságot, hogy épen a kezdeteket jellemző drasztikus közvetlenséggel és elevenességgel ismerte föl a valóságot.

b) A lélek valóságának, méltóságának és erejének fölismerése voltaképpen nem is más, mint a legközvetlenebb valóságnak, a tudatvilág valóságának összefoglalása és erőteljes kifejezése. Viszont az Istenség fölismerése nem történhetik meg ilyen közvetlenséggel; hanem ahhoz szükséges a közvetlen adottságokból kiinduló következtetés is. *Más az isteneszme pszichologiai forrása mint a lélekeszméé.* Ezt a pszichologiai tényállást megerősítik a vallástörténeti tények is. Minden vallás különbséget tesz ugyanis holtak lelke és Istenség között; és egy sincs, mely merő lélektiszteletben merülne ki. Azonkívül a vallások nem merülnek ki az élet és a természet jelenségeinek okadó és okkereső szemléletében, hanem ugyanolyan energiáival akarnak boldogulást, tökéletesedést, harmóniát. *A vallásnak* ezt az *etikai mozzanatát* egyáltalán nem tudja megmagyarázni sem az animizmus sem a fétizmus, hisz mindkettő kizárólag okadó irány.

c) Az a lélekeszme, mellyel minden régi vallásban találkozunk, a maga erőteljes valóságosságával, színességével, szimbolumos konkrétségével mindenestre alkalmas arra, hogy befolyásolja az isteneszmet is, különösen mikor a vallási hanyatlás korában az isteneszme halványul és elveszti eredeti határozottságát és külön jellegét. Ezért látjuk hanyatló kultúrvallásokban is fölújulni az ősök, a hősök és császárok tiszteletét, így pl. a rómaiaknál a kereszténység megjelenése korában. A vallástörténet tanúsága szerint az isteneszme eredeti tisztaságának és épségének elhalványulása után elkövetkezik az emberszabású olimpusi istenek kora. Így az animizmus nem a vallás, hanem *a vallások eredetének egyik kulcsa*.

A **képzelet** mint a vallás szülője. Ez a ma is elterjedt felfogás, melynek ismertebb képviselői Schelling és Schopenhauer, többnyire így okoskodik: Az embernek veleszületett igénye számot adni magának a lét értelméről. A primitív ember tanulatlan, és esetlen az értelem- és okkeresésben; naiv megfigyeléseit és elgondolásait képekbe, jelképekbe (szimbolumokba), mesébe, mítoszba öltözteti. Így lesz *a vallás a primitív ember metafizikája*. Sőt a mai ember is a kegyetlen valóságok vigasztalan világából szívesen menekül az álmok szebb világába, ahol a megoldatlan létkérdésekre legalább szép, ha nem is igaz feleletet kap, és ahol a kíméletlen létharc kegyetlensége nyugtató harmóniába oldódik. *Álomvilág a vallás világa*, de egészséges álom, és mindenesetre szükséges álom; nélküle nem lehetne elviselni a létet.

Méltatás. a) Hogy a vallás alapelemei: Isten, szellemi lélek és annak Istenhez való igazodása nem képzelet szüleménye, hanem szigorúan igazolható igazságra vezető megismerés tárgya, a maga helyén tüzetesen megmutatjuk (lásd fönt 1. szám). S ha ez nem volna így, ha a vallás világa nem volna való világ, nem is volna képes teljesíteni a vigasztalás és nyugtatás föladatát. *Az álmok szétfoszlanak*, és józan ember nem alapíthatja életét délibábokra. *b)* Pszichológiailag *a képzelet eszméknek és igazságoknak nem lelője, hanem csak beöltöztetője*. Ezért a képzelmek pszichológiailag semmiféle téren nem elsődlegesek, hanem mindig már föltételeznek eszméket, melyeket aztán szimbolumba, mítoszba öltöztetnek. A vallástörténet tanúsága szerint csakugyan minél közelebb érünk (visszafelé haladva) az eredethez, annál kevesebb a mítosz és teogonia; sőt a szimbolum is gyéribb. Ez az utóbbi természetesen soha és sehol nem hiányzik, nem hiányozhat; mert az ember természetével jár, hogy amit szelleme alkotott, akár eszmék akár eszmények és normák formájában, azt lehetőleg érzékeltetni is akarja.

2. A **félelem**, mint a vallás forrása. – A primitív ember félelemmel és rettegéssel állott szemben a természet mérhetetlen erőivel és jelenségeivel, az élet kiszámíthatatlan eshetőségeivel, hatalmas és szeszélyes kényurakkal, holtak hazajáró lelkeivel; s szent borzongással ezekben egyrészt ember- és természetfölötti lényeket látott és tisztelt rettegvé, másfelől szorultságában és tehetetlenségében hozzájuk hasonlóan hatalmas, de az ember iránt barátságosabb világfölötti lényekhez menekült. – Így gondolja ezt már a régi filozófus költő: «Primus in orbe deos fecit timor, ardua caelo fulmina dum caderent».¹ S már előbb, K. e. 300 k. a görög Euhemerus azt tanította, hogy az első istenek istenített félelmes hősök és ösök voltak. Ugyanígy vélekedett *Hume* és a modern evolucionisták, főként *Spencer*.

Méltatás. a) Van *nemes*, tiszteletreméltó *félelem*, az érzékeny lelkiismeret megrezzenése, az Isten szent fölségén költ félelem. Ez nem más, mint az ember szellemi természetének megfelelő érzelmi reagálás a megismert és kellően értékelt valósággal szemben. Ez a félelem a megismerő és akaró képességgel együtt igenis szerepel a vallás forrásai között: «Az Úr félelme a bölcsesség kezdete».² *b)* A kevésbé nemes, az *önző és gyáva félelem* lehet a vallásos magatartás kiváltó oka: Qui nescit orare, pergit ad mare; aki veszedelembe került, fohászkodik. De *nem lehet a vallás szülő anyja. α)* Hisz ez a félelem nem primér lelki magatartás, hanem mindig már valamitől való félelem; tehát vallási jellegű szent borzadás csak akkor jöhet létre, ha az ember egyebünnen már tud róla, hogy vannak világ- és emberfölötti hatalmak, melyektől van oka félni. *β)* Az emberrel szemben álló hatalmasabb tényezőktől, a természettől, életsorstól, önkényuraktól, halottaktól való félelem maga még nem vallás; hiányzik belőle a vallás főjelleme: az Istenségnek legalább valamilyen föl- és elismerése, vagyis egy többlet, melyet nem adhat meg az a félelem; hisz nincs meg benne ez a plusz. Félni félnék az állatok is, és még sincsen vallásuk. *γ)* Ha a primitív világszemlélettel

¹ *Lucretius* Rer. Nat. 6, 50: Először a félelem alkotott isteneket a földön, amikor t. i. kegyetlen villámok hullottak az égből.

² Sir 1,16.

velejár a félelem, és ha a természet és élet hatalmainak félreismerése szülte a vallást, akkor *a helyes ismerettel* (pl. az égzengés fizikai okának fölismerésével) *a vallásnak meg kellene szünnie*. Ennek azonban ellene mondanak a történeti tények, nevezetesen az a kétségbevonhatatlan tény, hogy a természetismeret hőskorában, a 19. században is a legkiválóbb természettudósok kifejezetten vallásos emberek voltak. *c)* A félelem, abban az értelemben, mint az evolúciós vallástudomány veszi, nem a vallásnak forrása, hanem *a vallási elfajulásnak egyik oka*. A primitív ember Istent általában jószágos atyának, világosságnak tiszteli. Csak idő folytán jelennek meg a démoni elemek, akkor, amikor Istennek eredeti atyai eszméje elhomályosult, amikor társadalmi és történelmi önkénnytől agyonrettent emberek kezdték elveszteni bizalmukat és önbizalmukat s ijesztett vadakként kezdtek minden zugban ellenséget sejteni.

3. Az **önzés** és vágy mint a vallás szülője. – Ez az elmélet úgy gondolja, hogy a vallás nem más, mint az ember *kielégületlen vágyainak vetülete*, annak a szomorú pszichológiának törvénye szerint: éhes disznó makkal álmodik. Amire az ember kielégíthetetlen mohó önzésében sóváran vágyódik, de amit tehetetlenségében a tulajdon erejéből elérni nem tud, azt isteneitől várja; s ezért minden istentisztelet arra irányul, hogy az Istenség segítségét biztosítsa önző céljai számára. Áldozat-bemutatás és jámborság egyszerűen a «kéz kezét mos», a «do ut des» alapján áll. S minthogy telhetetlenségében a jelen élettől nem kapja meg még a legszerencsésebb sem, amit kívánt, *más világtól és más hatalmaktól várja*; a fékezetlen képzelet egy mennyország ezer örömeivel és kéjével kárpótolja azért, amit ez az élet megtagadott tőle. Ezért a vallás elsősorban a kitagadottaknak, a nyomorultaknak vigasztalódása. Akiknek nem jutott hely vagy nem jó hely az élet terített asztalán, reményeikkel másvilágba menekülnek, ahol dús kárpótlás vár rájuk, viszont az itteni jóllakott részvétlenek megfelelően bünhődnek majd. Okos uralkodók és uralkodó osztályok nem is késtek kiaknázni ezt a lelkiületet az elnyomott és kiuzsorázott társadalmi osztályok fékentartására. Sőt nem egyszer azzal az állítással találkozunk, hogy egyenest ezek (uralkodók és papok) találták ki a vallást a szolgálóosztályok számára. Így beszéltek már a szofisták;¹ így Kant és Nietzsche; így főként napjainkban a szocialisták és bolsevisták.

Méltatás. Tegyük különbséget vágy és vágy között. *a)* A magasabb, *nemesebb vágy* nem más, mint a tökéletesség áhítása. Ez az emberi természetnek legmélyében gyökerező szellemiségnek adekvát megnyilvánulása, és ezért mint láttuk, csakugyan a vallásnak egyik főforrása. Ez ugyanis következetesen Istenhez vezet, minden tökéletesség valósult eszményéhez és forrásához (34. §). Ennek az Istennek tisztelete teljes ellentéte az önzésnek; hiszen csak az önös kívánságok, hajlamok és érdekek legenergikusabb leküzdése útján valósítható meg. Nem szabad azt sem figyelmen kívül hagyni, hogy éppen ez az Isten nemcsak jutalmaz, hanem büntet is; tehát nem egyszerűen csak vágyak kielégítője. *b)* Az *alsóbb*, sokszor tisztulatlan, sokszor egyenest állati *vágyak* nagyon alkalmasak arra, hogy *a vallási életet lefokozzák*, sőt lerontsák, amennyiben arra csábítják az embert, hogy Istent egészen alacsony emberi indulatok hordozójának gondolja és a másvilágot mindenestül a jelenvilág mintájára fogja föl, mint pl. a mohamedánok az ő mennyországukat és annak örömeit. De nem alkalmas arra, hogy megszüljön magától a vallást. Hiszen az efféle vágyak csak akkor irányulhatnak vallási valóságokra, és igyekezhetnek azokat szegődtetni, ha már van róluk tudomásuk; ignoti nulla cupido; was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß. Ezt a kettős pszichológiai megfontolást megerősíti *c)* a *vallástörténet*. Az önzés, eudémonizmus, partikularizmus, vagyis a vallás nagy valóságainak alacsonyjellegű boldogulás, szerencsehajhászás, külön érdekek céljára való lefoglalása annál nagyobb teret hódít a vallásokban, minél előbbre halad az anyagi kultúra. De még akkor sem kizárólagos. Egész

¹ Platon Polit. X 889; Cicero Nat. deor. I 42.

vallási rendszerek mint pl. a buddhizmus a világi javak teljes megtagadásán alapulnak; a súlyos önkínzások, öncsonkítások, emberáldozatok, Shivának és Molochnak kegyetlen, vérpárás kultusza semmikép sem az önzés és eudémonizmus szülötte.

4. A **sensus numinis**, az *Istenség «megérzése»* mint a vallás forrása. – Schleiermacher († 1834) óta a protestánsok (főként Ritschl és iskolája, legújabban nagy hatással R. Otto), modernisták,¹ M. Scheler, azt mondják: A vallás forrását nem szabad sem az ősi tudatlanságban vagy gyámoltalanságban, sem az önzésben keresni; általában nem szabad azt gondolni, amit az evolucionizmus el akar hitetni, hogy a vallás primitív jelenség, mely a tudomány és általában a kultúra haladtával eo ipso megszűnik. Ellenkezőleg; a vallásban az ember a legmélyebb és legértékesebb mivoltát valósítja meg és éli ki; általa a legmagasabb értékek világával lép érintkezésbe; de *nem észszerű következtetés és fogalmi ismerés útján*, amely amúgy is az Istenséget, ezt az «egészen Más valamit» legfőljebb skematizálja és lefokozza; hanem külön lelki tehetséggel (Gemüt), *sajátos megérzéssel és megéléssel* közvetlenül ráeszmél a lelke előtt megjelenő egészen más, fölötte álló, teljes létű Istenségre; e Numen-nel szemben érzi a maga teljes függését (Kreaturgefühl) és semmiségét, és ennek alapján szent borzadással és egyben föllengő elragadtatással telik el. Amit így megél, fogalmakba tölteni nem tudja; a vallási élményre legfőljebb jelképekben és ideogramokban tud reámutatni. A vallási élménynek és a vallásosságnak tárgya, az Istenség, a *Numinosum*, *sajátos külön világ*, «sui generis» valami, amit sem az észből sem a tapasztalati világhoz tapadó érzékekből levezetni nem lehet; s ép ezért a tudással, erkölccsel, művészettel egyenlő értékű, sőt fölöttük álló területet nyit meg az ember előtt, melynek sem a tudomány haladása, sem a kultúrának bárminő változata nem tud ártani; hisz ezek egyikére sem támaszkodik, hanem mindenestül a maga lábán áll, önálló forrásból fakad és táplálkozik: külön érzékből, a sensus Numinis-ből.

Méltatás. a) Az érzelem pszichológiailag nem elsődleges tudatélmény és állapot. Az érzés ugyanis szemben az eszméléssel nem valaminek a megragadása a tudat által, hanem a tudatban jelentkező tárgyra következő alanyi visszahatás, tetszés vagy nemtetszés alakjában; meghatódottság, megilletődés az, mely mindig föltételez valamit, ami megérintett, ami «illet», ihlet, ami megindít, ami tetszést vagy utálkozást vált ki. Ezért az érzelempártiak, a patétikusok csak úgy tudnak elméletüknek némileg elfogadható pszichológiai alapot adni, ha az érzelmet a tudás egy fajának minősítik.² Tehát az «egészen Más»-sal szemben való megalázódás, függés, szent megborzadás csak akkor tud létrejönni, ha a Numinosum-ról már van valamilyen eszménk.

b) Ez az elmélet az Istenséget és a vele összefüggő nagy érdekeket, minők gondviselés, föltétlen igazságszolgáltatás, vallási elkötelezettség, bűn, megváltás, elsősorban nem igazságoknak tekinti; hiszen azt vallja, hogy nem az ész vezet el hozzájuk; sőt az ész fogalmazásai és következtetései fölhigítják és meghamisítják tartalmukat. Azokat csak eszményeknek és értékeknek minősíti, melyekről nem az ész kezeskedik, hanem a megélés és az a meglátás, hogy nélkülök lehetetlen emberhez méltó életet élni. Ám amit nem lehet ésszel igazolni (vagy közvetlenül, vagy legalább közvetve, mint pl. a hitet lásd 6. § 1; 18. §), az lehet téves is; következésképp nem lehet elég szilárd alap arra, hogy az ember reáépítse létét és reátegye életét. Ezért az érzelem-vallás hívei tévednek, mikor azt gondolják, hogy a vallást a legszilárdabb alapra helyezték: mikor az érzelemben gyökereztették, egyszerismindenkorra kivonták a tudomány támadásai alól. Ellenkezőleg; ami merőben alanyi jellegű, mint minden érzelem és érzelmi állapot, az többé-kevésbé alanyi hangolhatóság és fogékonyság meg igény tárgya marad, tehát kénytelen engedni új hangulatoknak, igényeknek, más alanyi fogékonyságoknak és fölkészültségeknek, főként pedig a logikailag igazolt ellenkező

¹ Denz 2074.

² Igy pl. igen tanulságosan R. Otto *Das Gefühl des Überweltlichen* 1932 p. 327–33.

belátásoknak. Ha a vallás alapjait nem lehet ésszel igazolni, a *vallás az alanyi ízlés és önkény hullámzásának lesz védtelen zsákmánya*. Ezért a vallástörténet tanúsága szerint minden intenzív vallás igazságokként kezelte a fő tanításait; sőt igyekezett azokat felsőbb kinyilatkoztatásból származtatni, csakhogy kivegye az egyéni önkény és a hangulat megszeszély kezéből.

c) Az érzelmvallás híveinek azonban *igaza van* abban, hogy α) a vallás az ember legemberibb szellemi igényeinek és rátermettségének természetszerű kielégítése és megkoronázása; ezért elemi késztetéssel és sürgetéssel reáirányul nemcsak az elme, hanem *az egész ember*: akarat és szív, vágy és érzelm, sőt indulat is Isten felé ragad; még pedig burkolt és *lerövidített gondolatmenetekkel* is, melyek sokszor a közvetlen megfogás, illetés benyomást keltik; annál inkább, mert hatalmas érzéshullámokat indítanak el. Hisz az ember döntő érdekei törnek itt rá az ámuló lélekre; az érzelmi mozzanatoknak ez az intenzitása azután pszichikai törvényszerűséggel háttérbe szorítja, bár el nem fojtja, az észműveleteket. Így támadhat az a hiedelem és látszat, hogy Istenhez az «*érezlem*» vezetett el, hogy Istent nem kikövetkeztettük, hanem «*megéreztek*». β) Abban is igazuk van az érzelmelveknek, hogy a vallási magatartás korántsem merül ki vallási elgondolásokban, vagy épenséggel tudományos fogalmazásokban, hanem megragadja az egész embert, és az beléáll teljes elméjével, egész szívével és minden erejével. S ami jelentősebb: Istent és a vallási élményt, ha az igazán megfelel tárgyának és jelentőségének, sohasem lehet teljesen befogni kategóriákba és lemérni logikai fogalmakkal; Isten fölfoghatatlan és kimondhatatlan (28. § 2).

3. A vallás egyetemessége.

Mínt hogy a vallás az embernek legmélyebb mivoltában gyökerezik, elválhatatlan az embertől; elkíséri mindenüvé, és ott van mindenben, ahol megjelenik az ember. Ott van mindenütt, ahol emberek vannak: *általános* (a térben); mindenkor van, amióta emberek vannak: *állandó* (az időben); és mindenben ott van, ahol van emberi élet és tevékenység: hatékony (a belsőségben; *intenzív*).

1. A vallás *általánossága*. Plutarchos azt mondja: «Még senki sem akadt olyan népre, mely Istenség nélkül élt». Azóta mérhetetlenül kitágult a vallástudomány látóhatára, és ma már nincs nép a földön, melynek vallási élete is komoly vizsgálat tárgya ne lett volna. S Plutarchos megállapítását nem kellett kiigazítani. Nem volt és *nincsen nép, melynek ne volna vallása*. Ebből is következik a vallás metafizikai valósága: «Amire nézve közmegegyezés van a természet alapján, annak igaznak kell lenni».¹

Ennek a történeti ténynek *nem mond ellen*, hogy *a) utazók* és hittérítők nem egyszer *vallás nélküli vad népekről beszélnek*. A mai gondosabb és rendszeresebb etnológiai kutatás ugyanis megállapította, hogy azok az utazók fölületes benyomások alapján ítélték; nevezetesen nem vetettek számot azzal, mennyire tartózkodók a primitívek (az egyszerű ember és a gyerek ma is) idegenekkel szemben. A hittérítők ezenkívül akárhányszor azt a keveset, amit megtudtak ama törzsek vallási életéből, hozzámérték a kereszténységhez, és vele szemben nem találták méltónak a vallás nevére.

b) A buddhizmus (már t. i. az eredeti Buddha-féle, a hināyāna) egyáltalán nem törődik az Istenséggel; tehát a buddhisták vagy vallástalanok, vagy azt kell mondani, hogy lehetséges vallás Isten nélkül is. – *Felelet. a)* Az eredeti buddhizmus, *magának Buddhának buddhizmus nem is akart vallás lenni*; egyszerűen adottnak vette az indus népvallást és abba helyezkedett bele; hanem aszkétikai iránynak és iskolának indult. Amikor aztán az egész életet átfogó és egyetemes jellegű életeszmeny lett belőle, még magánál Gautamánál vallási jelleget is öltött. Ezt mutatja azzal, hogy a *nirvánát* ismeri el abszolút jónak; az pedig világ- és időfölötti

¹ Cicero Nat. deor. I 17: De quo enim omnium natura consentit, id verum esse necesse est; cf. Thom Gent. II 34.

valami, tehát Numinosum. Továbbá abszolút különbséget tételez erkölcsi jó és rossz között; tehát burkoltan vallja az erkölcsi rend abszolút jellegét és eredetét. *β)* Jellemző, hogy mikor a buddhizmusból *világvallás* lett, mint mahāyāna kifejezetten is fölvette az indus panteónt, sőt magát Buddhát is istenítette.

c) A fölvilágosodás kora óta az ú. n. intelligencia körében mindig sokan voltak *istentagadók*; a *beszbozsnikban*, az orosz bolsevista istentagadók mozgalmában népmilliók kifejezetten is vallástalanok lettek. – *Felelet. α)* Az ateizmus is *vallás*, de *negatív előjellel*. T. i. hamis isteneket imád: vagy a tudományt, vagy általában a kultúrát, vagy az emberi nemet és annak haladását, vagy mint a bolsevisták a gazdasági jólétet és annak vélt megteremtőjét, a technikai kultúrát és szimbolumát, a gépet (*machinolatria*); ezeknek a hamis isteneknek olyan hittel, odaadással és áldozatossággal hódolnak, melynek már pszichológiai ereje elárulja vallási jellegét. *β)* A vallás általánossága magában tekintve *csíraszerű*, virtuális; azaz benne rejlik az ember eszes természetében és arra van hivatva, hogy kifejlődjék. Ennek a kifejlődésnek, a *tényleges vallási általánosságnak* azonban *feltételei vannak*, amelyek nem mindig teljesednek, vagy nem mindenütt egyformán kedvezők. De a *tényleges vallási általánosság* ilyen hiányossága nem változtat a csíraszerű általánosságon, épúgy mint az ember «eszes» teremtmény marad, jóllehet nem minden ember használja mindig tényleg az eszét, sőt némelyik kedvezőtlen körülmények miatt soha sem jut el eszének használatára (született hülyék). *γ)* Az ateizmus érzelmi mozzanatok, akarás, agitálás, divat műve; és ezért sohasem tud tényleg általánossá válni még egy nép vagy társadalmi osztály körében sem; ahol meg is vetette a lábát, előbb-utóbb összeomlik (lásd 24. § 2).

2. A vallás *állandósága és jövője*. A történelem tanúsága szerint a vallás *egyidős az emberiséggel*, és jóllehet korok és népek szerint a vallási élet intenzitása tekintetében bizonyos hullámváltozások mutatkoznak, vallástalan korokról épúgy nem lehet beszélni, mint vallástalan népekről. (Lásd Isten a történelemben 8. ért.)

Mindazáltal az *evolucionisták*, főként a marxisták és még inkább a bolsevista szocialisták azt gondolják és remélik, hogy amint a természet folyásának igazi okait és értelmét nem ismerő tudatlanság, babonás félelem és primitív gyámoltalanság, a jelenvilág mostoha javaiban kielégülést nem találó önzés szülte a vallást, ugyanígy a művelődéssel, a természet és élet igaz ismeretének elterjedésével, főként a gazdasági jólét teljes és egyetemes biztosításával (a szocialisták földi mennyországa) megszűnik a világfölötti hatalmak és a halál utáni élet és visszafizetés hite. *A vallásnak van múltja, de nincs jövője* (J. M. Guyau L'avenir de l'irréligion 1887).

Azonban *a)* A vallás, mint láttuk, magában *az ember természetében forrásoz*, nem pedig átmeneti vagy éppen beteges jelenségekben, melyeket a haladás megszüntet és meggyógyít s vele megszünteti a vallást. A vallás a földön majd csak az utolsó emberrel hal ki. *b)* A művelődés magában épúgy nem ingathatja meg a vallás létét, amint nem teszi tönkre a természetet. Hiszen művelődésre is ugyanaz a szellemi természet sarkallja az embert, mely a vallásosságnak is szülője. Ezért a *vallástörténet* folyamán a jólétnek és művelődésnek hatalmas nekilendülése és virágzása korában, mint pl. Indiában Ashōka király idejében, Aténben Perikles korában, Rómában Augustus idejében a vallásosságnak nem hanyatlását, hanem új nekivirulását észleljük. Azt az egyet meg kell engedni, hogy *az álműveltség*, nevezetesen az egyoldalú *jelenvilági* műveltség, amilyen a reneszánsz óta napjainkig bilincsbe veri az európai szellemet, alkalmas arra, hogy a vallást sorvassza és leszorítsa természetszerű vezérszerepéről. De ez a trónjáról letaszított király előbb-utóbb mindig visszatér új hatalommal és dicsőséggel, és számkivetésében is az otthagytak lelki nyomorúsága, kielégítetlensége, pót- és álvallásokon rágódó kapkodása által félreérthetetlenül tudtára adja alattvalóinak, hogy nem lehet büntetlenül fölségárulást követni el ellene.

3. A vallás *intenzitása*. Minthogy a vallás az emberi természetben gyökerezik, még pedig annak egységes és lényegadó valóságában, a szellemi lélekben, ezért a vallási élet, a

vallásosság, átjár minden igazi emberi életmegnyilvánulást, az emberi tevékenységeket, vonatkozásokat, műveket: *a) az értelem* számára a vallás az abszolút igazság, az *akarat* számára a legfőbb jó, a *szív* számára a teljes kielégülés és békesség; *b)* minden emberi közösségnek, a családnak, barátságnak, népnek, államnak, társas érintkezésnek, szerződésnek alapja és pecsétje; *c)* minden *műveltség*nek szülője és dajkája. A kultúrtörténetnek egyik legjelentősebb tanúsága, hogy a tudomány és minden művészet a vallás ölében született, a vallás sugalmazása alatt és a vallás szolgálatában nőtt nagyra.¹ A vallási eszmék és eszmények a történelem leghatalmasabb indítékai. Goethe szerint a történelem egyetlen igazi témája a vallásosság és vallástalanság állandó küzdelme.

Ebből következik, hogy a vallás nemcsak kötelező (1. szám), hanem *a legszükségesebb és legüdvösebb valóság* az ember és az emberiség számára. Vallás nélkül, sőt már a vallási életnek egészséges virágzása nélkül elernyednek a nemesebb emberi törekvések; megfelelő cél, tárgy és tartalom nélkül senyvednek képességei; gyökerükben elsorvadnak és elbetegesednek az alapvető emberi vonatkozások, nevezetesen a család, a társadalmi kötelezettség és felelősség, s meglazulnak a közösség kötelékei.

¹ Lásd O. Willmann Geschichte des Idealismus I (1894) 10–15. §.

1. fejezet. A kinyilatkoztatás elmélete.

A kinyilatkoztatás a vallástörténelemben úgy jelenik meg, mint a vallásosság legkiválóbb virága, teljesebb és megpecsételése, a *teológiában* pedig mint a leereszkedő személyes Isten külön kegye, mely vallási eszméket és erőket folyósít azoknak hegyibe, melyekre az embernek magától is futja. Amennyire az Istenségnek és a másvilágnak szent éhsége kész elszántsággal megragadja ezt a kinyilatkoztatást, annyira húzódozik tőle a hűvös vallási minimizmus és tusakodik ellene a kevély magabizás, akár szaduceizmus akár racionalizmus formájában. A kereszténység körüli elméleti harcok a 17. század óta valójában a kinyilatkoztatás és észvallás közti harc jellegét öltik. Ezért megokolt dolog a kinyilatkoztatás tényének és tartalmának vizsgálata elé megalapozásul odatűzni a kinyilatkoztatás elméletének tüzetes tárgyalását, mely logikus menetben a kinyilatkoztatás fogalmának szabatos megállapítása után megvilágítja lehetőségét, szükségességét és megismerhetőségét, vagyis a kritériumait s ezek között elméleti és gyakorlati jelentőségük miatt külön a csodát és jövendölést.

3. §. A kinyilatkoztatás mivolta.

*Diekamp*¹ II § 10 11; *Bartmann* I § 74, 4; *van Noort* De vera relig. s. 1. cp 2; De Deo Creatore s. 1 cp 3; *Garrigou-Lagrange* I. 1 s. 1; *Hettinger* § 1 7 8, 12–25; *Schanz* II § 15; A. *Schmid* 125 kk.; *Scheeben* II 240–400; I 8–38; *Mysterien des Christentums* § 1–3. – *Thom.*² I 23 III 19 kk.; I 1, 8; *Gent.* I 1 IV 1; *Suarez* Gratia prol. 4; De Deo 3, 1.

Monografiák a természetfölötti létről: J. *Martinez de Ripalda* De ente supernaturali 1634; J. M. *Scheeben* Natur und Gnade 1861; Cl. *Schrader* De triplici ordine, naturali, praeternaturali et supernaturali 1864; J. V. *Bainvel* Naturel et surnaturel³ 1905; A. *Rademacher* Gnade und Natur 1908; D. *Palmieri* De ordine supernaturali 1910. – A kinyilatkoztatásra nézve az apologetikák és alaphittanok megfelelő részei, különösen *Schanz* II, *Gutberlet* II, F. *Sawicki* Die Wahrheit des Christentums⁶ 1922; H. *Schell* Religion und Offenbarung³ 1907; J. *Brunsmann* Religion u. Offenbarung² 1930; H. *Dieckmann* De revelatione Christiana 1930.

Az a kinyilatkoztatás, mely a teológiai megismerés forrása (tárgyi elve), így határozható meg: Istennek természetfölötti tanítása, mely az embereknek vallási igazságokat jelent ki. *Kinyilatkoztatás (revelatio) általában* azonban minden megnyilvánulás, mely mások megismerésének hozzáférhetővé tesz olyant, ami előbb rejtve volt; ezért tágabb értelemben kinyilatkoztatásnak lehet mondani Istennek azt a megnyilatkozását is, mellyel a teremtés műve azaz a természet és történelem útján jelent ki isteni gondolatokat (természeti kinyilatkoztatás); sőt azt is, mellyel az üdvözülteknek az örök dicsőségben teljes közvetlenséggel jelenik meg. A *természeti* (észleges), *természetfölötti* (hivő) és *mennyei* (istenlátó) kinyilatkoztatás nem egy nemnek három faja vagy egy létrendnek három fokozata, hanem a megismerésnek három külön rendjét alkotja, amint kitűnik a megfelelő ismerő képességek különbözőségéből is: a magára álló elme természeti világa, a hit világossága és a mennyei dicsőség világossága (lumen rationis naturale, fidei, gloriae). Isten színelátása a zarándok ember teológiájának természetesen nem lehet forrása; a természeti kinyilatkoztatás meg nemcsak a teológiai, hanem a világi megismerésnek is elve. Marad tehát a természetfölötti, hivő kinyilatkoztatás, mint a teológiai megismerés sajátos elve. Igazi jellegének helyes megismerése végett mindenekelőtt meg kell állapítani a természetfölöttinek szabatos fogalmát, melynek különben is alapvető jelentősége van a katolikus hitrendszerben.

¹ Az itt csak szerzők nevével idézett dogmatikai művek teljes címe: [p. 1.](#) és [266.](#)

² Ha Szent Tamás mű-cím nélkül van idézve, mindig a *Summa theologiae* értendő.

1. A természetfölötti lét.

A természetfölötti lét a természetnek (kontrér) ellentéte. *Természet* (natura a v. nasci; φύσις a v. φύειν; természet a v. természet = tenyés) *elvont értelemben*: ami tenyésés, nemződés útján keletkezik és működik, ami a tevékenységnek valósító elve és kútfeje (principium quo agendi); a közönséges beszédben is: «rossz természete van»; «nem tehet róla, hogy olyan a természete»; «nem bírja a természete». Ez teológiai szempontból tekintve felöleli mindazt, ami Isten teremtői tevékenységének mint olyannak eredménye (terminus formalis creationis). *Konkrét értelemben* természet az elvont értelemben vett természetnek birtokosa (természeti egyed: egy fa, kő stb.), vagy azok együttessége (a nagy természet). *Természeti* mindaz, ami a természet mivoltához tartozik mint annak alkotó eleme (pl. emberhez az értelem); továbbá, ami a természetnek kijár mint igényeinek kielégítése (pl. embernek a boldogság); végül ami a természet erőivel megvalósítható (embernek a röplés).

1. *Mivolta. Természetfölötti az*, ami fölött van a természetnek, amennyiben meghaladja vagy a mivoltát vagy igényeit vagy erőit vagy mind a hármát. De ami meghaladja a létnek bizonyos rendjét és fokát, nem okvetlenül haladja meg a természet egész birodalmát; ami természetfölötti egy bizonyos létrendre vonatkozólag, lehet természetes egy felsőbbre nézve. Így pl. természetfölötti az élet az anyagra, az ész az életre, a tiszta szellemiség az emberre nézve, de nem az egy fokkal magasabban álló lényekre nézve. A lények összes rendjeit mindenestül meghaladja az Isten; ő az összes lények fölött mérhetetlenül kimagasló abszolút természetfölötti való.

2. *Fajai.* A jelzett szempont módot nyújt a természetfölöttinek osztályozására. Ha fölülhaladja a természeti lények összes rendjeit, vagyis olyan léttartalmat nyújt, amely egyedül Isten számára természetes, akkor beszélünk *abszolút* vagy minden tekintetben természetfölöttiről (supernaturale absolutum, simpliciter, secundum deificationem). Ha egy kiválóság csak a lényeknek bizonyos rendje számára természetfölötti, holott felsőbbrendű lény számára természetes, akkor beszélünk *viszonylagos vagy bizonyos tekintetben természetfölöttiről* (s. relativum, secundum quid, praeternaturale), amilyen különösen az első embernek paradicsomi állapotában szerepel (53. § 2). Némileg eltérő alapon: más a *tartalom szerinti* természetfölötti (quoad substantiam seu essentiam), amit a természet erői egyáltalán nem tudnak létrehozni, minő pl. kenyérszaporítás, kegyelem; más a *módjára nézve* természetfölötti (quoad modum, per accidens), ami természetfölötti módon jön létre, de létrehozhatnák a természet erői is, ha mindjárt nem is pontosan ugyanúgy; amilyen pl. egy súlyos szembaj hirtelen gyógyítása.

A katolikus értelemben vett természetfölötti lét tehát *nem természetellenes*, mint azt a racionalista fölületesség állítja; nem is egyszerűen az *érzékfölötti*, mint Kant nyomán ma általában tartják a protestánsok; hiszen sok érzékfölötti való, mint pl. az emberi lélek, az igazság stb. nem természetfölötti; sem nem azonos a *rendkívülivel*, mint ma teológiailag iskolázatlan vallásbölcselek és valláspszichológusok sokszor alapul veszik; végül nem az eredetileg dicső és az eredeti bűn következtében megrontott természetnek *eredeti épségében* való helyreállítása (így a 16. századi vallásújítók, janzenisták, Hermes és Hirscher, álmisztikusok); hanem egy a természetre ráojtott magasabb létnek és életnek rendje.

3. *A természetfölötti rend.* A katolikus igazság- és életrendszernek sarkalatos ténye, hogy Isten a természetre mint alapzatra ráépített egy természetfölötti világot; leereszkedésének nemcsak néhány aranszálát, hanem a csodának és kegyelemnek egész kozmoszát szötte belé a teremtésbe. E természetfölötti rend tartalmának föltárásában és egyes mozzanatainak igazolásában merül ki a dogmatikának egész föladata. A természetfölötti rend mozzanatai és azok összefüggése a következőkép alakul:

A természetfölötti létrend *célja* az eszes teremtmény lehető legteljesebb istenközössége. A teremtmény természetszerű légköre a teremtés; benne és általa Istenhez közelíteni: ennél többet nem érhet el és nem igényelhet. A szentháromságos Istennel való közvetlen

életközösség meghaladja a teremtmény igényeit és erejét, s csak természetfölötti úton lehetséges. Teljes mértékben megvalósítja a boldog istenlátás, minden természetfölötti tény, mozzanat és eredmény zsinórmértéke.

Valósító oka (causa efficiens) szintén csak Isten, az abszolút természetfölötti Való lehet. Ami a természetből fakad, az természet marad; a természeti és történeti fejlődésnek még oly káprázatos távlati sem emelik akár az embert, akár a többi természetet önmagán felül. A természetén igazán *túl* csak az Isten van az ő kimeríthetetlen létgazdagságával; következésképp új tartalmat, új életcsírákat, a haladásnak és érvényesülésnek egészen új lehetőségeit csak ő viheti bele a természetbe és történelembe. De magát a természetet is csak ő valósíthatta meg mint teremtő; s ezért úgy tetszik, a világ teremtése az első és legnagyobb természetfölötti tett. Ám a fönt adott meghatározás értelmében a teremtés műve, a természet a természetfölötti létnek szükséges föltétele és alomja; a természetfölötti lét csak mint a már megteremtett létnek megfejezése és megkoronázása valósulhat meg, mint nemes ojtóág a természet vad olajfáján. Tehát az Isten természetfölötti valósító tevékenysége egy a teremtéstől különböző tevékenységben források, melynek tartalma: Isten leereszkedik az eszes teremtményekhez, magamagát adja nekik, hogy fölemelje őket a maga közvetlen életközösségébe.

Az *alom* (causa materialis circa quam, substratum), melyen a természetfölötti lét valósul, a természet; még pedig a szellemi természet elsősorban és önmagáért, az anyag másodsorban és a szellemért. Minthogy a szellemi való (ember és angyal) nemcsak egyén, hanem társas lény is, természetfölötti javoknak birtokosa lehet nemcsak mint egyén, hanem mint közület is; így pl. a kegyelem az egyesnek, a tanrendszer a közületnek van szánva. Az anyag mint eszmék hordozója és hirdetője nem ellensége a szellemnek, amint a gnosztikusok tanították, hanem alkalmas arra, hogy a szellemi tevékenységnek eszköze és lépcsője legyen; s ezért Isten tud neki is helyt juttatni a természetfölötti lérend megvalósításában (pl. a szentségek, a végső állapotban az új ég és új föld). De sem az anyag, sem a szellem nem tud a maga erejéből a természetfölötti rend magaslatára emelkedni. Csak azt lehet és kell mondani, hogy a teremtményekben megvan a természetfölötti létre való fogékonyság: ha Isten természetüket meghaladó létre és méltóságra hívja őket, ennek a hívásnak tudnak engedelmessé válni; azaz van bennük *potentia obedientialis* (5. § 3).

A természetfölötti rend *eszközei* (causa formalis). A természetfölötti rend célja a teljes és közvetlen istenközösség. Ennek forma szerinti megvalósítása Istennek a lélekben való kegyelmi bennlakása (inhabitatio). Evégből Isten részéről szükséges a kegyes leereszkedés, a lelkek számára való küldetés (missio interna), melynek alanya a küldhető két isteni személy: a Fiú mint abszolút személyes Igazság a lélek élettartalmául, és a Szentlélek, az abszolút személyes élet és bensőség az isteni élettartalom megfelelő elsajátítására. A küldetést befejezi a bennlakás, előkészíti alanyilag a kegyelem, tárgyilag az üdvrend tényei és intézményei. Ezeknek középpontjuk a megtestesülés; a megtestesülésnek részben előfutárja, részben velejárója a kinyilatkoztatás, kísérője csodák és jövendölések, hordozója a Szentírás (ennek létesítő oka a sugalmazás, inspiráció), folytatója az Egyház és karizmái: a hierarchia és a szentségek.

Igy a Hexaémeron világa fölé és belé szövődik egy *természetfölötti világ*, mely objektív intézményeivel a megtestesüléstől az Eucharisziáig, az apostolok testületétől az utolsó hitközségig, Szentírásában és igehirdetésében, szubjektív tényezőiben az első hitkerjedelemtől a szeretet szeráfi magaslatáig, történeti fokozataiban az első ember és a patriarkák igénytelen Isten-közelétől a megtestesülés és az örök pünkösöd delelőjéig gazdagságban, mélységben, szépségben, tisztaságban, üdvözítő életerőben a látható világnál hasonlíthatatlanul fölségesebb hirdetője Isten erejének és végtelenségének.

A *jelen üdvrend természetfölöttiségét* kétségtelenül tanítja a kinyilatkoztatás, amint részletesen igazolja majd a mi tárgyalásunk is; de formai jellegében csak akkor bontakozott ki tisztán a hívó elmék előtt, mikor a természet fogalma már ki volt dolgozva. Ez pedig történeti

fejlődés műve volt. Szent Ágostont pelagiánus-ellenes álláspontja arra terelte, hogy az ember jelenlegi állapotát az eredetiről való lecsúszásnak fogja föl; de nem készítette arra, hogy ennek az eredeti hivatásnak természetfölötti jellegét annak rendje és módja szerint kidomborítsa. De azért ép ő és Alexandriai sz. Ciril¹ mondották ki azokat a gondolatokat, melyek alapján a skolasztika kidolgozta a természet és a természetfölötti lét fogalmát. Az Egyháznak aztán alkalmá nyílt azt hivatalosan is kifejezésre juttatni a janzenistákkal szemben. A 18. századi racionalizmus az Isten kegyes leereszkedésének és a teremtmény természetfölötti fölemelésének elvből hadat üzent az egész vonalon; ez a kegyelemtagadó szellem félracionálizmus alakjában (Hermes, Günther, Hirscher) még a katolikus teológia területére is beférközött. A 19. század közepe után, mikor a német hittudósok is újra fölvtették a teológiai hagyománynak rég elejtett szárait, főként Kleutgen és Scheeben a kinyilatkoztatás természetfölötti jellegének szabatos kidomborításában is újból diadalra juttatták a helyes dogmatikai álláspontot.

2. A természeti és természetfölötti kinyilatkoztatás.

1. *A természeti kinyilatkoztatás* Istennek olyan megnyilvánulása, melyet a magára álló elme ki tud olvasni a természetből. *Föltételei:* tárgyi részről az a tény, hogy Isten a természetben és történelemben kifejezésre juttatja a maga gondolatait; alanyi részről pedig az embernek szellemi képessége, melynek erejében az Isten gondolatait ki tudja olvasni a természetből és történelemből; vagyis sajátoságos újjáteremtő képesség, mellyel az ember második (mintegy kis) kiadásban meg tudja alkotni lelkében a teremtésnek mását (μακρόκοσμος, μικρόκοσμος). E képesség maga is Istennek műve; sőt benne föltünőbbben mint egyebütt ragyog föl magának az Istennek teremtő művészete. A nagy világ Isten gondolatainak monumentális kifejezője; lelkünk kisvilága pedig Istennel rokonnak van alkotva: a nagyvilágba bűvölt isteni gondolatokat képes bizonyos könnyedséggel és közvetlenséggel elővarázsolni. Ezért nem csoda, ha misztikus hajlamú szentatyák, mint Szent Ágoston, Anzelm, Bonaventura azt mondják: Minden igazságnak, a természeti igazságoknak is közvetlen tanítója az Isten, akinek világosságában válik csak láthatóvá az értelem számára a valóság.

Biztos katolikus igazság, hogy *van természeti kinyilatkoztatás*; vagyis: az ember elméje természeti világánál képes megismerni az Istenről az alapvető elméleti és gyakorlati igazságokat: van teremtő, gondviselő Isten, vannak az Isten szolgálatára rendelt halhatatlan szellemek; van kötelező tízparancsolat (24. § 1).²

Erre az igazságra nézve *tévedtek:*

Az agnózticista bölcselők Sextus Empiricustól Kantig meg Spencerig és a modernistáig, akik ismeretkritikai okokból gyöngének ítélik az elmét arra, hogy az alapvető metafizikai igazságokat megismerje. A természeti kinyilatkoztatásnak a vallástörténelemből megállapítható tartalmát különféle módokon iparkodtak levezetni, és ezzel megannyi különböző módot kíséreltek meg a vallás eredetének magyarázására (2. §. 2).

A katolikus gondolkodók közt is akadtak buzgó férfiak, akik egyrészt Kant kritikizmusával szemben, másrészt a merőben érzéki területre szorítókozó materializmussal szemben a metafizikai igazságok biztos megismerhetőségét csak úgy gondolták megalapozhatónak, hogy épúgy mint a hitigazságokat, közvetlen isteni fölvilágosításra vezették vissza. És pedig *a) a tradicionalisták* azt tanították, hogy közvetlen isteni tanítás nélkül nem képes az ember megismerni az érzékfölötti igazságokat (szélső trad.), vagy legalább a vallási igazságokat (mérsékelt trad.). *b) Az ontologisták* szükségesnek tartották

¹ *August.* Praedest. sanct. 5; *Ctra Jul.* IV 3; *Cyrl. Alex.* in Jn 1, 12; 10, 34.

² *Vatic* 3 cp 2 *Denz* 1785 1806.

Isten közvetlen fölvilágosító segítségét az elme számára, mely nélkül nem képes megalkotni az érzékfölötti valók eszméjét (szélső ontol.), vagy legalább a legegyetemesebb fogalmat, Isten fogalmát (mérsékelt ontol.).

2. A természetfölötti kinyilatkoztatást (kiemeléssel egyszerűen kinyilatkoztatás, revelatio, ἀποκάλυψις, φανέρωσις) lehet tekinteni *létesítő okában*, mikor arról van szó, *ki* az aki kinyilatkoztat, és akkor aktív kinyilatkoztatásról beszélünk; és lehet tekinteni *tartalmában*, mikor azt nézzük, *mi* van kinyilatkoztatva, és ez az objektív kinyilatkoztatás.

Az *aktív* kinyilatkoztatás elsődleges létesítő oka a magát kinyilatkoztató Isten. Ez a kinyilatkoztató isteni tevékenység, melyet nem szabad azonosítani a teremtő (44. §), a jövendő (8. §), a sugalmazó (15. §) és az egyházi tévedhetetlenséget biztosító (89. §) tevékenységgel, olyan természetfölötti isteni tevékenység, melynek közvetlen tartalma és rendeltetése közölni az emberekkel, amit Isten tudatni akar velük. A történelem tanúsága szerint Isten ezt a kinyilatkoztatást közvetlenül a prófétáknak, Jézusnak és az apostoloknak adta. Ezek azután mint eszköz-okok (causae instrumentales) továbbadták, és így a többi emberhez mint közvetett kinyilatkoztatás jut el. Rendeltetés szerint a kinyilatkoztatás vagy *egyetemes*, ha egy közösség, illetőleg az egész emberiség számára van adva, vagy *magánkinyilatkoztatás* (revelatio privata), mely csak annak van szánva, aki közvetlenül kapta.

Az *objektív*, tárgyi kinyilatkoztatás, vagyis az ami ki van nyilatkoztatva, tartalmi szempontból felölel elméleti, merőben ismeretközlő tételeket, gyakorlati erkölcsi előírásokat, üdvtörténeti tetteket és tényeket, intézményeket és erőket. Kiemelő értelemben az elméleti és gyakorlati tételek, a tettek ill. tények és intézmények isteni közlését szokás *kinyilatkoztatásnak* nevezni; a természetfölötti erők közlése általában *kegyelem* néven szerepel a kereszténység és a teológia nyelvhasználatában. – Formai szempontból a kinyilatkoztatás vagy olyan tételeket ölel föl, melyek a magára álló emberi elmének is hozzáférhetők; ez a merőben *alaki*, csak módja szerint természetfölötti kinyilatkoztatás (revelatio supernaturalis secundum modum, formalis). Vagy pedig olyan tételeket ad elő, melyekre a maga erejére hagyott elme nem talál rá (titkok)¹; ez a minden tekintetben, szubstancia szerint, *tartalom szerint* természetfölötti kinyilatkoztatás (revelatio supernaturalis simpliciter, secundum substantiam, materialis).

Hittitok (mysterium fidei) a szó teljes értelmében: minden vallási igazság, melyet az elme merőben természeti tehetségével nem tud sem megállapítani, sem sajátos fogalmakkal fölérteni. Tehát két mozzanatot tartalmaz: A magára álló elme nem tudja megállapítani *létezését*, s ha kinyilatkoztatás útján tudomást is szerzett létezéséről, utólag nem képes azt merőben természeti észkokokkal igazolni; *értelmét* pedig nem tudja sajátos, hanem csak analog fogalmakkal meghatározni. Más szóval: Hittitok az olyan vallási igazság, melyre nézve a magára álló elme nem tudja megállapítani sem azt, hogy az állítmányt «kell» állítani az alanyról, sem azt, hogy az állítmányt «lehet» állítani az alanyról; pl. az egy Isten három személy; Jézus Krisztus az Oltáriszentségben a kenyér és a bor színe alatt valósággal jelen van. Ha e két mozzanat valamelyike hiányzik, vagyis, ha egy vallási igazság létezése ésszel fölismerhető, de módja át nem látható (pl. Isten teremtette a világot), vagy pedig létezését nem lehet ésszel megállapítani, de amint megismertük a kinyilatkoztatásból, tartalma már hozzáférhető az észnek (pl. Krisztus főt rendelt Egyházának; hét szentség van), akkor nincs dolgunk a szó teljes értelmében vett, *elsőrendű*, hanem csupán nem teljes értelemben vett, *másodrendű* hittitokkal.

Nem szabatosan határozzák meg a hittitkot, akik azt mondják: Hittitok *a fölfoghatatlan, elménkbe nem férő vallási igazság*. Mert valami fölfoghatatlan, elménkbe nem férő mozzanat van minden emberi ismeretben; és ezért minden kor mélyebben járó gondolkodói sokat

¹ Cf. Vatic. 3 cp 2 Denz 1785 1807 1808.

beszélnek a lét mélységeiről és titokzatosságáról, s dicsérik a *docta ignorantia*-t (Nicolaus Cusanus). Ez azonban egészen más valami, mint a katolikus misztérium titok jellege. A természet világa azért rejt titkokat, mert valóságait elménk nem teremti meg, hanem mint adottságokkal áll szemben velük s csak töredékesen tudja észbevenni; a hittitok pedig azért nem mérhető ki ésszel, mert a valóságoknak magasabb, emberfölötti világából való.

A kinyilatkoztatásnak katolikus fogalmát kikezdte már az ortodox protestantizmus, amennyiben főntartó és terjesztő szervéül egyrészt a Szentírás, másrészt a Szentlélek benső tanubizonyosságát állította oda és ezzel egyéni kénynek szolgáltatva ki. Az újkori panteisták, *racionalisták* és deisták (Spinoza) eltérő metafizikai álláspontjaik ellenére is abban a nézetben találkoztak, hogy Isten nem adott az embereknek a természetén túlmenő kinyilatkoztatást. Ezt a negatív tételt aztán lassanként magukévá tették a protestánsok is. A pozitívumot illetőleg régebben a vallásosabbak, a *pietisták* és Schleiermacher minden vallási élményt közvetlen isteni érintésre vezettek vissza, és ezt kinyilatkoztatásnak nevezték. Nem sokban tér el ettől az *újabb vallásos protestánsok és a modernisták* álláspontja: a «kinyilatkoztatás egységes vallási lelkület megteremtése», illetőleg «az Istenhez való viszonyunknak tudatára-ébredés».¹ A kevésbé vallásosak pedig *Schopenhauer*-al tartanak: «Es gibt keine andere Offenbarung, als die Gedanken der Weisen». A mai racionalista *vallástudomány képviselői*, akik a vallást egyszerűen érdekes történeti jelenségnek tekintik, arra utalnak, hogy csaknem minden vallás kinyilatkoztatásból származtatja magát; a kinyilatkoztatás pedig szerintük abban áll, hogy a nagy vallásalapítók, a «vallási lángelmék» intenzívebben élik át az Istenhez való viszonyt, ennek az élménynek hatásosabban adnak kifejezést, és ezáltal másokat is magukkal tudnak ragadni.

Ezek mind: racionalisták és agnósztikusok, evolucionisták és antrópologisták, másképp immanentisták (főként a modernisták), materialisták, panteisták és deisták, nemcsak a természetfölötti kinyilatkoztatás helyes fogalmát torzították el, illetőleg hamisítják meg, hanem létezését, sőt lehetőségét is tagadják. Minthogy főként ezen a vonalon folyik a tudományos harc a kereszténység ellen, ezért különös gonddal és tüzetességgel kell a fenti meghatározás értelmében vett kinyilatkoztatás lehetőségét, szükségességét és megismerhetőségét a szigorú tudományosság követelményei szerint igazolni. Így a következők fejtegetések elsősorban apologetikai módszert követnek (lásd 22. § 3), anélkül azonban, hogy elhanyagolnák a dogmatikai szempontokat.

4. §. A kinyilatkoztatás lehetősége.

Van Noort s. 1. cp 2. a. 1; *Garrigou-Lagrange* I. 1 s. 2; *A. Schmid* Apologetik p. 128–156; *Hettinger* § 13–15. – *J. Benn* History of the Rationalism in the 19th century 2 k. 1906; *Thomas* De magistro (quaest. disp. De Veritate 11). Lásd a 3. § irodalmát is.

1. A merőben alaki kinyilatkoztatás lehetősége.

Tétel. Az alaki kinyilatkoztatás lehetséges. Hittétel. «Ha valaki azt mondja: Nem lehetséges, vagy nem üdvös dolog, hogy az ember isteni kinyilatkoztatás útján tanítást kapjon Istenről és az Istennek tartozó tiszteletéről, ki van közösítve.»² A tételben és a Vaticanum meghatározásában szó van az aktív és a merőben alaki vagyis csak módja szerint természetfölötti kinyilatkoztatásról, melynek tartalma mint olyan nem haladja meg a magára álló elme erejét.

¹ Cf. *Denz* 2020.

² Vatic. 3 c. 2 revel. *Denz* 1807.

A tétel *dogmatikai bizonyítását* adja az a tény, hogy kinyilatkoztatás történt. Ha t. i. valami tényleg megtörtént, abból biztos és logikailag kikezdhethetetlen a következtetés, hogy megtörténhetett (*ex esse ad posse valet illatio*). Most azonban *apologétikailag* kell a tételt bizonyítanunk; vagyis el kell vonatkoznunk attól a hívő meggyőződéstől, hogy történt kinyilatkoztatás, s merőben bölcselő, esetleg történeti meggondolások segítségével kell azt kimutatni. Ez az apologétikai bizonyítás mindenestre föltételezi a természetfölötti kinyilatkoztatás helyes fogalmát, melyet csakis magából a természetfölötti kinyilatkoztatás tényéből lehet meríteni. Azonban ezt a tényismeretet az apologétikai bizonyítás számára nem okvetlenül kell a kinyilatkoztatás hívő elismeréséből venni; lehet azt a vallástörténetből is meríteni, mely t. i. egyszerűen előadja, hogy van vallás (a bibliai vallás), melynek alapmeggyőződése, hogy Isten természetfölötti módon kinyilatkoztatta magát.

A formai kinyilatkoztatás *lehetőségét tagadják a)* azok a *panteisták*, kik azt állítják, hogy az emberi megismerés nem egyéb, mint a monista abszolútumnak öntudatra ébredése (cáfolatát lásd 14–17. §); *b)* a *deisták* (45. §), *c)* a *racionalisták* (lásd lent 2. szám). A kinyilatkoztatást *apologétikailag lehetségesnek* (szabatosabban: nem-lehetetlennek, ami apologétikailag egyértelmű a lehetségesseggel) igazoljuk, ha kimutatjuk, hogy nem áll ellentétben Istennek, az embernek és az igazságnak helyes bölcséleti és teológiai eszméjével.

1. *Isten közvetve tanítja az embert* azáltal, hogy adott neki elmét, mely képes leolvasni Isten művein, főként a természetben, az emberen, az életben az ő teremtő gondolatait; de képes arra is, hogy szülőktől, elődöktől, a nyelv- és sorsközösségtől, kiváló elméktől átvegye azokat a gondolatokat és tanításokat is, melyeket magától nem tudott volna kiolvasni Istennek a természetbe és az emberi szívbe írott kettős könyvéből. Ha tehát így végelemzésben minden gondolatközlődés, minden ismeret és ismeretgyarapítás annak az Istennek műve, aki az elmébe ismerettörvények és szempontok alakjában beleültette azt, ami az emberen kívül valóságtörvény és létkategória, akkor miért ne volna Isten *képes közvetlenül*, ezen a teremtő tevékenységen túl, új tevékenységgel ismereteket közölni az emberrel?

Hisz egyrészt az ember is képes arra, hogy a maga ismereteit föltárja alkalmas közlésben, tanítás útján; mennyivel inkább kell tehát erre képesnek lenni annak az Istennek, aki ezt a tanító és közlő képességet az emberbe oltotta (aki az oknak oka, az okozatnak is oka)! Annál inkább, mert Isten mint teremtő nemcsak nincsen távol egyiküinktől sem, hanem legbensőbbben jelen van minden teremtményben, az emberi elmében is; tehát közvetlenül tud vele közölni ismereteket, még pedig mindazokon a módokon, melyek az emberek számára egyáltalán alkalmas közlési eszközök; elsősorban beszéd által, de azután más jelekkel is, nevezetesen jelképekkel, továbbá abban a sajátos formában, amelyben az ember beszéd és jel nélkül is közvetlenül lát a lelki szemével, melyet egyszerűen «látás»-nak neveznek (a «látomás» azonban történhetik természetesen jelekben és jelképekben is); s mindezt Isten adhatja az embernek akár éber állapotban, akár álmában, akár elragadtatásszerű fölemelkedésében.

Ezt a megokolást *csak azok kifogásolhatják*, kik elhomályosítják vagy meghamisítják az Isten szabad személy jellegét, elsősorban tehát a monisták, de a deisták is. Ha itt-ott teisták is úgy gondolják, hogy a kinyilatkoztató isteni tevékenység Isten részéről lehetetlen, mert ellentmond változhatatlanságának, avagy úgy fest mint a világfolyamat utólagos megfejlése, azokat az Isten változhatatlanságáról táplált téves eszméjük vezeti félre (lásd 30. § 1).

2. *Az ember természeténél fogva hivatott és rátermett arra, hogy megismerje az igazságot*; mégpedig két úton: tulajdon megfigyelés, adatgyűjtés, elmélés és következtetés útján, és aztán mások közléséből eredő *tanulás* útján. S ez a második út a gyakorlatilag jelentősebb, mert jártabb. Minden ember, a legzseniálisabb is, szellemi tartalmának javát másoknak köszönheti¹, és a legtehetségesebb sem viszi sokra, ha tanítás nem emeli őt rövid úton,

¹ Goethe, a legeredetibb szellemek egyike, azt vallja, hogy amit írt, annak 7/8-át másoknak köszöni.

csekély fáradtsággal és kevés idő alatt az ismeretnek arra a magaslatára, melyet elődei építettek. S hogy épen a magasabb régióban, főként valláserkölcsei téren, mennyire rászorul mindenki, főként az emberek zöme a másoktól eredő tanításra, folytonos tapasztalat bizonyítja. Tehát ha az embert nézzük úgy amint a mindennapi élet és a mélyebb megfigyelés elének tárja, természete és mivolta nemhogy kizárná a kinyilatkoztatás útján való tanítást, hanem egyenest rátermettnek, sőt ráutaltak mutatja.

Nem is áll helyt *a racionalizmus kifogása*: A kinyilatkoztatás készen ad magasabb ismereteket, és ezzel *erőszakosan belenyúl az emberi gondolat természetes fejlődésébe*; elővételezi azt, amit az emberiségnek lassú haladásban, huzamos öntevékenységben kellene elérni. Sőt, minthogy ez az ismeret készen hull az ölébe, vele szemben a viselkedése *merőben passzív* lesz és így hozzászokik, hogy tétlenül várja a «sült galambot». – *Felelet. a)* Önkényes, és mint majd kitűnik, súlyosan téves az a hiedelem, mintha a kinyilatkoztatás csak kész ismereteket nyújtana; az bizony *sok új föladatot és problémát* is vet föl, és így az igazságkereső elmét új, a természetiéknél mélyebb és súlyosabb föladatok elé állítja és folytonos erőfeszítésre hívja föl. Különbö is Istennek minden tevékenysége az emberrel szemben teremtő jellegű; nem arra irányul, hogy fölöslegessé tegye a teremtmény tevékenységét és annak helyébe lépjen, hanem ellenkezőleg azt lehetővé és kötelessé teszi (lásd 45. 46. §). *b)* Ezért nem is akasztja meg a természetes *kultúrhaladást*. Mert egyrészt még mindig bőven marad terület, mely az ember kutatására vár; traditit Deus mundum disputationi hominum (Ecl 3,11). Azután pedig meg kell gondolni: egy-egy kinyilatkoztatás útján nyert új megismerés épügy nem vet gátat a szellemi fejlődésnek, mint azok az új meglátások, melyeket az emberiség a zseniknek köszönhet. Sőt a kultúrtörténet tanúsága szerint épen ezektől indulnak ki a haladásnak új hullámai.

3. *Az igazság* tekintetében így lehetne okoskodni: Minthogy itt alaki kinyilatkoztatásról van szó, Isten olyan igazságokra tanítja közvetlenül az embert, melyekre az magától is rájöhet, sőt amelyeket talán már ismer is. Ez a kinyilatkoztatás tehát fölösleges, sőt lehetetlen; lehetetlen ugyanis az embert *olyanra tanítani akarni, amit már tud*. – Azonban *a)* az ismeretelmélet tüzetesen igazolja azt a tényt, hogy *minden ismeretünkben, főként a legfelső valóságokra és a végső kérdésekre vonatkozó ismeretünkben marad valami homály és bizonytalanság*; tehát marad valami, amivel szemben lehet helye felső megvilágosításnak és biztosításnak. Innen van, hogy az igazi filozófusok is újra meg újra átgondolják és szembesítik új meglátásaikkal, amit fáradtságos kutatással régebben megállapítottak; sőt az egész bölcsellettörténet ilyen nagy revízió. S magunk is hányszor megéltük, hogy amit tudtunk, egészen új világításban tűnik elének és új tüzet sugároz, ha hivatott mester ajkáról újból hallottuk és «megértettük». Ép ezért *b)* pszichológiailag nagyon is lehetséges, hogy *ugyanazt az ismeretünket mindkét forrásból* merítsük, saját elmélésünk és kívülről jövő tanítás forrásából; s így ugyanarról a dolgról bővebb, világosabb és biztosabb ismeretünk lesz.

Következmény. *A közvetett kinyilatkoztatás szintén lehetséges*; vagyis lehetséges, hogy akiknek Isten közvetlenül adott kinyilatkoztatást, azok azt tovább adják, és így általuk kapjanak kinyilatkoztatás útján tanítást olyanok is, kikhez Isten közvetlenül nem szólt. Lehetséges ugyanis egyrészt, hogy Isten azokat, kikhez közvetlenül szólott, olyan ismertetőjegyekkel lássa el, melyek segítségével biztosan fölismerhetők mint a kinyilatkoztatás közvetlen fölvevői és megbízott továbbítói (6–8. §); másrészt, hogy a kinyilatkoztatás, melyet ők kaptak, letéteményként hű őrizetbe kerüljön a későbbi nemzedékek számára is (6. ért.). Tehát lehetséges a közvetett kinyilatkoztatás. Nem is jár Isten bölcseségének ellenére, sőt a természet rendjében is törvénye, hogy a sokaságot kevesek útján, a tömegeket kiváltságosak által vezeti, tanítja, neveli. Az ember is természettől fogva hajlamos arra, hogy kivált nehéz, kényes, a megszokottságtól és foghatóságtól elütő

dolgokban, még különösebben a titkos szent dolgokban másokra hagyatkozzék.¹ *Rousseau* ugyan azt mondja, hogy ő szívesen elfogadná azt a kinyilatkoztatást, melyet maga kap, de nem tudja azt elfogadni másoktól, kikkel szemben nincs biztosítéka, hogy nem csálnak vagy nem csalódnak-e. De nagy önámítás azt gondolni, hogy a hittel szemben való húzódoznak és tusakodásnak «emberek» az okai; mikor az ezekre való utalás csak ürügy, és az igazi ok a kevélység vagy lagymatagság vagy romlottság. Minden ilyen mosakodásnak szól az Üdvözítő kemény leckéje a Lázárról mondott példabeszédben.²

2. A hittitkok kinyilatkoztatásának lehetősége.

Tétel. A hittitkok kinyilatkoztatása lehetséges. Külön előterjesztett *hittétel*. A vatikáni atyák szerint «ki van közösítve, aki azt állítja, hogy isteni segítséggel az ember nem emelhető a természetit meghaladó ismeretre és tökéletességre, hanem folytonos haladással a saját erejéből lehetséges, sőt szükséges neki végre eljutni minden igazságnak és szentségnek birtokába.»³

1. *Isten részéről.* A maga erejére támaszkodó Isten-kereső elme is fölismeri, hogy Istennek lehetnek titkai. Mert *a)* a magára álló elme következtetés útján ismeri meg az Istent: művéből az alkotót. Ám a mű elárulja ugyan bizonyos fokig az alkotó képességeit, sőt mivoltát; de hallgat mélyebb gondolatairól, terveiről stb., melyekbe csak személyes megnyilatkozása enged bepillantást. Így egy festmény talán fölkínálja a méltatásához szükséges összes szempontokat; mégis mi mindent tud elmondani indítékairól és célzatáról a szerzője! *b)* A műből az alkotóra való következtetés útján szerzett ismeret már magában is halványabb, mint a közvetlen; tehát nem nyújt teljes ismeretet. Fokozott mértékben áll ez akkor, ha a műről való ismeretünk maga is nagyon tökéletlen. *c)* A következtető elme maga is meg tudja állapítani, hogy Isten végtelen magátólvalóság, tehát véges elmével nem lehet kimeríteni léttartalmát (27. §); vagyis Istennek csakugyan vannak titkai. Hogy ezeket ki is jelentheti, következik az előző tételből.

A hittitkok kinyilatkoztatásának Isten részéről való lehetősége eszerint adva van Isten abszolút világföltöttségével (transzcendenciájával) és szellemiségével. Ezt a lehetőséget tehát csak azok *tagadják*, akik azt tanítják, hogy Isten a maga léttartalmát szükségképen kifejti a világban. Vagyis a *monizmus* bármely formájában nincs hely a szó teljes értelmében vett hittitkok kinyilatkoztatása számára; mert ott Isten azonos a természettel, és titkai legföljebb annyiban vannak, amennyiben a természet maga titokzatos. Elvben tagadják a hittitkok lehetőségét azok a teisták is, akik azt állítják, hogy Isten belefektette a világba egész tudását és tehetését, vagyis a legjobb világot alkotta (*optimizmus*). Az efajta titok-tagadás megdőlt téves metafizikai alapjával együtt (46. §).

2. *Az ember szempontjából.* Első tekintetre úgy tetszik, mintha *a)* ellenmondás volna hittitkot kinyilatkoztatni; hisz ez olyan föltárás volna, mely a ,föltárt' igazságot homályban hagyja. *b)* Évezredek óta egy szellemi irányzat azt hangoztatja, hogy az emberi elmének csak az való, amit föl tud érteni; a meg nem értett igazságok meddők; az ember ugyanis nem tud mihez kezdeni az olyan ismeretekkel, amelyekkel nem rendelkezik (racionalizmus). *c)* A hittitkok annyira új és példátlan valami, hogy csak abban tud igazi eleven lelki tartalommal válni, aki kapta; másnak megmagyarázni és a jövőendő nemzedékek számára továbbadni épúgy nem lehet, mint a látó hasztalan magyarázza meg a született vaknak a színek pompáját, vagy az entuziaszta a hidegnek a maga lelkesedését (Locke).

¹ Lásd Ex 20,19

² Lc 16,31.

³ Vat. 3 c. 3 fid; cf. c. 1 cp 4 Denz 1808 1816 1795 ss.

Minde kifogások mögött ott lappang *a racionalizmus alapdogmája*: Amit az emberi elme nem merít önmagából és teljesen átérteni nem tud, az nem igazság. Ez az alaptétel aztán többféle elágazást mutat. A régi *luterizmus* azt vallotta, hogy a hittitkok nem férnek az elmébe; de elvetni vagy értelmükből kiforgatni nem merete, és így a «duplex veritas» dekadens elvével segített magán: minél világosabban ellenmond valami az észnek, annál nagyobb érdem hinni (*credo, quia absurdum*). A *fölvilágosodás* lapos racionalizmusa egyszerűen letagadta, illetve beteg agyak szüleményének minősítette a keresztény hittitkokat. A *teozofizmus* (J. Böhme-től Günther-ig és Frohschammer-ig) annak a hiedelemnek hódolt, hogy az általa kezdeményezett bölcséleti spekuláció segítségével lassan föloldhatók lesznek észigazságokká. Végül a *modernisták* szerint a hittitkok az intenzív vallási élmény szimbolumos kifejezése (szimbolizmus).

Ezek a nehézségek azonban csak akkor esnének komolyan latba, ha a hittitkoknak semmi vonatkozása nem volna az ésszel; ez esetben ugyanis az elmének nem kínálkoznék semmi fogódzó pontja egy fölülről jövő titokszerű tanítás számára. Ám a katolikus hittudomány a hittitkokat mindig olyan igazságoknak tartotta, melyek meghaladják ugyan az elmét, mindazáltal nem észellenesek, hanem *észszerűek* (*non sunt contra, sed secundum, licet supra rationem*). Ami ugyanis a hittitkok tartalmát illeti, az elme ki nem merítheti ugyan ítéletekkel és fogalmakkal, mindazáltal meg tudja mutatni, hogy nincs ellentétben a biztos természeti ismeretekkel, sőt analógiák és más igazságokhoz való hozzá mérés útján némileg bele tud hatolni tartalmukba (19. §). A hittitkok ténylegességét pedig az elme nem tudja ugyan a maga erejéből megállapítani, de azért nem kell vakon elfogadnia, hanem a hitnek észszerű hódolatával (18. § 2.) vallja.

Ezek a szempontok megadják a *feleletet a hittitkok lehetősége ellen támasztott nehézségekre*: a) A hittitkok *nem mindenestül homályos*, és ezért nem ellenmondás a kinyilatkoztatása; épúgy, amint nem lehetetlen, hogy egy zseniális ember nyilvánít gondolatokat, melyeket hallgatósága nem ért meg úgy mint ő maga. b) A racionalizmus alap gondolata lehetetlennek bizonyítaná a gondolatközlést általában. Hisz a legtöbb természeti igazság is bizonyos fokig titok, és nem mindenestül fér belé a tanulók elméjébe, kik csak a tanító tekintélye alapján fogadják el. Másrészt pedig a hittitkok közlését sem szabad mechanikusnak gondolni; nem úgy történik az, mint ha egy kevésbé ügyes tanító lead egy érthetetlen mondatot, és aztán magára hagyja tanítványait. A legfőbb bölcsesség az első közlésben alkalmazkodik a címzettek természetéhez és értelmi állapotához; a későbbi nemzedékek számára a kinyilatkoztatott hittitkok lehet ugyan olyan, mint a gyermeknek egy előtte érthetetlen mondat, de természetből beléjük ojtott hivatottságuk és rátermettségük van arra, hogy a Szentlélek segítségével a kinyilatkoztatás titkos írását is ki tudják majd betűzni, amennyire az embernek egyáltalán lehetséges – amint későbbi nemzedékek ki tudták betűzni az első tekintetre értelmetlen ékírásokat és hieroglifákat. c) *Locke* nehézsége is elesik: Ami a titkok közlésével közvetlenül velejáró egyéni élmény, az mindenesetre a címzett egyéni birtoka is marad; de a tárgyi tartalmának közölhetőnek kell lennie, különben nem volna 'szellemi' élmény; amint csakugyan közölhető még a művészi élmény is.

A hittitkok kinyilatkoztatása *nem meddő* dolog, hanem ellenkezőleg: a) áldás a kutató elme számára. A természet titkai is a *haladás* állandó hatalmas indítékait szolgáltatják. A szellemi életet nemcsak a jól leszűrt eredmények lezárt aktái, a nagy szellemi hagyatékok vitték előre, hanem a nagy problémák is, melyeket állandó erjesztőként vetnek bele az emberiség életébe a nagy szellemek és a történeti helyzetek. A vallási gondolkodásnak is szüksége van arra, hogy titkoknak világa vegye körül, mely folyton lelkébe sugározza a nagy kérdések feszítő erejét. A titkok nemcsak megalázza az elmét, nemcsak mélységes tiszteletet kelt Isten fölsége iránt, hanem folytonos föladatot is jelent a gondolkodás és áhítat számára. Titkok nélkül a vallási élet lassan ellaposodnék és hovatovább kiszáradna. A titkok nélküli vallás olyan, mint a fából való tűzpiszkáló (Schäffle). b) A titkok közlés nagy *bensőséget* visz bele a vallási viszonyba:

nagy hűségre és benső odaadásra sarkaló megtisztelés az ember számára, ha titkot bíznak rá. A vallási életben is egészen új távlatokat nyit az a tény, hogy az Isten titkokat bíz rá: «Már nem mondalak benneteket szolgálóknak; mert a szolga nem tudja, mit művel az ura. Hanem barátainknak mondalak titeket; mert mindent, amit hallottam Atyámtól, megjelentettem nektek».¹ c) A titok szinte elengedhetetlen *velejárója a kinyilatkoztatásnak*: mint fensőbb igazság bizonyosságot tesz a titkot tartalmazó rendszer fensőbb eredetéről. Az emberi szellem történetében is kiváló gondolkodók gondolatainak lángjegye századok után is gyöngítetlenül ragyog tovább; titokzatos félhomályba burkolja őket a nagy tömegek előtt, és hangos bizonyosságot tesz kimagasló szellemi felsőbbségükről. d) A titok nemcsak észfölötti, hanem *észszerű* igazság is, s a homályból előtörő világossága alkalmas arra, hogy a hívő, sőt a profán tudásnak is széles területeit világítsa meg (19. § 3).

5. §. A kinyilatkoztatás szükségessége.

Van Noort s. 1. cp 2. a. 2; *Garrigou-Lagrange* I. 1. s. 3; *A. Schmid* p. 157 kk; *Hettinger* § 16 17. – *H. Schell* Religion u. Offenbarung³ 1907; *Euseb.* Praeparatio evangel. XII 1–4; *J. Döllinger* Heidentum u. Judentum 1857; *J. Lebreton* et *J. Zeiler* L'Église primitive 1935.

1. A kinyilatkoztatás fizikai szükségessége.

Tétel. A kinyilatkoztatás természetfölötti rendeltetés esetében az ember számára fizikailag szükséges. *Hittétel*, melyet kimondott a vatikáni zsinat (lásd alább).

Magyarázat. Szükséges a szellem rendjében egy képesség vagy eszköz, ha nélküle a cél nem érhető el. Ha a kérdéses képesség vagy eszköz egyáltalán hiányzik, úgy hogy nélküle szóba sem jöhet a cél megvalósítása, akkor *fizikai* szükségéről beszélünk (és amennyiben a cél mégis sürgetve van, fizikai lehetetlenségről); így repülőgép nélkül fizikailag lehetetlen az embernek a repülés. Ha megvan az eszköz vagy képesség, de segítség nélkül mégsem futja a célra, vagy mert az a képesség avagy eszköz hiányos vagy a szembenálló nehézségekkel nem tud megbirkózni, *erkölcsi* szükségességről beszélünk (illetőleg erkölcsi lehetetlenségről). A tétel fizikai szükségességet mond és a tartalmilag, szubstancia szerinti természetfölötti kinyilatkoztatásra gondol. A szükségesség, melyet kimond, *föltételes*, vagyis azt mondja: Szükség van az emberi igényt és képességet meghaladó kinyilatkoztatásra, „ha” Isten természetfölötti hivatást tűz az ember elé.

Bizonyítás. Az embernek mint embernek, vagyis mint eszes szellemi valónak szükséges velejárja, hogy célhoz igazítsa életét². Evégből azonban számára fizikai szükségesség tudni a célt és az elkerülhetetlen eszközöket s rendelkezni olyan erővel, melyek alkalmasak arra, hogy általuk megvalósítsa a célt. *Ha tehát az ember elé természetfölötti cél van tűzve*, azaz olyan cél, mely a meghatározás szerint mindenestül meghaladja az ember természeti erőit, akkor a mérő természet síkján híjával van mind a cél és az eszköz ismeretének, mind a céllal arányos erőnek.³ Tehát fizikailag szüksége van arra, hogy Isten tudtára adja a célt és annak útját (vagyis kell neki kinyilatkoztatás) és arra, hogy a céllal arányos erőket adjon neki (vagyis kegyelmet).

Isten nem tartozik az embernek azzal, hogy természetfölötti célra hívja (78. § 1). Tényleg azonban megtette. S így a tételben kifejezett *föltételes szükség abszolúttá lett*: kinyilatkoztatás nélkül lehetetlen az embernek elérni a rendeltetését. A Vaticanum⁴ azt tanítja: «A kinyilatkoztatás föltétlenül szükséges, mert Isten az ő végtelen jóságában az embert

¹ Jn 15,15; cf. 1,18; 1Jn 4,16.

² Thom III 1, 1.

³ Thom Verit. 14, 2.

⁴ Vatic. 3 cp 2 Denz 1786.

természetfölötti célra rendelte». Ugyanez a zsinat¹ az Egyház közösségéből kizárja azokat, kik azt mondják, hogy az ember Isten részéről nem emelhető arra az ismeretre és tökéletességre, mely a természetet meghaladja, hanem az ember képes és köteles folytonos haladással végre minden igaznak és jónak birtokába jutni. Ezt az igazságot *dogmatikailag* úgy igazoljuk, hogy igazoljuk a hitnek, a kegyelemnek, a mennyei világosságnak (lumen gloriae) szükségességét (76. 84. 125. §).

2. A kinyilatkoztatás erkölcsi szükségessége.

Tétel. Az emberiség jelen állapotában a (formai) kinyilatkoztatás a természeti vallás megfelelő megismerése végett erkölcsileg és vagyilagosan szükséges. Biztos.

Magyarázat. A Vaticanum² azt mondja: «Az isteni kinyilatkoztatásnak kell tulajdonítani, hogy azt ami az isteni dolgokból magában véve nem hozzáférhetetlen az emberi elmének, az emberiség jelen állapotában is mindnyájan idejében, teljes bizonyossággal és tévedéstől mentesen meg tudják ismerni». A tétel helyes értelmezése végett a következő szempontokat kell tekintetbe venni: *a)* A tétel a *természeti vallás alapigazságainak* megismeréséről szól. Ezek a következők: az egy Isten mint világfölötti személyes abszolút Való, a világ kormányzója és a szellemi valók igazságszolgáltatója; a szellemi, szabad, halhatatlan emberi lélek; az istentisztelet kötelezettsége; a természeti erkölcsi törvény, t. i. a tízparancsolat. *b)* A tétel ezeknek az igazságoknak *megfelelő*, azaz idejében való, biztos és tévedéstől mentes megismeréséről szól; *c)* még pedig az *emberi nem* számára. Tehát nem akarja elvben kizárni, hogy kivételes elmék esetleg maguktól is megfelelő természeti vallási ismeretre jutnak. *d)* Szól az emberiség *mostani állapotáról*, amint a tapasztalat vagyis az életismeret és a történelem elénk tárja, melyet hitünk bukottság állapotának minősít. Hallgat tehát a bukás nélküli merő természeti állapotról (lásd erről 53. § 3). *e)* *Erkölcsi* és nem fizikai szükségességről beszél. Tehát nem mondja, hogy a természeti vallási igazságoknak megismerésére egyáltalán hiányzik az embernek a képessége, amint ezt teszik az újítók, a fideisták és tradicionalisták. *f)* Ezt a szükségességet *vagyilagosan* mondja. Ezzel vallja, hogy Isten az emberiség tényleges vallási ügyefogyottságán másképp is tudna segíteni, pl. kiváló szellemű férfiakat támasztana, kik a maguk erejével jutnának el a vallási igazságok megfelelő ismeretére és kellő tekintéllyel rendelkeznének a többiek tanítására. Minthogy Isten tényleg kinyilatkoztatást adott, a vagyilagosság az egyik lehetőség javára eldőlt. *g)* Tételünknek *elvi* jelentősége van: Ha el is vonatkozunk a természetfölötti célkitűzéstől, ha kizárólag egyfelől az ember vallási rendeltetésére, másfelől mostani állapotára irányítjuk tekintetünket, a kinyilatkoztatás, még pedig természetesen a csakis formai, módja szerint természetfölötti kinyilatkoztatás így is erkölcsileg szükségesnek mutatkozik.

Bizonyítás. 1. *Noétikai* bizonyíték. Ez az érv az emberi elme jelen állapotán épül föl. Az érvet Szent Tamás³ az ő tömör módján így adja: «Amit az emberi elme Istenről ki tud nyomozni, arra nézve is rászorul az isteni kinyilatkoztatás oktatására. Mert amit az emberi elme Istenről ki tud nyomozni, ahhoz *csak kevesen, hosszú idő alatt és tévedéseken keresztül* jutnak el; pedig ennek az igazságnak ismeretétől függ az emberi lét üdvössége; hiszen ez Istenben forrásoz».

2. *Etikai* bizonyíték. Ha az erkölcsi rendet abban a *szűkebb értelemben* vesszük, amelyben felöleli az embernek sajátmaga és a közösség iránti köteleseit, azt kell mondani: Mi az erkölcsi cél és norma, mik az erkölcsi rend alapjai és mik az elemei, mi az erkölcsi törvény és szentesítése: mindezek olyan kérdések, melyekre nézve az ember ugyanabban a helyzetben

¹ Vat. 3 c. 3 revel. *Denz* 1808.

² Vatic. 3 cp 2. c. 2 rev. *Denz* 1785 1786 1807.

³ *Thom.* I 1, 1; cf. 2II 2, 4; ctra *Gent.* I 4; *August.* Utilit. credendi 10.

van, mint a vallási igazságok tekintetében; csak kevesen, azok is hosszú idő alatt, részletekben és végzetes tévedések vargabetűi után oldanak meg. Pedig a teljes erkölcsi elkötelezettség fönnáll mindjárt a szellemi nagykorúság küszöbén, és az emberhez méltó, vagyis erkölcsi élet kötelez minden helyzetben. Tehát idejében való, átfogó, biztos és tévedésből mentes *erkölcsi ismeret* nélkül lehetetlen emberhez méltó életet élni.

Sőt ha jól megnézzük a dolgot, az erkölcsi rend ügyében az ember még rosszabbul áll, mint az elméleti vallási igazságok tekintetében. Hisz itt *gyakorlati ismeretről* van szó. Már pedig egyetemes pszichológiai tapasztalat, hogy amiben az ember közvetlenül érdekelve van, ott épen ez az érdek a tiszta megismerésnek gáncsot vet. A tiszta erkölcsi eszmény és kötelezettség helyes fölismerésének is, mint százados tapasztalat mutatja, sokszorosán útját állják öröklött vagy a közösségbe rögzített balítéletek, a szigorú erkölcsi előírások ellen tusakodó gyöngé és zabolátlan akarat, a világ csábításai, a hangulatok állhatatlansága, az érzékek és szenvedélyek túlkapásai, a környezet ernyesztő hatása.

Ha pedig az erkölcsi rendet *teljes értelmében* vesszük, akkor felöleli az Isten iránti kötelezettségeket is, a szó szoros értelmében vett vallási kötelezést; és akkor új szempontok jelentkeznek, melyek erkölcsileg szükségessé teszik a kinyilatkoztatást: *a)* Kinyilatkoztatás nélkül az ember bizonytalanságban marad arra nézve, vajjon *helyes módon tiszteli-e* az Istenséget, amint ezt már Ps. Platon¹ mondja: «Az ember nem tudja, jól imádkozik-e és jól tiszteli-e az Istenséget, és nem inkább haragot gyűjt-e a fejére, ha Isten maga nem jó és nem tanít meg rá». *b)* Kinyilatkoztatás nélkül a *bűnös* sohasem lehet biztos és nyugodt afelől, vajjon meg van-e bocsátva a bűne. A bűnt ugyanis az ember maga követi el, de a bocsánat már Istenen is fordul.² *c)* A teljes erkölcsi törvény megtartása, az egész erkölcsi rendhez állandóan és pontosan hozzáigazodó magatartás (melyre pedig kötelezve van az ember) lehetetlen a (gyógyító) kegyelem segítsége nélkül (76. §); már pedig a kegyelem, ha mindjárt csak gyógyító is, a kinyilatkoztatási rend mozzanata.

3. *Történeti bizonyíték.* A vallástörténetnek egyik legfölemelőbb tanúsága, hogy mindenütt ahol az ember megvetette lábát, imádság szállott égnek, Isten nevében egybegyűltek az emberek és küzdtek erejük szerint a legszentebbéért. De egyik leglesújtóbb tanúsága, hogy a legszentebb törekvések sem óvták meg az egyest és *a népeket a legsúlyosabb tévedésektől és eltévelyedésektől*, ami Istent, az ember mivoltát, rendeltetését, erkölcsi életét, istentiszteletét illeti; sőt nem volt az az ocsmányság és szörnyűség, melyet ne mertek volna a vallás pecsétjével ellátni, amint óriási tanultsággal kimutatja Döllinger. Ez a jelenség azonban *via facti*, a tények erejével szolgáltat bizonyosságot, hogy az ember a maga erejéből képtelen kiegyenlíteni valláserkölcsei elégtelenségét. Ha t. i. annyi nép és annyi kiváló ember, annyi századon keresztül, a legkülönfélébb történelmi helyzetekben, nem tudott segíteni az emberiség valláserkölcsei nyomorán, bajos elgondolni, honnan jöhetne ezen a síkon a komoly segítség.

Nem lehet azt várni a *bölcseltől*. Hisz a bölcselők és bölcseletek ép a legmagasabb igazságok tekintetében maguk is tévedések, áltatások, bizonytalanságok áldozatai, mint azt pl. a legnagyobb bölcselőnek, Aristotelesnek bizonytalan isteneszméje mutatja. Ha tehát vállalkoznának is a népek vallási irányítására, vak vezetne világtalant. De a történelem tanúsága szerint csekély kivétellel nem is vállalkoztak, nem volt meg bennük az apostoli indítás; s akik vállalkoztak, nem rendelkeztek a megfelelő szellemi és erkölcsi súllyal.

Nem várható a segítség a *kultúra* haladásától sem. Először is azért, mert a valláserkölcsei kötelezettségnek az ember tartozik megfelelni minden korban; nem várhat tehát, míg a kultúra majd odajut (esetleg!), hogy segítsen. De hiába is várna. Hisz mi más a kultúra, mint az emberi tehetség és igyekezet gyümölcse? Amint tehát senki sem lépheti át a maga árnyékát és

¹ Platon Alcib. 2.

² Thom III 109, 7.

nem nőhet túl a saját fején, úgy a magáraálló emberi kultúra sem hozhat azt, amire az embernek nem futja a maga erejéből; azon a kultúrán mindig rajta lesz az emberi valláserkölcsei elégtelenség anyajegye. Így nem csoda, ha a fejlettebb vallásokon végigvonul a kinyilatkoztatás mint vágy és igény. Jelentősebb vallási tanítások kinyilatkoztatás nevével ajánlották magukat, mint a védák, a brahmanizmus, parszizmus; sőt megtalálni ennek nyomait a babiloni, egyiptomi, görög vallásban is. A misztériumvallásokat jórészt ez az igény szülte.

Nehézség. Akik a fönti tételt védik, azt is vallják, hogy a kinyilatkoztatás már *megettörtént*. Már pedig a történelem és a jelennek józan szemlélete azt mutatja, hogy valláserkölcsei tekintetben az emberek ugyanabban a tehetetlenségben és nyomorúságban vannak, amelynek orvoslására szükségesnek mondjuk és bizonyítjuk a kinyilatkoztatást. – *Felelet.* a) Ha egyszer adva van a kinyilatkoztatás, akkor a valláserkölcsei bajon *elvben* (tárgyilag objective, csírában virtualiter, elégségesség szerint secundum sufficientiam) segítve van; épúgy mint ha a rákbetegség hatásos gyógyítását majd egyszer megtalálták, azt kell és lehet mondani: a rák meg van gyógyítva (elvben), jóllehet nem következik, hogy majd minden rákbeteg tényleg (subiective, actu, secundum efficientiam) meggyógyul. Mert b) miként a példában a tényleges meggyógyuláshoz kell egyéni *közreműködés*, úgy Isten az ő természetfölötti segítségét és működését is mindig úgy nyújtja, hogy az embernek öntevékenységét és önfelelősségét nem nyomja el, hanem ellenkezőleg, fölszabadítja és serkenti; nem az ember helyett, hanem az emberrel együtt működik. Szellemi téren, amilyen a vallás-erkölcsi élet, nem is lehet erőszakkal és mechanizálással dolgozni, hanem csakis indítékok és szempontok adásával, melyeket a szellemnek szabad öntevékenységben kell méltatni és tettere váltani.

4. *Teologiai bizonyíték.* A Szentírás nyilván tanítja, hogy Isten az ő műveiből megismerhető az ember számára (22. §). Mindazáltal megvallja, hogy az emberek őt aranyhoz, ezüsthöz, kőhöz, mesterfaragványokhoz, emberek találmányaihoz tették hasonlóvá.¹ Tehát megvan ugyan az emberben a fizikai képesség az Isten vallási elérésére, de tényleg még sem jut el. Az atyák² egyhangúlag és sokszor rendkívül éles szavakkal ostorozzák a pogányoknak és elsősorban a bölcselőknek vallási tehetetlenségét.

Nehézség. Ha a kinyilatkoztatás szükséges a merőben természeti valláserkölcsei élethez, akkor minthogy a kinyilatkoztatást a tétel vallói szerint csak a zsidók kapták és annak teljességét csak Jézus Krisztus hozta, a többi nép, sőt valaha az egész emberiség *kinyilatkoztatás nélkül* élt, és így mindezeknek az üdvössége veszendőbe ment. – *Felelet.* Isten mindjárt úgy indította el az embert, hogy meg ne fogyatkozzék az úton³: kinyilatkoztatással (14. §).

3. A kinyilatkoztatás illősege.

1. *A kinyilatkoztatás nem mindenképpen és föltétlenül (absolute) szükséges, hanem Isten szabad tetszésének műve.* Akkor kellene ugyanis a kinyilatkoztatást föltétlenül szükségesnek mondani, ha vagy Isten vagy az emberi természet mivelta vagy mindkettő olyan volna, hogy a kinyilatkoztatás megvalósítása nélkül nem volna elgondolható. Ám sem Istennek sem az embernek mivelta nem követeli és nem tartalmazza mint szükséges mozzanatot a kinyilatkoztatást.

Hogy *Isten mivelta* követeli a kinyilatkoztatást, vagyis hogy Isten nem gondolható el másképpen mint kinyilatkoztatást (nem katolikus értelemben!) adó Isten, azt állítja a *panteizmus*, mely szerint logikai, sőt fizikai szükségességgel egész mivoltát beleadja a

¹ Act 17.

² Tertul. Apol. Ad nat.; Theophil. Autol.; Clem. Al. Cohort. Cypr. Idolor. vanit.; Lactant. Inst. div. III 1, IV 1; August. Civ. II.

³ Mt 15,32.

mindenségbe; sőt Isten és a világ voltaképpen egy: Isten mint eredeztető valóság (natura naturans), világ mint eredő valóság (natura naturata). Ez azonban súlyosan téves fölfogás (29. § 2). A valóság az, hogy Isten mint abszolút személyes szellemi való teljesen önelégű (28. §), és ezért elvan világ nélkül; lényege és léte nem követeli, hogy teremtsen; ez teljesen az ő szabad elhatározásának műve (44. § 2). Ugyanígy, ha jónak is látta teremteni, még mindig teljesen szuverén tetszésétől függ, mennyit visz bele ebbe a világba a maga végtelen és kimeríthetetlen belső életéből, akár teremtői (természeti) akár a teremtőit meghaladó természetfölötti közléssel. Sőt ellenmondás olyan világ, mely mindenestül kifejezi és mintegy kifelé, a teremtmény felé fordítja, ami Isten valóságában el van rejtve (46. §); vagyis ellenmondás, hogy Isten köteles akár teremteni, akár kinyilatkoztatást adni; mert ez vagy azt mondaná, hogy Isten nem Isten, vagy hogy a teremtés nem teremtés, nem isteni mű.

Ha teisták is itt-ott a kinyilatkoztatás szükségességéről beszélnek, azt úgy értik, hogy Isten tartozik a maga bölcsességének, főként azonban a jóságának azzal, hogy kinyilatkoztatás útján is hóna alá nyúljon az ő eszes teremtményeinek. Különben az ő művén valami nem volna egészen rendjén; valahol hiány, rés, ha nem is okvetlenül jelentékeny rés volna az ő művén. Csakugyan a régi protestáns teológusok, a janzenisták és tradicionalisták tanítják, hogy kinyilatkoztatás nélkül az ember vallás-erkölcsi téren teljesen tehetetlen, úgy hogy kinyilatkoztatás nélkül Istennek ez a műve csonka volna és így meg nem állhatna. – Azonban ez is *tévedés*. Még úgy is amint az ember ma születik és amint a történelem elénk tárja, nem mindenestül képtelen vallás-erkölcsi rendeltetésének teljesítésére. Képes megismerni az egy igaz Istent (24. §), képes megismerni a halhatatlan szabad szellemi emberi lelket (52. §), és megvan a szabad akarata és tehetsége a tisztas erkölcsi életre (76. § 5). Tehát a kinyilatkoztatás nem föltétlenül kell neki ahhoz, hogy ,egyáltalán’ emberi életet élhessen, hanem a fönti (2. szám alatti) tétel értelmében csak ahhoz, hogy ,mindenestül’ emberhez méltó életet élhessen, s csak ebben a mostani állapotában, melybe az ember már hibából, az ösbűn következményeként került bele, sebzetten és meggyöngyülten (55. §).

2. *A formális kinyilatkoztatás nagyon megfelel az embernek* (est conveniens), ha el is vonatkozunk szükségességétől.

Mert a) a vallás az egész embernek Istenhez mint első elvhez és végső célhoz való teljes és méltó odaigazodása. Amde ez a *vallási odaigazodás* annál *teljesebb*, minél tökéletesebb az embernek Istenről, tulajdon lelkéről, rendeltetéséről, az erkölcsi rendről való ismerete, minél elevenebb az istenfélelme és az Istenben való életreménye. Aziránt pedig nem lehet kétség, hogy mindezeket a mozzanatokat Isten szava és tettei sokkal határozottabban, színesebben és hatékonyabban tudják elénk állítani, mint ha a műveiből kell őket kisejteni és kikövetkeztetni. b) A magát kinyilatkoztató Isten a szavaival és tetteivel közvetlenül belejelentkezik az életbe és történelembe és így közelebb kerül az emberhez, könnyebben és közvetlenebbül hozzáférhetővé válik, mint a merő teremtésben. Izrael jogos önérzettel emlegethette: Nincs nép, melyhez oly közel volnának istenei, mint köztük jár az egy Isten. c) A magát kinyilatkoztató Isten a szavaival, tetteivel, megjelenésével a vallási életnek sokkal közvetlenebb és hatékonyabb *indítékait* adja, mint ha csak a művein csillanna át; s ezzel sokkal intenzívebb vallási életet indít el s sokkal hatásosabb ellenszert nyújt e világ csábításai és az elkülsőségesedés ellen. A vallástörténet is azt bizonyítja, hogy a vallási élet a maga sajátos jellegében ott tenyészik jobban, ahol (valóságos vagy vélt) kinyilatkoztatás árnyékában él.

3. *Kívánatos és megfelelő a tartalom szerint természetfölötti kinyilatkoztatás*. Minthogy ez a tartalom vagy szubstancia szerinti, abszolút kinyilatkoztatás mindenestül meghaladja az ember képességeit és igényeit egyfelől, másfelől mindenestül Isten emberszeretetének szuverén leereszkedése, azt kell megmutatnunk, hogy az abszolút kinyilatkoztatás azon a vonalon van, sőt annak a vége, melynek eleje az emberi természetbe van rajzolva; vagyis a legszentebb és legnemesebb sejtések és vágyak teljesebbé és koronájára. Ezt a tényt a

teologusok úgy fejezik ki, hogy az emberben van valamilyen természetfölötti fogékonyság, melynek következtében készséges, engedelmes eszköze tud lenni az Isten kinyilatkoztató és fölemelő tevékenységének; van benne **potentia obedientialis**.

Hogy ezt a rendkívül finom erezetű tant teljes jelentőségében tudjuk méltatni, mindenekelőtt észbe kell vennünk, hogy a természetfölötti rend legveleje és lényege nem más mint a Szentháromság közvetlen életközösségére való hivatás, még pedig kezdő fokon, a földi életben titkok kinyilatkoztatása és a kegyelem útján, a teljesedésben a boldogító istenlátás által (3. § 1; 74. 125. §). A természetfölötti fogékonyságnak, a *potentia obedientialis*-nak fogalmát és tartalmát *Szent Tamás*¹ fejtette ki a legmélyebb elgondolással. Szerinte ez a fogékonyság *lényegesen különbözik minden más emberi képességtől* (potentia). Mert míg a többi képesség fogékonyságot jelent bizonyos működéssel vagy tárggyal szemben (pl. a képzelet: képesség a tudattartalmakat kombinálni; a látóképesség: színeket és alakokat a tudatba emelni), addig az engedelmisségi képesség fogékonyságot mond felsőbbrendű hatóval szemben, nevezetesen (s itt kizárólag) azt mondja, hogy a teremtményben van sajátos fogékonyság befogadni, amit Isten mint a teremtmény szuverén alkotója és ura vele tesz.² Tehát magában tekintve merőben passzív, vagyis befogadó képesség; engedi, hogy Isten hasson rá, tegyen vele azt ami szent fölségének tetszik. Aktív képesség, vagyis a természetfölötti rendbe belenyújtó vágy és akarás csak úgy lesz belőle, ha isteni tevékenység természetfölötti indítást ad neki és ezzel képesíti a teremtményt arra, hogy az is együttműködjen vele.

Mindazáltal nem találná fején a szöveget, aki azt gondolná, hogy az merőben közömbösség (indifferentia) a természetfölötti fölemeléssel vagy föl-nem-emeléssel szemben, mint azt Caietanus után általában tanították a molinisták (főként Medina, Molina, Suarez, Vasquez és iskolájuk). Hanem azt kell mondani: az eszes teremtmény természeténél fogva arra hajlik és arra van hangolva, hogy áhítja a maga teljes kivirágzását és tökéletességét, mely csakis a boldogító istenlátásban valósul meg hiánytalanul. T. i. az eszes teremtmény lényegesen arra van hivatva és képesítve, hogy megismerje az igazságot és akarja a tökéletességet vagyis keresse a boldogságot, még pedig a teljes igazságot és a felhőtlen szent boldogságot, korlát és határ nélkül; ámde ez csak a szentháromságos Isten teljes életközösségében valósul (43. §). Ezért *Szent Tamás*³ azt mondja, hogy az emberben van *veleszületett, a természetével járó vágy* (appetitus innatus, naturalis) és nemcsak a természetfölötti isteni indítás által az emberből kicsiholható, kipattantott vágy (appetitus elicitus, amit Suarez és iskolája is megenged) a teljes vagyis a természetfölötti tökéletességre.

Szent Tamásnak ez a tanítása *nem veszélyezteti* azt az alapigazságot, hogy az értelmes teremtmény kegyelmi, természetfölötti fölemelése teljesen *ingyenes*, azaz mindenestül meghaladja az embernek mind képességét mind igényeit. – Mert *a)* a boldogító istenlátás vágya, jóllehet veleszületett az emberrel, magában mégis *tehetetlen*, minden hatékonyság nélkül való; az ember a merő természet síkján, természetfölötti indítás nélkül a legkisebb lépést sem teheti a boldogító istenlátás felé. Ezért nem is szabad az ágostonos hittudósokkal (lásd 23. § 3) azt mondani, hogy az embernek ama természetszerű vágy címén kijár a természetfölötti fölemelés; a Teremtő tartozik legalább önmagának azzal, hogy kielégítse ezt a vágyat, melyet ő maga oltott bele a szellemi teremtménybe (ex decentia Creatoris debitum); mintha tehát már magában megvolna az a hatása, hogy mintegy lehívja Isten kinyilatkoztatását és kegyelmét. *b)* A döntő azonban az, hogy ez a vágy *föltételes*; tényleg csak akkor jelentkezik, ha megjelenik a kinyilatkoztatás; s hogy az megjelenjék, avégből

¹ Thom III 11, 1; Verit. 1, 10; Compend. 104.

² Thom Verit. 1, 10 ad 13.

³ Thom Gent. III 50 51; Verit. 22, 7 resp.; in Lombard. III dist. 23, 1, 4 ad 3. Ugyanígy August. Confess I 1; Ctra Iul. IV 1/9; Trinit. XIII 8, 11; Bonavent. in II Lombard, dist. 38 dub. 1.

semmit nem tud tenni magától. c) Ép ezért, jóllehet a természetfölötti teljesedés vágya veleszületett az emberrel, nem szabad azt következtetni, hogy *boldogtalanná* lenne, ha ez a vágya nem elégülne ki. Mert mindenekelőtt, mint láttuk, ez a vágy csak akkor jelentkezik (aktualizálódik), mikor szunnyadásából fölkel a kinyilatkoztatás. Aztán pedig nem szabad feledni, hogy a szellemi teremtményt határtalan alkalmazkodó képesség és leleményesség jellemzi; nincs az a helyzet, állapot vagy eshetőség, mellyel szemben ne tudná megtalálni a maga természetének és értékvilágának megfelelő álláspontot. Be tudja tehát látni azt is, hogy az embernek passzív képességei általában messzebb érnek mint aktív tehetései. Sok mindenre van az embernek fogékonysága a természet rendjén belül is, sok vágy szunnyad benne, mely nem teljesül soha és nem teljesülhet, anélkül hogy ezért boldogtalannak kellene magát éreznie, pl. hogy sikerben, társadalmi érvényesülésben nem éri el mind, amire van képessége, sőt talán érdeme is.

Szent Tamásnak ez a tanítása azt a jelentőségében alig túlozható következményt tartalmazza, hogy a kinyilatkoztatás mint tény és mint tartalom (tehát a hittitok is) nem természetellenes, jóllehet természetfölötti, hanem természetszerű, tehát apologétikailag ilyenek is igazolható. Azt mondja Szent Tamás tanítása:¹ «A boldogító istenlátás bizonyos értelemben meghaladja az ember szellemi lelkének természetét, amennyiben azt a maga erejéből nem tudja elérni; bizonyos értelemben azonban természete szerint van, amennyiben t. i. természete szerint fogékony rá, minthogy Isten képére van alkotva». Vagyis a természetfölötti rendnek és így az abszolút kinyilatkoztatás lehetőségének legmélyebb alapja az a tény, hogy az ember Isten képére van teremtve, és ennél fogva természetében nincs korlát és akadály arra, hogy mindenestül visszanyerje abba az Ősmintába, ahonnan a teremtés titokzatos útján előjött.

Igaz, Szent Tamást nem az összes hittudósok értelmezik így ebben a kérdésben. Azonban az előadott értelmezést támogatja Szent Tamás teológiai gondolatvilágának és módszerének egész rendszere. Nagyjából ez volt Duns Scotusnak és Bellarminusnak is nézete ebben a nehéz és merőben elméletinek látszó kérdésben, mely azonban a teológiának, sőt a világnézetnek legmélyebb alapjáig nyúl.

6. §. A kinyilatkoztatás ismertetőjegyei.

Van Noort s. 1. cp 2. a. 3. § 1; *Garrigou-Lagrange* I. 1. s. 4; s. 5 cp 17. 18; *A Schmid* p. 165–245; *Hettinger* § 18–20. – *A. Schmid* Untersuchungen über den letzten Gewissheitsgrund des Offenbarungsglaubens 1879.

1. Az ismertetőjegyek valósága.

Tétel. Vannak a kinyilatkoztatásnak ismertetőjegyei. Hittétel. A vatikáni zsinat² ugyanis kiközösíti azt, aki azt mondja, hogy «az isteni kinyilatkoztatás külső jelek útján nem válhatik hihetségessé».

Magyarázat. A kinyilatkoztatás ismertetőjegyei vagy kritériumai olyan jelek avagy jelek, melyek segítségével az elme biztosan meg tudja állapítani, hogy adott esetben történt kinyilatkoztatás. Ez azt jelenti, hogy a kritériumok a hihetségesség indítékai (motiva credibilitatis); arra szolgálnak, hogy a kinyilatkoztatásnak mint olyannak elfogadása az ember részéről vagyis a hit «észszerű engedelmesség» legyen (lásd 18. §). Gondosan különbséget kell tenni mindjárt itt a hit indítéka és a hihetőség indítékai között; más a motivum fidei, más a motiva credibilitatis. A *hit indítéka*, vagyis az a valami ami arra indít, hogy igaznak fogadjam el Isten szavát, magának a kinyilatkoztató Istennek tekintélye, és semmi más nem

¹ *Thom* III 9, 2; cf. I 12, 1; *Gent.* III 50 82.

² *Vatic.* 3 c. 3 fid. *Denz* 1812.

lehet. A *hihetőség indítéka* ellenben olyan szempont, mely nyilvánvalóvá teszi ezt a gyakorlati ítéletemet: Itt és most kinyilatkoztatással van dolgom, tehát elhihetem (iudicium credibilitatis), sőt ha eszemre hallgatók, el kell hinnem (iud. credenditatis). A *kritériumok a hihetőség és hiendőség indítékai* (motiva credibilitatis et credenditatis). A tétel a közvetett kinyilatkoztatás ismertetőjegyeire gondol; alattomban azonban fölteszi, hogy a közvetlen kinyilatkoztatásnak is vannak kritériumai. Mert hisz aki közvetlenül Istentől kap kinyilatkoztatást, mint pl. a próféták, csak akkor lesz a kinyilatkoztatásnak alkalmas hírnöke, ha minden tévedés kizárásával meg tudja magában alkotni ezt a kettős ítéletet: Amit itt és most megtudok, az igaz, és közvetlen kinyilatkoztatás útján Istentől jön. Szükséges tehát, hogy a kinyilatkoztatással együtt külön megvilágosítást kapjon ennek a kettős ítéletnek biztos megalkotására. Ezt a hittudósok *prófétai világosságnak* (lumen propheticum) mondják.¹ – Tételünket *tagadják* az összes racionalisták, kik teljesen kizárják a kinyilatkoztatás lehetőségét mind a létezés rendjében («a kinyilatkoztatás lehetetlen»), mind a megismerés rendjében («ha meg is történt volna, nem lehet mint olyant fölismerni és megkülönböztetni más eredetű megismerésektől»).

Bizonyítás. Az *isteni küldöttek* Mózesről az utolsó prófétáig mindig azon igyekeztek, hogy küldetésüket és tanításukat az emberek előtt igazolják. Magukévá teszik, amit Szent Péter² követel az övétől: «Őrizzétek szentül szívetekben az Úr Krisztust, mindenkor készek lévén megfelelni mindenkinek, aki okát kérdi tőletek annak a reménységnek, mely bennetek vagyon». Ugyanígy tesz maga *Jézus Krisztus* is. Tulajdon küldetésére és tanítására nézve hallgatóit gyakran és kifejezetten az Írások tanulmányozására és az ő tetteinek mérlegelésére utalja: «Maguk azok a művek, melyeket én viszek végbe, tanuskodnak felőlem, hogy az Atya küldött engem».³ S az Írás nemcsak nem helyteleníti azt a körültekintő óvatosságot, melyet e tekintetben a hallgatói tanusítanak, hanem egyenesen fölbiztatja: «Aki hamar megbízik, könnyelmű az, és kárt vall».⁴ Mikor Keresztelő Szent János küldi tanítványait Krisztushoz ezzel a kérdéssel: «Te vagy-e az eljövendő vagy mást várunk?», arra utalja őket, amit látnak és hallanak nála: «A vakok látnak, a sánták járnak, a poklosok megtisztulnak, a siketek hallanak».⁵ Szent János⁶ az ő evangéliumának megírását ezzel igazolja: «Még sok egyéb jelet is cselekedett Jézus...; ezek pedig megírták, hogy higgyétek, hogy Jézus a Krisztus, és hogy hívén, éltetek legyen az ő nevében».

Az *atyák* mind aláírják, amit Szent Ágoston oly csattanósan mond: «Senki sem hajlandó valamit elhinni, ha előbb meg nem győződött, hogy ,kell' hinni». Már jóval előtte Tertullianus azt mondja: «Vakmerő és könnyelmű az a hit, mely elfogad valamit anélkül, hogy annak eredetét ismerné». Tehát az atyák már alkalmazzák azt a pszichológiát, mely az ember eszes természetétől elválaszthatatlan, mely ebben az ősi mondásban jut kifejezésre: Fide, cui, vide (Trau, schau, wem). Mára 2. századvégi apologéták nagy gonddal és igyekezettel fejtik ki a hihetőség indítékait, elsősorban a jövendölésekből alkotott kritériumot.⁷

Az elmélyedő *elme* is belátja, hogy

1. A kinyilatkoztatásnak lehetnek ismertetőjegyei. Mert hisz Isten maga az igazság, akkor is, mikor kinyilatkoztatást ad. Ámde a bölcsélet igazolja,⁸ hogy *az igazságnak van kritériuma*, melynek segítségével biztosan meg lehet különböztetni a tévedéstől. Tehát Isten föltétlen

¹ Tüzetesen tárgyalja *Thom* 2II 171, 2 5; 173, 2; Verit. 11.

² 1 Pet 3,15.

³ Jn 5,36

⁴ Sir 19,4.

⁵ Mt 11,1–6.

⁶ Jn 20,30.

⁷ *August.* Praedest. sanctor. 2, 5; cf. Vera rel. 24. *Tertul.* Marcion V 1. *Iustin.* I 3; *Origen.* Cels. I 2.

⁸ Lásd *Schütz* Antal: A bölcsélet elemei Szent Tamás alapján (1927) 12. 13. §.

igazvoltának és így végelemzésben Isten létének tagadásába torkolna az a hiedelem, hogy Isten az ő kinyilatkoztatását nem tudja a hitelesség pecsétjével ellátni; kivált, mikor emberektől is, pl. királyoktól, kormányzati emberektől is telik, hogy rendelkezéseiket olyan jelekkel lássák el, melyek segítségével biztosan megkülönböztethetők a hamisítványoktól. Sőt kiváló régi emberek írásait még ma is meg lehet különböztetni az utáztatoktól.

2. *Az ember köteles vállalni a kinyilatkoztatást*, ha megtörtént. Kötelessége ugyanis az embernek általában vállalni a vallást, és külön a kinyilatkoztatást, ha megtörtént; részben mert különben nem felel meg rendeltetésének; részben pedig mert gyökeresen függ Istentől mint teremtőtől és urától, tehát föltétlen hódolattal és kész engedelmisséggel tartozik neki;¹ részben mert a teremtett elme mindenestül alá van vetve az abszolút igazságnak. Súlyosan téved tehát a liberalizmus, mikor úgy véli, hogy Istenre való minden tekintet nélkül rendezheti be életét; és nevezetesen azt gondolja, hogy «az emberi elme annyira független, hogy Isten nem kötelezheti parancssal hitre».² Mihelyt tehát az emberben a legkisebb sejtelem is támad, hogy nincs az igaz vallás útján, kötelessége haladéktalanul komoly és tüzetes vizsgálattal keresni a vallási igazságot és természetesen az esetleges kinyilatkoztatott igazságot is, annyival inkább, mert súlyos gondolatmenetek mutatják, hogy az embernek jelen állapotában mindenképen szüksége van kinyilatkoztatásra (5. § 2), és eleve elvárható, hogy a bölcs és jóságos Isten ezt a szükségletet ki is elégíti. Ámde ennek a kutató és vizsgáló *kötelezettségnek az ember nem tehetne eleget*, ha az igaz vallás és ezzel együtt a kinyilatkoztatás nem volna mint ilyen fölismerhető és minden mástól biztosan megkülönböztethető, vagyis ha a kinyilatkoztatásnak nem volnának kritériumai, ismertetőjegyei.

Nehézség. A racionalisták azt mondják: A kritériumok vagy benne vannak azoknak az igazságoknak a körében, melyek a magáraálló észnek is hozzáférhetők, vagy kívül vannak rajta. *Ha benne vannak*, akkor az észnek hozzáférhető igazságok körén belül van a kinyilatkoztatás is; hiszen ez rájuk támaszkodik, általuk ismerhető meg. Így a kinyilatkoztatás a bölcsélet birodalmán belül helyezkedik el, és elfogadásához nem kell hit. *Ha pedig kívülesnek* a kritériumok az észnek hozzáférhető igazságok körén, akkor nem alkalmasak arra, hogy a kutató ész számára a kinyilatkoztatás biztos megismerésének és megkülönböztetésének jegyei legyenek. – *Megoldás.* a) A kritériumoknak nem az a rendeltetése, hogy a hittel vallott igazságok (fides *quae creditur*) elfogadásának indítéka és normája legyenek. Hiszen a hívésnek egyetlen indítéka és normája a kinyilatkoztató Isten tekintélye (18. § 2). A kritériumok csak jelek, szempontok, zsinórmértékek, melyek segítségével az ész előtt világossá tehető, hogy történt kinyilatkoztatás és ezért észszerű dolog azt hittel (fides *qua creditur*) elfogadni. A hívésnek ezek nem indítéka, hanem előzete, föltétele (*praeambulum*). b) *Ismeretelméletileg* nem is lehetetlen, hogy az ember biztosan és nyilván meggyőződik egy tanu hitelreméltóságáról akkor is, ha nem látja át biztossággal és nyilván azt, amit tanusít. A kritériumok nem arra valók, hogy átlássuk az egyes kinyilatkoztatott igazságokat, és így mintegy bölcselletté tegyük azt, ami hit dolga; hanem arra valók, hogy segítségükkel meggyőződjünk, vajjon aki itt és most nekünk szól mint Isten követe és kinyilatkoztatás hírnöke, hitelt érdemel-e?

Ezzel meg van adva a felelet a *fideisták* nehézségére is. Ők ugyanis úgy gondolják, hogy veszélyeztetve van a hit természetfölötti jellege, ha észszerű bizonyítékokra támaszkodik. A hit ugyanis isteni tekintélyre támaszkodik és nem kritériumokra; észszerű bizonyítékokra a hitelreméltóság és hitkötelezettség ítélete támaszkodik; a kritériumok szabatosan a hitnek nem indítékai, hanem föltételei.

¹ Vatic. 3 cp 3 *Denz* 1789.

² Vatic. 3 c. 1 fid. *Denz* 1810.

2. Az ismertetőjegyek fajai.

A kritériumok indítékok és szempontok a kinyilatkoztatás hihetőségének kimutatására. A mivoltukról és fajaikról való fölfogás tehát más és más lesz aszerint, *amint a kinyilatkoztatásról és a hitről más és más fölfogás járja*. Más kritériumokat állít föl a teológiai racionalizmus, másokat az álsupernaturalizmus vagy fideizmus, és természetesen másokat a katolikus igazság elmélete.

1. *A racionalizmus kritériumai.* – a) *A fölvilágosodási racionalizmus* legfőljebb alaki kinyilatkoztatást enged meg, és azt is csak mint hasznos eszközt az emberiség nevelésére. Minthogy meggyőződése szerint minden vallás értéke azon fordul, milyen mértékben tartalmazza az «észvallás» tételeit, a kinyilatkoztatásnak is az lesz a kritériuma: mennyiben egyezik meg a fölvilágosodott elmének valláserkölcsei eszményével. Így Kant híres művében, melynek címe elárulja álláspontját: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. b) *A félrationalisták*, elsősorban G. Hermes († 1831), elfogadják a tartalmi kinyilatkoztatást is, nevezetesen titkok kinyilatkoztatását; de mivel meg vannak győződve, hogy a szellemi haladás előbb-utóbb ezeknek a titkoknak teljes átértésére vezet, szerintük a kinyilatkoztatás kritériuma a titkok tartalmának az igaz bölcseséggel (t. i. az ő bölcséleti rendszerükkel) való megegyezése. c) *A liberális protestánsok* Schleiermacher nyomán azt tanítják: a kritérium, a kinyilatkoztatás igényével jelentkező vallásnak, tanításainak, előírásainak, intézményeinek igazolása az, vajjon megegyezik-e a vallási érzék igényeivel. Közelükben járnak a *modernisták*, kik a kinyilatkoztatás tényét elismerik, de kétségbevonják annak természetfölöttiségét, illetőleg azt úgy magyarázzák, hogy az intenzívebb vallási megélés; s a dogmák ilyen megéléseknek és tényeknek tudós magyarázata.¹ Ezek mind megegyeznek abban, hogy a kritériumot magában az emberben, az emberi természetnek egy mozzanatában keresik: *immanentizmus*. Ezzel az immanentizmussal némi rokonságba kerültek d) az ú. n. *immanens apologia* hívei.² Ezek vallják a kinyilatkoztatásnak mind alaki mind tartalmi természetfölöttiségét, tehát nem racionalisták vagy modernisták; de amikor arról van szó, hogyan lehet meggyőződést szerezni hihetőségeről, azt mondják, hogy amiket a hagyományos katolikus teológia ismertetőjegyekként vall, azok közül jogosultsága csak ennek az egynek van: az a vallás bizonyul igaznak, mely kielégíti a lélek legnemesebb vágyait. Él az emberben a mélységes igény és készlet megvalósítani az igaznak, jónak, szentnek végtelenbe növe eszményét; s az ember közvetlen és tette készlet megélésben látja és átéli, hogy ebben a nemes végtelenbe-törésben az ember olyant áhít és olyant akar, ami meghaladja természetének hatókörét. Ez a megélés az a pont, ahol a kinyilatkoztatásból jövő természetfölötti eszmény és erő bekapcsolódik az emberbe. Tehát apologetikailag, a tudományos földolgozás számára is itt, ezen a ponton kell megfogni.

2. *Az álsupernaturalizmus avagy fideizmus.* – a) *Az ortodox protestánsok* szemében a kinyilatkoztatás egyetlen kritériuma a Szentlélek benső tanúsága, a «magáninspiráció», melyet főként a Szentírás olvasása vált ki. Legújabb képviselői, az ú. n. dialektikai teológia hívei (K. Barth, R. Bultmann, F. Gogarten stb.) ezt így fejezik ki: a bűn következtében gyökerében elbűnösödött ember Istennel szemben teljesen tehetetlen; csak Isten természetfölötti érintésére éledhet hitünk, és Istennek ebben a közvetlen szólításában nemcsak azt ragadjuk meg, amit mond, hanem azt is, hogy szólott. A többi mai hívő protestáns kritériumnak vallja az üdv-megélést (Heilsfahrtung): a hívő megéli, hogy új ember lett belőle, vagy hogy Isten irgalmas, és ez ad neki bizonyosságot. b) *A tradicionalizmus* szerint minden igazságnak, a kinyilatkoztatottnak is, egyetlen kritériuma, hogy megegyezésben van az emberiség közmegegyezésével.

¹ Denz 2020 és 2022.

² L. Laberthonnière *Essais de philosophie religieuse* 1903; M. Blondel *L'action* 1893.

A hit *katolikus* eszméje értelmében csak az lehet a kinyilatkoztatásnak kritériuma, ami alkalmas arra, hogy megismerése alapján meg lehessen alkotni a hihetőség biztos ítéletét (iudicium credibilitatis); mert csak a biztos hihetőségi ítélet alapján lehet megalkotni aztán a hitkötelezettség ítéletét (iudicium credenditatis) és így pszichikailag végbevinni a hívés tettét (18. § 3). Ezért *kritérium* csak az lehet, *a*) aminek kétségtelenül maga Isten a szerzője, *b*) ami olyan kapcsolatban van a kinyilatkoztatással, hogy belőle biztosan meg lehessen állapítani a kinyilatkoztatás megtörténtét, *c*) ami ismeretelméleti tekintetben tárgyi (objektív) jellegű, vagyis magában és a kinyilatkoztatással való kapcsolatában biztosan és tárgyilag, azaz alanyi hangulatoktól, fogékonyságtól, ízléstől függetlenül megismerhető. Ha e három követelmény közül csak egy is hiányzik, az állítólagos ismertetőjegy már nem alkalmas arra, hogy a hihetőség indítéka legyen.

Megjegyzés. Az a bizonyosság, melyet a kritériumoknak adni kell a hihetőségi ítélet számára, az ú. n. *erkölcsi bizonyosság* körébe tartozik. Hiszen a kritériumok arra szolgálnak, hogy igazolják a kinyilatkoztatás hihetőségét. Ám ez a hihetőség a küldöttek hihetőségén fordul. A tanu hitelreméltóságáról szerzett bizonyosság azonban erkölcsi; mert végelemzésben az emberi szellemben és jellemében vetett bizalomra támaszkodik. Az emberi természet és jellem nem működik azzal a kiszámíthatósággal mint a természet (melynek törvényei fizikai bizonyosságot szülnek), még kevésbé kezelhető úgy, mint a matematika, logika vagy metafizika elvei (matematikai, logikai, metafizikai bizonyosság), és nevezetesen sohasem zárja ki mint teljes lehetetlenséget az ellenkező eshetőséget; de kizárja ennek az eshetőségnek bekövetkezésétől való megokolt félelmet (pl. azt a félelmet, hogy a családnya mérget kevert az ételbe). Ahol ember is van a dologban, ott más bizonyosság nem érhető el; de ez elég ahhoz, hogy az ember emberi módon, okosan cselekedjék, még a legsúlyosabb esetekben is; ezzel be kell érni a bírónak, mikor halálos ítéletet mond ki, a fejedelemnek, mikor háborút indít. A hitténynek sem természetfölöttiségét sem szilárdságát ez a tényállás nem érinti. Hiszen a hívésnek indítéka nem a hihetőségi ítélet, mely a kinyilatkoztatás emberi tanujának csak erkölcsileg bizonyos megbízhatóságára támaszkodik, hanem a kinyilatkoztató Isten tekintélye, melynek szilárdsága mindenek fölött áll.

Hogy *melyek* már most az egyes kritériumok, amelyek eme követelményeknek megfelelnek, azt nem lehet eleve (apriori) megmondani, vagyis elvonatkozva a tényleg megtörtént kinyilatkoztatás vizsgálatától. Eleve csak azt lehet mondani: Minthogy Isten az abszolút *hatalom, bölcsesség és szentség*, nem lehet a kinyilatkoztatásnak, Isten e legsajátosabb megnyilvánulásának kritériuma, ami csak egy mozzanatában is ellentétben áll Isten hatalmával, bölcsességével és szentségével. S mivel, amint fent megmutattuk, Isten bölcsességéből és szentségéből következik: ha ad kinyilatkoztatást, azt szükségképp ellátja a megfelelő jegyekkel, ezért maga a kinyilatkoztatás (és annak forrásai) mondja meg azt is, miről ismerhető föl. A vatikáni zsinat¹ felsorolja a legjelentősebbeket; a hittudomány a 17. század óta gondos elemző és egybevető tevékenységével meglehetősen teljességgel megállapította és rendszerbe tette valamennyit. Szent Tamás szellemének legjobban megfelel az a rendszer, melyet Garrigou-Lagrange² állít föl és visz keresztül:

1. *Külső kritériumok* olyan mozzanatok, melyek a kinyilatkoztatást kutató elmén kívül vannak. Ezek aztán vagy kívülesnek a kinyilatkoztatott vallás tartalmán, mint a csoda és jövendölés (*kívülrőlvaló* kritériumok, *criteria extrinseca*); vagy a kinyilatkoztatott valláson belül helyezkednek el; ilyen a kinyilatkoztatott vallásban érvényesülő felső bölcsesség és szentség-termő erő (*tartalmi* krit., *cr. intrinseca*). 2. *Belső kritériumok*, melyek a kinyilatkoztatást kutató elmén belül vannak. Ezek ismét vagy *egyetemesek*: az emberi természet legnemesebb igényeivel, az igazságra, bölcseségre, tökéletességre törekvő

¹ Vatic. 3 cp 3 *Denz* 1790.

² R. Garrigou-Lagrange *De revelatione* ³1925 p. 292–4.

vágyakkal való összhang; vagy *egyéniek*: a békesség, öröm, boldogság, mely elárasztja a lelket attól az időtől kezdve, hogy elfogadta a kinyilatkoztatást.

3. Az ismertetőjegyek értéke.

1. Az *álsupernaturalizmus (fideizmus) kritériuma téves.*

A régi *protestáns kritérium*: a Szentlélek tanúsága, a Szentírás olvasásakor jelentkező magánsugalmazás, továbbá az újabb hívő protestantizmus kritériuma: a megváltottság és megigazultság közvetlen megélésnek tanúsága, vagy a lelket közvetlenül szólító Isten öntanúsága *a)* merőben *alanyi* valami, és ezért nem lehet tárgyi igazság ismertetőjegye. Hisz alanyi hangulatoktól, egyéni ízléstől és élménytől teszi függővé a kinyilatkoztatást; ezek pedig egyetemes pszichológiai tapasztalat szerint nagyon megbízhatatlan jelei a tárgyi igazságnak. A közönséges életben is hány embert találunk, aki lelkesedik, sőt áldoz politikai vagy társadalmi eszmékért és elvekért, melyek nyilván tévesek. Nem is csoda, ha a protestáns kritériumokra hivatkoznak olyan vallások is, melyek az ortodox álláspont szerint is biztosan tévesek, mint a buddhizmus, a teozozfizmus. *b)* Ez a kritérium nem más, mint ismeretelméleti oldala az ortodox protestáns *tartalmi elv*nek, a «sola fides»-elvnek (egyedül a *hit* üdvözt). Ez a tartalmi elv azonban téves (82. § 1); tehát téves a belőle levezetett kritérium is. *c)* Ellentétben van a protestáns *alaki elv*vel, a sola Scriptura elvével (a Szentírás a hit egyetlen forrása). Az Úr küldöttei ugyanis, elsősorban Jézus Krisztus egészen más jelekre utalnak (lásd 7. 8. §).

A protestánsok hivatkoznak ugyan *szentírási kijelentésekre*: «Maga a Lélek tesz lelkünkkel együtt bizonyosságot, hogy az Isten fiai vagyunk». «Nincs szükségtek arra, hogy valaki titeket tanítson, hanem amint az ő kenete megtanít titeket mindenre, az igaz és nem hazugság.»¹ De ezek a kijelentések a józan írásértelmezés tanúsága szerint egészen mást jelentenek. Az Írás szerint ugyanis a Szentlélek, a Szentháromság harmadik személye a szentségnek, bölcsességnek, bensőségnek és az innen kifelé sugárzó tetterőnek személyes abszolút öselve (42. § 3). Mint ilyen *α)* végelemzésben ő az, kitől minden tanúság veszi a meggyőző erejét; általa lesznek az isteni küldöttek is a magát közlő örök szent isteni Szeretetnek, Szentségnek és Bölcsességnek hírnökei és tanúi, úgy hogy minden tanuban maga a Lélek szól. S ebben az értelemben mondhatta is az apostol²: «A Lélek az, aki bizonyosságot tesz, hogy Krisztus az igazság». *β)* A Szentléleknek abszolút őtanu jellege abban is érvényesül, hogy az általa küldött és sugalmazott tanu képes a hallgatókban meggyújtani azt a benső világosságot és megindítani azt a hívő-készséget (*pium credulitatis affectum*), mely a hallott tanúság elfogadásának alanyi föltétele, amint a vatikáni zsinat³ is mondja: Tetszett Istennek «a Szentlélek belső segítsége mellett az ő kinyilatkoztatásának külső bizonyítékait is adni». S ebben az értelemben kritérium az ő belső indítása, sugalmazása; nem mint a teljesen bizonytalan alanyi megélésnek forrása, hanem mint az objektív abszolút igazság föltétlen megpecsételésének elve.

A *tradicionalizmus kritériuma* és alapgondolata ellenmondást tartalmaz. Szerinte ugyanis az igazság kritériuma az emberi nem egyértelmű, megegyező tanúsága. De mi ennek az egyértelmű tanúságnak kritériuma? Honnan lehet biztosan tudni, hogy egy konkrét pontra nézve az emberi nem egyetértésben van? Mikor egyfelől bizonyos, hogy nincs az a tétel, melyre nézve a legeltérőbb nézetek ne merülnének föl a szellemtörténetben, és másfelől nincs fórum, mely kellő önigazolással úgy szerepelhetne, mint az emberi közmeggyőződés tévedhetetlen hirdetője! Ha a tradicionalisták azt mondják, hogy ez a fórum az Egyház, akkor

¹ Rom 8,16; 1 Jn 2,27; továbbá 1 Jn 6,44 Jn 8,47 12,37 stb.

² 1 Jn 5,6.

³ Vatic. 3 cp 3 *Denz* 1790.

megint ez elé a föladat elé vannak állítva: Miről lehet biztosan tudni, hogy az Egyház van hivatva tévedhetetlenül képviselni az emberiség közmeggyőződését? A tradicionalizmus így a kritériumával körben jár.¹

2. *Az immanentizmus kritériuma téves*; vagyis téves az a fölfogás, mely úgy gondolja, hogy magában az emberi természetben lehet megtalálni a kinyilatkoztatás kritériumát, amint azt a racionalisták általában gondolják. a) Ez a kritérium ugyanis föltételezi, hogy a kinyilatkoztatás nem más, mint az emberi természetben, nevezetesen a vallási érzékben levő bizonyos nemesebb csíráknak megfelelő kibontakozása, a természetben magában megalapozott kezdéseknek betetőzése. Tehát *elvben tagadja a kinyilatkoztatásnak természetfölötti jellegét*. Ezt a racionalisták megteszik nyiltan, Schleiermacher titkon, a félrationalisták és modernisták burkoltan. b) Az immanentizmus mai formájában (a modernistáknál is) a vallási érzék jellemzőjét abban találja, hogy az valami *irracionáléra* irányul (legenergikusabban R. Otto). Ebből azonban az következik, hogy logikusan nem várhat a kinyilatkoztatástól igazságokat, melyeket lehet tárgyilag igazolni és biztos értelmi állásfoglalással megragadni. Vagyis eo ipso tagadja, hogy a kinyilatkoztatásnak lehetnek tárgyi jellegű és értékű kritériumai. Hanem igenis c) a *megélést* kénytelen megtenni az elfogadás végső instanciájának. Ám ez merőben alanyi valami, teljesen alkalmatlan arra, hogy reáépüljön egy tárgyi értékű hihetőségi ítélet. Tehát az immanentizmus nemcsak nem állít föl megbízható kritériumot, hanem arra képtelen.

Az immanentizmus a maga álláspontjának védelmére és a katolikus tanítás megdöntése végett így *érvel*: Ami a kinyilatkoztatás veleje- vagy függvényeként fölkínálkozik, az mind emberi tudaton átszűrve kerül elénk. Mert hisz ami kinyilatkoztatásnak vallja magát, azt a maga tudatvilágában megélte egy isteni küldött (próféta vagy apostol). De ha mint *tudattartalom* jelenik meg, akkor kritériumokkal, melyek végelemzésben maguk is tudattartalmak, nem lehet azt bizonyítani, hogy azok az állítólagos kinyilatkoztatási tudattartalmak természetfölöttiek, azaz tudatkívüli felső világból jönnek. A tudat erejével nem lehet átlépni a tudat körét. – *Felelet*. Ha az immanentizmusnak ez a sokféle változatban föltálat főérve és alapgondolata helyt állna, akkor *vége volna egyáltalán minden igaz ismeretnek*, a matematikai, logikai megismerésnek is, de elsősorban az ú. n. transzcendens megismerésnek, vagyis annak, melynek tárgyai tudatunktól függetlenül létező vagy fönnálló valóságok, pl. a nem-én létezése. Mert hisz ezek mind tudatunkon keresztül jutnak el megismerésünkbe. Pedig a józan bölcselők évezredes tanúsága szerint ezek az ismeretek lehetségesek, még pedig azért, mert magukban a transzcendens tárgyakra vonatkozó tudattartalmakban vannak olyan mozzanatok, melyek elutasíthatatlan logikával a tudaton túli világba utalnak mint elégséges okokra.² Ugyanígy vannak, illetőleg lehetnek olyan tudattartalmaink, melyekben bizonyos tudatmozzanatoknak elégséges oka csakis a természetünket meghaladó kinyilatkoztatás lehet.

3. *A belső kritériumok*, az egyetemesek is, *külön-külön nem szolgáltatják a kinyilatkoztatásnak elégséges kritériumát*. Elégségesnek ugyanis csak azt a kritériumot lehet mondani, mely lehetőségessé teszi a hihetőségi ítéletnek erkölcsileg biztos megfogalmazását. Ámde a belső kritériumok, vagyis a vallásnak legnemesebb aspirációinkkal való megegyezése és ezeknek az igényeknek kielégülése általában valószínűvé teszi ugyan, hogy kinyilatkoztatással van dolgunk, mint az emmauszi tanítványok vallották:³ «Nemde szívünk gerjedezett bennünk, amint szólott az úton és megfejtette nekünk az Írásokat?» s ezért maga az Írás⁴ is utal rájuk: «Izleljétek meg és lássátok, mily édes az Úr!» De egy-egy megélés és

¹ Lásd Schütz A. A bölcsélet elemei (1927) 15. § 1.

² Lásd A bölcsélet elemei 17. § 2.

³ Lc 24,32.

⁴ Ps 33,9.

lelki tapasztalat magában nem alkalmas arra, hogy kizárjon minden megokolt kétséget arra nézve, hogy az a vallási ráhatás esetleg mégsem kinyilatkoztatás.¹ S csakugyan a történelem és az élet azt mutatja, hogy akárhányan nagy lelki békét és boldogságot, sok nemes ösztönzést találtak, legalább ideig-óráig, nyilván téves vallásokban, mint pl. ma is akárhányan a hinduizmusban, teozofióban, zugfelekezetekben (amilyen pl. a Salvation Army). Adott esetben (tehát nem önmagában, hanem a körülményeknél fogva; non per se, sed per accidens) persze egy-egy ilyen belső tapasztalat lehet alkalmas arra, hogy *elégséges alanyi bizonyosságot* teremtsen, amint Szent Pál, Máté, Lydia megtérése mutatja.² – Mindebből az is következik, hogy az ú. n. *immanens apológia* magában elégtelen; bár adott esetekben nagyon jó szolgálatot tehet. De azért sem egészen bátorságos, mert nem tudja elég hatásosan elhárítani azt a gyanút, hogy a külső kritériumokat nem értékeli eléggé.

4. *A belső kritériumok együttvéve elégséges ismertetőjegyet adnak.* Ha egy vallási rendszer olyannak bizonyul, hogy alkalmas kielégíteni az emberi természetnek összes nemes törekvéseit és igényeit, sőt ebben az irányban a végtelenbe táguló távlatot nyit, annak elégséges oka nem lehet maga az emberi természet, melynek épen valláserkölcsei téren akkora a tökéletlensége és elégtelensége, hogy ezen épül föl a kinyilatkoztatás erkölcsi szükségességének leghatásosabb bizonyítéka (5. § 2). Elégséges oka tehát csakis az emberi természetet meghaladó természetfölötti tényező lehet. Ezt a kritériumot megfelelően megszólaltatni igen nehéz; kivételes megélő és elevenítő, alakító tehetséget kíván.³

5. *A külső kritériumok külön-külön is a kinyilatkoztatásnak elégséges ismertető jegyeit szolgáltatják.* A kívülrőlvaló, tény-kritériumokról, a csodáról és jövődőlésről ezt alább tüzetesen megmutatjuk (7. 8. §). Itt csak a tartalmi kritériumokat vesszük szemügyre.

A bölcsesség. Ha negatív értelemben egy vallási tanítás kizár minden tévedést, és pozitív értelemben eleget tesz a vallási igazság minden követelményének, csak a kinyilatkoztató Isten lehet a szerzője. Ez nyilvánvaló mindabból, amivel az alaki kinyilatkoztatás erkölcsi szükségességét bizonyítottuk. A magáraálló elme ugyanis a vallási igazsággal szemben úgy áll, hogy Isten természetfölötti segítsége nélkül kevesen, azok is csak nagysokára és tévedések között jutnak a birtokába. Ha tehát egy vallásról kitűnik, hogy tévedés nélkül képviseli a vallási igazságot, nyilvánvaló, hogy Isten annak a tanítója. Ez a kritérium különösen hatásos próbaköve azoknak a vallásoknak, melyek kinyilatkoztatásként kínálnak föl, holott nem azok. Mihelyt ugyanis egy ilyen vallásban *csak egy tévedés is mutatkozik*, nyomban kitűnik, hogy szerzője nem lehet az igazság Istene; tehát nem kinyilatkoztatás.

Ennek a kritériumnak *súlya* még *növekszik*, ha a) igazi vallási *titkokat* tartalmaz, vagyis olyan tételeket, melyek meghaladják az emberi elmét, de nem mondanak neki ellen, sőt összhangban vannak egymás között és egyéb igazságokkal. Igazi titkot ugyanis az emberi elme nem tud teremteni; amit ilyen címen alkot, arról tüzetesebb vizsgálat hamar megmutatja, hogy vagy nem titok (amit ember kitalál, ember meg is érti), vagy pedig abszurdum, tehát nem igazság. Igazság, mely meghaladja az emberi elmét, csak az emberit meghaladó felsőbb elmétől jöhet. b) Ha tökéletes *tanítószerv* terjeszti és őrzi azt a tanítást. c) Ha *történetileg* kimutatható, hogy nem emberektől jön.

A szentség. Itt elsősorban magának a tanításnak, rendelkezéseinek, intézményeinek szentségéről van szó; azután követőinek, főként hirdetőinek szentségéről és az egész vallásnak szentség-termelő erejéről. *Negatív* értelemben ez fönnáll akkor, ha az a vallás semmit nem tartalmaz, ami az erkölcsi eszmény ellen van. S ez biztos negatív kritérium állítólagos kinyilatkoztatások ellen: a szent Istentől nem jöhet semmiféle erkölcstelenség.

¹ Thom III 112, 5.

² Act 9; Mt 9; Act 16.

³ Egyike a sikerültebb és ismertebb ily irányú kísérleteknek Bougaud E. A kereszténység és korunk 5 k. Ford. Szentannai-Spett Gyula. Kevésbé sikerült előfutárja Chateaubriand Le Génie du christianisme.

Pozitív értelemben ez a kritérium akkor érvényesül, ha *a)* a szentség eszményét adja hiány nélkül, úgy hogy az erkölcsi tökéletességnek legmagasabb igényeit is ki tudja elégíteni, sőt azokat meg is haladja; *b)* ha a tökéletesedés megfelelő hatás eszközeit és indítékait tartalmazza; és *c)* ha ereje van tényleges szentségnek megteremtésére, legalább oly mértékben, hogy elég van téve annak a kritériumnak, melyet fölállít az Üdvözítő: Gyümölcseiről ismerni meg a fát.¹

Megjegyzések. 1. A kritériumok *belső összefüggése.* A belső kritériumok a dolog természete szerint alá vannak rendelve a külsőknek: fölkészítik a lelket arra, hogy azokat befogadja. A külsők közül a ténykritériumok, a csoda és jövendölés, jobban kezezügyére esnek a megismerésnek, mely tapasztalatból szeret kiindulni; a tartalmiak fölségesebbek és mélyebbre nyúlnak. Maga az Üdvözítő mondja:² «Én vagyok az út, az igazság és az élet»; «Az igék, melyeket én szólottam nektek, azok szellem és élet». S az Apostol³ megerősíti: «Beszédem és tanításom nem állott az emberi bölcsesség hitető szavaiból, hanem a Lélek és az erő bizonyítékából». Az apologétikai gondolatfölépítésben a kettőt megfelelő módon egyesíteni kell.

2. Az ismertetőjegyek *mindenkinek hozzáférhetőek.* Rendeltetésük ugyanis az, hogy a hihetőség ítéletének logikai alapot adjanak. De hogy megalkossuk ezt az ítéletet: amit itt és most elem adnak, az közvetlenül Istentől jön, tehát hitet érdemel, sőt követel, ahhoz elég megismerni, hogy van személyes Isten, aki tehát tud szólni; aki pedig olyant tanít és tesz, ami magánviseli az isteni bölcsességnek, szentségnek, hatalomnak jegyét, az mint Isten szavának hirdetője hitelt érdemel. Mind ennek a megismeréséhez azonban nem kell tudományos képzettség; elég a közönséges józanész, melynek természetszerű tárgya a való, és hatókörének sugara ez a való egész terjedelmében.⁴ Az első elveknek (melyek a létnek és gondolkodásnak egyaránt elvei) megismerésére természetes rátermettség készíteti az embert (*habitus principiorum primorum innatus*). Ha ez a rátermettség őszinte igazlelkűséggel, alázattal, komoly életfölfogással párosul, akárhányszor biztosabban elvezet a legmagasabb vallási igazságok fölismerésére, mint a tudós gőg, a jellemgyöngeség és a fellegeken járó szertelenség.

Mindazáltal nem ugyan az egyesnek, hanem a közösségnek, az Egyháznak érdekében mégis kívánatos, sőt szükséges a *hihetőség tudományos bizonyítása* is. Ez a bizonyítás *a)* lehetséges. A vatikáni zsinat⁵ hittételként kimondja: «A keresztény vallás isteni eredete annak rendje és módja szerint bizonyítható». Lehet is tudományos fokon megismerni a kinyilatkoztatás kritériumait mint olyanokat, vagyis mint a kinyilatkoztatásról tanuskodó jegyeket, amint a ténykritériumokról tüzetesen megmutatjuk (7. 8. §) és a tárgyalás folyamán lassan a többről is majd kitűnik. Ámde ez a tudományos megismerés már a kinyilatkoztatás bizonyítása; nem ugyan egyenes (*direkt*, azaz olyan, mely az okokból vagy a sajátos hatásokból bizonyítja a tényt); ez ellen ugyanis óvást emel a kinyilatkoztatás természetfölöttisége, mely éppen abban áll, hogy mind okaiban, mind közvetlen hatásaiban meghaladja a természetet. Hanem igenis lehetséges a közvetett, *indirekt*, ad absurdum bizonyítás; vagyis ki lehet mutatni tudományos fokon, hogy aki tagadja a kinyilatkoztatást, az bölcséleti abszurdumokra jut.⁶ *b)* Az Egyház számára ez a tudományos megismerés kívánatos, sőt szükséges. Mert egyrészt az Egyháznak az a hivatása, amit Szent Pál⁷ a magáénak vall:

¹ Mt 7,16.

² Jn 14,6; Jn 6,64.

³ 1 Cor 2,4.

⁴ Thom Verit 1.

⁵ Vatic. 3 c. 3 fíd. Denz 1812.

⁶ Thom III 55, 5.

⁷ 1 Cor 9,20.

mindenkinek mindene lenni; tehát tudósoknak is megfelelő módon, azaz tudományos bizonyítás jellegével kell fölkinálnia és hirdetni a kinyilatkoztatást. Másrészt pedig, akinek hivatása másokat oktatni a hit dolgaiban, annak természet szerint teljesebb ismeretre is van szüksége.¹

7. §. A csoda.

Van Noort s. 1 cp 2 a. 3. § 2; *R. Garrigou-Lagrange* I. 1 s. 5 cp 19; *Hettinger* 21–24. §; *A. Schmid* p. 246–339. – *J. de Tonquédec* Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle 1916; *A. van Hoove* La doctrine du miracle chez s. Thomas 1927; *Spesz* S. Okkultizmus és csoda. 1927; *A. Zacchi* Il miracolo 1923; *Benedictus XIV.* De servorum Dei beatificatione et canonizatione 1743; *Lépiciér* Le miracle 1936.

1. A csoda mivolta.

A *Vaticanum* azt mondja: «Ki van közösítve, aki azt állítja, hogy csoda egyáltalán nem történhetik és hogy ennek következtében a csodamondó elbeszélések, a szentírásiak is, a mesék vagy mítoszok korából valók; vagy hogy a csodákat sohasem lehet biztosan fölismerni és velük nem lehet a keresztény vallás isteni eredetét annak rendje és módja szerint bizonyítani».² Ezzel a zsinat kimondja a csoda lehetőségét, fölismerhetőségét és kinyilatkoztatás-bizonyító erejét, szemben a modern racionalizmussal, melynek úgyszólván összes gondolatai és érvelései a csoda tagadásában futnak össze. Viszont a Szentírásnak úgyszólván minden lapja visszhangzik a csoda tanuságaitól. A kereszténység körül immár közel két százada folyó tudományos harc ide koncentrálódik és itt dől el. Ezért indokolt ma inkább mint valaha, a csoda elméletét teljes szabadsággal és alaposággal fölépíteni. Ennek az elméletnek alapvonalait páratlan zsenialitással megrajzolta már *Szent Tamás*.³ – Mindenekelőtt a csoda teológiai eszméjét kell tisztáznunk. Ezen fordul ugyanis a *Vaticanum* által kiemelt három mozzanat tudományos igazolása.

1. *Meghatározás.* A csoda az emberi tapasztalás körében a természet rendjén kívül végbement esemény, melynek létesítő oka közvetlenül Isten, célja pedig a természetfölötti rend tanusítása.

A csoda tehát *a) a természet rendjén kívül* esik. A természet nevén itt az összes teremtményeket kell érteni, a teremtett magasabb szellemeket is (angyalok és bukott angyalok vagy démonok). Az igazi csoda tehát meghaladja az összes teremtmények rendjét, azaz törvényeit és képességeit. Tehát más mint a merőben *csodálatos*, amit a természet rejtett erői is létre tudnak hozni; más, mint a *csodálnivaló*, ami angyaloktól is telik, akik nem csodamódra, hanem a saját «mesterségük» szellemében működnek⁴; más mint a *varázslat*, ami a csodának torz ellenképe. *b) A természet rendjének ez a meghaladása szabatosan kívül* esik a természetnek nem a létrendjén, hanem a *tevékenységi rendjén*. Hisz a csodatévő isteni tevékenység határpontja (terminus ad quem) a természet létrendjén belül marad; a csodás kenyérszaporítás kenyeret teremt, a halott-támasztás embert, vagyis mindig olyant, amivel a természet létrendjén belül is találkozunk; nem az a csoda, ami létrejön, hanem a mód, ahogyan létrejön. Ezért létrendileg a csoda más mint a kegyelem, mely létben is meghaladja a természetet. *c) A csoda a természet rendjén kívül* esik ugyan, de *nem jár ellenére*. Hisz a természet rendjéhez tartozik a teremtmények természetfölötti engedelmes fogékonysága (potentia obedientialis), melynek értelmében a teremtmény fogékony arra, hogy az történjék

¹ *Thom* 2II 2, 6.

² *Vatic.* 3 c. 4 fíd. *Denz* 1813.

³ *Thom* I 105, 6–8; *Gent.* III 98–9; *Pot.* 6.

⁴ *Thom* *Pot.* 6, 3 c.

vele, ami Teremtőjének tetszik.¹ Minthogy azonban ez kivülesik a természetnek szokásos, vagyis a rendes világfolyásban megvalósított rendjén,² alkalmas arra, hogy csodálkozást keltsen (innen van a neve is), és mint szembetűnő fölkiáltójel fölhívja az embert további kutatásra, mint Mózeszt az égő, de el nem égő csipkebokor: «Odamegyek és megnézem ezt a különös látványt!»³ *d)* A csoda *rendeltetése*, hogy tanuságot tegyen a természetfölötti rendről, nevezetesen a kinyilatkoztatásról. A csoda mintegy pecsét, melyet Isten az ő kinyilatkoztatásának nagy oklevelére reáüt. Erre való tekintettel a Szentírás a csodákat gyakran jeleknek nevezi (signum, σημεῖον). Hívja őket erőknek is (virtutes, δύναμις), mert Isten mindenhatóságát nyilvánítják, továbbá olykor portentum-oknak és prodigiumok-nak (τέραξ, τερατα); mert Isten hatalmát és fölségét kézzelfoghatóan nyomatékozzák.⁴ *e)* A csoda azonban csak úgy lehet jel, ismertetőjegy, ha az emberi *tapasztalhatóság körébe* esik. Ebből a szemszögből nézve, nem megy csoda számba a megigazulás, átlényegülés, megtestesülés, jóllehet magukban tekintve a legnagyobb csodák.⁵

2. Fölosztás. A főnti meghatározás értelmében vett csoda vagy szubstanciáját vagy módját tekintve csoda. Szubstanciás csoda, *mi-csoda* (miraculum *secundum substantiam*), ami mindenképen meghaladja a természet hatáskörét, még pedig vagy a tény tekintetében (secundum substantiam facti), amilyen pl. a nap megállása vagy épen visszafordulása, vagy az emberi test megdicsőülése; vagy a befogadó alany tekintetében, amilyen pl. halottnak föltámasztása, vaknak látóvá tévése; hisz a természet hatókörében is keletkezik élő vagy látó ember; igaz, nem halotton vagy vakon. *Miként-csoda* (*secundum modum*), mely magában, tartalmilag nem haladja meg a természet erőit, de igenis meghaladja az a mód, ahogyan történt; pl. hirtelen gyógyulás, a tengernek parancsszóra való lecsöndesedése. Végelemzésben ugyanide torkollik Szent Tamásnak ez a híres fölosztása is: csoda a természet fölött, mellett, kívül (supra, contra, praeter naturam).⁶ Fölebe nyúl a természetnek, ami tartalom és tény tekintetében csoda; ellenére megy, ami tartalmilag és a befogadó alany tekintetében, s kívüle halad, ami módja szerint csoda.

Analog értelemben csodák, vagyis a csodának nem fajtái, hanem más fajta valóságok, de rokonságban vannak a főnt meghatározott csodával: *a) Az angyaloktól végbevitt csodálatraméltó dolgok.* Ezek Isten parancsára történnek, tehát alkalmasak arra, hogy tanuságot tegyenek Isten akaratáról, nem mint közvetlenül Isten tettei, hanem mint Isten szándékainak közvetlen jelei; vagyis ezek viszonylagos csodák. *b) Az erkölcsi csoda:* csodálatos dolgok, melyek az ember közreműködésével történnek ugyan, de annyira kirínak abból, ami közönséges tapasztalás szerint embertől telik, hogy Isten rendkívüli támogatására utalnak; ilyen pl. az evangélium gyors elterjedése, a vértanuk állhatatossága, az evangéliumi vallás föltűnő szociális hatása a római Imperium területén. Minthogy ezek a tények közvetlen és hatásos tanuságot tesznek Istenről mint az erkölcsi rend szerzőjéről, lehetnek a kinyilatkoztatásnak jelei épúgy, mint a viszonylagos csodák. Nem így *c) a varázslások,* melyeknek szerzői bukott angyalok, kik nem közvetlenül Isten parancsára és formális indítására (voluntas beneplaciti) működnek, hanem Isten bölcs gondviselésének számunkra sokszor kifürkészhetetlen akarata szerint (voluntas signi) Isten engedelmeből visznek végbe csoda-torzító dolgokat. – A szó teljes elsődleges értelmében vett csodákat az Írás sokszor *karizmáknak* is nevezi, mikor t. i. az isteni követ azokat állandó isteni megbízás erejében,

¹ Thom I 105, 6 ad 1; Gent. III 100.

² Thom Gent. III 101.

³ Ex 3,3.

⁴ Thom 2II 178, 1 ad 1.

⁵ Lásd azonban Thom III 29, 1 ad 2.

⁶ Thom Pot. 6, 2 ad 3.

mint *thaumaturgus* viszi végbe isteni küldetésének bizonyítása végett, mint nagy arányban tette pl. Mózes vagy Illés.

3. *Téves meghatározások.* Ezeket csaknem mind a csodatagadás szándéka sugalmazza. Valamennyi két csoportra vihető vissza:

a) A csoda *pszichológiai* eszméje. Atyja *Spinoza*, aki a bibliai racionalizmusnak is atyja¹. Alap gondolata: Csoda lehetetlen, mert belső ellenmondást tartalmaz; amilyen lehetetlen pl. a négyszögű kör, olyan lehetetlen, hogy halott újra megéledjen. Ami a vallási területen csodaszámba megy, nem más mint föltűnő rendkívüli jelenségek, melyeket a jelenség igazi okát nem ismerő jámbor, legtöbbször vallásilag fölhúzott, exaltált állapotában közvetlenül Istenre visz vissza. A csodának ezt a spinozai eszméjét átvették a bölcséleti racionalizmus főkolompósa: Locke, Hume, a deisták (Cherbury, Toland, Collins, Tindal, Bolingbroke), Kant és a bibliai racionalizmus előharcosai (9. § 2). Magukévá tették a 19. századi valláshistorikusok is ezzel a hozzáadással: A vallás őskorában, mikor a dolgok igazi, természeti okainak nem-ismerése még virágjában volt, gyökeret vert az a meggyőződés is, hogy a mágia, varázslás segítségével az Istenséget rá lehet venni csoda-tevékenységre. Ugyancsak erre a csoda-eszmére támaszkodnak a 19. századi valláspszichológusok is Schleiermacher óta. Ezek különösen azt nyomatékozzák, hogy a jámbor ember az isteni kegynek, leereszkedésnek, megbocsátásnak megélését előbb-utóbb okvetlenül csodában szimbolizálja. A csoda tehát eszerint a hitnek nem szülője (mint kritériuma, föltétele), hanem fordítva, gyermeke. Fölfogásuk szabatos kifejezését látják Goethe híres szavában: *Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind.* Ezt az *immanens és racionalista* csodafogalmat vallották a modernisták is.

b) A csoda *parapszichológiai* eszméje abból a fölfogásból táplálkozik, hogy az emberi természetben titokzatos erők rejlenek rendkívüli, csodás dolgok végbevételére. Ezeket az erőket, melyek általában lappanganak, megfelelő vallási és esetleges aszkétikus étellel tette lehet serkenteni, miként erre alkalmas rendkívüli személyek, ú. n. médiumok útján fogható módon meg tudnak nyilvánulni. Így gondolkodtak már az újplatonikus theurgos-ok Plotinoszal az élükön, azután a reneszánsz-korbéli monista platonikusok, mint a napjainkban új életre keltett Paracelsus, majd a miszticista teozófusok, mint J. Böhme, Schelling, Baader, a mi korunkban a spiritiszták és antróposzófusok.

2. A csoda lehetősége.

Hogy a csoda lehetséges, *hittétel* a Vat. fönt idézett határozata értelmében. A csoda lehetőségét tagadják elvszerűen a racionalisták, metafizikájuk erejében a deisták és panteisták; a panteizmusban azonban vannak irányok, amelyekkel a csoda nem okvetlenül összeférhetetlen.

Bizonyítás. Minthogy megdönthetetlen logikai elv értelmében az ami van, okvetlenül lehetséges, a csoda *dogmatikai bizonyítása* arra támaszkodik, hogy a Szentírás tanúsága szerint Isten küldöttei, főként azonban Jézus Krisztus, csodákat tettek; a tévedhetetlen Egyház megtörtént csodákra utal mint a kinyilatkoztatás megismerésének alappilléreire (55. lap). Vagyis kétségtelen, hogy csodák történtek; tehát lehetségesek.

Itt azonban a csodák lehetőségének *apologétikai bizonyítására* van szükség. Ennek a szükségességnek ismeretelméleti indítéka az a meggondolás, hogy a tény-megállapítás nem egészen független a tényre vonatkozó elméletektől. Amikor a természettudósok között egyetemes meggyőződés volt az energiák egyenlőértékűségének és állandóságának törvénye, az ezzel a törvénnyel látszólag ellentétes radioaktív jelenségeket sokan egyszerűen nem vették tudomásul, vagy tagadták – a tényeket. A racionalistáknak is a csodák ellen mint megtörtént

¹ *Spinoza* Tract. theologicus cp 6.

tények megállapítása ellen ez a főérvük: A csoda lehetetlen; tehát csoda nem is történik. Amit tehát a hívők annak tapasztalnak és minősítenek, az más valami. Ezért a racionalizmussal szemben a teológia döntő érdeke *a csoda lehetőségének tüzetes bölcséleti megállapítása*. Ez Szent Tamás¹ szellemében így történik: A csoda lehetséges, ha a csoda teológiai meghatározásának logikai elemei megférnek egymással; másszóval, ha a fönti meghatározásból következő tények nincsenek ellentétben Isten mindenhatóságával (a csoda létesítő oka), bölcseségével és szentségével (formai és célloka) és a természet rendjével (anyagi oka).

1. *A csoda nincs ellentétben Isten hatalmával.* Isten az ő mindenhatósága erejében teljesen szabad elhatározással, *szabad tettel teremtette* meg a világot, vagyis a végtelen sok lehetséges világ közül jónak látta megvalósítani ezt az egyet. De módjában volt más világot teremteni, más valókkal és más törvényekkel; következésképpen előírhatta volna a természetnek egészen más rendjét. Amire Istennek volt hatalma a teremtéskor, arra most is van hatalma. Hisz a teremtett valók mindenestül tőle függenek, mind létükben és fönnállásukban, mind pedig tevékenységükben és célrajutásukban. Következésképpen van hatalma Istennek most is teremteni dolgokat és létrehozni eseményeket, melyekre a természet mostani rendje képtelen (*mi-csoda*), hiszen az egész világot teremthette volna másnak; és van módja a jelen természeti rendben is lehetséges dolgokat és eredményeket létrehozni közvetlenül, amaz erőknek és törvényeknek kikapcsolásával, melyekkel létrehozná a természet rendje; hisz a természet rendje is csak az ő fönttartó és együttműködő teremtői tevékenységének köszönheti hatékonyságát; ha Isten tud teremteni gyümölcsstermő fát, akkor tud teremteni gyümölcsöt is (*miként-csoda*).

A csoda *lehetősége* tehát *adva van a teremtő Isten eszméjével*, és csak az tagadhatja, aki *tagadja* a személyes Istent vagy a teremtést, mint a monisták (panteisták), vagy eltorzítja a teremtés gondolatát, mint a deisták. A csoda lehetőségének tagadása Isten világfölttiségeinek, a világtól való függetlenségének és szabadságának tagadása; Istent hasonlónak teszi ahhoz a mesteremberhez, aki kész művén már nem tud változtatni.

2. *A csoda nincs ellentétben Isten bölcseségével.* A bölcseséget jellemzi a tevékenységek és megnyilvánulások célra irányítása. Ámde Isten a teremtett világnak azt tűzte ki céljául, hogy dicsőítse a Teremtőt, aki minden dicséretre- és elismerésreméltóság, vagyis minden érték abszolút foglalata, és hogy boldogságra vezesse az eszes teremtményt (46. § 1). Már most a csoda ezzel a célkitűzéssel nemcsak nincs ellentétben, hanem egyenest beleilleszkedik. Hisz a természet rendjéből kiütözö, közvetlenül Istenre mint szerzőre utaló tények egyfelől új oldalról mutatják Istent; föltárnak a természet rendjéből ki nem olvasható kiválóságokat, és így az istendicsőítés lelkesebb, színesebb himnuszára tudják hangolni az istenimádó embert; másfelől pedig a természet megszokott rendjénél alkalmasabbak arra, hogy Istenről, az ő hatalmáról, szentségéről, szeretetéről beszéljenek az eszes teremtménynek és ezzel őt lángolóbb istenszeretésre gerjesszék. Így a csoda *kiütözik ugyan a természet rendjéből, de mindenestül beleilleszkedik a gondviselés rendjébe*.

3. *A csoda nincs ellentétben a természet rendjével.* A természet rendje ugyanis metafizikailag nincs egy rangban és egy síkban a logika, matematika, metafizika, erkölcs rendjével. Ennek a négy rendnek törvényei ugyanis abszolút jellegűek és változhatatlanok. A 14. századi nominalizmusnak volt szomorú eltévelyedése az a hiedelem, hogy Isten teremthetne világot, melyben kétszer kettő nem négy, melyben az ellenmondás elve érvénytelen, melyben történhetik valami elégséges ok nélkül, ahol erkölcsileg dicséretes volna, ami most bűnös. Ellenben a természet törvényei nem ilyenek; azok Isten szabad tetszésének tételezései; következésképp az ő szabad tetszése azokat egyetemesen vagy részben

¹ Thom I 105, 6; Pot. 6; Gent. II 22–30; III 98–9.

meg is változtathatná: egészen új természeti rend létesítése útján. Megváltoztathatja egyes esetben is, anélkül hogy sérelem esnék a logikai-matematikai, a metafizikai és erkölcsi renden, melyek minden természeti rendnek gyökerét, koronáját és lelkét teszik; épúgy, mint a törvényhozó bölcsességével nincs ellentétben, hogy az általa hozott egyetemes törvény alól egyes esetben fölmentést ad, sőt, hogy más törvényt hoz – csak maradjon óva minden törvényhozás lelke, az igazságosság (iustitia legalis) követelménye.

Nehézség. A monista racionalizmus nehézségét *Spinoza* így fogalmazza:¹ «Ha történnék valami a természetben, ami ellentétben van az egyetemes törvénnyel, az szükségképen ellentétben volna az isteni természettel, értelemmel és végezéssel is; vagy ha valaki azt állítaná, hogy Isten a természet törvényei ellenére tesz valamit, az kénytelen volna azt is vallani, hogy Isten a tulajdon természetére ellen cselekszik. Ez pedig a legnagyobb képtelenség volna». Az újabb racionalisták, kiket a *természettudományok*nak a 19. században elért sikerei fűtöttek, ennek a tudományos eredménynek a szellemében hozzáteszik: Ha történnének csodák, azok áttörnének a dolgoknak megmásíthatatlan és megingathatatlan rendjét és megbízhatatlanná tennék minden természetismeretet és bizonytalanná tennék az erre alapított előrelátást és a technikát.

Megoldás. a) Az ellenvetés abból a hiedelemből táplálkozik, hogy Isten tehetetlenül és mozdulatlanul kötve van a természetnek egyszer megállapított rendjéhez. Holott a *teremtés eszméje* biztosít, hogy a természet rendje Istennek szabad tételezése, mely nem kötötte meg szabad teremtő és alkotó tevékenységét akkor, mikor azt létrehozta, és nem köti meg most, mikor az a természet még mindig, minden lét- és tevékenység-mozzanatában az ő kezében van. b) Amikor pedig a nehézség, főként *Spinoza* fogalmazásában azt hangoztatja, hogy Isten tartozik az ő örök mivoltának, a tulajdon természetének azzal, hogy amit egyszer megalkotott, azt többé meg ne változtassa, különben ő is változnék, akkor α) teljesen téves eszmét alkot Isten változhatatlanságáról. Szent Tamás² megadja itt is a helyes szempontot: «Isten nem tesz a természet rendje ellenére, állhatatlan és változékony akarással; hisz öröktől fogva tudta és meg akarta tenni azt, amit az időben végbevisz. Úgy rendezte be tehát a világ folyását, hogy örök végezésével azt is előre meghatározta, amit olykor a természet rendjén kívül akar cselekedni». Más szóval *a csoda is benne van az Isten örök világtervében*; ha ellenkezik is a természet rendjével, nem ellenkezik, hanem mindenestül egyezik az Isten rendjével. «Ami csoda a földön, az törvény az égben» (Jean Paul). β) Isten rendjének az egész teremtett mindenségen végig *alaptörvénye*, amit megint Szent Tamás³ így fogalmaz meg: «Minden dolognak természetében gyökerez, hogy irányulása és vonatkozása van az összes felsőbb okokhoz». Vagyis az alsóbb okok alá vannak rendelve a felsőbb okoknak és törvényeiknek; amikor tehát ennek az alaptörvénynek értelmében cselekszenek, nem tagadják meg, hanem egyenest vallják a maguk természetét. Amint tehát a villámhárító nem tagadja és nem szünteti meg, hanem csak felsőbb ok törvénye alá rendeli az elektromos kisülést, amint a repülőgép nem sebzi meg a gravitáció törvényét, ugyanúgy a csoda sem tesz erőszakot a természetben és nem forgatja föl annak rendjét, hanem csak a felsőbb okot iktatja be az alsóbb okok szövődékébe; itt és most felfüggeszti a természetnek nem törvényét, hanem annak csak a hatását. A tűz nem veszti el hamvasztó erejét azért, mert a három ifjú csodás módon épségben maradt a tüzes kemencében, jegyzi meg helyesen Szent Tamás;⁴ épen úgy, amint nem szűnik meg, ha valaki aszbeszt-ruhában sértetlenül megy át lángokon. γ) Ezért a csodától nem kell félni a természet rendjének állandóságát és a tudományos természetismeret megbízhatóságát; annál kevésbbé, mert épen a legújabb időben a legnagyobb elméleti

¹ *Spinoza* Tract. theolog. cp 6.

² *Thom* Pot. 6, 1 ad 6.

³ *Thom* Pot. 6, 1 ad 17.

⁴ *Thom* Pot. 6, 1 ad 20.

természettudósok rásejtettek, hogy a természet törvényei nem rideg matematikai skémák, hanem ú. n. *valószínűség-törvények*, melyek bizonyos eltérési köznek hagynak helyet, és így szinte kézzelfoghatóan mutatják, hogy nem logikai szükség kicsapódásai, hanem szabad elhatározás tételezései.

3. A csoda fölismerhetősége.

Tétel. A csoda mint a kinyilatkoztatás ismertetőjegye biztosan fölismerhető. Hittétel a Vaticanum¹ előterjesztésében.

Magyarázat. A csoda akkor lesz a kinyilatkoztatás ismertetőjegye, ha biztosan megismerhető, hogy 1. csoda történt, 2. hogy igazi csoda az, 3. van kinyilatkoztatás-igazoló ereje; más szóval, ha biztosan megállapítható a csoda történeti, bölcséleti és teológiai valósága (veritas miraculi historica, philosophica, theologica; az utóbbit relatív-nak is mondják, mert a csodát közvetlenül a kinyilatkoztatás tényével való vonatkozásában nézi). A bizonyosság, melyről a tétel szól, természetesen legalább is erkölcsi. *Tagadják* a racionalisták, akik mint láttuk, mindenekelőtt ádáz harcot folytatnak a csoda lehetősége ellen és azután dialektikai mesterkedésüket így folytatják: Ha a csoda lehetséges volna is, nem lehet biztosan megállapítani, megtörtént-e; és ha igen, kétes marad, igazi csoda-e szemben az álcodákkal; és ha mégis, még mindig nem lehet vele bizonyítani annak a tanításnak az igazságát, melynek igazolása végett reá hivatkoznak. A csodának ezt a bizonyító erejét vagyis relatív valóságát tagadják illetőleg elhomályosítják a modernisták és az immanens apologétika hívei is.

Bizonyítás. Minthogy hittétellel van dolgunk, az *a hit forrásaiból* is igazolható. S csakugyan, ami a *Szentírást* illeti, az Úr Krisztus az ő isteni küldetésének igazolására sűrűn hivatkozik csodatételeire: «Maguk azok a művek, melyeket én viszek végbe, tanuskodnak felőlem, hogy az Atya küldött engem». Ugyanígy beszél már Mózes; ugyanígy Szent Pál² és a Krisztustól küldött tanítványok. Amde a csodák nem tehetnek igazi tanúságot, ha hármassal valóságuk biztosan föl nem ismerhető; hisz akkor bizonytalan és ennél fogva megbízhatatlan tanúk volnának. Ugyanígy a *hagyomány* legalább burkoltan tanúságot tesz tételünkről, valahányszor a csodákra hivatkozik mint a kinyilatkoztatás tanúira. – Most azonban ezt a jelentős tételt apologétikailag kell bizonyítani a racionalisták ellen, főként Spinoza, Hume és Voltaire támadásai ellen, kik a 18. és 19. századi racionalizmus fegyvertárát szolgáltatták; továbbá korunk racionalista vallásbölcselei, vallás- és dogmahistorikusai ellen.

1. *A csoda történeti valósága.* – A meghatározás értelmében a csoda az emberi *tapasztalhatóság* körébe eső jelenség. Következésképp a szem- és fültanu tudomást vehet róla, épúgy mint bármilyen más megtapasztalható jelenségről. Hogy valaki halott és utóbb él, hogy valaki vak és utóbb lát, hogy a tenger háborog és szavak elhangzása után hirtelen elcsöndesedik, hogy az égbolton hirtelen fényes kereszt tűnik föl (mint Nagy Konstantinnak), azt az épelméjű és érzékű ember époly biztonsággal tudja megállapítani (ú. n. fizikai bizonyossággal), mint egyáltalán azt, hogy valaki él-e vagy halott, vak-e vagy lát. Hogy ezek a jelenségek nem épen mindennapiak, hogy *ritkák és föltűnők*, észlelésünk számára nem akadály, hanem épen ellenkezőleg. Hisz ezáltal szinte ellenállhatatlanul vonják magukra a figyelmet és szinte eltörülhetetlenül vésődnek az emlékezetbe, amint kitűnik a ritka természettünemények, hirtelen katasztrófák, fölfödözők tanuvallomásaiból. – Ha már most ilyen megbízható szem- és fültanu tanúságukat közvetlenül vagy közvetve megörökítik írásban, és ezekről az írott tanuvallomásokról kitűnik, hogy történelmileg hitelt érdemelnek (amint a történeti forrástudomány mondja: az igazmondás és szövegétség követelményeinek

¹ Vatic. 3 c. 3 fíd. *Denz* 1813. Lásd még a *Bautin* elé terjesztett tételeket és az *antimodernista esküt* *Denz* 1624 2145.

² Jn 5,36; Ex 4; Rom 15,18; 2 Cor 12,12; Gal 3,5.

megfelelnek), akkor az *utódok számára* is biztosítva van a csodás jelenség történelmi valósága; ők is megbizonyosodhatnak (erkölcsi bizonyossággal, mert a történelmi tanúnak ez jár ki), hogy a csodás jelenség tényleg megtörtént.

Nehézségek. 1. Gyakran megesik, hogy az emberek erősen fölhúzott (exaltált) állapotban, kivált ha amúgy is élénk képzelgésre és túlzásra hajlamosak, a közönséges eseményt is a rendkívülinek, sőt a csodának színébe öltöztetik (illúzióknak esnek áldozatul), vagy ébenséggel ami merőben képzeletük szüleménye, azt kivetítik (hallucináció), amint ez gyakran megesik eidétikusoknál (ilyen majdnem minden gyerek hat-hétéves koráig; de sok felnőtt is), akik képzelet illetőleg álom (van ébren-álmodás is) és valóság között nem tudnak éles határt vonni. Különösen gyakori ez a *csodalátó exaltáltság* tömegeknél, ahol az autoszugesztió a tömegpszichológia törvényei szerint egy-kettőre bizonyos pszichikai fertőzés útján tömegszugesztióvá lesz: amit egy látni vél, azt csakhamar sokan látják.¹

Megoldás. Tagadhatatlan, hogy az illúzió, hallucináció, auto- és heteroszugesztió sokszor súlyosan, sőt végzetesen beleszövődik a tanuzásokba. Azonban szofizma volna ez az elhamarkodott következtetés: tehát hamis (s legalább részben hamisító) minden tanuzás. Hisz akkor nem érdemelne hitelt semmiféle tanuság, épen ott, hol a szociális biztonság szempontjából arra a legnagyobb szükség van: büntényeknél és katasztrófák esetében. A tanuvallomásnak ebből a modern pszichológiájából csak azt lehet jogosan következtetni, hogy a lehető leggondosabban kell alkalmazni azokat a *kritériumokat*, az apologétikában is, melyek segítségével egy tanuvallomás történelmi tartalmát teljes erkölcsi bizonyossággal le lehet mérni (lásd Bölcsélet elemei 19. § 1).

2. *Hume*² így érvel: Hogy csoda történt, az ellentétben van azokkal a törvényekkel, melyeket fizikai bizonyossággal ismerünk, t. i. a természet törvényeivel; hogy egy egyébként érzékű és épelméjű tanu téved, az ellentétben van azokkal a törvényekkel, melyek erkölcsileg bizonyosak, t. i. az emberi pszichológia és erkölcs törvényeivel. A *preszumpció*, az eleve várható nagyobb valószínűség tehát mindig *a csoda ellen* szól: nagyobb a fizikai bizonyosság mint az erkölcsi. S csakugyan, mit nyom a latban, ha nagyon is néhányan azt állítják, hogy láttak egy halottat föltámadni, mikor nap-nap mellett ezer meg ezer ember azt látja, és a természet törvényei is azt írják elő, hogy a halottak nem élednek föl.

Megoldás. Hogy csoda történhetik, az nemcsak erkölcsileg, hanem metafizikailag bizonyos. Hogy megtörtént, arról csakugyan a megbízható tanu vallomásából csak erkölcsi bizonyosságot szerezhetünk; de ha hozzávesszük a csoda megtörténhetésének metafizikai bizonyosságát, ez a *két bizonyosság* nem gyöngíti, hanem ellenkezőleg megerősíti egymást; úgy hogy mindenképen helyt tud állni a természettörvény fizikai bizonyosságával szemben. Annyival inkább, mert α) a *természettörvény egészen más síkban mozog*, mint a csoda törvénye, mint azt fönt láttuk. Azok az ezren meg ezren, kik mindennap látják, hogy a halottak nem élednek meg, azaz pontosabban nem látják, hogy megélednek, arról tesznek tanuságot, ami a természet törvényei szerint történik; azok a néhányan pedig, kik halotttámasztást tanúsítanak, arról tesznek bizonyosságot, ami az Isten szabad mindenhatósága szerint történik. A két tanuság tehát nem ütközik össze, hanem megfér egymás mellett. β) Ha Hume-nak igaza volna, semmiféle rendkívüli jelenség és esemény tanujának *nem lehetne hitelt adni*. Már pedig a történelem, a fölfedezések, utazások története tele van ilyenekkel, melyeket a tudomány régen beiktatott a maga épületébe, sokszor sarkkő gyanánt. Maga *Hume híres példája* rácáfol az ő logikájára: Egy délszaki fejedelem rabságába került északi ember

¹ Így a *Titanic* híres elsüllyedéséből megmenekültek csaknem valamennyien abban a vészes éjszakai órában «láttak» elsurranni a süllyedő *Titanic* közelében egy nagy hajót, mely nem hederített segélykiáltásaikra, s melynek «lámpái» még órák mulva is belevilágítottak a kísérteties éjbe. Pedig teljes bizonyossággal meg lehetett állapítani, hogy abban az időben arra nem járt semmiféle más hajó.

² *Hume* An Inquiry concerning Human Understanding sect. 10.

azzal iparkodott enyhíteni helyzetén, hogy hazájáról érdekes, de teljesen kitalált rendkívüli dolgokat («münchhauseniádákat») mesélt unatkozó fejedelmének, aki mindezt ellenmondás nélkül elfogadta. Egyszer aztán azt mesélte, hogy az ő hazájában megjön egy évszak, mikor a folyók és tavak felszíne megszilárdul, úgy hogy szekerek és csapatok száraz lábbal átkelhetnek rajtuk. Erre a fejedelem fölgerjedt és le akarta fejeztetni: ne tartsa őt olyan bárgyúnak, hogy abszurdumokat büntetlenül föltálalhat neki. A rabszolga csak úgy menekült meg, hogy váratlanul és szokatlanul ott is beköszöntött a kemény tél.

3. Az újabbak, főként a racionalista vallás- és dogmahistorikusok azzal toldják meg ezt a két kifogást, hogy a naiv *primitív fantázia* hajlamos mindenütt és mindenben csodát látni; amint azonban az emberek mélyebb betekintést kapnak a természet rendjébe és törvényszerűségébe, kijózanodott tekintetük természetes folyamatot állapít meg ott, hol exaltált naiv korok csodát láttak. Időnként a tömegeket valóságos *csodaláz* szállja meg, és ez magával ragadja a józanabbakat is. Ilyen csodaéhes kor volt az az időszak, mikor megjelent Jézus Krisztus; ilyen volt Nagy sz. Gergely százada, a középkor. Ha tehát ezekből a korokból és körökből csoda-mondó elbeszéléssel akad dolgunk, nem szabad neki hitelt adnunk; azok a természetes jelenségeket az ő csoda-szint mutató szemüvegükön keresztül nézték.

Megoldás. a) Kétségbevonhatatlan pszichológiai igazság, mellyel az ismeretelméletnek is számolni kell, hogy embernél lehetetlen a tényeknek egyszerű tükrözése. Az emberi észlelés, tehát a ténymegállapítás is, mindig benyomások földolgozása; tehát a kívülről jövő hatásoknak (a tényleges történesnek) szerves beiktatása a lelki világba. Ez pszichológiailag azt jelenti, hogy *minden ténymegállapítás egybeszővődik a tanu lelki alkatával és világnézetével*. Hogy mit látok és hogyan látok, az lényegesen függ attól, hogy ki és mi vagyok, (ezt jelzi a közmondás is: *castis omnia casta*). De nemcsak a rendkívüli vagy épen csoda jellegű tények színe előtt vagyunk így, hanem minden ténymegállapításnál. Ha tehát ezen a címen meg lehetne támadni a csoda-mondó megbízhatóságát, akkor vissza kellene utasítani minden tanut. De ez képtelenség. Csakugyan itt is áll, ami az első nehézséggel szemben: Amint a tanunak kötelessége lehető tárgyilagossággal, az egyéni ízlés és elfogultság félretevéseivel elmondani azt ami történt, úgy a kritikának, az apologétikainak is, nagy körültekintéssel, a logika, pszichológia, karakterológia, történelmi kritika összes szempontjainak gondos latbavetésével mérlegre kell tenni a csoda-mondó tanuságot. Itt vakon elfogadni a tanuságot époly hiba volna (de nem nagyobb!), mint eleve vakon elutasítani. A thaumatophobia (csoda-iszony) époly kevésbé szolgálja az igazságot, mint a thaumatophilia (csodaláz). Mert *b)* tagadhatatlan, hogy korok és körök szerint változik a *csodával szemben való hangoltság*. De a csodalázás korokban is mindig vannak józaneszű és ítéletű, lelkiismeretes emberek, kik képesek legalább lényegben úgy meglátni és elbeszélni a dolgokat amint történtek; és ennek következtében nem szabad egy csoda-mondó tanuságot eleve visszautasítani csak azért, mert csodakedvelő korból való. És a «fölvilágosodás», a természetismeret virágkorában is igaz marad, hogy csodák lehetségesek, sőt hogy az ember kevésbé vagy többé, de valamennyire mindig hangolva van a csodára. Sőt a fölvilágosodott és természettudományosan gondolkodó korok általában sok dologban hiszékenyebbek, mint az ú. n. csodaváró korok. A 18. századi filantrópia egészen naiv hiszékenységgel bízott az emberi ész és természet határtalan teljesítő képességében; és a mi korunk, a természettudományos műveltség netovábbja, egyfelől elképesztő könnyelműséggel elfogad minden hirlapi kacsát, másfelől pedig valóságos kiéhezetséggel veti magát a spiritizmus és általában az okkultizmus csodáira; nem is szólunk arról, hogy sok komoly természettudományos tanítás is meglehetősen hitet követel; pl. a legújabb anyagelmélet, az Einstein-fizika.

2. *A csoda bölcseleti valósága.* – A *mi*-csoda fizikai bizonyossággal fölismerhető és megkülönböztethető az álcsodától. Hisz az ilyen csoda csak teremtő hatalomtól jöhet; csak az tud a létre irányulni. Ha tehát a csoda *létrehozást* jelent, mint pl. a kenyérszaporítás, vagy

ezzel egyenértékű belenyúlást a létezés rendjébe, mint pl. a test és lélek egyesítését a halott-támasztásban, ha a csoda jellegű tett minden előzetes anyag vagy teremtett eszköz fölhasználása nélkül történt, mint pl. vihar lecsöndesítése merő parancsra, akkor az a tett vagy esemény közvetlenül Istenre utal mint létesítő okra. A természet ugyanis nem tud teremteni; a kérdéses jelenség viszont elégséges okot követel; és ez az elégséges ok itt egyedül a teremtő erővel rendelkező Isten lehet.

Ezt a következtetést végbeviheti *a nem tanult elme is*; ha talán nem is teljes kifejezettséggel, hanem bizonyos elmosódottsággal, mégis teljes bizonyossággal. Hisz nem kell ahhoz egyéb, mint alkalmazni a megismerés általános elveit, nevezetesen az okság elvét, melynek készsége (habitus), azaz könnyű és biztos fölismerése és alkalmazása veleszületett az emberrel. Igaz, elméletileg nem épen könnyű megmondani, hol van dolgunk igazi lét-változással (a skolasztikusok nyelvén: szubstanciás változással), a konkrét esetben mégis alig tévedhet még a közönséges elme is. Amikor pl. arról van szó, igazi létrendbe vágó csoda-e a halotttámasztás, Urunk színe-változása, zárt ajtók mögött megjelenni, kenyeret szaporítani, vizet borrá változtatni, alig akad, aki ezeknek jellege felől kétségben marad.¹

A *miként-csoda* erkölcsi bizonyossággal fölismerhető, ha az elmélő egybeveti ezt a két szempontot: *a)* ha az esemény igazán kivülesik a természet szokott rendjén, ha pl. egy betegség, melyet állandó és egyetemes tapasztalat gyógyíthatatlannak tud, hirtelen és teljesen meggyógyul;² *b)* ha ennek az eredménynek elérésénél eszköz vagy egyáltalán nem szerepelt, tehát azt a jelenséget merőben akarati elhatározás hívta létre, pl. mikor egy poklos megtisztul erre a szóra: «akarom, tisztulj meg»; vagy ha az igénybevett eszköz teljességgel nincs arányban az eredménnyel, pl. ha szervi betegség merő érintésre meggyógyul. A csoda jelleg fölismerésének ez a két elve nyilvánvaló az előzők után, és mindkettő a közönséges józanész elérhetőségének határain belül van. A *konkrét esetre* való alkalmazásuk azonban (ellentétben a mi-csodának mint olyannak fölismerésével) nem mindig könnyű. Némely esetben széleskörű pszichológiai, történeti, bölcséleti, teológiai és természettudományos ismeretre, nemkülönben biztos és megvesztegethetetlen tárgyilagos ítélőképességre van szükség avégből, hogy az igazi miként-csodát biztosan megkülönböztessük a relatív csodától, attól, ami csodás vagy épen boszorkányság.

A racionalisták nehézsége. Egy jelenség csoda jellegét fölismerni annyi, mint megállapítani, hogy meghaladja a természet erőit, és ezért csak közvetlenül Isten lehet a szerzője. *a)* *Ámde meddig terjed a természet hatóköre*, azt nem tudjuk és valószínűleg nem is tudjuk meg soha. Következésképp ami nekünk csoda számba megy, az még mindig jöhet a természetnek ismeretlen, titkos erőitől; az lehet hipnózis, telekinézis, spiritizmus vagy más okkult erő műve. Bizonyos, hogy a technika «csodáit», minő a rádió, telefon, repülőgép, minő volt a puska, ágyú, a primitív ember csodának tekinti (mint pl. az indiánok Kolumbusz ágyúzásait és napfogyatkozás bejelentését); a mi szemünkben pedig ezek nem csodák, hanem a természet művei. *b)* Ezenfelül *ismeretelméleti meggondolások*, kivált Kant óta, arra tanítanak, hogy a természettörvények együttsége, a természet rendje nem más, mint saját elgondolásunk, saját fogalmaink a természetről; azok a szempontok és törvények, melyeknek együttsége alkotja a természet rendjét, voltaképpen nem mások, mint az emberi természetben gyökerező kategóriák, mintegy velünk született szellemi szemüvegek (Kant nyelvén: apriór is ismeretkategóriák), melyekkel színezzük és rendezzük a valóságot. De hogy mi az a természeti valóság magában, azt épúgy nem tudjuk megfogni, amint nem tudjuk meglátni a Holdnak földünkötől elfordult oldalát. Amit a természet rendjének nevezünk, ilyenformán csak a magában ismeretlen természettől ránk ható benyomásoknak emberi értelmezése. A csoda is ilyen *értelmezés*: A természetünkkel adott vallási kategóriába, a ‚mirum‘ kategóriájába fogunk

¹ Thom III 45, 2.

² Benedict. XIV De servorum Dei beatificatione IV 1.

bele bizonyos jelenségeket; kimondjuk, hogy meghaladják a természet erőit. Ez tehát voltaképpen csak azt jelenti, hogy itt más értelmezési szempontot érvényesítünk, mint az ú. n. természeti rend értelmezésében. Hogy amit így csodának minősítünk, az magában nem ugyanazon erőknél a tövén fakad-e, mint amit természet jelenségének értelmezünk, azt nem tudjuk eldönteni. Hiszen ismerésünk nem magát a természetet ragadja meg. *c)* Vegyük hozzá, hogy a legújabb természettudományos ismeretelméleti fölfogás szerint a természeti törvény nem más mint átlagtörvény, a nagy számok matematikai valószínűség-törvényének a természeti történésekre való alkalmazása. Megmondják ezek a «törvények», hogy bizonyos jelenségcsoportokon belül legtöbbször, általában hogyan mennek végbe a folyamatok, de nem elmozdíthatatlan, kivételt nem tűrő normák; csak valószínűségek, melyek segítségével a természeti folyamatok sokféleségét könnyű, kényelmes és hasznos formulákba foglaljuk. Tehát erről az oldalról sem kapunk szilárd pontot annak a megállapítására, mi telik a természeti erőktől, és mi haladja meg hatókörüket. Amit mi csodának minősítünk, még mindig lehet egy amaz eshetőségek közül, melyeket nem ölel föl a törvény, azaz a leggyakoribb esetek egybefoglalása. Más szóval: a csoda lehet véletlen; természeti jelenség, melyet azonban a törvény nem vett számba. *d)* Végül a csoda hivei kénytelenek megengedni, hogy vannak az embernél kiválóbb *szellemek*, angyalok és ördögök; és ezek szerintük képesek olyan dolgokra, mik a természettől magától nem telnek. Tehát adott esetben nem lehet tudni, nem varázslás-e, amit csodának tartunk.

Felelet. a) Kezdjük a végén: Ami a tiszta *szellemeket* illeti, bizonyos, hogy azoktól telnek olyan tettek és művek, melyek meghaladják a természet rendjét. Itt azonban tegyünk különbséget. *α)* Az *angyalok* képesek ú. n. relatív csodákra. A szubstanciás csodák azonban ezektől mindig megkülönböztethetők; azok teremtő hatalmat kívánnak, és az angyalok nem rendelkeznek teremtő erővel. A miként-csodáktól való megkülönböztetésük már nem olyan egyszerű dolog. De ez a csoda kritérium-jellege szempontjából nem is szükséges. A jó angyalok ugyanis csak Isten kifejezett meghagyására művelnek csodálatos dolgokat. Ha tehát ez kinyilatkoztatott tan vagy tett érdekében történik, akkor bizonyosak lehetünk, hogy az a tan vagy tett Istentől ered; mert a tanusító csodás tett vagy mű, ha mindjárt teremtett szellemtől ered is, végelemzésben mégis Isten parancsára történt; tehát Isten erkölcsi szerzőségére vall. Ha pedig angyal emberek megsegítésére visz végbe csodát (amilyen volt pl. az asszír király seregének csodás veresége Józiás király korában, Is 38), az akkor Isten rendkívüli gondviselésének egy mozzanata, Isten ujja a hálára és imáadásra fölszólított ember számára; és akkor irreleváns, hogy pontosan mi a metafizikai jellege; vajjon közvetlenül vagy közvetve, fizikailag vagy erkölcsileg kell-e értelmezni Isten szerzőségét. *β)* Ami a *bukott angyaloktól* eredő csodaszerű műveket, a *varázslatokat* illeti, ezeknek mind fölismerésére, mind az abszolút és relatív csodától való megkülönböztetésére van mód. A csodának ugyanis Isten a szerzője (a relatív csodának is ő az erkölcsi szerzője); tehát minden csoda Isten hatalmának, bölcsességének és szentségének jegyét hordja magán. Mihelyt egy művön vagy tetten csak egy vonás is mutatkozik, mely ezzel a hármassal nem egyeztethető össze, már nem csodával van dolgunk, hanem ennek torzképével, varázslással. Ezt pedig nem nehéz megállapítani, ha gondos körültekintéssel mérlegeljük a kérdéses jelenség összes jellegzetes mozzanatait, a «ki, mit, hol, hogyan, mily eszközökkel, mily indítékból és célból» ismert szempontjai szerint.¹ Nevezetesen a csodatevőnek tanítása, élete, működésének és művének gyümölcse hamar elárulja, hogy ki fia. Ne is mondja senki, hogy itt kerge okoskodásba, circulus vitiosus-ba sodródunk; mintha ez volna az eszünk-járása: Hogy kinyilatkoztatott tannal van dolgunk, azt a csodából akarjuk fölismerni; de hogy igazi csodával állunk szemben, arról meg a csodatevő tanításából akarunk megbizonyosodni. Itt t. i. a csodatevőnek

¹ Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando; lásd *Thom* III 7, 3.

élete és tanítása csak annyiban jön szóba, amennyiben az a közönséges józanésszel megítélhető, még pedig (s ez itt a döntő mozzanat) csak mint negatív kritérium; t. i. ha a csodatevőnek életében, tanításában, működésének eredményében van valami, ami ellentétben áll Isten bölcsességével és szentségével, akkor az nem származhatik Istentől. Viszont a csoda pozitív kritériumként szerepel, pontosan a jegy szerepében (in ratione signi): Istentől ered az a tanítás, amelynek hirdetője a csoda pecsétjével tudja igazolni küldetését.

b) Ami a természet erőinek hatókörét illeti: α) A *mi-csodák* megállapítására nem kell pozitív fokon tudni, meddig terjed a természeti erők hatóköre; elég tudni, meddig nem terjed; elég tudni, hogy nem terjed a semmiből való teremtésig. Metafizikailag ugyanis bizonyos, hogy teremteni csak Isten tud (46. § 2). De a *miként-csodák* megállapítása végett sem kell pozitív módon ismerni a természeti erők egész hatókörét. Elég tudni, hogy a konkrét esetben szóbajöhető természeterők és tényezők mire képesek, pl. mire képes a nyál a néma nyelv megoldására, a sár a vak szem meggyógyítására; mit tesz a tűz azzal az emberrel, akit ruhástul beledobtak. Itt nem is kell az embernek még azon sem törni a fejét, hogy valamikor talán sikerül majd a természet erőinek segítségével föltalálni ugyanilyen eredmények létrehozását, pl. sántának vagy vaknak meggyógyítását. A döntő ugyanis az, hogy az itt és most alkalmazott tényezők magukban létre tudják-e hozni az eredményt. Ha valaki pl. Izajás korában rádiózott vagy telefonált volna, az akkor épúgy csoda lett volna, mint ahogy ma csoda volna egy súlyos rákbeteget máról-holnapra makkegészségessé tenni; ez csoda volna akkor is, ha esetleg száz év múlva minden orvos meg tudja ezt csinálni. β) Ami az *okkultizmus* «*csodáit*» illeti, ezen a néven sok dolog került forgalomba, amelyeknek történeti hitelessége ma is pör alatt áll. Ezen a téren ugyanis rengeteg átmítás és önámítás történt és történik. Ami biztos vagy nagy valószínűséggel igaz, úgymint bizonyos hipnózisos gyógyítások, telekinézisos és spiritiszta jelenségek (l. 8. § 3), azokról részben kimutatható, hogy az ismert természeterők vonalán mozognak; részben pedig egészen bizonyos, és konkrét esetben nem nehezen megállapítható, hogy az isteni hatalom, bölcsesség és szentség hármaskörének valamelyikével ütköznek.

c) Ami a *természet rendjének és törvényeinek* fönt érintett modern ismeretelméletét illeti: α) A bölcelet (A bölcelet elemei 17. §) igazolja, hogy a természetismeret nem merőben a mi természetünkkel veleszületett aprióris kategóriák belevetítése a világba, vagyis a magában ismeretlen természet folyásának alanyi értelmezése, hanem az alanytól független tárgyi értékű megismerés; ha ez a megismerés nem is teljes, kimerítő, és ha nem is mentes a tévedésektől. Tehát természetismeretünk igenis nyújt tárgyi alapot annak a megítélésére, mi telik tőle és mi nem.

β) Ha a *természet törvényt* úgy is fognók föl, mint a *valószínűleg bekövetkező esetek egybefoglalását* (ez az álláspont mint módszeres megszorítás meg van engedve a természettudósoknak; de neki nincs illetékessége annak a megállapítására, hogy csakugyan ilyen-e a természettörvény metafizikai jellege is), akkor is fönnállna a létesítő és a célokság metafizikai törvénye (27. § 2; 34. § 2), és így elvben akkor is meg van adva a lehetőség annak a megállapítására, mi ered közvetlenül Istentől, mi nem; csak pontosan és következetesen alkalmazni kellene az elégséges ok elvét. A konkrét esetben persze nem mindig könnyű a végére járni, nincs-e véletlennel dolgunk, és nem csodával; előállhat az a helyzet, hogy csak átfogó szakismeret, iskolázottság és érett ítélet tud dönteni. Azonban ez a konkrét nehézség nem homályosítja el az igazi csoda eszméjét; épúgy mint ha olykor a «véletlen» hoz létre olyast, ami eszes alkotásnak látszik, ebből senki sem következtetheti, hogy már most minden eszes jellegű alkotás a véletlen műve; többek közt már csak azért sem, mert ha ész és észtl eredő eszes alkotás nem volna, akkor nem is lenne normánk az ú. n. «véletlen» eszes művek fölismerésére. Azután azt is észbe kell venni: Ha néhány határesetben nem könnyű megállapítani, hogy a kérdéses dolognak a csoda vonalán innen vagy túl van-e helye, ebből nem következik, hogy a normális esetekben a normális elméjű ember nem tud biztosan ítélni;

épúgy mint abból a tényből, hogy vannak hamis pénzek, és nem mindig könnyű eldönteni, hogy most és itt hamis vagy jó pénzzel van-e dolgom, épenséggel nem következik, hogy minden pénz hamis vagy hamisságra gyanus, és hogy rendes körülmények között nem tudom megítélni, jó pénzzel állok-e szemben.

3. *A csoda teológiai valósága.* – A csoda teljes bizonyossággal igazolja annak a tanításnak igazvoltát, melynek érdekében történik. Ezt *Szent Tamás*¹ csattanósan így okolja meg: «Meg nem eshetik, hogy aki hamis tant hirdet, igaz csodát vigyen végbe. A csodát ugyanis csak isteni erővel lehet végbevinni, és Isten a hamisság tanuja volna. Ez pedig nyilván képtelenség». A csodának ez a bizonyító ereje természetesen azon fordul, hogy egyrészt igazi csoda legyen, másrészt, hogy *kapcsolata legyen a kérdéses tanítással*. Ez a kapcsolat pedig fönnáll vagy közvetlenül, kifejezetten, ha a csodatevő kijelenti, hogy a csodát tanításának igazolására műveli; vagy kerülő úton (indirecte), mikor valaki Isten követének mondja magát és ennek igazolására csodát művel, mert akkor kerülő úton azt is igazolja, hogy Istentől reábízott tanítást hirdet; vagy burkoltan (implicite), mikor az összefüggés a csoda és tan között a körülményekből állapítható meg.

Ebből három dolog következik: a) Az az *érv*, mellyel csoda bizonyítja egy tanítás igazvoltát, *logikai jelleg* tekintetében nem-egyenes, kerülő úton való, indirekt bizonyítást ad; t. i. közvetlenül nem magának a tanításnak igazvoltát nyilvánítja, hanem azt a tant összekapcsolja egy jellel (a csodával), és ennek következtében előáll egy logikai összefüggés: Ha ez a tanítás nem volna igaz, képtelen dolog következne, (az t. i., hogy Isten csodával pecsétel meg tévedést); tehát igaznak kell lennie. b) Ennek a csodabizonyítéknak az a sarkallója, hogy a csodának csak Isten lehet a szerzője; tehát minden csodában maga Isten jelenik meg és tesz bizonyosságot a tan mellett. Ezért egy kinyilatkoztatás igazvoltát, egy isteni követ törvényességét *már egyetlenegy csoda* is elégségesen igazolja. c) Ez a bizonyító erő a csodának természetéből fakad, és az emberben a legegységesebb logikai és metafizikai megismerésre hivatkozik. Ezért a csoda *bizonyító ereje nincs korhoz, kultúrhaladáshoz, szellemi áramlatokhoz kötve*. Minthogy azonban, mint jeleztük, nem minden kor szellemi arculata reagál egyformán a csodára, a csoda-izszony korában, amilyen a miénk is, a csoda-bizonyításnak ezzel a tényállással bölcsen számolni kell.²

Nehézségek. 1. A *sátán* hamis csodákkal, varázslással meg tudja téveszteni az embereket. – *Felelet.* A démoni avagy torz csodát apologétikailag pontosan *meg lehet különböztetni* az igazi csodától ([lásd 77. lap](#)). Nem is engedheti meg az igazság Istene, hogy ördögi mesterkedések az igazság pecsétjét bizonytalanná tegyék; különben őreá hárulna a megtévesztés felelőssége. Ezért a sátáni mesterkedések itt is mint egyebütt csak azokat tévesztik meg, akik kacérkodnak vele. Szent Ágoston szerint a sátán leláncolt eb; csak azt harapja meg, aki közelébe megy; nevezetesen azokat ejti meg, akik hanyag nemtörődomséggel állnak szemben vele, amint Jézus Krisztus világosan megmondta³: Az utolsó időben «támadnak hamis krisztusok és hamis próféták; és nagy jeleket és csodákat tesznek, hogy tévedésbe ejtsék, „ha lehet”, még a választottakat is».

2. *Az Egyház magának tartja fönn* a csodák valóságára nézve a végső fokon az ítéletet. Ezzel a gesztussal azonban azt vallja, hogy a csoda mint ilyen, önmagából, a tévedhetetlen és hivatalos hitelesítés nélkül nem ismerhető föl. – *Felelet.* Az Egyház mikor a csodás jelenségek csoda jellegéről a végső ítéletet magának tartja fönn, *nem mint a kinyilatkoztatás kritériumát* akarja megítélni és az ő hitelesítésével ellátni, hanem amennyiben a csoda az Egyház szentségének is jele és folyománya, azon örökődik, hogy az Egyház szentségén és tisztaságán folt ne essék. Ezért a csodáról való ítéletét csak a szenttéavatás és búcsújárás ügyeiben (pl. a

¹ Thom Quodlib. II 6 ad 4; cf. 2II 178, 1 2; III 55, 5; Gent. III 155.

² Lásd Chrysost. in Jn 24.

³ Mt 24,24.

lourdesi csodák dolgában) gyakorolja közvetlenül és egyenest; a kinyilatkoztatás kritériumát alkotó csodákról csak akkor és csak annyiban ítél, amennyiben és amikor tanító tiszte ezt megokolttá teszik.

3. Csaknem *minden vallás* utal a maga igazolása végett jelekre, még az eretnekségek is. – *Felelet.* a) Ez a tény csak azt bizonyítja, hogy szinte közmeggyőződése az emberiségnek: *a kinyilatkoztatásnak természetszerű velejárója* és magátólértődő tanuja meg pecsétje a csoda. b) Ami csodára a téves vallások hivatkoznak, azoknak vagy történeti *valósága* nincs igazolva, amint ezt Szent Ágoston¹ kimutatja Aesculapius, Thyana-i Apollonius, a donatisták csodáiról; vagy pedig bölcséleti illetőleg relatív valóságuk kétes. Szent Tamás² szerint nincs kizárva, hogy téves vallás területén is történhetik igaz csoda. Ilyenkor azonban nem a téves tanítás erejében történik és nem annak igazolására, hanem vagy egy igazságnak vagy egy meghatározott erénynek bizonyosságául. Talán ilyen jellegűek azok a csodálatosságok, melyek a janzenista Párizsi diakonus sírjánál történtek, vagy melyeket Cronstadt János orosz pópa vitt végbe.

8. §. A jövendölés.

Van Noort s. 1 cp. 2 a. 3. § 3; *Garrigou-Lagrange* I. 1 s. 5. cp 20; *A. Schmid* p. 340–48; *Hettinger* § 25. – *Thom* 2II 171–5; *Verit.* 12; *Gent.* III 1. – I. B. *Becker* Die Weissagungen als Kriterien der Offenbarung 1890; M. A. *van den Oudenrijn* De prophetiae charismate in populo israelitico 1926.

I. A jövendölés fogalma.

A próféta (a görög ige πρὸ-φημι: valaki helyett, valakinek nevében szólni) Szent Ágoston³ szerint *általában* «Isten igéjének hírnöke az emberek számára». A szó *tágabb* értelmében próféta tehát az, aki Isten sugallatára isteni dolgokat hirdet;⁴ ez a נְבִיאָה. *Szűkebb* értelemben: aki egyedül Istentől tudott titkos dolgokat nyilvánít («látó»: רֹאֵה, תִּרְאֶה). Ezek a titkos dolgok lehetnek jelenvalók, de helyben távolesnek a prófétától és hallgatóitól (cryptognosis); lehetnek nem jelenvalók hanem a multból (pl. a világ eredete, egy nép őstörténete) vagy a jövőből valók. A jövő titkos dolgok prófétai előremondása a *legszorosabb* értelemben vett jövendölés vagy prófécia. Elsősorban erre gondolunk, mikor a jövendölést a kinyilatkoztatás ismertetőjegyének mondjuk. Eszerint

A *jövendölés* (vaticinium) olyan jövendő dolognak előre való megmondása, melyet csak közvetlenül Isten megvilágosítására lehet biztosan előre tudni. Ennek a meghatározásnak értelmében:

a) a jövendölésnek sajátos *tárgya* az ú. n. *esetleges jövendők* (futura contingentia); t. i. azok a dolgok, melyek természetüknél fogva közömbösek lét és nem-lét iránt. Ilyenek elsősorban Istennek, azután a teremtett szellemi valóknak, tehát az embernek is szabad elhatározásból fakadó tettei és művei; azután olyan események, melyek közvetlenül ugyan nem teremtményi szabad elhatározás tárgya, de létrejöttükhöz annyi természeti oksornak kell egy közös pontban találkozni, hogy biztos előreszámításuk meghaladja az embernek, sőt legtöbbször általában a teremtett szellemnek hatókörét; pl. hogy milyen termés lesz 1979-ben a Tiszántúl, vagy 250 év múlva lesz-e háború és ha igen, mi lesz az oka és lefolyása; egy még most meg nem született ember milyen korában és körülmények között hal majd meg? Ami ebben a körben egyedül az isteni mindentudás tárgya, az *abszolút* jövendölés; ami meghaladja ugyan az emberi előrelátást, de nem a magasabb szellemek előretudását, az *relatív* jövendölés.

¹ *August.* Civ. Dei XXII 7–9; Unit. Eccl. 19.

² *Thom* 2II 178, 2 ad 3.

³ *August.* Quaest. 17 in Exod.

⁴ Cf. Num 2,2.5–9; 1 Cor 14; 1 Reg 10,5.

b) Minthogy az esetleges jövődó dolgok az emberi elmének a tulajdon erejéből hozzáférhetetlenek, azokat az ember csak akkor tudja megjövendölni, ha közvetlenül Isten adja értésére. Ez a sajátosan *prófétai megtudás* (cognitio prophetica) «két mozzanatot ölel föl: az egyik a jövődó dolog megjelenítése a tudatban, a másik a róla való biztos ítélet».¹ A megjelenítés szól vagy az érzékekhez, mint pl. Dan 5-ben, vagy a képzelethez mint Act 10-ben (ebben az esetben mindig elragadtatás kíséri),² vagy az értelemnek. A közölt ismeretről való biztos ítélet, az ú. n. *prófétai megvilágosítás* (lumen propheticum), mely természetesen nem állandó készség, hanem csak a közlés tartamára szorítókozó átmeneti fölkészültség³ (non habitus sed dispositio), a prófétai megtudásnak legjelentősebb mozzanata, és abban áll, hogy Isten külön, természetfölötti úton megvilágosítja a prófétát arra, hogy biztosan és világosan lásson két dologban: mi az értelme annak, ami tudata előtt megjelenül, és hogy Isten az, aki a jelenítést műveli. A prófétai megvilágosításnak ki kell terjeszkedni az első mozzanatra is, vagyis arra, hogy a próféta valamennyire megértse, amit Isten neki kinyilatkoztat, és amit neki majd mint kinyilatkoztatást az emberek előtt hirdetni kell. Nem volna ugyanis összeegyeztethető Isten bölcsességével, hogy az embert mint a maga eszközét úgy használja, hogy erőszakot tesz emberi természetén. Már pedig az ember értelmes természetének ellenére jár, hogy olyan valaminek legyen a tanítója és tanuja, amit maga sem ért. Ennek az értésnek azonban nem kell teljesnek lenni. Helyesen jegyzi meg Szent Tamás:⁴ «Amint a hitnek már a neve is az ismerésnek bizonyos tökéletlenségét jelzi (ahol teljes, belátásos a tudás, ott nincs helye hitnek; lásd 18. § 3), így a jövődölés neve is bizonyos homályt és a teljes értéssel szemben bizonyos distanciát jelent».

c) A prófétai jövődölés *határozott*. Nem kétértelmű, csűrhető-csavarható mint a jóslás, mely már a pogányoknál is hirhedt volt kétértelműségéről;⁵ nem is bizonytalan, mint a vakmerő jóslás, mely bízik a véletlen teljesedésben. A jövődölésnek ez a határozottsága azonban korántsem azt jelenti, hogy a jövődölés elővételezett történelem, és hogy a próféta a jövőből merítő történetíró. A próféta Istentől elsősorban azért van küldve, hogy hirdesse és tanúsítsa, mennyire föltétlenül érvényesülnek Istennek nagy szempontjai, miként a multa, úgy a jövőre nézve. Ezért a jövődölés elég részletes szokott lenni ahhoz, hogy fölkeltse a jóakarató emberek figyelmét, és fölhívja őket komoly vizsgálatra; de elég burkolt ahhoz, hogy ez a vizsgálat és nyomában az állásfoglalás teljes egyéni *szabadsággal és felelősséggel* mehessen végbe. Innen van, hogy a jövődölés sokszor jelképek, metaforák, allegoriák, példabeszédek köntösében jelenik meg. S mert a próféta Isten álláspontján áll, s Isten szemszögéből néz és tanít nézni, az örök Isten előtt pedig a dolgok és események összefüggése (érdemek és felelősségek, szándékok és valósulások összefüggése) és bennük az Isten szent nagy szempontjainak érvényesülése számít, nem pedig az időtartamok (hisz előtte ezer esztendő annyi mint egy nap): ezért a próféta is nem egyszer nagy arányokban összevonja, egy képben látja és láttatja, ami hosszú idő folyamán fejtözik majd ki (synopsis prophetica, *prófétai egybe-nézés*).

A *racionalisták* a jövődölésnek ezt a valódi eszméjét meghamisítják és eltorzítják. Némelyek egyszerűen egy kalap alá foglalják a pogány jóslásokkal (oracula). Mások meg úgy fogják föl, hogy nem más az, mint az intenzívebb vallási érzéknek és megélésnek egy megnyilvánulása, mely a jelen kiáltó ellentéteit a jövő reményébe oldja, s ott ígér és vár az

¹ Thom 2II 173, 3.

² Thom ibid.

³ Thom 2II 171, 2.

⁴ Thom 2II 174, 2 ad 3.

⁵ Ilyen a Krézusnak tett jóslás: «Ha seregeddel átléped a Halys folyót, egy nagy birodalmat teszel tönkre (a jóslás elhallgatta, hogy a királynak vagy ellenfelének birodalmát érte-e). Hasonló a hadba induló vezérnek adott jóslat: Ibis redibis non morieris in bello (aszerint, mint a non elé vagy mögé gondolom az elváltató vesszőt, azt jelenti: Mégy, visszatérsz, nem halsz meg a csatában; vagy: Mégy, nem térsz vissza, meghalsz a csatában).

istentelen számára büntetést, a jámbor szenvedő számára elégtételt, a bűnbánó számára bocsánatot, a nyomorgó szent számára jutalmat. Velük szemben a jövődőlés valódi, katolikus eszméjét képviseli a vatikáni zsinat,¹ mikor azt tanítja, hogy a jövődőlés tárgya isteni tettek, «melyek Isten végtelen mindentudását fényesen mutatják, és ezért a kinyilatkoztatásnak teljesen biztos jegyét alkotják, és mindenkinek hozzáférhetők».

A *dogmatikai igazolás* azon az úton történik, mint a csodáé (68. lap). Az *apologétikai igazolás* vallásbölcseleti gondolatmenetekkel megmutatja, hogy a katolikus értelemben vett jövődőlés lehetséges és megismerhető.

2. A jövődőlés lehetősége.

Tétel. A jövődőlés lehetséges. Biztos. – Bizonyítás. 1. *Isten ismeri, sőt egyedül ő ismeri az esetleges jövődőlőket.* Minden ugyanis, ami ő rajta kívül van, tőle van; ő mindennek első és teljes oka. Amde nem tudná létrehozni a dolgokat, ha nem ismerné őket mielőtt vannak, úgy amint lesznek (lásd 32. § 2). Istenen kívül azonban ezeket senki sem ismeri. Ez nyilvánvaló azokról a jövődőlő dolgokról, melyek Isten szabad szándékának tárgya, valamint azokról, melyek az eszes teremtmény szabad akaratának műve. A szabadságot ugyanis az jellemzi, hogy «az akaratnak szabad megmozdulása semmiféle természeti okkal nincsen sem függés, sem kapcsolat viszonyában».² Ami szabad elhatározás tette, nemcsak a jövődőlő, hanem jelen is, az a cselekvőn kívül semmiféle teremtett elme előtt nem nyilvánvaló, a természeti okság összefüggéseiből ki nem következtethető; a legjobb esetben valamelyes hozzávetőlegességgel sejtethető. Ezt a két igazságot csak azok *tagadják*, kik a személyes abszolút, világfölötti, teremtő Istent tagadják, tehát a monisták és természetesen az antrópomorfasta politeisták. 2. *Ami jövődőlő dolog egyedül Isten előtt van tudva, azt ő tudja az emberrel közölni.* Hiszen ez a közlés nem más, mint általában Istennek közvetlen megnyilatkozása az ember előtt. Tehát ha lehetséges egyáltalán kinyilatkoztatás, akkor a jövődőlőre vonatkozó isteni tudásnak kinyilatkoztatása is lehetséges; még pedig ugyanazokon a módokon, melyeken Isten egyáltalán közölhet valamit. Ezt csak azok tagadhatják, kik egyáltalán tagadják a kinyilatkoztatás lehetőségét.

Nehézség. Lehetetlen megjövendőlni legalább *a szabad emberi tetteket*. Ami ugyanis így meg van jövődőlve, az vagy szükségkép be is következik, és akkor vége a jövődőlésben érdekelt személy vagy személyek szabadságának; vagy pedig nem következik be szükségképen, hanem az érdekelt személy vagy személyek szabad állásfoglalása meghiúsíthatja, és akkor vége Isten tévedhetetlen mindentudásának. – *Felelet.* Amiről Isten tételesen megmondja, hogy majd megtörténik, az tévedhetetlenül, halálos biztossággal be is következik, és azt semmiféle hatalom nem tudja meghiúsítani; különben nem volna Isten az Isten. Mindazáltal az eszes teremtmény szabadsága nem kerül veszedelembé, amint azt a maga helyén megmutatjuk (32. § 2). *Metafizikailag* következik ez Isten előrelátásának és együttműködésének abszolút, teremtői jellegéből. *Pszichológiai* is lehetséges, hogy a jövődőlésben érdekelt emberek szabadon cselekszenek és mégis biztos jövődőlést teljesítenek; ez azáltal válik lehetségessé, hogy az ilyen jövődőlésben épen a közvetlenül érdekelt számára mindig van annyi viszonylagos homály, hogy hely marad szabadságuk számára, és csak tetteik után látják tisztán (ha látják; ennek nem kell bekövetkezni; hisz a jövődőlés nemcsak, sokszor nem is elsősorban nekik van adva), hogy jövődőlést teljesítettek (lásd az egyiptomi József történetét). – Nem szabad azt sem felejtetni, hogy Isten bizonyos jövődőléseket *föltételhez* köt, így különösen fenyegető ítéleteit. Ezek természetesen

¹ Vat. 3 cp 3 Denz 1790.

² Thom Verit. 8, 13.

csak akkor teljesülnek, ha a föltétel megvalósul; lásd Jónás történetében a Ninive pusztulását hirdető jövendölést.

3. A jövendölés megismerhetősége.

1. A jövendölés *történeti valósága* akkor válik ismertté, ha megállapítható egyfelől, hogy megtörtént, másfelől, hogy teljesebbé ment. Mindkét mozzanat történeti tény és a biztos megismerésnek ugyanoly módon hozzáférhető, mint bármilyen más történeti valóság. Ennek a megismerésnek a lehetőségét tehát legfőljebb a megcsontosodott agnóosztikusok tagadhatják. A racionalisták támadásai úgyszólván csak a csoda bölcseleti valósága ellen irányulnak. Ezt kell tehát tüzetesebben igazolni.

2. A **jövendölés bölcseleti valósága legalább erkölcsi bizonyossággal megismerhető.** *Hittétel.* Burkoltan ugyanis benne van a Vaticanum-nak abban a tanításában,¹ hogy a jövendölés a kinyilatkoztatásnak kritériuma, még pedig olyan, «mely minden ember értelmének hozzáférhető». Ennek a rendeltetésének ugyanis csak akkor felel meg, ha a magáraálló elme meg tudja ismerni mint az isteni mindentudás jelét és meg tudja különböztetni mindenfajta jóslástól.

Bizonyítás. Igazi jövendöléssel akkor van dolgunk, ha előre meg van mondva olyan valami, amit egyedül Isten tudhat, és ha az előremondás pontosan bekövetkezik, úgy hogy jövendölés és teljesebbé véletlen egybevághóságára nem lehet gondolni. Ebben az esetben ugyanis nyilvánvaló, hogy az előremondás csak attól jöhet, aki mindentudásával előretervez és világkormányzásával terve és szándéka szerint pontosan véghez is visz mindent. Már most a közönséges józanész is nyilván látja, hogy *ha valósággá válik egy előre megmondott esetleges jövendő dolog*, amely merőben Isten belső szándékán fordul (pl. Istennek emberré-levése), vagy pedig sok ember és sok esemény pontos találkozásán fordul, ha az sok idővel a teljesebbé előtt teljes határozottsággal és megfelelő részletességgel meg volt mondva, akkor nem lehet arra gondolni, hogy a teljesebbé véletlen műve. Ilyen esetben ugyanis az együvé-rendezésnek és összehangolásnak egy nyilvánvaló esetével állunk szemben. De a *rend* nem lehet ú. n. véletlen játék, hanem csakis rendező értelem műve, amint azt tüzetesen megmutatjuk a nomologiai istenbizonyítás tárgyalásánál (31. § 2). De hosszas bizonyítás nélkül is átlátja a józanész, hogy ha pl. egy bonyolódott hadművelet a kezdetnek látszólagos összeviesszása után az ellenség bekerítésére vezet, az nem volt a véletlen műve, hanem gondos haditervnek, tehát hadvezérnek célkitűző és rendező tette.

Ez a metafizikai meggondolás elégséges arra, hogy a jövendölésnek a merő *hozzávetéstől való biztos megkülönböztetésére* segítsen. Hozzávetés még embertől is telik. Az emberek, a történelem és az élet mélyebb ismerete alapján akárhányszor több-kevesebb valószínűséggel meg lehet sejteni, mi történik majd ilyen vagy olyan új helyzetben. Azonban az ilyen gazdasági, történeti, politikai «jóslás» mindig csak tapogatózás, melyre a valóság a legtöbbször egészen döbbenetesen rácsafol.² Az igazi jövendölés azonban biztosan és pontosan teljesül.

Etikai és pszichológiai meggondolások pedig arra segítenek, hogy az igazi jövendölést legalább erkölcsi bizonyossággal megkülönböztessük *a jóslástól*. Ezek a meggondolások a következő szempontokat követik:

a) *Tartalmi* tekintetben. Az igazi jövendölés nem tartalmazza soha a legcsekélyebb hamisságot, tévességet, istentelenséget. Már Aranyszájú sz. János³ igen szellemesen azt mondja: «Némelyek a sátán szellemében jövendölnek, mint pl. a jósök. De könnyű őket

¹ Vatic. 3 cp 3 c. 3; *Denz* 1812 collatum cum 1790.

² Lásd *Schütz* A. Isten a történelemben. ²1934 p. 239.

³ *Chrysost.* in Mt 19.

leleplezni. Megegyik ugyan, hogy a sátán is olykor igazat mond; de nem esik meg, hogy a Szentlélek olykor hazudik».

b) *Cél* tekintetében. Az igazi jövődölés mint az isteni bölcsesség megnyilatkozása mindig arra szolgál, hogy növekedjék és gyarapodjék Isten országa, az igazság és szentség országa. Vagyis a jövődölés az embert aláveti Istennek. A jóslás ellenben, mint a vallástörténet bőségesen igazolja, ideigvaló érdekeket szolgál; legtöbbször hívságos, nem egyszer erkölcstelen vagy kétes erkölcsű dolgok körül forog, aztán az egyéni, nemzeti, uralkodói önzés szolgálatába szegődik; «Pytho philippizát», mondotta Demosthenes, mikor a Delfi-jósdából olyan mondások kerültek ki, melyek a makedón érdekeket szolgálták az aténiakkal szemben.

c) *Mód* tekintetében. Az igazi jövődölés mind eredet, mind mód tekintetében elárulja, honnan jön, mi a hazája. A próféta úgy szól, mint aki az igazság és világosság Istenének iskoláját járta; világos öntudattal, határozott célkitűzéssel, elszánt készséggel szól, mint akinek küldetése van, akinek hivatása tanúságot tenni az igazságról. Ellenben a jósök egyfelől nem az igazság és világosság iskolájában keresnek tájékozódást, hanem orákulumokban, az értelmetlen természetjelenségekben, madarak beleiben és röpülésében, sorsvetésben, önkívületbe vagy épen örületbe esett emberek értelmetlen dadogásában és sikoltásában; mind olyan dolgok, melyeknek semmi közük a jövődölés tudásához. S ezeket a már magukban is értelmetlen jeleket aztán vagy meg nem értett és lelküket vesztett, üres formulákká lett gépies hagyományos sablonok szerint, vagy sajátmagukat is önkívületbe lovalva, a legtöbbször érthetetlen sőt szándékosan kétértelmű kijelentésekbe foglalják; amint megállapítja már Cicero¹: «Apollo orákulumával Chrysippus egész könyvet töltött meg. Ezek részben hamisak, amint én látom; részben véletlenül váltak be, amint nem ritkán megegyik emberi beszéddel; részben bizonytalanok és homályosak, úgy hogy itt a tolmács tolmácsra szorul, és a sors fölött új sorsot kell vetni; részben kétértelműek és csúrhatók-csavarhatóak, s így a dialektika körébe tartoznak». Egyszóval a jóslás már keletkezésének és terjesztésének módjával elárulja, hogy a természet homályos szakadékaiból tör elő, mint Delfiben a Pythót sugalmazó gőzök; ezért szervei többnyire nők, a merőben természetszerű, irracionális élményeknek fogékonyabb alanyai. Ellenben a jövődölés az értelem, világosság, ellenőrizhetőség és erkölcsi felelősség régióiból jön, és így már pályája mutatja, hol a hazája és mi a nemesi levele.

Ezek a szempontok elégségesek az **okkultizmus** jelenségeinek megítélésére is. Ez a kérdés azért is érdemel külön figyelmet, mert első tekintetre úgy tűnik föl, mintha itt olyan jelenségekkel találkoznánk, melyek legalább is *bizonytalanokká teszik a természetfölötti*, igazi jövődölés és a merőben természeti jóslás (s ugyanígy a csoda) *határait*; sőt mintha azt mutatnák, hogy amit a hívő lélek csoda és jövődölés címén természetfölötti eredetű jelnek tart, az végelemzésben csak többé-kevésbé homályos (okkult), ki nem kutatott természeti mélységek párázata.

Ami okkultista jelenség címén ma az óriásivá dagadt ide vágó irodalomban szerepel, az öt csoportba osztható: 1. *A tudatalatti jelenségek*: szuggesztio (a hipnózis és jelenségei), automatizmusok, nevezetesen automatikus írás (a médium teljes szenvedőlegességgel ül az asztalnál írószerszámmal a kezében; egyszer csak kezd írni, akarata és tudta nélkül) és a cryptaesthesia, az érzékelésnek olyan finomsága és foka, mely a megszokott mértéket messze meghaladja. Mindezeket az jellemzi, hogy általuk nem nyílik meg olyan titkos terület, mely a megismerés rendes utainak is hozzáférhető ne volna. Valamennyi a szokásos pszichológiai területén is föllelhető jelenségeknek csak fokozása; ezek tehát nem jelentenek új világot. 2. *Parapszichológiai jelenségek*: Telepátia, távoli dolgoknak (pl. távoli haláleset vagy

¹ Cicero Divinat. II 56; cf. Orig. Cels. VIII 45.

katasztrófa) meglátása; *clairvoyance*, jelen de rejtett dolgok meglátása, pl. zárt szekrénybe-látás, leborított írás elolvasása, elásott kincsek, romok, földalatti víz- vagy ércerek fölismerése, szerszám, könyv, ruhadarab történetének magáról a dologról való leolvasása (ezt a parapszichológusok ma pszichometriának nevezik); *second sight* (második szem), bizonyos jövőbelátás; ennek a tehetségnek birtokosa pl. elmegy egy épület mellett és látja égni, s néhány nap múlva csakugyan leég; belép egy házba, lelki szemmel ott ravatalozást lát, mely napok múlva csakugyan ugyanúgy be is következik. 3. *Parafizikai jelenségek*: Telekinézis, távolba mozgatás, amilyen volna pl. írni anélkül, hogy az író kézbe venné a tollat. Ide lehet sorozni az ú. n. materializációkat: megjelenő szellemekről való fényképek, paskolatok, ködök, fluidumok stb. 4. *Spiritisza jelenségek*: szellemek megjelenése és megnyilvánulása. 5. *Asztrologia és teozófia*: emberről, világegyetemről, másvilágról való titkos felsőbb ismeret.

A *parafizikai és spiritisza* jelenségekre nézve mindmáig sok a vita, szakemberek között is. Biztos ugyanis, hogy itt rendkívül gyakori a részvevők önámítása, mely pszichológiailag nagyon is érthető; és nem épen ritka dolog még ma sem a bemutatók szemfényvesztése. Ami kétségtelen tényként megállapítható, elég érdekes és megérdemli, hogy komoly kutatás tárgya legyen. Itt t. i. az embernek kevésbé ismert (némelyek szerint valaha elterjedt, a kultúra folytán elsatnyult) tehetségeire derülhet új fény. Attól azonban nem kell tartani, hogy általuk *a csoda természetfölötti jellege* elhomályosul vagy bizonytalanná válik. Mert *a*) a kétségtelen tények között eddig nem akadt még, mely ne volna pszichikailag vagy fizikailag magyarázható. Olyan erők működnek itt, melyek kezdő fokon az általános pszichologia keretén belül is megtalálhatók; vagy pedig merőben immanens, azaz a jelenlevők tudatvilágában végbemenő jelenségek kivetítésével van itt dolgunk (a spiritisza jelenségek alighanem mind idetartoznak). *b*) Amennyiben mégis akadnának, főként a spiritisza jelenségek körében mozzanatok, melyek ezen a módon nem magyarázhatók, azok mind tartalmi mind formai tekintetben magukon hordják a démoni eredet jegyét. Nevezetesen gyümölcseiről lehet itt is megismerni a fát: a spiritisza praxis ritkán tett valakit erkölcsileg igazán jobbá; azonban igen sok részvevőt megrontott és összezavart. A főt (75. lap) adott kritériumok szerint könnyen megkülönböztethetők az igazi csoda-jelenségektől.

A *jövendölés szempontjából* szóba jöhetnek a *parapszichológiai és teozófiai* jelenségek. Azonban ezek nemcsak nem veszélyeztetik a jövőbelátás természetfölötti jellegét, hanem még a határokat sem teszik annyira bizonytalanokká, mint első tekintetre látszik. Mert *a*) tartalmi szempontból nem nyújtanak ezek semmi olyant, ami meghaladná a részvevők (a médium és közreműködők) tudását. Ámde a pszichológiai heteroszugesztio és kifejezés törvényei szerinti megnyilvánulások, ha mindjárt a szokásosnál nagyobb érzékenységet követelnek is, analógiájuk vagy kezdő fázisuk szerint megtalálható a rendes pszichologia körében is, úgyhogy a különbség csak fokozati, olyanféle mint a zseni és a közönséges ember tudatvilága között; nem meta-, hanem csak para-pszichológiával, a lelki jelenségeknek nem új létrendjével, hanem csak a szokásostól eltérő rendjével van itt dolgunk. Ezért a gondos vizsgálat legtöbbször megtalálja bennük a részvevők szellemi színvonalának minden tökéletlenségét: tévedéseket, túlzásokat, tudatlanságot, képzeletszüleményeknek igazi tudásként való árusítását; főként a teozófiát jellemzik ezek a banalitások és a régi gnóosztikusok képzelgéseire emlékeztető elmeszöktetések. Ez a kritérium fönnáll azokkal a jelenségekkel szemben is, melyeket talán nem lehet a fönti pszichológiával magyarázni. Tartalmuk és célzatuk semmiképen nem vall közvetlen isteni eredetre.

Ami már most a *pszichometriának* és a *second sight*-nek első tekintetre föltűnő teljesítményeit illeti, itt két szempont jön tekintetbe: *a*) Épen ezeken a területeken a történeti valóság kérdésében sokszor van helye nagyon is megokolt kétségeknek. *b*) Az ide tartozó «jóslások» legtöbbször bizonyos óvatos általánosságban vannak tartva, úgyhogy a hiszékeny tanu könnyen igazolva látja a tényekből, holott voltaképen csak beleolvasta a későbbi tényekbe a korábbi elmosódott célzásokat. Annyival inkább, mert itt nagymértékben dolgozik

az a sokszor megfigyelhető (pl. a szerencsétlen napok vagy számok keletkezésében is érvényesülő) törvény, hogy a bevált eseteket nagyon is nagy jóakarattal bírálják el és hirdetik, ellenben a be nem vált eseteket elhallgatják és hamar elfelejtik. Különben amit a jövendölés pszicho-etikai megítéléséről mondtunk, a tartalom, cél és mód szempontjából, itt kétségtelenül megállapítja, hogy nem igazi jövendölésekkel van dolgunk, hanem a pogány orákulumokhoz hasonló hívságokkal, melyeken nem lehet semmiképpen sem fölismerni a nagy szent Isten pecsétjét. Az okkultizmus szolid ismerete a bölcséletileg és teológiailag iskolázott gondolkodót mindenestre arra készíti, hogy kiutasítson a természetfölöttiség területéről bizonyos jelenségeket és eseteket, melyekben hiszékenyebb és iskolázatlanabb nemzedék csodát vagy jövendölést lát.

3. A jövendölés *relatív valósága*. – Az igazi jövendölés kizárólagos szerzője Isten; mintegy értelemrendi csodával van itt dolgunk. Ezért mindig biztosan Istenre utal, mint már Cicero¹ mondja: «Ez a két dolog annyira összefügg, hogy ha van Isten, van jövendölés és fordítva». Ha tehát a jövendölés egy tan vagy isteni küldött érdekében hangzik el, akkor a közvetlen isteni eredetnek kétségtelen jele. A jövendölés és tan közötti összefüggés pedig erkölcsileg biztos, ha vagy a tanító jövelele meg volt jövendölve, vagy ő maga ad jövendölést, tanának avagy küldetésének igazolására. S ez, miként a csodánál, történhetik kifejezetten vagy kerülővel vagy burkoltan.

Nehézségek. 1. A tiszta *szellemek* ismerete sokkal messzebbre terjed mint az emberé, és így megtörténhetik, hogy az ezektől eredő előremondásokat az emberek jövendölésnek tartják. – *Felelet*. Itt is tegyük különbséget, mint a relatív csodánál: Ha *jó szellemtől* ered az ilyen előremondás, akkor Isten rendelkezésére történt, és miként a relatív csoda, a kinyilatkoztatásnak jegye. Ha *gonosz szellemtől* ered, minthogy ez nem Istennek tételes rendelkezése, hanem csak megengedése, a gonosz szellemek jellegét hordozza; Lucifer «nem adhat mást mint ami lényege», még akkor se, ha sátán jellegét takarni akarná; következésképp a tartalom, cél, mód szempontjai a körültekintő szemlélőt itt is biztosan eligazítják. Annyival inkább, mert az igazság Istene, ha kifürkészhetetlen bölcsességében enged is a gonosz szellemeknek ilyen szerepet, azt nem engedi, hogy ezáltal az ő kinyilatkoztatásának biztos fölismerhetősége veszélybe kerüljön.

2. *Gonosz emberek* is adtak jövendölést, mint Bálám (Num 22), Kaifás (Jn 11), azok kiket Jézus Krisztus nem ismer el, jóllehet az ő nevében jövendöltek (Mt 7). – *Felelet*. Isten olykor ilyen különös eszközökkel is él az ő terveinek keresztülvitelére. S ezért nincs kizárva, hogy olykor a pogányok körében is adott helyt igaz jövendöléseknek.² Azonban ilyenkor a jövendölés tanúsága az igazságot támogatja; de a tanura, aki elzárkózik az általa hirdetett igazság elől, az a sors vár, amelyet az Üdvözítő³ kilátásba helyezett ezeknek a prófétáknak: «Akkor megmondom nekik, hogy sohasem ismertelek titeket; távozzatok tőlem, ti gonosztévők!»

¹ Cicero Divinat. I 5.

² Nevezetesen a Megváltóra nézve (lásd 67. § 4). Cf. *August.* Ep. 258; *Lactant.* Instit. I 6.

³ Mt 7,23.

2. fejezet. A kinyilatkoztatás valósága.

Amint egyszer bizonyos, hogy a kinyilatkoztatás lehetséges, sőt szükséges, továbbá mint ilyen biztosan fölismerhető, nyomban következik, hogy fönnáll a *kötelezettség*: gondosan utánajárni, történt-e kinyilatkoztatás, és az hol található meg; még pedig utánajárni azzal a lelkiismeretességgel és odaadással, mellyel kötelessége az embernek eljárni a nagy életkérdésben, ideigvaló emberméltósága és örök üdvössége kérdésében. Az egyes ember számára ez a kötelezettség természetesen akkor válik esedékessé, mikor fölmerül előtte legalább a gyanu: nincs kizárva, hogy Isten kinyilatkoztatás útján segített az ember vallási inségén.

Ennek a kötelezettségnek az a *logikája*, hogy a kinyilatkoztatás kritériumait alkalmazzuk azokra a vallásokra, melyeket a történelemből megismertünk. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy matematikailag minden egyes vallást tüzetesen ama kritériumoknak a mérlegére kell tennünk. Elég azokat szemügyre venni, melyek úgyszólván már első tekintetre magukra vonják a kutató figyelmét, vagy tartalmi jelentőségükkel, vagy történelmi súlyukkal, és amelyek belenyúlnak a jelenbe. Ilyenekül kínálkoznak mindenesetre a buddhizmus, mohamedanizmus, judaizmus és a nyugati ember számára csaknem kizárólag a kereszténység; már azért is, mert egyrészt ezek és csakis ezek nőttek ki egy-egy nép keretéből és lettek világvallások, másrészt pedig ha a vizsgálat során kitűnik, hogy egy közülük megfelel a kinyilatkoztatás kritériumainak, a vita el van döntve. Az előző fejtegetésekből ugyanis világos, hogy az a vallás lesz az Isten akarta és Isten adta igaz vallás, amely eleget tesz a kritériumoknak, és több igaz vallás nincs.

Igy konvergálnak a kinyilatkoztatás-keresőnek, illetőleg ama keresés tudományos rendszerének, az *apologétikának* útja és a kinyilatkoztatás birtokosának, a hívőnek, illetőleg a hívő meggyőződés tudományos rendszerezésének, az *alapvető teológiának* útja. A hívő ugyanis szintén föl van híva¹ arra, hogy az ő hite «észszerű hódolat» legyen, és hogy készen álljon számot adni az embereknek a benne élő reményről. Evégből természetesen elég, ha erkölcsi bizonyosságot szerez arról, hogy a kinyilatkoztatás kritériumai ráillenek arra a tanításra, melyet Egyháza hívés végett eléje ad; viszont nem illenek rá azokra a vallásokra, melyek az ő vallási látóhatárán a kinyilatkoztatottság vagy legalább a felsőbbség látszatával vagy épen igényével jelentkeznek; s ilyenek épen az említett világvallások. A különbség tehát (a külső gondolatmenet tekintetében) csak az, hogy az apologétika lelkiismeretes szemlét tart a világvallások fölött, és az Egyház által előterjesztett evangéliumi tanításnál köt ki; az alapvető teológia pedig, a hívő önigazolás az egyházi tanításból indul ki és a világvallásoknál tett kémlő körút után visszatér oda.

A katolikus igazságnak ez a *tudományos igazolása két irányban* haladhat. Lehet az útja *előremenő*, progresszív. Ilyenkor követi állomásról állomásra a kinyilatkoztatás történelmi egymásutánját. Először igazolja, hogy a kinyilatkoztatás kritériumai kijárnak az őskinyilatkoztatásnak, melyet Isten az őseMBERben az egész emberiségnek adott. Minthogy a vízözön után a kinyilatkoztatás hirdetője és az újabb kinyilatkoztatások alanya végelemzésben Israel lett, következik ennek igazolása, amint először megcselekedte Eusebius hatalmas Praeparatio evangelica-jában. Ezt követi az evangéliumi kinyilatkoztatásnak, majd az egyházi előterjesztésnek igazolása, a demonstratio christiana et catholica, mint a 17. századi nagy apologéták elnevezték és kiépítették.

Lehet az út *visszamenő*, regresszív: Először megmutatjuk, hogy az élő egyházi előterjesztés megfelel a kinyilatkoztatás kritériumainak; azután már sokkal könnyebb, az

¹ 1 Pet 3,15; Rom 12,1.

Egyház igazolt tanúsága alapján igazolni az evangéliumi, mózesi és ősi kinyilatkoztatásnak igazságát. Ez az eljárás nemcsak könnyebb mint az előbbi, hanem természetesebb is; mert abból indul ki, ami hozzánk közelebb esik és abból, ami élő és fogható valóság. Továbbá bizonyos, hogy ennek az útnak szilárd a teológiai módszeres megalapozása. Aki ugyanis mint hívő hitének észszerű megalapozására törekszik, közben nem mond le erről a hitéről, és még a Descartes-féle ú. n. módszeres kételkedéssel sem indul neki, úgy t. i. *mintha* még nem volna hite, hanem *mintha* még keresné azt.¹

Gyakorlati szempontok javasolják, hogy *azt az utat járjuk*, melyet ma a legtöbb apologéta követ (legalább elvben): Közvetlenül és egyenest igazoljuk, hogy a Krisztus hirdette evangéliumi vallás eleget tesz a kinyilatkoztatás kritériumainak. Ezzel részint burkoltan részint közvetve igazolódik a Krisztus előtti kinyilatkoztatás és az egyházi előterjesztés is. Ez az igazolás, a demonstratio evangelica logikusan úgy történik, hogy először a végére járunk magának Jézus Krisztus szóbeli tanúságtételének. Ezt aztán megerősíti az ő csodáinak; főként föltámadásának, evangéliuma csodás fennmaradásának és elterjedésének («az Egyház csodája»), majd a jövődőlésnek és az evangéliumi vallás tartalmi értékének tanúsága. Alkalmas betetőzése ennek a mérlegelésnek az evangéliumi vallás befejezettségének és abszolút tökéletességének megállapítása; logikus megalapozása és bevezetése pedig az evangéliumi kinyilatkoztatás forrásainak a hitelreméltóság szempontjából való vizsgálata.

9. §. A kinyilatkoztatás történeti forrásai.

Garrigou-Lagrange I. 2. s. 1. cp 1; *Hettinger* 28–30. §; *Schanz* II³1905 § 19 22 23. – *H. Felder* *Jesus Christus* I²1923; *F. Tillmann* *Die Quellen des Lebens Jesu* 1912; *J. Goettsberger* *Einleitung in das Alte Testament* 1928; *J. B. Aufhauser* *Antike Jesus-Zeugnisse* 1913; *L. de Grandmaison* *Jésus Christ* I⁵1927; *F. Braun* *Où en est le problème de Jésus?* 1932; *Pataky* A. A kereszténység eredetére vonatkozó újabb elméletek 1936.

1. A források hitelessége.

Az *őskinyilatkoztatás* kizárólagos elsődleges forrása a Genézis (Mózes I. könyve) első 11 fejezete.² A *mózesi* kinyilatkoztatást elsődlegesen az ószövetség nyújtja, az *evangéliumit* az újszövetségi Szentírás, elsősorban természetesen a négy evangélium és az Apostolok cselekedetei (*Actus apostolorum*). Az *Egyházra* vonatkozó források az egyháztörténet írott és nem írott emlékei, az apologétikai szempontból döntő első szakaszára nézve főként a szentatyák művei. Ezeknek hitelreméltóságát ma már senki sem vonja komolyan kétségbe; s ezért nem szükséges, hogy itt kiterjeszkedjünk rájuk, kivált amióta katolikusok számára is teljesen megbízható összefoglaló munkák állnak rendelkezésére.³

Lehetetlen azonban alaposan szemügyre nem venni a *szenkőnyvek hitelreméltóságát*. Ennél a vizsgálatnál a *szenkőnyvek* mint történeti források jönnek tekintetbe; a *szenkőnyveket* mint olyanokat, vagyis mint istenileg sugalmazott könyveket, valamint az egyháztörténet forrásait mint a szenthagyomány tanuit később tárgyaljuk (15. és 16. §). De ennek a hitelreméltóságnak tüzetes és részletes megállapítása nagy munka, melyet annak rendje és módja szerint a szentírástudományok végeznek el. Az apologétikai logikának eleget teszünk, ha rövid összefoglalásban igazoljuk az evangéliumi vallás forrásainak, főként az *evangéliumoknak* történeti hitelreméltóságát. Ha aztán az evangéliumi vallás kinyilatkoztatott

¹ Lásd *G. Rabeau* *Apologétique* 1930.

² Lásd *P. Heinisch* *Das Buch Genesis* 1930; *W. Schmidt* *Die Uroffenbarung* 1911.

³ *G. Rauschen* – *B. Altaner* *Patrologie* ¹¹1931; *O. Bardenhewer* *Geschichte der altkirchlichen Litteratur* 5 k. 1913/32. Az egyháztörténeten végig az eseményeket és a legjelentősebb forrásokat és irodalmat megbízhatóan regisztrálja *Funk* – *K. Bihlmeyer* *Kirchengeschichte* 3 k. ¹⁰1936 kk.

jellege egyszer apologétikailag igazolva van, akkor (ugyancsak apologétikailag) könnyebb igazolni az ószövetség hitelreméltóságát (14. §), ami egyenes eljárással körülményesebb munka volna.

A mai történetkritika¹ egy történeti forrás *megbízhatósága* számára két föltételt jelöl meg. Az egyik a forrás *hitelessége* (genuinitas, authentia), amely megköveteli, hogy abból a korból, arról a helyről, attól a szerzőtől származzék, aminek adja magát. Ezzel kizárja a hamis, becsúztatott, apokrif forrásokat. Hozzátartozik ehhez az épség, mely kizár lényeges változtatásokat, nevezetesen idegen betoldásokat. A másik az *igazmondása*, melynek ezek a kritériumai: *a)* a szerzőnek és az elbeszélésnek jellege, *b)* a tartalomnak más megbízható forrásokkal, *c)* valamint annak a kornak egyetemes jellegével való összhangja.

Az *evangéliumok és Act* (Apostolok cselekedetei) **hitelessége**. – Az evangéliumok és Act keletkezési ideje tekintetében a teológiai szentírástudomány ma már eléggé általánosan, az ú. n. kritikai iskolától is elfogadott eredménnyel megállapítja, hogy Máté és Márk evangéliuma a K. u. 60. évnél nem később keletkezett; Lukács evangéliuma és Act 61-64 között, János 80-100 között. A katolikus szentírástudomány² azt is igazolja, hogy *szervezőik* azok, kiknek nevét viselik (Lc-ra és Act-ra nézve ezt elismerik ma az ú. n. kritikai irány képviselői is).

Ezt egyenest *bizonyítja a hagyománynak*, főként az egyházi íróknak a 2. század közepétől kezdve majdnem egyöntetű és hézagatlan tanúsága. Itt elég utalni a legrégebbekre és legjelentősebbekre: Papias-ra, aki még hallgatta Szent János evangelistát, Jusztinra, aki 150 k. írt, a Muratori-féle töredékre, mely 160 után vsz. hivatalos jellegű jegyzékét akarja adni a megbízható szentkönyveknek.³ Megerősítik ezt a külső tanúságot igen súlyos *belső érvek*. *a)* A zsidóság politikai, társadalmi és kultúrai helyzete a jeruzsálemi templom pusztulásával, 70 után teljesen megváltozott. Ennek a változásnak azonban semmi nyomát nem viselik a szinoptikusok (Mt, Mc és Lc, kik Jézus Krisztus életét és tanítását megegyező szempontok szerint tárgyalják, mintegy együttes nézésben: σὺν-οψις). Miliójuk az a kor és helyzet, mikor a templom még áll, és a zsidóság római főnhatóság alatt éli a maga vallási és társadalmi életét, úgy amint az a fogságból való visszatérés után kialakult. *b)* Az első század végén keresztény írók kezdik idézni őket és pedig egyre gyakrabban; a 2. század közepétől kezdve ezekből az idézetekből már elég sok szövegeltérést, ú. n. lectio varians-t lehet megállapítani, melyek minden régi írásnál a másolás velejárójaként jelentkeznek. Mindkét mozzanat pedig arról tanuskodik, hogy az evangéliumok már akkor nagy és elterjedt használatnak örvendtek. Tehát jóval előbb kellett keletkezniök. *c)* Az evangéliumok és az Act tartalma lépten-nyomon elárulja, hogy íróik a zsidó és az őskeresztény dolgokban egyaránt teljesen jártasak. *d)* Sőt az evangéliumok és Act tartalmukkal, jellegükkel és bizonyos jellegzetes mozzanatokkal burkoltan elárulják szerzőjüket.⁴

Ugyancsak vitán felül áll ma ezeknek az írásoknak **épsége**, legalább abban az értelemben, hogy eredetük kora után már nem történtek lényegbevágó szövegváltoztatások vagy épséggel betoldások. Az evangéliumoknak kb. 3000 másolatát ismerjük és rengeteg (állítólag 40.000) lectio varians-t, melyekről azonban már a híres Hort (1882) megmutatta, hogy az evangéliumi szövegnek alig ezredrészét érintik, és sehol sem lényegesen. Megerősíti az a tény, hogy már a legrégebb fordítások (főként a latin és szír), melyeknek eredete a 2. századra megy vissza, a mienkkel egyező eredetire utalnak. Hozzájárul, hogy legújabb napfényre kerültek papirusra írt evangélium-töredékek, melyek a 2. század első felére (esetleg 120 k.-re) mennek vissza, és a mi görög szövegünkkel megegyező szövegeket hoznak. Nem

¹ Lásd E. Bernheim Lehrbuch der historischen Methode⁶ 1908 és A. Felder ugyanezzel a címmel³ 1924.

² Lásd Tillmannnak föntidézett munkáját és mint az újszövetségi irodalomtörténeti bevezetés megbízható összefoglalását és irodalmi útmutatóját J. Sickenberger Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament⁴ 1925.

³ Papias ap. Euseb. Hist. III 39 15 16; Iustin Apol. I 66; Iren. Haer. III 1, 1 2; V 8, 3.

⁴ Lásd Tillmann i. m. Kap. 2 3 5 6.

csekély értékű ellenbizonyítékot szolgáltatnak az ú. n. szövegkritikai kiadások. A szövegkritikából ugyanis az utolsó században külön tudomány lett, melyre rengeteg szorgalmat, éleslátást, tudást és lelkiismeretességet fordítottak protestáns és katolikus tudósok. Ezek a kritikai szövegkiadások, ha mindjárt szélsőbali «kritikusoktól» erednek is, mint pl. von Soden kiadása (1913), néhány nem döntő jelentőségű eltérést leszámítva, a mienkkel egyező szöveget adnak.

2. A források igazmondása.

1. Az újszövetség történeti tartalmú szentkönyveinek, az evangéliumoknak és Act-nak szerzői

a) Kifejezetten *valóságot akarnak írni*: nemcsak a szinoptikusok, kiknek művei alakilag is történeti jellegűek, hanem János is, akiről némely kritikus azt mondja, hogy nem történeti valóságot akar írni, hanem Krisztus megélése nyomán kelt gondolatait és vallási élményeit. Azt írja ugyanis evangéliuma végén:¹ «Még sok egyéb jelet is cselekvék ugyan Jézus az ő tanítványai láttára, melyek nincsenek megírva ebben a könyvben; ezek pedig megíratk, hogy higgyétek, hogy Jézus a Krisztus, az Isten fia».

b) Ezeknek az íróknak *volt is módjuk megtudni a valóságot*. Hiszen részint szem- és fültanui a leírt dolgoknak, mint Máté és János, részint pedig közvetlen tanuknak tolmácsai. Így Márk Szent Péter «csatlósa», mint Papias mondja²; Lukács pedig Szent Pál társa, amint azt Harnack³ is kielemezi a szövegekből, főként az Act «mi»-elbeszéléseiből. Lukács ezenfelül megvallja, hogy «miután mindennek elejétől fogva gondosan a végére járt», «sorrendben» (καθεξῆς) leírja, hogy címzettje (a kereszténnyé lett előkelő Theophilos) megismerje «azoknak a dolgoknak bizonyosságát, melyekre oktatták».⁴

c) A szerzőknek ezt a lelkületét, mely a kendőzetlen valóságot akarja leírni, igazolja az *írásmódjuk*: egyszerűen, köntörfalazás nélkül elmondanak mindent, úgy amint történt, azt is, ami szégyenletes volt rájuk nézve; nem mentegetőznek és nem magyarázgatnak, nem elméletieskednek és nem tesznek úgy mint más írók, kik a maguk gondolatait és elméleseit beleszövik az eseményekbe. Ez igen jelentős mozzanat a szentírók történeti megbízhatósága szempontjából. Szent Pálnak már vannak az Úr Krisztusra vonatkozó mélyen járó rendszeres elgondolásai; van ú. n. szentpáli teológia, melynek alapvonalai Krisztusnak időelőtti léte, Isten-volta, megváltó tevékenysége, ennek hatása: a megigazulás és Krisztus titokzatos testének kiépülése, Krisztus megdicsőülése. Már most a szinoptikusok, jóllehet a legnagyobb valószínűség szerint akkor írtak, mikor Szent Pálnak eszméi a fő leveleiből már ismeretesek voltak, mégsem adják ezeket Jézus Krisztusnak ajkára, hanem szemmeláthatóan az evangéliumi világnak egy differenciálatlanabb fázisát írják le; világos jelül, hogy az előadásukba *nem viszik bele a maguk gondolatait*, hanem csak a tényeket beszéltetik. Igen jellemző az is, hogy Szent János az ő híres Logos-tanát (lásd 43. § 1) világosan körvonalozza evangéliumának bevezetésében (az ú. n. prologus-ban), de sehol nem adja Krisztusnak ajkára.

d) A szentíróknak épen az evangéliumok egyszerű, közvetlen előadásából élénk táruló *jelleme* erkölcsi biztosíték arra, hogy távol állott tőlük a hamisítás és megtévesztés szándéka. Jámbor lelkük rettegett attól a gondolattól, hogy «Isten hamis tanuinak találtassanak».⁵ Minden megtévesztésnek, illetőleg *csalásnak* megvan a *pszichikai indítéka*. De mi indíthatna volna az apostolokat és szentírókat arra, hogy ne úgy beszéljenek, ahogyan tudták a dolgokat?

¹ Jn 20,38.

² Papias ap. *Euseb.* Hist. Ecl. III 39, 15.

³ A. *Harnack* Lukas der Arzt 1906.

⁴ Lc 1,1–4.

⁵ 1 Cor 15,15

Mihelyt Jézus Krisztushoz csatlakoztak, kivonták magukat népi közösségük védelme alól; sőt szembehelyezkedtek népük vezetőinek balítéleteivel, szenvedélyeivel, reményeivel és állandó ádáz üldözésnek tették ki magukat. Azóta ezek a vezetők árgus szemmel figyelték minden lépésüket, és ha rajtakapták volna akármilyen ferdítésen vagy épenséggel csaláson, azt nyomban kegyetlenül a torkukra verték volna. Akik pedig jobbhiszeműek voltak, azokat az evangelisták mint Krisztus követői meg akarták nyerni egy vallásnak, mely sok és súlyos áldozatot követelt. Az efféle toborzásnak azonban nem csalás az útja. Ami pedig őket magukat illeti, írásaikkal úgy amint azok előttünk vannak, csak lenézést, rágalmazást, sőt üldözést és halált szereztek. Ámde minden pszichológiának arculütése az a gondolat, hogy józan emberek azért hamisítsanak és csaljanak, hogy érte üldözés és halál legyen a részük. Ellenkezőleg; a józan pszichológia az, aminek Pascal ad kifejezést: *Je crois à des témoins, qui se laissent égorger. De még ha meg is történt volna ez a pszichológiai lehetetlenség, ha meg is lett volna a szándékuk elbeszélésükbe belevinni a maguk hamis elgondolásait, az nem sikerült volna. Pszichológiai lehetetlenség ugyanis Jézus Krisztus személyiségét és jellemét, ezt a páratlan erkölcsi csodát (11. § 1) embernek kitalálni; még kevésbé irodalmilag iskolázatlan, jóindulatuk dacára koruk és népük balítéleteibe rögzített embereknek. És ki tudja komolyan elfogadni, hogy az evangéliumi vallási ideált, még a relativista és racionalista álláspont szerint is a történeti vallások legkiválóbbját (13. §), ezek a tanulatlan emberek találták ki? Sőt ma már arra is utalnak, hogy az evangéliumok irodalmi jellegét abban a korban egyszerűen nem lehetett kitalálni; a szabadon alkotó klasszikus irodalom nem értett az egyeditéshez.¹ Így az evangéliumi előadás tartalma és jellege megerősíti, amit Szent János mond²: «Ami kezdettől fogva volt, amit hallottunk, amit szemünkkel láttunk, amit néztünk, és kezünk tapintott az életnek Igéjéről... azt hirdetjük nektek».*

2. Az evangéliumok előadása *összhangban van*

a) a kereszténység másik jelentős történeti forrásával, *az Egyháznak létével és élő tanuságával*. Történeti tény ugyanis (16. §), hogy az Egyház fönnállott, még mielőtt evangéliumok íródtak; sok helyütt utóbb is, sőt még századok múlva is gyökeret vert, és gyarapodott Írás nélkül; és mégis kezdetben is, később is azt hirdette és vallotta szóval és léttel, egészen a vértanuságig, amit az evangéliumok elbeszélnek. A hiteles vértanu-aktákból össze lehet állítani az evangélium fő adatait. Az Egyház tehát az evangélium tartalmának független tanuja; és így elég van téve ennek a törvényszerű követelménynek: «Két vagy három tanu szájának kell állítani minden dolgot».³

b) Sőt maguk *az evangéliumok is viszonylag egymástól független tanuk*, kiknek tanúsága a lényeges pontokban egyezik.

A *szinoptikusokra* nézve ez ma általánosságban el van ismerve. Hiszen ez a tény adja nekik modern össznevüket is (szinoptikusok; ami annyit jelent, mint az evangéliumi eseményeket egy szemszög alatt nézők). Ami Szent Jánost illeti, a történeti kritika egy időben kétségbevonta történeti megbízhatóságát és úgy tekintette, mint egy körnek, illetőleg egy szerzőnek Jézus Krisztusról és az ő evangéliumáról való elgondolását, nem pedig mint történeti dolgok előadását. Ámde bizonyos, hogy János egyfelől az időrendi egymástutánt, történeti jellegű előadásoknak ezt a legkényesebb követelményét, pontosabban szem előtt tartja, mint a szinoptikusok, sőt mint Lukács is, aki pedig könyvének bevezetése értelmében ([lásd 91. lap](#)) kifejezetten arra törekszik, hogy «sorrendben» írjon. Továbbá jóllehet többnyire terjedelmes elméleti tanításokat közöl, ezeknek történeti keretét, a helyet, időt, körülményeket, a szereplő személyeket olyan pontosan, olyan határozott és akárhányszor

¹ Schütz A. Krisztus 1932. p. 127.

² 1 Jn 1,1–3.

³ Deut 19,15; cf. Mt 18,16 2 Cor 13,1.

aprólékos vonásokkal rajzolja, hogy így csak az írhat, aki azt hirdeti, amit látott és hallott.¹ Nem utolsó bizonyíték, hogy ahol Szent János a szinoptikusokkal közös dolgot tárgyal, teljes összhangban van velük.² Ami pedig sajátja, pl. az eucharisztiai beszéd, minden zökkenő nélkül beleilleszkedik abba a történeti keretbe, melyet megrajzolnak az evangelisták.

A *kritika* főként a következő mozzanatokra gondol, mikor árkot von János és a szinoptikusok közé: János evangéliumának *más a színtere*; nem a szinoptikusok Galileája egyszerű népével, hanem Jeruzsálem az ő írástudóival. *Más a tartalma*: a szinoptikusoknál csodák és a vallásilag érdekelt egyszerű hallgatósághoz hozzámért tanítás példabeszédekben és diatribés, szentenciás előadásban; Jánosnál ellenben az akkori rabbi teológiával rokon szubtilis és terjedelmes teológizáló értekezések. És *más a Krisztusuk*: a szinoptikusoknál a nép iránt mérhetetlen részvéttel eltöltött vallási megújító, az Isten akarata alatt meggörnyedő, de meg nem rendülő szent és nagy ember; Jánosnál a világelőtti és világfölötti Logos, az örök Istenség létegyiségébe merítve, mielőtt emberré lett.

Ami mindenekelőtt az utolsó mozzanatot illeti, annak idején (57. § 2) tüzetesen megmutatjuk, hogy *Szent János krisztológiája* nem más mint a szinoptikusoké. Ami meg a *színhely és a tan* különbözőségét illeti, az nem ellentét, hanem kiegészítés. Szent János nem tagadja Krisztus galileai tartózkodását és tanítását, sőt egyet-mást elbeszél belőle (pl. Jn 6-ban); s viszont a szinoptikusok is jelzik, hogy Krisztus sokat tartózkodott Jeruzsálemben és ott szembekerültek vele a zsidó nép szellemi vezérei, kik számon kérték tőle küldetését és tanítását. Ha tehát János itt részletezi, amit a szinoptikusok csak jeleztek, ez nyilván nem tagadás és ellentét, hanem kiegészítés. De a színhely és a hallgatóság más kerete érthetővé teszi a tanításnak is más módját és részben más tartalmát. Azonkívül jó figyelmen kívül nem hagyni, hogy János *majdnem egy emberöltővel később* írt mint a szinoptikusok, mikor a régi apostolok már meghaltak, mikor az egyházközség-alapító első és második nemzedék már sírba szállt, és gnóosztikus szekta-mozgalmak kezdték barázdálni az addig egységes «szeretet»-szövetséget. Ebben a megváltozott miliőben természetes, hogy előtérbe kerültek a tanításnak finomabb árnyalatai; s az első nemzedék közvetlen magatartásával szemben, melyet elsősorban az új tartalom fogott meg, előtérbe nyomult az *Üdvözítő személye*; s ennek megrajzolására csakugyan az az apostol volt a leghivatottabb, aki simuló nagy szeretetében legmélyebben hatolt bele ennek a személynek mélységes titkába, és akinek a többi apostolnál nagyobb volt a műveltsége is. Evangéliumának történeti megbízhatóságán tehát nem esik csorba azzal, hogy Krisztusért égő nagy lelkének tulajdon tüzen keresztül ragyogtatja elének Krisztust és az ő evangéliumát. Döntő bizonyosság itt is az az *aprólékos gond*, mellyel megrajzolja azoknak a szárnyaló tanításoknak történeti keretét. Továbbá: Jézus Krisztus istenségének annyira határozott hangsúlyozása mellett csattanós tanúságot tesz igaz embersége mellett; leírja pl. hogy mikor a kereszten függő Úr Krisztusnak oldalát a katona megnyitotta lándzsájával, «legottan vér és víz jött ki. És aki ezt látta, bizonyosságot tett róla, és igaz az ő tanúsága; és az tudja, hogy igazat mond, hogy ti is higgyétek».³

A kritika szeret rámutatni azokra az *ellentétekre*, melyek az evangéliumi elbeszélésben *némely esemény tekintetében* fönnállnak, minők a föltámadott Krisztus megjelenései, a kenyérszaporítás, a templomi latrok kiűzése. Ezekről a tudományos exegézis⁴ pontról-pontra megmutatja, hogy eltérések ugyan, de nem ellenmondások, csak látszatra (*enantiophania*-k). S ha itt a mai tudomány nem tud minden apró részletet tisztázni, azon nem lepődik meg, aki

¹ 1 Jn 1,3; ezt a levelet a tudósok ma úgy tekintik mint a szentjánosi evangélium bevezetését és kísérő levelét.

² Itt mindössze két pont az, ami a tudósok között mindmáig vita tárgya: az utolsóvacsora ideje és az Úr Krisztus halálának időpontja. Ezekre nézve lásd J. M. Lagrange *Evangile selon Saint Jean* ²1925.

³ Jn 19,34.

⁴ Lásd a ma legterjedelmesebb és legalaposabb kommentárt: J. M. Lagrange *Évangile selon s. Matthieu, Marc, Luc, Jean*; több kiadás 1920 óta (Paris, Gabalda).

meggondolja, hogy olyan dolgokról van itt szó, melyek időben, térben, jellegben egészen távol esnek tőlünk, és amelyekről épen a legkisebb részleteket illetőleg aránylag kevés és szűkszavú forrás áll rendelkezésünkre. De ha nem is oldható föl minden kétség, egyfelől érintetlen marad az evangéliumi elbeszélés lényege; az alapvető mozzanatok megbízhatóságához ugyanis nem férhet semmi kétség akkor sem, ha bizonyos alárendelt részletekben eltérések mutatkoznak. Másfelől pedig épen ezek a nem mindenestül elsimítható eltérések arról tesznek bizonyosságot, hogy a szentszerzők nem másolták ki egymást, illetőleg nem tették azt, amit a tervszerűen dolgozók: nem akarták minden áron elsimítani a látszólagos ellenmondásokat és kiegyenlíteni az eltéréseket,¹ hanem naiv elfogulatlansággal azt írták, amiről meg voltak győződve, hogy meg kell írniok. Az eltérések tehát nemhogy csökkentenék az evangéliumok megbízhatóságát, hanem inkább támogatják; mert kizárják az összebeszélésnek és tervszerű összehangolásnak még a gondolatát is.

c) Az evangéliumi elbeszélés *összhangban van a szentpáli levelek elbeszélésével*. Nem épen sok ugyan az, amiben találkoznak vagy érintkeznek; hiszen Szent Pál nem elbeszélést ad, hanem tanítást. De alapvető pontokat ő is érint, és ezekben az evangéliumokkal való összhangja annál értékesebb, mert a kritikai irány is elismeri fő leveleinek hitelességét, sőt elismeri, hogy 51-59 közt keletkeztek; tehát az ő álláspontjuk szerint az evangéliumnak az eredethez közelebb eső forrásai, mint a szinoptikusok.

3. Az evangéliumok tartalma, hangja, utalásai, föltételezései teljesen *beleilleszkednek koruknak abba a történeti és kulturai világába*, vallási, politikai és világnézeti eszméibe és történeti helyzeteibe, személyeibe, melyeket a profán történetből ismerünk, és amit nagy részletességgel élénk tárnak Schürer, Bousset és Felten munkái.² Ez az összhang külön figyelmet érdemel mint az evangéliumi szerzők megbízhatóságának bizonyossága; főként azért, mert a zsidó háború után, 70 után ez a világ teljesen megváltozott; és a történetben, archeológiában, kultúrtörténetben járatlan evangelisták számára teljesen lehetetlen lett volna írók módjára rekonstruálni ezt a miliót anélkül, hogy a mai exakt történettudomány léptenyomon rájuk ne cáfolna. Így azonban kénytelen megerősíteni tanuságukat még olyan jelentéktelen kicsinységekben is, mint két helységnek egymástól való távolsága, amint ezt mai ásatások és helykutatások igazolják.

4. Az evangéliumi előadást megerősítik Szentírásón kívüli **pogány és zsidó kortanuk**. Ezeknek száma mindenesetre csekély. De ez nem lephet meg. Abban az időben a római birodalom nagysága és az augustusi kor fénye ígézte meg az elméket; s a hellenizmus világtávlataihoz szokott írók édeskeveset törődtek azzal, ami ennek a világnak egy egészen jelentéktelen zugában történt, az akkori világ vallási viharsarkában, a «detestabile genus Iudaeorum» közepett. Annál értékesebb ennek a néhány írónak az evangéliumokkal egyező tanusága.

Mindenekelőtt *Josephus Flavius* († 95 k.), egészen ebben a hellenista és impériumos eszmekörben élő zsidó történetíró beszél Keresztelő Sz. János³ ígehirdetéséről, nagy befolyásáról és Heródestől történt haláláról. Elbeszéli,⁴ hogy Ananiás főpap megköveztette másokkal együtt Jakabot; és ez «tanítványa volt annak a Jézusnak, akit Krisztusnak mondtak». Továbbá azt olvassuk:⁵ «Abban az időben élt Jézus Krisztus, bölcs ember (ha ugyan szabad őt embernek mondani). Csodálatos dolgoknak végbevívője volt ő, (mester azok

¹ Bár viszont a föltűnő egyezések, nemcsak a tartalomban, hanem a megfogalmazásban is, melyek épen a szinoptikusoknál észlelhetők, szintén követelnek magyarázatot. Ez a «szinoptikus kérdés» mindmáig nincsen kielégítően megoldva; itt még föltevés küzd föltevés ellen. Lásd *Tillmann* i. m. Kap. 3.

² E. *Schürer* Geschichte des israelitischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3 k⁴1901/9; W. *Bousset* Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter⁸1926. J. *Felten* Neutest. Zeitgeschichte 2 k.³1925.

³ *Josephus Flavius* Antiqu. iud. XVIII 5, 2.

⁴ U. o. XX 9, 1.

⁵ U. o. XVIII 33.

számára, kik az igazságot szívesen beveszik), és sok zsidót, sok pogányt vonzott magához. (Ő volt a Krisztus). Mikor aztán Pilátus a mi népünk vezéreinek följelentésére keresztalárra ítélte, nem szüntek meg ragaszkodni hozzája, kik kezdettől fogva szerették. Meg is jelent harmadnap, új életre kelve, amint ezt és sok más csodálatos dolgot előre megmondották róla a próféták. A keresztények gyülekezete róla vette a nevét, és tart mindmáig». Erre az utóbbi szövegre nézve ma a tudósok megegyeznek abban, hogy ebben a formában nem eredhet Flaviustól, nagyon is keresztény ízű kitételei miatt. Némelyek (köztük Harnack is) a zárójeles részeket keresztény kéztől eredő betoldásoknak tartják, de a többit hitelesnek tekintik, abban a megfontolásban, hogy ha Josephus szólt a Keresztelőről és Jakabról, nem hallgathatott Krisztusról. Viszont mások, kiváló katolikus tudósok is, az egészet keresztény kéztől való betoldásnak minősítik, főként mert a régi keresztény írók nem tudnak róla.¹

Ami nézeteket abban az időben a zsidók tápláltak a keresztényekről és Krisztusról, azt a *Talmud*ból olvashatjuk ki.² Ott bizony sok súlyos tévedés esik, szemelláthatólag mendemondák, evangéliumi adatok népies elferdítései; pl. hogy szegénységében Egyiptomba ment napszámosnak, ott azután a papoktól megtanulta a varázslást, mellyel hazájában utóbb bámulatba ejtette követőit. Sőt istenkáromló mozzanatok is tartalmazzanak, a közismert fanatikus talmud-gyűlölet nyilvánvaló termékeit; pl. hogy egy Panthera nevű katona törvénytelen fia³. De mindenesetre tanuságot tesznek Krisztus személyének történeti valósága mellett. Ez a tanuság annál értékesebb, mivel az ú. n. tannaim-tól ered, az első két század talmudi törvénymagyarázóitól.

A rómaiak közül *Tacitus*⁴ elbeszéli Nero hitvány tettét, Rómának 64-ben történt fölgyújtását, és azután folytatja: «Hogy tehát véget vessen a sok szóbeszédnek, a vádat áthárította és a legkeresettebb büntetésekkel sújtott le azokra, akiket a tömeg istentelen életük miatt gyűlölt és keresztényeknek nevezett. Ennek a névnek szerzőjét, Krisztust, Tiberius uralkodása alatt Poncius Pilátus kivégeztette. Ez a vészes babona, melyet sikerült egy pillanatra elfojtani, ismét kitört és előzőnlötte nemcsak Judeát, ennek a bajnak fészket, hanem még a Várost is». *Suetonius*⁵ elmondja, hogy Claudius «a zsidókat,⁶ kik Chrestus⁷ izgatónak a hatása alatt folyton lázongtak, kiűzte Rómából». Az ifjabb *Plinius*⁸ († 113) Trajánus császárhoz fordul tanácsért a keresztények ügyében; azt mondja: «Bűnük vagy tévedésük főként abban állott, hogy meghatározott napokon napkelte előtt össze szoktak gyűlni, és Jézusnak mint Istennek váltakozva éneket zengenek». Más gyakrabban idézett nem evangéliumi szövegeket, nevezetesen *Abgár* fejedelemnek Krisztushoz írt levelét, a mai történettudomány teljes bizonyossággal hamisítványoknak leplezett le.

Ezek a profán bizonyosságok az evangéliumi elbeszélés közvetlen támogatása tekintetében nem sokat jelentenek; hisz rendkívül szüksézuak és általánosságokban mozognak. Történeti értéküket azonban épen napjainkban nem szabad kicsinyelni, mert egymagukban elégségesek

¹ *Origenes* említi a Keresztelőről és Jakabról szóló helyeket (Cels. I 47 és II 13), de nem a Krisztusra vonatkozót. Elsőnek *Euseb.* Hist. E. I 11 említi.

² Lásd *Huber* L. Zsidók Jézus Krisztusról 1933; *J. Klausner* Jesus von Nazareth ²1934.

³ *Orig.* Cels. I 29 32.

⁴ *Tacitus* Annales XV 44.

⁵ *Sueton.* Vita Claud. 25.

⁶ A rómaiak a még akkor igénytelen, jobbára zsidókból toborzódó keresztény gyülekezetet zsidó felekezetnek nézték.

⁷ A rómaiak sokszor ezt az alakot használják; t. i. a görög *χρηστός*-ből származtatják *χριστός* helyett; cf. *Tertul.* Apol. 3.

⁸ *Plin.* Epist. X 97.

annak az ostoba mozgalomnak megcáfolására, mely a század elején *Jézus Krisztusnak történeti létét* is kétségbe vonta.¹

3. A források racionalista tagadása.

A racionalizmus tagadja minden természetfölötti kinyilatkoztatásnak, csodának, jövődőlésnek lehetőségét; tehát tagadja, hogy természetfölötti valami bármikor bármilyen formában is történeti valósággá vált. Mikor ezzel a «dogmatikájával» kézhez veszi a Szentírást, nevezetesen az evangéliumokat, kénytelen kétségbevonni a megbízhatóságukat mindazokban az esetekben, melyek természetfölötti tényeket beszélnek el. S minthogy az evangélium át meg át van szöve természetfölöttiséggel, ez az álláspont a gyakorlatban az egész újszövetség hitelreméltóságának elvetését jelenti. A racionalizmus tehát arra van utalva, hogy ama természetfölötti tartalmú elbeszélések eredetét «észszerű», azaz racionalista módon magyarázza. Ez az igyekezet szülte a *bibliai racionalizmust*, melynek jelentősebb evangélium-racionalizáló elméletei a következők:

1. A *csalás-elmélet*. Szerzője *Reimarus* Sámuel hamburgi tanár; idevágó műve: *Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, melyből halála után Lessing 1774–8 között adott ki szemelvényeket *Wolfenbütteler Fragmente* címen. Elsőnek állította föl azt a vakmerő és káromló tételt, hogy ami természetfölötti, csodás mozzanat van az evangéliumokban, az apostolok kitalálása megtévesztés céljából. Szerinte az apostolok fanatikus zsidó hazafiak, forradalmárok voltak, kik Krisztusban nemzeti szabadítót üdvözöltek és azt remélték, hogy majd kikiáltja a zsidók világuralmát (a politikai messiásezsmény értelmében; lásd 10. § 1). Maga Krisztus is osztozott ebben a fölfogásukban és reményükben. Mikor aztán a zsidó főemberek Krisztust mint veszedelmes fölforgatót kivégezték, először teljes csalódottság és kétségbeesés szállta meg őket. De minthogy vonakodtak visszatérni régi foglalkozásukhoz, lassan fölcsoyodtak; ráeszméltek, hogy Krisztus politikai gondolatait lehet szellemi Isten-országára is értelmezni és így is lehet majd fölállítani a zsidók világuralmát. Hogy ennek az új elgondolásuknak és terjesztésének kellő nyomatékot adjanak, ellopták a holttestét, föltámadásának hírért költötték; majd egyéb csodákat is mondtak rá, és ezeknek a hírért is szorgalmasan terjesztették.

2. A *természeti magyarázás* elmélete. *Reimarus* durva fikciói kihívták még a fölvilágosodottnak is a tiltakozását és undorát. Annál nagyobb visszhangot talált egy másik elmélet, ugyancsak a 18. századi sekélyes vallási «fölvilágosodottság» szülötte. Eszerint sem az apostolok, sem kivált Jézus Krisztus, egyáltalán nem csalók. Csodákat ugyan nem művelt, nem is művelhetett, minthogy ilyenek nincsenek. Hanem igenis szívén viselte a népe valláserkölcsei emelésének ügyét. Mint jó pedagógus tudta, hogy az a tanulatlan nép, melyet naiv képzelet és szertelen vágyak hevítenek, csak úgy veszi be a józan tanítást, ha az ő ízlésének megfelelő tálatásban kapja: csodák, jövődölések, rendkívüliségek köntösében. Krisztusnak és az evangelistáknak szemében azonban ez a csodás elem csak pedagógiai beöltöztetés a naiv, gyerekes emberek számára. Az érettség és fölvilágosodottság fázisába jutott emberiségnek a helyes értelmezéssel ki kell hüvelyezni ebből a különös burokból a józan valláserkölcsei tanítás értékes magvát. Így tanított Kant (*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* 1793), így a német humanizmus vezető emberei, főként Herder, Lessing, Goethe. Teológiai rendszert csinált ebből a «pedagógiai alkalmazkodás» gondolatából H. E. *Paulus*, heidelbergi protestáns teológiai tanár († 1851), aki a «természetes értelmezés» számára ezt a receptet adta: El kell gondolni, hogyan történhetett természetes módon, amit az evangélium csodának beszél el; nevezetesen az evangéliumi szöveget a hiányzó

¹ Lásd F. *Meffert* Die geschichtliche Existenz Jesu ¹³1921; F. *Kiefl* Der geschichtliche Christus u. die moderne Philosophie 1911.

mozzanatokkal ki kell egészíteni, és ami ily módon a szövegben fölöslegesnek bizonyul, azt el kell hagyni. Pl. Urunk színeváltozása így történt: Krisztus hegyi találkozást beszélt meg két ismerősével tanítványai tudta nélkül. Mikor kora hajnalban fölért három tanítványa kíséretében a hegyre, az idegenek késtek. Ő elkezdett imádkozni, a tanítványok elbóbiskoltak. Közben megjelentek az idegenek; a fölneszező tanítványok a hajnali ködbe burkolt, a kelő nap sugaraitól megvilágított alakokat égi jelenéseknek gondolták, kivált, mikor azok a ködben megint észrevétlenül eltűntek. Ennek az iskolának elkésett fanatikus és ügyes reklámozója E. Renan *Vie de Jésus* 1863 c. hírhedt könyvével.

3. *A mítosz-elmélet.* Miután már a 18. század végén fölmerült és itt-ott alkalmazásba ment az a fölfogás, hogy a mítosz nem más mint a tanulatlan népek metafizikája és vallási világnézete költészet formájában, Fr. D. *Strauß* († 1874) alkalmasnak látta arra, hogy az evangéliumok racionalista magyarázatának kulcsa legyen, és azzá is tette híressé vált művében: *Das Leben Jesu* 2 k. 1835. Alapgondolatai a következők: A keresztény vallás és az evangéliumok születésének ideje vallásilag fölzaklatott kor volt. A zsidók határtalan fanatizmussal képviselték messiási eszméiket, fölhevült és amúgy is túltengő képzeletük ezeket mind csodás színbe öltöztette; folyton gyarapították ilyen csodás elemekkel, főként a várt jövő messiás személyét, tevékenységét, művét. S ezeket a máris mítosszá lett eszméket, vagyis az öntudatlanul költő képzelet mezébe öltöztetett eszméket a zsidók egy része átvitte Jézus Krisztusra, egy szerény viszonyok közt élő, egyébként tiszteletre és szeretetre méltó rabbira. Így ez a semmiesetre sem rendkívüli ember csakhamar nagy csodák fényétől övezetten jelent meg híveinek lelke előtt. Ezek a lelkes hívek minden csalási és félrevezetési szándék nélkül, pusztán izgatott képzeletük és fanatikus lelkesedésük sugallatára tudat alatt végbevitték ezt a következtetést: A messiás ilyen meg ilyen csodadolgokat cselekszik, mikor majd megjelenik. Ámde ez a rabbi Krisztus a messiás. Tehát ilyen csodás módon született, élt, működött, halt meg és dicsőült meg. Így megszületett a keresztény mítosz, mely a történeti Krisztust természetfölötti színben látta és mutatta. Ez a mítosz az azt alkotó első nemzedék után is még folyton gyarapodott, főként csodás elemekkel, míg végre a keresztény község a 2. század közepén azt írásba foglalta, és megszülettek a mai evangéliumok.

4. *A tübingai racionalista iskola.* F. Ch. *Baur* († 1860) Hegel hatása alatt a kereszténységet úgy magyarázta, mint Hegel általában a világ és a történelem folyását: ellentétek harcából és kiegyenlítődéséből. Szerinte a kereszténység nem más mint a Péter-párti Krisztus-követők tézisének és a Pál-pártiak antitézisének szintézise. *A két párt* vetélkedésében Krisztus személye és élete folyton gyarapodott csodás elemekkel, jobbára a tudattalanul dolgozó mítosz-alkotó képzelet, olykor azonban a szándékosan dolgozó jámbor buzgóság hatása alatt is, persze mindig a pártszínezet megőrzésével. Végre kiegyezésre került a sor, és ennek eredményeképp a keresztény pártiratokat a 2. század vége felé az egyeztetés szellemében átdolgozták, anélkül azonban, hogy az eredeti jelleget mindenestül el tudták volna tüntetni. – A mult század utolsó emberöltőjében a racionalisták szükséglet szerint a különféle előző elméletekből szőtték össze a maguk fölfogását. Ezek közül az eklektikusok közül legismertebbé vált Wrede után *Harnack*, akinek eszméi *Das Wesen des Christentums* 1901 c. népszerűsítő munkája útján széles körökbe hatoltak. Némi új szempontokat hozott, de eklekticizmusnál tovább nem jutott.

5. *A vallástörténeti iskola* (Reitzenstein, Bousset, Frazer; Heitmüller, Gunkel, Bultmann, a modernisták Loisy-val az élükön és sokan mások). Alaptételei a következők: a) *A vallás forrása* az emberben egy külön érzék, a *sensus numinis*, mely a tudatalattiság mélységeiből tör elő és közvetlenül belenyújtózik a vallás világába. Amit a jámbor hívő természetfölötti mozzanatoknak tekint: csoda, kinyilatkoztatás, Isten megjelenése és megtestesülése nem más mint ennek a vallási érzéknek és a belőle sarjadó vallási élménynek intenzívebb megnyilvánulása. A különb vallási tehetség, főként a vallási zseni ezekbe a rendkívüli

formákba, mítoszba és szimbolumba, titokba és csodába öltözteti a maga legintenzívebb vallási élményeit. *b)* Ennek a vallási érzéknek, miként a közösségi, úgy a történeti és pszichológiai *kifejlődésében* megvannak a törvényei. A kereszténységet is ennek a vallástörténeti kifejlődésnek a keretében kell elhelyezni és kritikai mérlegre tenni. Így kitűnik, hogy az nem más mint szinkretizmus, sok vallástörténeti elemnek egybeszűrése, melyben a fő összetevő a zsidó vallás; de vannak benne elemek az összes környező vallásokból és világnézetekből, főként a hellenizmusból és a mandeizmusból. A kereszténység az eddigi vallások közül mindenesetre a legtökéletesebb, de nem a tökéletes vallás, hanem maga is fejlődésben van és tökéletesedésre szorul. *c)* Az újszövetség, nevezetesen az *evangéliumok* nem egyes szerzőktől erednek, hanem a hívő közösségnek névtelen alkotásai, melyekben az kifejezésre juttatja a maga hitét, és nevezetesen értelmezni akarja a misztérium-vallásokból vett vagy azokat utánzó istentiszteleti ténykedéseit, tekintet nélkül ennek a hittartalomnak történeti jellegére. Elsősorban az alsó társadalmi rétegekből kerültek ki ezek a névtelen írók, kik az ott dívó «irodalmi formákat» (Kleinliteratur; ezért: formengeschichtliche Methode) használták, minők a közmondás, parabola, legendás elbeszélés, az erkölcsi buzdító írás (diatribe). Egy nagyobb gyűjteménye a legendás elbeszéléseknek (a Márk-evangélium) és egy Krisztusnak tulajdonított beszédgyűjtemény (Logia) lettek aztán a mai evangéliumoknak közvetlen forrásai (ezért: Zwei-Quellen-Theorie). *d)* Ezek a források tehát nem azt mondják el, ami valaha volt és történt, hanem amit a keresztény község hitt; s a hitnek e Krisztusából és evangéliumából a kritikának kell megállapítani, mi a történet Krisztusa és az ő evangéliuma.

Méltatás. Ami ezeknek a racionalista elméleteknek az értékét illeti, előljáróban egy valamennyire vonatkozó megállapítást kell tenni. Azzal indultak és ma is azzal toboroznak, hogy a történet-kritika nevében «kénytelenek» lerontani a «kritikátlanok» naiv hitét. Könnyű azonban megállapítani műveikből és a bibliai racionalizmus történetéből, hogy elméleteiket *nem a történeti kritika* követelményei és igényei indították útnak és táplálják mind máig, hanem az a meggyőződés, hogy a természetfölötti, nevezetesen a csoda, kinyilatkoztatás, titok, lehetetlen (bölcseletileg), tehát nincs (történetileg). Harnack, a híres «historikus» azt mondja: «Wir sind der ünerschütterlichen Überzeugung, dass was in Raum und Zeit geschieht, den allgemeinen Gesetzen der Bewegung unterliegt, dass es also in diesen Sinn, d. h. als Durchbrechung des Naturzusammenhangs, keine Wunder geben kann».¹ De ez a racionalista alapmeggyőződés téves (4–8. §); tehát légbőlkapottak és tévesek a rajta épülő elméletek is.

Hogy csakugyan nem a tények tárgyilagos vizsgálata és méltatása, hanem a bölcseleti racionalizmusnak a természetfölötti valóságot tagadó negatív fődogmája sugalmazza a bibliai racionalizmust, kitűnik magának a bibliai racionalizmusnak *történetéből*: *a)* Minden új elmélet az előzőt kegyetlen kritikával elemi tévedésben marasztalja el: Strausz Paulust, a vallástörténetiek az eklektikusokat, kivált az egy időben szinte egyeduralkodó Harnackot. Ez világos bizonyosság arra, hogy *nem tényeken épülnek*, hisz a tények minden hozzáértőnek szemében ugyanazok, hanem világnézetben, mely korok, személyek és pszichológiai szempontok szerint változhatnak. Ugyanaz áll tehát rájuk, mint a Krisztust Pilátus előtt vádoló zsidókra: Testimonia eorum consentientia non erant.² És sorsuk az apostol ítélete: «Ime, akik eltemették férjedet, az ajtónál állnak, és téged is kivisznek».³ *b)* Módszerük végzetes kerge-okoskodásba, *circulus vitiosus*-ba sodorja őket és onnan többé ki nem engedi. Ők t. i. azt hánytorgatják, hogy Jézus Krisztusnak és az őskereszténységnek igazi, történeti jellegét, tanítását és sorsát ők állapítják meg, persze minden természetfölötti elem kibökésével; és ezt teszik, amint ők mondják, a történetkritikai módszer nevében; csakis a megtisztított,

¹ A. Harnack Das Wesen des Christentums 56–60. ezer 1908 17. lap.

² Mc 14,56.

³ Act 5,9.

megbízható szövegeket használják föl; természetfölötti elemek szerintük csak a meghamisított és betoldott, tehát meg nem bízható szövegekben vannak. Mikor pedig arról van szó: milyen alapon rekesztenek ki bizonyos szövegeket mint meg nem bízhatókat, kitűnik, hogy erre ez a zsinórmértékük: ami természetfölötti mozzanatot tartalmaz, az nem történet leírása, hanem a későbbi «hit-élménynek» költése. A módszernek ez a kikerülhetetlen körbenforgása kimondja a bibliai racionalizmus fölött a tudományos halálos ítéletet: nem tudományos szükség, hanem világnézet, hit, még pedig fanatikus (igaz, negatív) hit szülte.

De nyílt *ellentétbe kerül a történettel* és a történeti tanuzás pszichológiájával is. Ma a kritikusok is megengedik, hogy a tübingiaiak és Strausz súlyos történeti tévedést követtek el, mikor arra építették elméletüket, hogy az evangéliumok a 2. század közepén vagy még később jöttek életre. Harnack, általános meggyőződés szerint az utolsó két emberöltő legtudósabb racionalista protestáns teológusa, már félszázaddal ezelőtt megvallotta:¹ «Wir sind in der Kritik der Quellen des ältesten Christentums ohne Frage in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition. Der chronologische Rahmen, in welchen die Tradition die Urkunden angeordnet hat, ist in allen Hauptpunkten von den Paulsbriefen bis zu Irenäus richtig». Azután jött a *vallástörténeti iskola*, és kimutatta, hogy azok a szövegek, melyeket természetfölötti tartalmuk címén kiböktek még Wrede és Harnack is, ugyanolyan irodalmi jellegűek mint a többiek; sőt ezenkívül a legtöbb esetben elválaszthatatlan irodalmi egységet alkotnak velük. Tehát a kritika nevében nem küszöbölhető ki; hanem az újszövetségi szentiratokat vagy mindenestül úgy kell venni, amint előttünk vannak, vagy pedig mindenestül kell elvetni. Sőt ez a legújabb iskola a legjelentősebb részletekben azt is megengedi, hogy ezeknek az irodalmi egységet alkotó szövegeknek katolikus értelmezése felel meg a valóságnak, és nem a liberális racionalista protestáns értelmezés (pl. az eucharisziás szövegek: 100. § 2).

Ma a bibliai racionalizmus erre a tételre van visszaszorítva: Az a húsz vagy huszonöt év, mely Krisztus halálát elválasztja a szentpáli levelektől, elég volt arra, hogy abban a magas feszültségű vallási légkörben a történetnek merőben természeti Krisztusát átformálják a hitnek természetfölötti Krisztusává, sőt emberi valóságot öltött Istenné. Amikor azonban ezt komolyan lehetségesnek tartják (valóságát úgysem tudják semmiféle történeti adattal bizonyítani), kénytelenek megengedni a következő *képtelenségeket*: a) Az első keresztények, ép az ő folyton hajtogatott tételük szerint is a legelső társadalmi rétegből toborzódott emberek, képesek voltak *költeni Jézus Krisztus jellemét* és evangéliumát, szerintük is a legfölségesebbet, amit eddig a vallástörténet létrehozott. Ez ellen azonban óvást emel az elégséges ok elve (lásd 11. §). b) Ez történt volna akkor, mikor élt még a *szem- és fültanuk* egész serege, köztük ádáz ellenségek is, akik már Krisztus életében sem voltak tétlenek, mikor az ő természetfölötti küldetésének és jellegének kikezdéséről volt szó. c) Ez a példátlan történethamisítás megnyerte volna az emberiség legjobbait és megtermette a kritikusok elismerése szerint is a vallástörténetnek eddig legkiválóbb gyümölcseit. d) El akarják hitetni, hogy a 20. századi *kritikusok*, jobbára szobatudósok, kikben nem élnek, vagy csak nagyon halványan élnek a történelem- és életformáló vallási őserők, két évezred múlva jobban és pontosabban tudják, mi és miképp történt egy tőlük időben, térben, milióban, szellemben és jellegben annyira távoleső világban, mint a kor- és munkatársak. Szerintük már a harmadik keresztény nemzedék semmit sem tudott abból, ami tényleg végbement a kereszténység bölcsőjénél; ők azonban kb. mindent és pontosan tudnak. Mindezeknek a következményeknek elvállalása hasonlíthatatlanul több hitet kíván, mint a legszélőbb természetfölötti evangéliumhit. Az is bizonyos: ha ugyanezek szerint a szempontok szerint tennék tűvé a *világtörténet forrásait* és első kezdeteit, akkor vége volna minden történettudománynak.

¹ A. Harnack Geschichte der altchristlichen Literatur 1887 I pag. X.

10. §. Jézus Krisztus öntanusága.

Garrigou-Lagrange I. 2. s. 1. cp 2; *Hettinger* § 31; *Schanz* § 24. 25. – *P. Maranus* Divinitas d. n. Iesu Christi manifestata in Scripturis et traditione 1746; *L. de Grandmaison* Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves 2 k. ⁵1927; *H. Schell* Jahve und Christus ²1908; *H. Felder* Jesus Christus I ³1923; *Schütz* A. Krisztus 1932. *F. Tillmann* Der Menschensohn, Jesu Selbstzeugnis 1907; *Ph. Kneib* Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einflusse der Psychiatrie 1908.

I. A tanuság ténye.

Tétel. Jézus Krisztus tanuságot tett, hogy ő Istennek utolsó és abszolút vallási küldötte az emberekhez.

Magyarázat. «Sok rendben és sokféle módon szólván Isten hajdan az atyákhoz, legutóbb ezekben a napokban Fia által szólott hozzánk.»¹ Tehát Jézus Krisztus nem egyszerűen csak abban az értelemben Isten küldötte, hogy Isten igazságait hirdette s Isten országát építette és gyarapította közvetett küldetéssel, mint minden apostoli tevékenységű férfiú, pl. Szent Bonifác vagy Xavéri sz. Ferenc; hanem közvetlenül van Istentől küldve, sőt azzal a megbízással, hogy Isten kinyilatkoztatásainak sorát lezárja minden idő és minden nép számára; tehát Istennek abszolút vagyis föltétlen tekintélyű és végső fórum jellegű követe. S ennek a föltétlen és teljes, *végső fórum jellegű* tekintélynek gyökere az a tény, hogy *ő* nem is egyszerűen Isten követe, mint a próféták és apostolok, hanem Isten Fia, a szó metafizikai értelmében, vagyis az emberré lett második szentháromsági személy. Mikor igazoljuk azt a tételt, hogy Jézus Krisztus Isten utolsó és föltétlen tekintélyű követének vallotta magát, burkoltan (implicite et materialiter) igazoljuk *istenségét* is. Kifejezetten s annak rendje és módja szerint (formaliter et explicité) a krisztológia igazolja Jézus Krisztus istenségét (57. §).

Bizonyítás. 1. Jézus Krisztus *Megváltónak tanusítja magát*. Kétségtelen tény, hogy a próféták jövendölésének és Izrael reményének fő tárgya egyaránt a Messiás, az eljövendő Megváltó (12. §) és az ő országa, Isten országa, mennyek országa (84. § 1).

Az is bizonyos, hogy a makkabeusok kora (a K. e. 2. század közepe) óta, mikor Izrael politikai önállósága előbb megingott, azután pedig egyszersmindenkorra (K. e. 63) elveszett, általában olyan messiást vártak, aki a zsidók politikai függetlenségét visszaszerzi, az összes népek fölött uralkodó, az idők végéig fönnálló hatalmas zsidó országot alapít és kegyetlen bosszút áll majd az elnyomókon, főként a római Impériumon. Ez a *politikai messzianizmus*, elsősorban a rabbik és farizeusok álma, Jézus Krisztus korában az egyszerű nép körében is közkeletű volt, kivált a vállalkozóbb és harciasabb galileaiak között; ennek a gondolkörében éltek eleinte az apostolok is. Irodalmi lecsapódásának és okmányának kell tekinteni az ószövetségi apokrifeket² és a Talmudot. Ugyancsak Jézus Krisztus megjelenése idejében akadtak nem kevesen, kik letettek arról a reményről, hogy a világ rendes folyása szerint, az Impériumnak látszólag megingathatatlan hatalmával szemben meg lehessen alapítani a messiási országot. Ezek meg voltak győződve, hogy amikor eljön a messiás, hamarosan végét veti ennek a világnak, új világszakot nyit, és ebben valósítja meg a messiási birodalmat. Ez az *eszchatologiai és apokaliptikus messzianizmus*, melynek irodalmi okmánya néhány jelentősebb apokrif, nevezetesen a Henoch-könyv és Ezdrás 4. könyve.³ Csak néhányan, nagyon kevesen a jámborok közül várták azt a szellemi jellegű, valláserkölcsi Isten-országát,

¹ Heb 1,1.

² Lásd St. *Székelly* Bibliotheca apocrypha 1923 p. 64 kk.; *Huber* L. A talmud 1897.

³ A legjelentősebb ószövetségi apokrifeket megbízható fordításban és megvilágításban adja: P. *Rieszler* Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel 1928.

melyről a próféták jövendölése szólt; így az újszövetség tanúsága szerint Keresztelő sz. János, Szent József, Zakariás, Simeon és Anna.¹

Jézus Krisztus pedig egyszerű magátólértődéssel, de teljes határozottsággal hirdeti, hogy ő a próféták jövendölte Messiás, kit korának tisztult fölfogású jámborai vártak. *a) Ember-fia* nevével illeti magát; még pedig nem futólag, hisz az írott evangéliumok nem kevesebbszer, mint 87-szer adják ajkára ezt a nevet. Ámde ez a sajtáságos elnevezés, melynek ószövetségi forrása Dan 7, a kritikusok szerint is a szentírási milióben messiási elnevezés, terminus technicus jellegével. *b) Nyilvános működése kezdetétől fogva szóval és tettel hirdeti, hogy küldetése megalapítani Isten országát* (84. §). *c) A szinoptikusoknál* *a)* kijelenti, hogy ő az, akit az ószövetség igazai látni kívántak. «Boldogok a szemek, melyek látják, amiket ti láttok. Mert mondom nektek, hogy sok próféta és király kívánta látni, amiket ti láttok, de nem látta; és hallani, amiket ti hallotok, de nem hallotta.»² Benne teljesednek a próféták jövendölései: «Ne gondoljátok, hogy fölbontani jöttem a Törvényt vagy a prófétákat; nem jöttem én fölbontani, hanem teljesíteni».³ *β) Ő az, akivel beköszöntött a messiási idő.* Mikor Keresztelő sz. János hozzája küldötte tanítványait azzal a kérdéssel: «Te vagy-e az Eljövendő, vagy mást várunk?» azt felelte: «Elmenvén, jelentsétek meg Jánosnak, amit hallottatok és láttatok, hogy a vakok látnak, a sánták járnak, a poklosok megtisztulnak, a siketek hallanak, a halottak föltámadnak, a szegényeknek az evangélium hirdettetik; és boldog, aki énbennem meg nem botránkozik».⁴ *d) Szent Jánosnál* is ismételt és ünnepélyes alkalmakkor is kifejezetten Messiásnak vallja magát; így Nikodémusnak, a számáriai asszonynak, tanítványainak, Pilátus előtt.⁵

Ennek alapján nem csoda, ha a mai *racionalista kritikusok* az előző nemzedékkel (Wrede nemzedékével) szemben megengedik, hogy Krisztus Messiásnak mondotta magát. Hanem azt állítják, hogy *a)* ezt nagykesőn, élete vége felé tette, még pedig környezetének hatása alatt, mely egyre fokozódó tisztelettel, sőt rajongással egyre határozottabban Messiásnak várta és remélte. Ez az állítás azonban nem felel meg a valóságnak; illetőleg csak akkor tartható fenn, ha az ellenkező állításokat tartalmazó szövegeket nem-hitelesekként eleve elvetjük. Mert már tizenkétéves korában a templomban azt mondja: «Nem tudtátok-e, hogy az én Atyám dolgaiban kell lennem?»⁶ Elég világosan beszél már az a tény is, hogy elhagyta hazáját, családját és törzsét. Ez t. i. az akkori törzsszervezet keretei között annyit jelentett, hogy lemondott a jogi védelemről, melyet csak a törzsbénelés biztosított; tehát meg volt győződve, hogy máshová hívja a küldetése. Bizonyos azonban, hogy a téves zsidó messiásvárások miatt bizonyos bölcs tartózkodást és fokozatosságot tanúsított. Először csak burkoltan vallotta messiási küldetését, amennyiben elfogadta és nem háritotta el az önkénytelen vallomásokat.⁷ Azután helyel-közzel messiási kiváltságokat és meghatalmazást tulajdonított magának, de nem nyilvánosan.⁸ Végül nyíltan és nyilvánosan is megvallotta és hirdette messiátságát, s egyben elítélte és elutasította a hamis megváltó-eszméket: tanítványai előtt⁹ és a nép előtt¹⁰, s közben néha még megtiltotta, hogy nyíltan hirdessék;¹¹ legvégül a legünnepélyesebben a

¹ Mt 3 Jn 1; Mt 1,20; Lc 1; Lc 2.

² Lc 10,24.

³ Mt 5,17; cf. 11,3; Mc 12,10; Lc 7,19–22.

⁴ Lc 7,18–28.

⁵ Jn 3; 4; 5,38 10,36; 18,36.

⁶ Lc 2,49.

⁷ Mint pl. Jn 1,19 Mt 4.

⁸ Igy Mt 16,15 Jn 4,20 6,69.

⁹ Mt 16,21 22,19 Mc 10,37 Lc 5,34 22,49.

¹⁰ Mc 10,45 Mt 26,10 Lc 17,24.

¹¹ Mc 1,34 3,12 Mt 16,20.

szinedrium előtt.¹ *b)* Hogy Krisztus maga is *eszchatológiai messzianizmus áldozata* volt; vagyis küszöbön állónak gondolta a világ végét, és csak azutánra, egy végállapotszerű világban várta a messiási ország megvalósulását. Azonban erre rácsófol *α)* az a tény, hogy Egyházat alapított (84. § 1). Bizonyos továbbá, *β)* hogy az ő második eszchatológiai eljövételét, a parúziát nem gondolta közvetlenül küszöbön állónak (12. § 1).

2. Azt állítja magáról, hogy ő nemcsak közvetlenül Istentől küldött, hanem *Istentől jövő követ*, aki azt hirdeti, amit Istennél, az ő Atyjánál látott. «Aki titeket befogad, engem fogad be; és aki engem befogad, azt fogadja be, aki engem küldött.» «Más városoknak is kell hirdetnem az Isten országát; mert azért küldettem.» «Én az Istentől származtam és jöttem; hisz nem jöttem én magamtól, hanem ő küldött engem.»² Nem hágy kétségben aziránt sem, hogy milyen jellegű ez az ő küldetése:³ «Úgy szerette Isten ezt a világot, hogy az ő egyszülött Fiát adta; hogy mindaz, aki hisz őbenne, el ne vesszen, hanem örök élete legyen» (lásd 57. §; itt igazoljuk annak rendje és módja szerint Krisztus istenségét és metafizikai istenfűségét). Ez a körülmény adja Krisztus tanításának sajátos jellegét és értékét, mellyel semmiféle más tanítónak, sőt isteni küldöttnek tanítása nem állítható párhuzamba: «Aki bennem hisz, nem énbennem hisz, hanem abban, aki engem küldött... Mert én nem beszéltem magamtól, hanem aki engem küldött, az Atya, ő adott nekem parancsot, hogy mit mondjak és mit beszéljek. És tudom, hogy az ő parancsolatja örök élet».⁴

3. Ezért föltétlen tekintélyű, *abszolút vallási tanítónak* vallja magát, *a)* aki *rendelkezik minden tanító hatalommal*, és aki után már nem lehet újat várni⁵: «Mindeneket átadott nekem az én Atyám; és senki sem tudja, kicsoda a Fiú, hanem csak az Atya; és kicsoda az Atya, hanem csak a Fiú, és akinek a Fiú ki akarja nyilatkoztatni». «Ti pedig ne hívassátok magatokat rabbinak (azaz tanítómesternek, amint ezt szerették hallani magukról a farizeusok és írástudók); mert egy a ti tanítótok.» «Minden hatalom nekem adatott mennyben és a földön. Elmenvén tehát, tanítsatok minden népeket.» *b)* Nagyobb Salamonnál és a prófétáknál.⁶ Jogot tulajdonít magának értelmezni és megváltoztatni az ószövetségi törvényt, még pedig a saját hatalmából; a Hegyi beszédben (Mt 5–7) ugyanis minduntalan visszatér ez a fordulat: «mondattott... én pedig mondom nektek...» Ezért aztán az ő tanítása minden életnek, az örökéletnek is, elve, normája, tartalma és záloga: «Aki hisz énbennem, örök élete vagyok». «Én vagyok az út, az igazság és az élet.»⁷ *c)* S ez a föltétlen jellegű tanítás és irányítás szól minden időnek: «Ég és föld elmúlnak, de az én igém el nem múlnak»; «És íme, én veletek vagyok minden nap a világ végezetéig».⁸ És szól minden embernek. Ismételten hangoztatta ugyan, hogy Izraelhez ő van küldve; mindazáltal mindjárt tanításának kezdetétől fogva hirdette, hogy az ő evangéliuma minden népnek és minden kornak van szánva; még pedig nemcsak burkoltan vagy merőben tanításának egyetemes jellegével, mint azt Harnack gondolta; sem csupán életének vége felé, mint H. J. Holtzmann hitte;⁹ hanem kifejezetten is, főként a nagy lakomáról, a tékozló fiúról, a szőlejét bérbeadó gazdáról mondott példabeszédekben. Különbén ezt a kérdést eldönti már a tény, hogy a próféták Isten jövő országát, a messiási országot egyetemesnek hirdették, főként Iz 2, Jer, Ez, Zach 14; és

¹ Mt 26.

² Mt 10,40; Lc 4,43; Jn 8,42.

³ Jn 3,16.

⁴ Jn 12,44–50.

⁵ Lc 10,22 cf. Mt 11,27; Mt 23,8; Mt 28,18.

⁶ Mt 12,42; 22,41.

⁷ Jn 6,47; 14,6.

⁸ Mt 24,35; 28,20.

⁹ Lásd M. Meinertz *Jesus und die Heidenmission* 21924; Schütz A. A missziós tevékenység dogmatikai indítékai; in: *Az Ige szolgálatában* 1928 p. 557 kk.

képtelenség azt gondolni, hogy Krisztus, az igazságnak, istenfélelemnek és szeretetnek országáról kicsinyesebben gondolkodott, mint a próféták.

Mindezek után csak természetesen, hogy helybenhagyta Szent Péter vallomását:¹ «Uram, kihez mennénk? Az örök élet igéi nálad vannak. És mi hittük és megismertük, hogy te vagy a Krisztus, az Isten Fia».

2. Krisztus öntanúságának valósága.

A *farizeusok* óvást emeltek Krisztusnak önmagáról tett tanúsága ellen²: «Te tenmagadról teszel tanúságot; a te bizonyosságod nem számít. Felelé Jézus és mondá nekik: Ha én magam felől is teszek tanúságot, igaz az én bizonyosságom, mert tudom honnan jöttem és hová megyek». És valóban a tanu megbízhatósága ezen a két mozzanaton fordul: hogy tudja azt, amiről tanúságot tesz, és hogy úgy tegyen tanuvallomást, amint tudja a dolgot. Mindkét tekintetben az Úr Krisztus annyira kimagaslik minden emberi tanu fölött, hogy valóban tanuk tanuja.

1. Jézus Krisztus *a bölcsesség netovábbja*. Ami évezredek óta nem hagyta nyugodni az emberiség legkiválóbb szellemeit és ami minden gondolkodó embernek főproblémája: mi a lét értelme, eredete és vége, mi az ember viszonya az emberfölötti valósághoz, ki és mi az Isten és hogyan kell őt tisztelni, mi az emberhez méltó és Istennek tetsző életnek útja, mindezekről a dolgokról olyan biztosan, bölcsen és hozzá olyan magátólértődéssel szól, mint ezeknek a nagy titkoknak közvetlen szemlélője. Ugyanezt a biztos, átható és átfogó ítéletet és tudást tanúsítja, valahányszor súlyos helyzet elé kerül, amint különösen csattanósan kitűnik a zsidók ravasz törvéteivel szemben tanúsított fölséges magatartásában (lásd 13. 62. §). Sőt az egész teológia, az a rendszer is, mely ebben a könyvben élénk bontakozik, mi más, mint Krisztus szuverén bölcsességének nagyarányú bizonyága? Különben ez a tény annyira kiáltó, hogy a *racionalisták* sem vonhatják ki magukat varázsa alól. Harnack ezzel kezdi híres előadásait «a kereszténység lényegéről»: «A nagy pozitivisták bölcselő, John Stuart Mill, egyszer azt mondotta: nem lehet eleget emlékeztetni az emberiséget, hogy valaha élt egy Sokrates nevű ember. Igaza van; de mérhetetlenül fontosabb dolog az embereket folyton újra meg újra arra figyelmeztetni, hogy valaha élt közepette egy Jézus Krisztus nevű ember... Nincsen senki fia, aki, ha az ő világosságának csak egy sugara érte is, úgy tudná folytatni a létét, mintha nem hallott volna felőle...»

Már most a legkiáltóbb képtelenség volna, hogy aki ennyire világosan és biztosan ítél meg minden embert és helyzetet, minden problémát és valóságot, épen csak önmagával ne volna tisztában, sőt önmagát tévesen ítélné meg. A karakterológia megföllebbezhetetlen tanulsága, hogy *minden világ- és emberismeret kulcsa az önismeret*. A szem, amellyel az ember meglátja és megítéli azt, ami rajta kívül van, az ő tulajdon elméje. A hályogos szem nem láthat tisztán; aki önmagát áltatja, sőt tévedésbe ejti önmagára nézve, az ködfelhőbe burkolózik és nem lát többé tisztán. Maga az Úr Krisztus kimondja ezt³ (szuverén bölcsességének ez is fogható tanúsága): «Tested világa a szemed; ha a szemed jó, egész tested világos lesz; ha pedig rossz a szemed, egész tested sötét lesz».

2. Jézus Krisztus *a szentség példaképe* (13. 63. §). Legádázabb ellenségei is hiába kerestek rajta kivetnivalót. Ha tehát Jézus Krisztus bölcsesége teljességgel kizárja, hogy önmagára, mivoltára, személyére, küldetésére nézve tévedésben ringatózzék, akkor szentsége, nevezetesen alázatossága, egyensúlyozottsága, föltétlen igazlelkűsége, Isten előtti mérhetetlenül gyöngéd és élénk felelősségérzése lehetetlenné teszi, hogy túlozzon vagy

¹ Jn 6,70.

² Jn 8,13.

³ Mt 6,22.

másítson, mikor tanúságot kell tennie öntudatáról. Hisz ő azzal az igénnyel járt az emberek között, hogy az ő tanítását és életének példáját föltétlen életútnak, zsinórmértéknek tekintsék; ez pedig minősíthetetlen könnyelműség avagy önhittség és nagyzás volna az emberekkel szemben és egyenest káromlás Istennel szemben, ha nem a valóság kifejezése lenne.

Ezért elutasíthatatlan a *trilemma*: Krisztus vagy az, akinek tanúsítja magát; vagy nyomorúságos önámításban élt; vagy, ami még szomorúbb, nyomorúságos ámitó volt. Mivel azonban az önámítást pszichológiailag lehetlenné teszi föltétlen bölcsesége, mások ámitását föltétlen szentsége, elutasíthatatlanul következik: Krisztus az, akinek mondja magát, azaz a prófétáktól jövendölt Megváltó, az Istenség mélységeiből emberként jött isteni követ, a kinyilatkoztatások abszolút tekintélyű betetőzője.

Nehézség. Rég elmúlt az az idő, mikor Reimarosok megpendíthették azt a minden pszichológiát megcsúfoló káromló gondolatot, hogy Krisztus ámitó. Ma az a gondolat kap lábra a racionalisták között, hogy Krisztus elámított ámitó, vagyis jóhiszemű tévedésben volt önmagára és küldetésére nézve. Ennek a gondolatnak többféle fordulatot adnak:

1. A legvisszataszítóbb bizonyos idegorvosoknak az az állítása, hogy Krisztus *paranoikus*, vagyis szelid téboly áldozata. Így beszélt már egy emberöltő előtt egy francia orvos, Binet-Sanglé, utána egy dán Rasmussen, napjainkban W. Lange-Eichbaum. Ennek a vakmerő állításnak kereken ellenmondanak az evangéliumi tények. Ezek Krisztust a) egészen kivételes fizikummal rendelkező embernek mutatják, aki győzte a szabad ég alatti éjszakázást, koplalást, virrasztást, fáradságot, fájdalmakat; tehát nem patológiás a testi konstitúciója. b) Részletes összevetés pontról pontra megmutatja, hogy a paranoia kórképe nem illik reá.¹ A lelki betegességnek ellenmond jelleme (11. § 1) és műve (13. §).

2. Mivel ez a brutális elmélet a jóízlést is sérti, nemhogy a keresztény érzést, ezért komolyabb racionalisták egy fokkal lejjebb adják: Krisztus nem paranoiás, de a pszichotikusoknak abból a fajtájából való, akik túlzottan reagálnak minden külső hatásra, és ugyanígy minden belső élményüket túlfűtött képzelet és túltengő önérzet kohójába vetik; mindjárt extázisba esnek és mindjárt víziókat látnak, s ezek a normális arányaikból kiemelt élmények kifelé aztán sokszor mint rendkívüli, sőt Istentől eredő világjavító és világírányító nagyzás jelentkeznek. Krisztus ilyen *extatikus és vizionárius* volt. Így beszélnek róla J. Weisz, R. Otto, A. Schweitzer stb.

Méltatás. a) Ha az ember keresi ennek a vakmerő elméletnek *érveit*, végül mindig itt köt ki: A természetfölöttség minden formában ontológiailag lehetetlen; tehát ami annak adja magát, azt pszichológiailag, a legújabb tudományos divat szerint pszichopatológiailag kell értelmezni. Parádés érvük: Krisztust a kortársak is ördögösnek tartották.² Azonban ezeket a *szövegeket* csak elfogulatlanul el kell olvasni összefüggésükben, és nyomban kitűnik, mennyire melléje fog a valóságnak a racionalista értelmezés. Ezeken a helyeken t. i. nem az van mondva, mi volt Krisztus, hanem minek hirdették ellenfelei, kiknek természetesen minden ürügy és látszat jó volt arra, hogy megbénítsák evangélium-hirdetésének példátlan hatását. Egy helyen (Mc 3) az van elmondva, hogy a megijedt rokonságban milyen gondolat merült föl, mikor először rájuk borult Krisztus nyilvános életútjának rendkívülisége és (polgári szemmel nézve) veszedelmessége; ami természetesen rájuk is veszedelmet jelentett a törzsuralomnak abban a korában. Aki csak kissé jártas az életpszichológiában, ma is tanuja lehet nem egyszer annak a jelenségnek, hogy a polgári mérték, kivált a rokoni gondoskodás, hogyan hajlandó «meghibbantnak» minősíteni azt, aki rendkívüli úton jár (lásd pl. Assisi sz. Ferenc és atyja esetét). b) Amit az evangéliumok Jézus Krisztus páratlan *jelleméről* tanúsítanak (11. § 1), főként példátlan lelki nyugalma, egyensúlyozottsága, biztonsága

¹ Amint ezt megtette a protestáns orvos H. Schäfer Jesus in psychiatrischer Beleuchtung 1910. Lásd Schütz Krisztus 78 kk.

² Jn 8,48 10,20; főként Mc 3,21.

teljességgel kizárja még a pszichológiai lehetőségét is annak, hogy itt beteges, kilengő lelkiállással van dolgunk. *c)* S lehet-e komolyan, a logikai és pszichológiai törvények lábbaltiprása nélkül szóba is állni azzal a gondolattal, hogy *az evangélium vallása*, a racionalista kritikusok szerint is legalább viszonylag a legkiválóbb vallás, az eredetét, elterjedését, fennmaradását, csodás hatásait és áldásait egy beteges vizionáriusnak köszönheti?

Ennek a tényállásnak világánál az igazi emberismerő előtt már nem az a kérdés: Van-e valami igazság abban, hogy Jézus Krisztus *rajongó vagy épen beteges lelkű* valaki volt; hanem az válik problémává, miképp lehet eljutni erre az ismeret-kritika legelemibb követelményeit gúnyoló, Isten-káromló álláspontra? Az elfogulatlan ember- és világismerő ámulva kérde: Rajongó volna az a Krisztus, akinek egész lénye, minden szava oly titokzatos egyensúlyozottságot és békét áraszt, mely előbb-utóbb ígézetébe von mindenkit, aki elfogulatlanul érintkezésbe lép vele? Beteg volna az a Krisztus, akihez gyógyulástért özönölnek a betegek, és aki mindmáig az igazán sujtottak egyetlen reménye és orvosa? Vallási örült volna az a Krisztus, akinek egyéniségén nevelődnek immár két évezrede a leggyöngédebb, leggazdagabb és legegészségesebb vallásosság legtündöklőbb hősei?

Ha akadnak napjainkban, akik szomorú bátorsággal mégis igent mernek mondani, annak magyarázata: *a)* az a szobatudós típus, amelynek elveszett minden érzéke a valóságok világa iránt; a valóság helyett saját konstrukcióiban él, és azt hiszi, hogy ha egy-egy megkedvelt eszméjével a valóságnak utána rajzol (mint a kis gyerek színes ceruzájával a fekete nyomású képnek), és ezt az utólagos rajzot sikerrel csinálja meg (és sikerülhet, mert hisz a gondolatok könnyen tologathatók, nem úgy mint a kemény valóságok), azzal már tényleg a valóságnak képét rajzolta meg, illetve föltárta azokat az okokat és erőket, melyek a valóságot építették. *b)* Hogy e megkedvelt eszmék közt a patológia is szerepel, hogy ma egész iskolák mindent, ami nagy és nemes az emberi történelemben, beteges és rendellenes lelkiültre akarnak visszavezetni (Freud iránya), egyrészt a szaktudós egyoldalúságából fakad, másrészt azonban egy szomorú lelki perverzióra enged következtetni: «Ki miben tudós, abban gyanós» (Pázmány). *c)* Sokszor ily módon akarnak Krisztussal elkészülni és tőle szabadulni Pállá fordulni nem tudó fanatikus Saulok. Az Üdvözítő istenségének ugyanis nem utolsó bizonyítéka az a tény, hogy nem hagyja nyugodni, aki egyszer érintkezésbe jutott vele. Vele szemben nem lehet közömbösnek maradni, és ha valakinek valami oknál fogva nincs ereje vagy kegyelme melléje állni, iparkodik szabadulni tőle; és ha másképp nem tud, próbálja jelentéktelennek, abnormisnak föltüntetni, vagy épenséggel a létét is tagadni. Ezek nem tanulták meg az egyedüli forrásból, a tulajdon lelkük szenvedélyes megélésében, milyen hatalmas életerő és egészség kell ahhoz, hogy az embereket hatásosan magasabb vallásétkölcsei életnívóra emeljük. Ezek többnyire olyan emberek, kik beleringatóztak abba a hiedelembé, hogy az evolúció az a varázskulcs, amely megnyitja minden lét- és létesülésproblémának zárait, és közben nem veszik észre, hogy minden fejlődéslogikának arculütése az a hiedelem, hogy születhetik egészség betegségből, erő gyatraságból, világosság sötétségből, teljesség darabságból.

Marad tehát az előző nemzedék mentő gondolata: Azok a bizonyosságok, melyekkel Krisztus tanúságot tesz hivatásáról, küldetéséről és méltóságáról, nem a történet Krisztusának szavai, hanem *a hit Krisztusának megnyilatkozásai*; tehát nem azt mutatják, mit tartott Krisztus maga felől, hanem hogy mit tartott fölöle a hívők lelkes községe. Így B. Weisz, O. Pfleiderer, A. Harnack stb. De *a)* mint láttuk, ennek a fölfogásnak is egyetlen alapja és érve az a negatív dogma, hogy a természetfölötti való lehetetlen (9. § 3). *b)* Ha az első hívő nemzedék kitalálása mindaz, amit Krisztus a maga isteni küldetéséről és méltóságáról mond, akkor nem lehet tudni a történeti Krisztusról sem semmit. Hisz, amint a legújabb racionalista irány, a vallástörténeti iskola megvallja, a természetfölötti tartalmú szövegek irodalomkritikailag azonos értékűek a természetiakkal; következésképp vagy el kell fogadni hitelesnek

valamennyit, és akkor Krisztusnak önmagáról tett tanuságát is; vagy pedig el kell vetni valamennyit, és akkor a történeti Krisztusról sem lehet semmi bizonyosat megállapítani. Akkor természetesen nincsen alapja annak a racionalista alaptételnek, hogy más a hit és más a történet Krisztusa. *c)* Ez az elmélet fölteszi, hogy Jézus Krisztus egyéniségét, ezt a legnagyobb történeti csodát (11. § 1) és az ő tanítását, a vallási bölcsesség netovábbját (13. §), tanulatlan, gyalogelméjű emberek találták ki. Ez azonban feje tetejére állít minden logikát: okozatot állít, mely messze meghaladja az oknak hatókörét.

3. Jézus Krisztus öntanuságának nyomósítása.

Jézus Krisztus önmagáról tett tanuságát támogatják és nyomósítják

1. Tanuságának *kísérő körülményei*. Öntanuságát megerősítik *a) a tettei*. Ő ugyanis kezdettől fogva «cselekedett és tanított». «Ti engem mesternek és úrnak hívtok; és jól mondjátok, mert az vagyok... Mert példát adtam nektek, hogy amint én cselekedtem, ti is úgy cselekedjetek». ¹ És ezt a példát megpecsételte halálával. ² *b) Személye*. Az ő előadásában nyoma sincs azoknak a fogásoknak, melyekkel a retorika és szuggesztívó dolgozik. Itt nincs színpadi hatásokra vadászó jelenetezés, nincsenek széles gesztusok és öblös hang, hanem egyszerű, nyugodt, bensőséges megnyilatkozások, melyek mögött nem áll más, mint egy mindenestül valódi személyiség, melynek titokzatos varázsát, de egyben föltétlen megbízhatóságát megérik hallgatói is. «És lőn, mikor elvégezte Jézus ezeket a beszédeket, álmétkodának a seregek az ő tanításán; mert úgy tanította őket, mint akinek hatalma van, és nem mint az ő írástudóik és a farizeusok». ³

2. *Erkölcsei hatása*. Akik jó lélekkel voltak tanúi annak az önbizonyoságnak, tétovázás nélkül elfogadták és többé nem tágitottak tőle; így Nikodémus (Jn 3), a szamáriai asszony (Jn 4), főként azonban az apostolok (Mt 16 és Jn 6). Épen ők áldozatos életükhöz, fogyhatatlan buzgóságukhoz és vértanu halálukhoz az erőt abból merítették, hogy közvetlen szem- és fültanúi voltak Krisztus nagy tanuságának, amint kitűnik főként Act 1–4 és 1 Jn 1 kijelentéseiből. S ez a nyomósítás megsokszorozódik, mikor a népek megtérnek és az evangélium csodálatos gyorsasággal és hatással terjed (11. § 4).

3. Jézus Krisztus öntanuságának nyomósítása végett kifejezetten utal jövendölésekre és csodákra. Így tehát a *csoda és jövendölés*, jóllehet megvan az önálló tanusító erejük, megfelelő rezonanciát ad Krisztus öntanuságának és vele egy hatalmas tanusággá olvad.

11. §. A csodák tanusága.

Van Noort s. 2. cp 2. a. 3. 4; cp 3. a. 1. 2; *Garrigou-Lagrange* I. 2. s. 3. cp 5; *Hettinger* § 38–45. – 1. *Schütz* A. Krisztus 1932; *H. Schell* Christus ²²1922; *K. Adam* Jesus Christus ⁴1936; *R. Guardini* Das Bild von Jesus dem Christus im N. T. 1936. – 2. *F. Chable* Die Wunder Jesu in ihrem inneren Zusammenhang 1897; *L. Fonck* Die Wunder des Herrn im Evangelium ²1907; *L. Cl. Fillion* Les miracles de Notre Seigneur Jésus-Christ 2 k 1909/10; *A. Hoppeler* Bibelwunder u. Wissenschaft. Betrachtungen eines Arztes ⁶1917. – 3. *I. Muser* Die Auferstehung Jesu u. ihre neuesten Kritiker 1914; *E. Dentler* Die Auferstehung J. Christi 1920; *E. Mangelol* La resurrection de Jésus 1910. – 4. *J. Rivière* La propagation du christianisme dans les trois premiers siècles 1907; *A. Ehrhardt* Das Christentum im römischen Reiche bis Konstantin 1911.

1. Jézus Krisztus személyiségének csodája.

Jézus Krisztus személyisége, vagy amint szeretik ma mondani, *jelleme*, amint az evangéliumból élénk rajzolódik, nemcsak meghaladja a történelem legkiválóbbjait is, hanem

¹ Act 1,1; Jn 13,13–5.

² Mc 16,63.

³ Mt 7,29.

olyan vonásokat mutat, melyeket nem lehet karakterológiaiilag megmagyarázni, melyek kézzelfoghatóan emberentúli eredetre utalnak, tehát együttvéve *erkölcsi csoda*-számba mennek. Jézus Krisztus egyéniségét a következő szempontok szerint kell méltatni:

1. *Transzcendencia*. Az evangéliumban Jézus Krisztus úgy jelenik meg mint *ember*, aki nem tart magától idegennek semmit, ami igazán és nemesen emberi. Megfordul lakomákon és lakodalmakban, szívesen betér barátainak és tisztelőinek házába, szóbaáll szegényekkel és előkelőkkel; értéssel és kedvteléssel nyugtatja tekintetét az élet és természet ezer tarka jelenségén, meglátja az utcán ugráló és sipoló gyerekeket, a vámnál ülő éhes tekintetű vámosokat, a kamaráját kisöprő, mécsesét igazító, garasát kereső, kis kenyérét gyúró özvegyet, a vőlegényre váró hajadonokat; hallja és érti a természet halk nyelvét: mit mond a mezőkön fű és liliom, füge és szőlő, mit csipog a veréb a héjazaton és mit vijjog a saskeselyű a levegőben; megfigyeli a kertészt és szőlőművest, a szántóvetőt és aratót; ember, aki jár-ke, elfárad és megéhez, kérdez és vitatkozik, elszomorodik és fölujjong. És ez a minden ízében ember, aki mindkét lábával benneáll az életben, mégis föltétlen szuverénséggel, a legteljesebb szabadsággal és függetlenséggel megy végig rajta. Mindent besugároz egyéniségének melege, őt magát azonban semmi be nem fogja. Nincs hol lehajtania fejét, rendesen néhány cigányhal vagy egy marék búza az eledele, és mindamellert nincs nála még nyoma sem a koldus vagy akárcsak a rideg aszkéta lelkületnek, épúgy mint nem ejti meg az előkelők társasága; érintetlenül és diadalmasan megy végig azon az életen, mely körülözi. Mi több: mihelyt megszólal, nyomban megérezzük, hogy benne és vele *más világ* nyílik meg előttünk. Hangja mintha harangszó volna, mely elérhetetlen távolban szól és mégis lelkünkben csendül meg; tekintete mintha a végtelenből nézne ránk és mégis közel; megilletődően idegen és mégis rokon, döbentő és mégis vonzó, más világ és mégis mindenestül a mi világunk.

2. *Teljesség*. A belülvalóságnak, a szellemerkölcsi kiválóságnak egész világa tárul föl Krisztusban. Ami egy jellemnek nagyvonalúságot tud adni még szűk életkeretek között is, a *hivatal* iránti teljes odaadás, az Krisztusnál világméretre tágul. Főadatának tekinti az embereket Isten igazságára vezetni: Én azért jöttem a világra, hogy bizonyosságot tegyek az igazságról. És ennek a főadatnak szól minden lépése és lélekezése. A hivatal iránti odaadás alaptónusában főragyog *minden erény*: egyetemes és fogyhatatlan szeretet gyámoltalanok és erősek, szentek és bűnösök, gyermeklelkek és farizeusok meg nekikeményedett szadduceusok iránt; határtalan türelem, értés, irgalom, alázat, bensőség, áhítat. És miként a külső életrelációkon érintetlenül, szuverén diadalmassággal ment végig, úgy nagy erkölcsi főadatok és problémák lapályaiból illetlen tisztaságban emelkedik ki, mint az Eiger havasa a nyári napsugárban. Ki fedd meg engem közületek a bűnről, így merte reákerdeni a kákán is csomót kereső kajánságot, és tizenkilenc század óta senki sem meri vádló szóra nyitni ajkát. S ennek az erkölcsi nagyságnak megfelelő *szellemi nagyság* jár a kíséretében. A titokzatos másvilágról úgy szól, mint aki lát és teljességből merít; e világ dolgait felülről nézi és fenékiig átlátja, a legkényesebb helyzeteket is döbbenetes magátólértődéssel oldja meg. Minden szavában benne zúg az egész mindenség. Aki el tudta mondani a Hegyi beszédet, az tekintetével átfogta az életet és történelmet, a jelen és másvilágot, a mélységet és magasságot.

Ennek a tartalmi jellemteljességnek páratlansága akkor tűnik ki igazi mivoltában, ha összevetjük a legnagyobb erény- és jellemhősökkel, a *szentekkel*. Ezek közül a legjelesebbek is egy-egy irányban váltak ki. Nem úgy Krisztus: Akármilyen oldalról közelítjük meg kiválóságát, lassan-lassan, legalább a sejtés éjtszakájában kigyullad minden kiválósága. Ha pl. elmélyedünk irgalmasságába, lassan meglátjuk benne szigorú igazságosságát, világalakító erejét és egetek ölelő transzcendens öntudatát és imádságos lelkületét...

3. *Egyetemesség*. A történelemben a legnagyobbak is koruknak, népüknek, kultúrájuknak gyermekei; Platon az alkonyodó görög világ gyermeke, Ágoston a hanyatló római kultúra fia, Néri Fülöp 16. századvégi olasz szent, Nagy sz. Terézia 16. századi spanyol nő; még Szent Pál is szellemének óriás felsőbbbsége dacára zsidó – ex secta pharisaeorum. Krisztus is zsidó

test szerint – Israel e quibus Christus secundum carnem. De az embert emberré nem a teste és vére teszi, hanem a szelleme. És Krisztuson ki tud kimutatni csak egy szemernyit is a zsidó szellemből? Krisztus élesen körülrajzolt *egyéni*ség, aki eltörülhetetlenül mint ilyen belénkvésődik már első jordánparti megjelenésében. Ez az élesen megjellegzett egyéniség a szellemisségnek fajtól, kortól és történeti kultúrfázistól teljesen érintetlen egyetemességében példátlan jelenség a történelemben. Ezt nem emberek gondolták ki; ez a kép csak látás után készülhetett. Az ember, ha maga indul eszménykereső útra, egészen egyoldalú eszményt alkot. Ép ezért egy Sokrates, a humanisták joggal megbámult embere, semmit sem mond a mai bérmunkásnak, egy Szent Ágoston nem eszmény a katonának, egy Páli sz. Vince a tudósnek és így tovább. És íme, Krisztus tud *eszménye* lenni a tudósnek, pedig nem írt egy értekezést sem és nem alapított akadémiát; tud eszménye lenni a katonának, pedig Szent Péternek visszaparancsolta a kardját; eszménye a rómainak, pedig nem imperialista, eszménye a görögnek, pedig nem filozófál, eszménye a Keletnek, pedig nem kvietista, és eszménye a Nyugatnak, pedig nem kultúrtörtető; eszménye a vergődőknek és keresőknek, pedig ő megérkezett; eszménye egy szóval minden életszaknak, minden állásnak és minden nemnek.

4. *Harmónia*. Krisztusban tökéletes harmóniába egyesülnek azok a vonások, melyek másoknál harcban állnak és egymást gyöngítik, vagy a legjobb esetben egymást váltogatják: transzcendencia és a legteljesebb valóságérzék, átható világlátás és gyermekded közvetlenség, egyetemes nézés meg elvi következetesség s viszont az egyedi helyzetek legpontosabb megítélése, imádságos bensőség és gyakorlatiasság, a legteljesebb igénytelenség és a legegészségesebb életigenlés, alázat és önérzet, gyöngédség és határozottság. Ennek a sokdimenziójú jellempolaritásnak láthatatlan centruma és egységének biztosítóka a küldetése iránti föltétlen odaadás és ennek alapja: a páratlan istenközösség. Ebből fakad jellemének még egy példátlan vonása: a legteljesebb *mértékesség*. Az emberek között nincs az az ész, mely időnként ne akarna ragyogni; nincs az az erő, mely ne volna kisértve olykor mutogatni magát; nincs az az apostoli buzgóság, melyet néha el ne fogna valami ideges lázasság. Nem így Krisztus. Ő nem idegeskedik és nem kapkod. Szinte kézzelfoghatóan mutatja, hogy ő tud várni, neki van ideje, neki nem kell mohó sietséggel lepörgetni egy programot, mint akinek lejár az ideje. Ő rendelkezik a csodatevésnek minden hatalmával, és mégis: három halotttámasztás, tíz természetsoda, huszonegy gyógyítás minden, amit az evangélium itt elmond. Ezzel szemben az emberi képzelet és törekvés hogy tobzódik az erő fitogtatásában! A legnagyobb dolog embernek: mértéket vinni az erő teljességébe. Ezt a föladatot maradék nélkül megoldani csak Krisztusnak sikerült.

5. *Befejezettség*. Ő ott áll az emberek előtt bűn nélkül; de büntelensége nem tisztulás, bűnbánat és vezeklés gyümölcse. Transzcendenciája már tizenkét éves korában bámulatba ejti környezetét (Lc 2,49). Mikor először szólal meg nyilvánosan szülőföldjén, a kafarnaumi zsinagógában, álmélgodva tanakodnak tulajdon földijei: Honnan tud ez írást, mikor nem tanulta? Ott áll az erkölcsi tökéletesség legmagasabb csúcsán, és legcsekélyebb nyom sem vall arra, hogy oda úgy kellett fölkapaszkodnia. A történelem nagyjai közül a legnagyobbakat is az jellemzi, hogy éjszakából, alulról, távolból küzdötték föl magukat Isten közelébe. Nem is mondom, egy Buddhának, Mohammednek és annyi másnak, kiket nagyoknak tart az emberiségnek jelentékeny része, hanem egy Ágostonnak, Pálnak megvoltak nemcsak a tanuló, hanem a nagyon is kérdőjeles vándorévei; Krisztusnak nem! S ez a befejezettség az *abszolútság* jellegével lép elének. Krisztus bűnbánatot és bűnbocsánatot hirdeti mindenki számára; de ő maga nem veszi igénybe, és vele szemben senkinek sem jut eszébe reáolvasni: medice, cura teipsum. Az istenfiúság evangéliumát hirdeti és istenfiúságra hív; de ő maga kezdettől fogva ott van. Fölszólít mindenkit: Legyetek tökéletesek, és magamagát ebbe a fölhívásba nem veszi bele.

6. *Erő*. Aki egyszer találkozott Krisztussal, mássá lett. Ő reánéz a tagadó Péterre, és az a tekintet bánatot fakaszt, melynek könnyei többé el nem apadnak. Az ölni kész Gualbert János

felé kitarja keresztalakban karjait, és a hetyke katonából alázatos szerzetes lesz. Ez a két találkozás tipikus. Az evangélium mintha a kétezer év előtti korból kiemelkednék az időtlen lét régiójába; onnan sugározza erőit *minden korra és minden nemzedékre*. Ma is ahány bűnös eléje vánszorog, ahány irgalmas kar eléje visz inaszakadtat, az ő szájából hallja: Menj békével és ne vétkezzél többet; és – erőt érez járni ezen az úton. Fölkeresik nikodémusok kétségeik éjjelén, és megnyugodva távoznak; találkoznak vele késedelmes tanítványok emmausi útjukban, és szavára fölgerjed szívük; magukba szállt szadduceusok és vámosok meghívják lakomájukra, és megtapasztalják Zakeussal, hogy az nap üdvössége lett házuknak. Gazdag ifjak otthagynak mindent és követik őt; írástudók az ő színe előtt rányitnak, mi a fontos a törvényben; akik terhelve vannak és fáradtak, végeláthatatlan menetben hozzája zárandokolnak, és ő megenyhíti őket. Erő árad belőle, és ennek áldásáért tolonganak kicsinyek és jóllakottak, munkások és művészek, anyókák és professzorok. S ami talán még csodálatosabb: jel lett, melynek *ellenemondanak* mindmáig. Ma is ott settenkedik körülötte a kritika minden farizeusa és a nyugalomát meg pozícióját féltő szadduceusok hada, és mind feneketlen gyűlölettel tanakodik ma is, hogyan tehetnék ártalmatlanná. Ez a gyűlölet ott parázslék a Krisztus-tépő kriticismusban nem kevésbé, mint egy Anatole France talmudi alatomosságában és a bolsevisták nagypénteki csöcselékre emlékeztető fanatikus kegyetlenségében. Példátlan dolog, hogy valaki évezredek mulva is még mindig a közvetlen élet középpontjában áll: szeretik és gyűlölik, mint mikor élt; nem egyszerűen kultusztárgy, vagy álmodozók és kutatók vagy épenséggel ritkasággyűjtők célja, mint Konfucius vagy Buddha vagy akár Mohammed; hanem a lüktető, hullámzó életnek pólusa, forrása, centruma.

Ennek a példátlan jelenségnek csak egy kielégítő magyarázata van, csak egy *elégséges oka* lehet, az, amit Szent János evangéliumának prológusa juttat kifejezésre: «Az Ige testté lön és mi köztünk lakozék; és láttuk az ő dicsőségét, mint az Atya egyszülöttének dicsőségét, aki teljes volt kegyelemmel és igazsággal».

S ebből jelentős *apologétikai következmény* foly, melyre már többször történt itt utalás: Ezt a személyiséget az első hívő község hite nem tudta megalkotni, ez nem az első keresztény nemzedékek kitalálása. Hisz meghaladja az ember hatókörét. A pszichológia és karakterológia törvényei itt át vannak törve. Jézus Krisztus az ő jellemével és személyiségével meghaladja az embernek elérhető lelki-erkölcsi színvonalat; következésképpen emberi erő nem hozhatta létre. S ennek a rendkívül jelentős ténynek, mely az evangéliumok történeti megbízhatóságának erős támasza, a történelem értékes megerősítését adja. Az első hívő község is meg volt győződve, hogy Jézus Krisztus személyiségének rendkívülisége csak egy magyarázatot tűr meg: Krisztus több mint ember, benne ember alakjában megjelent az Isten. Ámde ez a gondolat: Isten emberré lesz és a földön jár mint egy közülünk, ősidők óta kíséri és környékezi az intenzív vallási lelkületet, és így a vallástörténetben és a vallási irodalomban bőven akad példa arra, hogy *milyennek gondolta el a jámbor lelkület az emberré lett Istent*. Sőt van módunk tanulmányozni, hogyan tükröződött ez a gondolat az első keresztények lelkében. Ott vannak az újszövetségi apokrifek. Épen ezeknek banalitásai, sutaságai, hívságai¹ kézzelfoghatóan mutatják, hogyan festene az evangéliumban is Jézus Krisztus egyénisége, ha ilyen jámbor képzelet szüleménye volna. És így az apokrifek, az evangélium utánzatai, visszajáról új bizonyosságot tesznek az evangéliumok hitelességéről és megbízhatóságáról.

¹ Példák Schütz Krisztus 129. lap. Az újszövetségi apokrifek jelentősebbjeit nyújtja E. Hennecke: Neutestamentliche Apokryphen²1924; racionalista protestáns, jegyzeteit csak óvatosan lehet használni.

2. Krisztus csodái.

Az evangéliumoknak egyik legszembeötlőbb vonása, hogy a csodát úgy állítják elénk, mint Jézus Krisztus életének, tevékenységének és tanításának állandó, természetszerű kísérőjét. Csodák vezetnek be és kísérik születését, keresztségét, halálát és megdicsőülését, csodák teszik nyilvános működésének jelentős részét, annyira, hogy vallástörténeti szempontból is első hely illeti őt a csodatevők, a *thaumaturgos*-ok között: olyannak mutatkozik, mint aki nem átmenetileg, hanem állandóan és tetszése szerint rendelkezik a csodatevés hatalmával. Az evangéliumok nem egyszer sommásan számolnak be: «Erő ment ki belőle, és meggyógyította mindnyájukat». «Még sok egyéb jelet is cselekedett ugyan Jézus az ő tanítványai láttára, melyek nincsenek megírva ebben a könyvben.» Sőt: «Van még sok egyéb is, amit Jézus cselekedett, miket ha egyenként mind megírnának, azt vélem, maga a világ sem tudná befogadni a könyveket, melyeket írni kellene».¹ Részletesen elbeszélnek három halotttámasztást (a naimi ifjú, Jairus leánya, Lázár), 21 gyógyítást és ördögűzést, 10 természet-csodát.² Most igazolnunk kell ezeknek apologetikai szempontból jelentős hármasságát.

1. Jézus csodáinak *történeti valósága*. – a) Ezek a csodák nyilván végbement, ép érzékekkel *megtapasztható* tények; sőt olykor hivatalos és tüzetes hatósági vizsgálatnak is tárgya voltak, mint a született vaknak meggyógyítása (Jn 9) és Lázár föltámasztása (Jn 11). Tehát époly könnyen és biztosan meg voltak állapíthatók, mint bármilyen más, nem csoda jellegű események. Ha tehát az evangelisták azokban hitelt érdemelnek, akkor ezekben a csodás elbeszélésekben is. b) S csakugyan *elfogadták* azokat megtörténteknek a) a *zsidók*, Krisztus ádáz ellenségei. Lázár föltámasztásának kétségtelen igazolódása után «egybegyűjtötték a főpapok és farizeusok a főtanácsot és mondták: Mit csináljunk? mert ez az ember sok csodajelet művel. Ha tovább is így hagyjuk őt, mindnyájan hisznek majd őbenne».³ β) A *pogányok*. Jusztin vértanu⁴ († 165 k.) fölhívja pogány kortársait, tanulmányozzák Jézus Krisztus tetteit «a Poncius Pilátus alatt készült hivatalos följegyzésekből».⁵ Celsus,⁶ aki az első nagyarányú tudományos támadást intézte a kereszténység ellen a 2. század végén, Krisztus csodatételeinek történeti valóságát nem tagadta, hanem azt tagadta, hogy azokat isteni erő vitte végbe; varázslásnak minősítette. Quadratus⁷ Hadrián császárhoz a keresztények érdekében beadott védőiratában azt mondja, hogy akiket Krisztus meggyógyított vagy föltámasztott, azok közül némelyek még életben vannak (120 k. írt); tehát akárki hozzájuk fordulhat és kikérdezheti őket. c) Sok csoda szorososan *egybe van szöve* Jézus Krisztus küldetésével vagy más evangéliumi eseményekkel, pl. Nikodémus megtérésével (Jn 3), a Galileai tenger lecsöndesítése sok galileai ember megtérésével (Mc 4); más meg jelentős tanító beszédekkel (mint Jn 4 6). Ha tehát valaki ezeket a csoda-mondó részeket ki akarná bökní az evangéliumokból, összeomlanék az egész szöveg, mint azt ma már sok kritikus is megengedi.

Ezeknek a tényeknek a színe előtt a *racionalisták* ahhoz a gondolathoz menekülnek, hogy az evangéliumok olyan kornak szülöttei, mely csodajárványban szenvedett. Akkor közkeletű dolog volt, hogy minden rendkívüli eseményt csodának tekintettek, minden rendkívüli tettet egy-egy kiemelkedő ember csodatételének minősítettek, sőt eleve elvárták és természetesnek

¹ Lc 6,19; Jn 20,20; 21,25.

² Thom III 44.

³ Jn 11,47; cf. Mt 12 Mc 3,6.

⁴ *Iustin.* Apol. I 48.

⁵ Ezek elvesztek. Ami most *Acta Pilati* (valamint állítólagos elődjének Lentulusnak a római szenátushoz írt levele) néven szerepel, apokrif.

⁶ *Origen.* Cels. I 38.

⁷ Quadratus. ap. *Euseb.* H. E. IV 4.

tartották, hogy kiemelkedő emberek kiemelkedő tetteket, azaz csodákat is visznek végbe; ezért mintegy becsületbeli kötelességüknek tekintették, hogy a megemlékezésben ilyeneket rájuk fogjanak. – *Méltatás.* Ez az elgondolás nem más, mint a racionalizmus alapdogmájának, a csoda lehetetlenségének egy variációja, melyet beható elbírálás tárgyává tettünk (7. §). Ezúttal elég a következő utalás: Krisztus csodái elválaszthatatlanul egybe vannak szöve személyével, küldetésével, egész művével. Ha tehát csodaváró, hiszékeny és képzelgő emberek kitalálásai, akkor maga az egész evangélium is kitalálás. De akkor itt van a nagy *történeti csoda*, melyet a racionalizmusnak meg kellene magyarázni: ez a naív hiszékenység és kitalálás hogyan tudta világra hozni a kereszténységet, annak fölséges tanítását, valláserkölcsei erőit, elterjedését, fönmaradását, eredményeit?

2. Krisztus csodáinak *bölcséleti valósága.* – Krisztusnak akárhány csodája már első tekintetre *abszolút csodának* bizonyul, ha észbe vesszük a csoda teológiai elméletében mondottakat (7. § 3). Ilyenek mindenestre a halott-támasztások, a kenyérszaporítás, a tenger lecsöndesítése, a született vaknak meggyógyítása, az elefantiázisban szenvedő leprások (bélpoklosok) meggyógyítása; az elefantiázis t. i. nem egyszerű bőrbetegség, hanem vérfertőzés, amelynek hatása alatt előbb a nyálkahártyák, utána az egyes tagok ízzenként lerothadnak. Más csodákról kitűnik ugyanaz, ha szemügyre vesszük a kísérő körülményeket; idetartoznak azok a *gyógyítások*, melyek egyszerű fölszólításra történtek, pl. az inaszakadtnak gyógyítása. Ami kétség maradhat némely gyógyítás és ördögűzés csodajellege tekintetében, azt megszünteti az a tény, hogy Jézus Krisztus ezeket a kétségtelen csodajellegűekkel egy sorba teszi: «Nekem nagyobb bizonyágom van Jánosnál: maguk azok a művek, melyeket én viszek végbe, tanuskodnak felőlem, hogy az Atya küldött engem». ¹ Ez teljes értékű instanciának bizonyul, ha észbe vesszük a Jézus Krisztus öntanúságáról fönt mondottakat (10. §). Megerősíti ezt a direkt bizonyágot a *racionalista magyarázatok* tarthatatlansága:

1. Krisztus *okkultista médium*; mindenestre a legkiválóbb: s így a természetnek erőivel, bár általánosan nem ismert erőivel vitte végbe azt, amit az avatatlanok csodának minősítettek. – *Felelet. a)* Az evangéliumi előadás kizárja azt a lehetőséget, hogy Krisztus olyan *titkos természeti erőket* használt föl, melyeket ő nem ismert. Hisz teljesen belátása, tetszése és szándéka szerint tette csodáit; tehát a föltevésben teljesen tervszerűen használta föl a titkos természeti erőket. Ha pedig ő ismert olyan erőket, melyekkel végbe lehet vinni azt, amit az evangéliumok elbeszélnek, akkor ez a példátlan és idáig el nem ért természetismeret maga nagy történeti és erkölcsi csoda. *b)* Csak naivság minősítheti az evangélium csodáit *spiritiszta mutatványoknak*. Először is ezen a területen nincsen semmi, amit a szubstanciás csodákkal lehetne párhuzamba állítani. Azután itt minden mutatványt nagy előkészület vezet be, sok homályosság kísér, és valamennyiről hiányzik a hatalom, bölcsesség és szentség hármasság jege. Ha van is bennük valami emberfölötti, az a sátán világából jön; tehát nem a Krisztusnak, hanem az antikrisztusnak jege. Próbálkoztak már ezzel a gyanúsítással Jézus Krisztus kortársai: «Bélzebub által üzi ki az ördögöket». Ő pedig maga megadta a döntő feleletet: «Ha a sátán a sátánt kiüzi, maga ellen meghasonlott; hogyan állhat fönn tehát az ő országa»? ²

2. Legalább az evangéliumi *gyógyítások szuggesztívó* művei. Hisz maga Krisztus hitet követel azoktól, kiket meg akar gyógyítani, ³ és hazájában «nem tett sok csodát az ő hitetlenségük miatt». ⁴ – *Felelet. a)* Bizonyos, hogy szervi megbetegedéseket nem lehet szuggesztívóval igazán meggyógyítani; mint pl. a született vakot (Jn 9), az elefantiázisban szenvedő bélpoklosokat, az elszáradt kezű asszonyt. *b)* Olyan területeken is, hol a mai orvostudomány a betegségek anatómiai és fiziológiai alapjainak tüzetesebb ismerete híján

¹ Jn 5,36.

² Mt 12,26.

³ Mc 9,22.

⁴ Mt 13,58.

funkciós betegségről beszél, amelyen az epilepszis és bizonyos paralízises esetek, a szuggesztiónak, még a hipnózises szuggesztiónak is nagyon korlátolt és átmeneti a hatása; igazi, teljes és állandó gyógyulások itt alig esnek, és akkor is csak könnyű esetekben és többnyire csak hosszadalmas kezeléssel. *c)* Jézus Krisztus ezekben az esetekben sem vitte végbe azokat az előkészületeket és nem tartotta meg azokat az obszervanciákat, melyeket a hipnózissal és szuggesztióval gyógyító orvosok kénytelenek használni, és – ez dönt: nem mint hipnotizőr, hanem mint Istentől küldött thaumaturgus vitte végbe ezeket a csodákat is. Hitet is csak ezért követelt: higgyék, hogy ő a Krisztus, akit Isten küldött.

3. Az *ördögűzések* is szuggesztív gyógyítások. T. i. az ördögösök hiszterikusok voltak, kiket a néphit ördögtől megszállottaknak tartott. Jézus Krisztus alkalmazkodott ehhez a teológiai etiológiához; belement abba a hitbe, hogy ezekben a hiszterikusokban az ördög működik, és hatalmas egyéniségének szuggesztív erejével kiszabadította őket ebből a balhitükből. – *Felelet. a)* Ez az elmélet abból a hiedelemből táplálkozik, hogy nincsenek *ördögök* és hogy lehetetlen a gonosz lélektől való megszállottság. Ez azonban tévedés (50. § 3). *b)* Fölteszi, hogy Krisztus alkalmazkodott a népnek téves ördög- és megszállottsághitéhez. De akár tudva akár nemtudva tette ezt, már nem mondható sem bölcsnek, sem szentnek. Az *alkalmazkodás* ellene van Krisztus jellemének. *c)* A mai orvostudomány kénytelen megállapítani, hogy épen a *hiszterikusok* nagyon kevésbé hozzáférhetők a szuggesztiónak, különösen annak a rövid tartamú és mégis állandó hatású szuggerálásnak, melyet az evangéliumi esetekben kellene föltételeznünk. Épen az evangéliumokban leírt konkrét esetek tüzetes elemzése mutatja meg, mekkora az érdemi különbség az ördögűzés és a hiszterikusok gyógyulása között.¹ Ha valakinek föltűnik az ördögösök nagy száma az evangélium területén, nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az üdvtörténetbe mennyivel többször nyúl bele közvetlenül a világ-kormányzó és történelem-irányító Isten, mint a profán történelemben. A mi esetünkben: Isten azért engedett meg akkor annyi ördögösséget és ördögűzést, hogy kézzelfogható módon nyilvánvaló legyen Jézus Krisztus megváltói küldetése; messze láthatóvá kellett lenni, hogy e világ fejedelme kivettetett, és a sátán mint a villám leesett az égből.²

3. Krisztus csodáinak *teológiai valósága*. – *a)* Maga Jézus Krisztus ismételten is, ünnepélyesen is *hivatkozik* az ő csodáinak tanuságára: «Maguk azok a művek, melyeket én viszek végbe, tanuskodnak felőle, hogy az Atya küldött engem». «Ha nem műveltem volna közöttük a tetteket, amelyeket senki más nem művelt, bűnük nem volna.»³ Lázár föltámasztását azért kéri az Atyától, hogy higgyék, hogy az Atya küldötte őt; az inaszakadat azért gyógyítja meg, hogy az emberek megismerjék, hogy van hatalma megbocsátani a bűnöket.⁴ *b)* Ha Krisztus csodáit áttekintjük *a maguk egészében*, kitűnik, hogy a tökéletes hatalom, bölcsesség és szentség kiáltó jelei. Kézzelfoghatóan mutatják, hogy Krisztusnak van hatalma a szellemek, az emberek, a természet fölött, s ezt a hatalmát úgy használja, hogy csodái megannyi tanu és tanító lesz; mind azt mutatja és tanítja, hogy a megváltás valósággá vált, és mély betekintést engednek a megváltás részleteibe; így pl. a tengeren-járás és a kenyérszaporítás az Eucharishtiába, a siketnéma és született vak gyógyítása a keresztségbe. Már Szent Ágoston azt mondja: «Amiket testileg végbevitt, azoknak lelki értelmet adott».⁵ *c)* Ezt igazolja a *hatásuk* is. Amit Nikodémus tanusított: «Rabbi, tudjuk, hogy Istentől jöttél tanítóul; mert senki sem cselekedheti e jeleket, melyeket te cselekszel, hacsak nincs vele az

¹ H. Felder Jesus Christus ²II 442 ss.

² Jn 12,31; Lc 10,18.

³ Jn 5,36; 15,24.

⁴ Jn 11,15; Mt 9,6.

⁵ August. in Jn 24, 2.

Isten»,¹ ugyanezt megélték a tömegek is. Mikor látták a csodás kenyérszaporítást, mondták²: «Ez bizony a próféta, ki e világra jöendő».

Nehézségek. 1. Jézus Krisztus maga nem tulajdonított az ő csodáinak nagy jelentőséget. A királyi embert megfedette³: «Hacsak jeleket és csodákat nem láttok, nem hisztek»; és azokat hirdeti boldogoknak, kik nem láttak és mégis hittek. Ezzel összevág, hogy mielőtt csodát tenne, hitet követel.⁴ – *Megoldás.* Jézus Krisztus az efféle kijelentésekkel nem akarja csökkenteni csodáinak bizonyító erejét, hanem egyrészt ostromozza azt a *felületes* és állhatatlan lelkületet, mely nem az igazságra szomjas, hanem szenzációra éhes, sőt ebben a csodavárásban, csoda-szimatolásban és -bámulásban a komoly, következetes és áldozatos vallásosság pótlékát látja. Továbbá feddi azokat a *megátalkodottakat*, kik a legnyilvánvalóbb csodának tanúsító és bizonyító ereje előtt is elzárkóznak, kik folyton új és az előzőknél hatásosabb csodák ürügye alatt kitérnek az evangélium hívása előtt. Hogy Jézus Krisztus egyáltalán nem veszi csekélybe a csodákat, csattanósan bizonyítja ő maga: az idézett helyeken is tesz csodákat. *Hitet* egyáltalán ritka esetben kíván; és akkor sem közvetlenül a konkrét kérdéses csoda hitét, hanem azt az általános hitet és bizalmat, melyet az igazság és valóság iránt megnyílt romlatlan lélekbe már az ő megjelenésének kellett belesugálni.

2. *Mások is műveltek* csodákat: Buddha, Mohammed, sőt olyan vándor-thaumaturgosok is, mint Thyana-i Apollonius. S mégsem biztos, hogy igazat tanítottak; sőt! – *Felelet.* De az effélék túlnyomó részben történetileg nem igazoltak vagy nagyon is kétesek. Ami esetleg mégis megtörtént, mindenesetre híjával van a teológiai valóságnak. T. i. hiányzik a szerves kapcsolat a csoda és a csodatevő kérdéses tanításának szentsége meg igazsága között. Csoda és csoda-tevő egyéniség, csoda és tanítás t. i. mindig szerves kölcsönhatásban vannak, és így kölcsönösen világítják meg és támogatják egymást.

3. A *zsidók* Krisztus csodáinak szem- és fültanui voltak, és csekély kivétellel mégis *hitetlenek maradtak.*⁵ – *Megoldás.* Mint láttuk (6. § 1), a csoda és általában a kinyilatkoztatás kritériumai nem arra valók, hogy közvetlenül hitet teremtsenek, hanem hogy *hitre előkészítsenek*: hihetségesnek sőt hiendőnek igazolnak egy tanítást. Maga a hit azonban az embernek szabad állásfoglalása a kegyelem hatása alatt. Már merőben pszichológiai szempontból is más tényezői és föltételei is vannak ennek, mint a csoda, illetve a kinyilatkoztatási kritériumok. Nevezetesen kell oda az a megátalkodottságtól ment lelkület, mely megnyílik az igazság szavának. A *megátalkodottak* látván nem látnak és hallván nem hallanak. Ilyenek akadtak nemcsak a régi zsidók között, hanem a mi időnkben is. Egy Voltaire, Renan stb. nem áttallanak ilyent mondani: annyira meg vannak győződve a természet folyásának folytonosságáról és egyformaságáról, hogy akkor se hinnék el egy halottnak föltámadását, ha szemük láttára történnék.

Jegyzet. Amit itt Jézus Krisztus csodáiról mondtunk, természetesen érvényes azokra a csodákra nézve is, melyek kísérik születését, keresztelkedését és halálát. Közülük egy, a föltámadás, alapvető jelentősége miatt azonban külön tárgyalást kíván.

3. Krisztus föltámadása.

A föltámadás Krisztus isteni küldetésének legkiáltóbb jele, amint, ő maga ismételt és ünnepélyesen hangsúlyozta⁶: «Ez a gonosz és házasságtörő nemzedék jelt kíván; de nem

¹ Jn 3,2.

² Jn 6,14.

³ Jn 4,48.

⁴ Jn 20,29; Mc 9,22.

⁵ Jn 12,37.

⁶ Mt 12,39; cf. 16,4. Jn 2,18.

adatik neki jel, hanem csak a Jónás próféta jele. Mert valamint Jónás a cethal gyomrában volt három nap és három éjjel, úgy leszen az Emberfia a föld szívében három nap és három éjjel». Ahhoz ugyanis a legcsekélyebb kétség sem fér, hogy a föltámadás szubstanciás csoda. Bizonyító ereje is minden vitán felül áll; hisz Krisztus ismételten hangoztatta, hogy majd saját erejében támad föl. Ezenkívül a föltámadás Krisztus tanításának és művének legerősebb pecsétje és legkifejezőbb reprezentánsa; biztosíték arra, hogy ő a «föltámadás és élet», először a maga számára, és azután az emberiség számára: «Odaadatott bűneinkért és föltámadott megigazulásunkért». És ezért az evangélium-hirdetésnek és az evangéliumi hitnek is főpillérje: «Ha Krisztus nem támadt föl, akkor hiábavaló a mi tanításunk, hiábavaló a ti hitetek is».¹ Minthogy így a föltámadás Jézus Krisztus egyéniségének, művének és tanításának középpontja és foglalata, nem csoda, ha a *racionalista tagadás* és támadás is ide koncentrálódik. Főbb kísérleteik a következők:

1. A *csalás-elmélet*. Ezt vallották a szadduceusok minden időben Reimarusig és napjainkig, kezdve a Krisztus korabeli főpapokon és véneken, kik «sok pénzt adtak a katonáknak meghagyván: mondjátok, hogy eljöttek tanítványai az éjjel és ellopták őt, míg mi aludtunk».² 2. A «*természetes*» *elmélet* (Paulus, Schleiermacher és a fölvilágosodás korában sokan mások) azt gondolja, hogy Krisztus tetszhalott volt. A földrengés, melyről az evangélium is szól,³ fölbresztette aléltságából, a sírzáró követ elhengerítette, s ő övének odaadó táplálása mellett talpra állt, de az elszenvedett kínok és a vérveszteség csakhamar halálba vitte. 3. A *vizionárius elmélet*. Strauß és Renan után az újabbak (Harnack, a modernisták⁴ stb.) így gondolják a dolgot: Az apostolokat, tanítványokat, az első lelkes hívőket nagyon leverte Krisztus halála. De amint fölocsúdtak első nyomottságukból, jelentkezett a rajongásig tisztelt és szeretett mester viszontlátásának szenvedelmes vágya. Ezt fűtötték a messiás új eljövételére magyarázott jövendölések is, melyeket exaltáltságukban Krisztusra magyaráztak; s így lassan gyökeret vert az a hit, hogy Krisztus nem halt meg mindenestül. Az ifjú evangéliumi községnek ez a hite aztán némely gyulékonyabb lelkületű és élénkebb képzeletű Krisztus-hívőben (valószínűleg Péterben vagy Mária Magdolnában) odáig fokozódott, hogy kezdtek hallucinálni: mintha megjelent volna nekik Krisztus. És ez az élmény a tömegszuggeratív törvényei szerint a hasonló dispoziciónál fogva csakhamar átragadt a többire is. Ez a folyamat nem a jeruzsálemi hívő községben ment végbe; ott a halál és a sír vaskos ténye nagyon is fogható óvást emelt ilyen képzelgés ellen; hanem amint Szent Pál, a föltámadásnak legrégebb írott forrása tanúsítja, *Galileában*; ott, távol a nagyváros ideges zajától, a hallgatag, magányos tájakon, élénkebb megváltó-vágytól hevített emberek «látták» először a «föltámadt» Krisztust. Ez a húsvéti hit aztán lassan megteremtette a húsvéti tény is: az üres sír meggyőződését. A vallástörténeti iskola hozzáteszi: a húsvéti hit kialakulásában nagy része volt a különféle pogány vallásokban található *föltámadási mítoszoknak* is: a halódó és éledő természet, a halálraváló és föltámadó isten (Adon, Oziris, Persephone, Dionysos, Attis, Thammuz) mítoszának.

Krisztus föltámadása *a hitnek is alapvető dogmája* (70. §). Most azonban mint a kinyilatkoztatás kritériuma jön szóba. Hisz Krisztus halála és újból való élése tapasztalatilag megállapítható tény. Hogy az előbb halált szenvedett és utóbb újból élő Krisztus a tulajdon erejéből, a megváltás művének betetőzésére támadt föl, azt a hit állapítja meg. Szent Tamás is azt mondja Szent Tamás apostolról⁵: «Mást látott és más hitt; látta a sebeket, és hitte az

¹ Rom 4,25; 1 Cor 15,14.

² Mt 28,13.

³ Mt 28,2.

⁴ Lamentabili 36 *Denz* 2036.

⁵ *Thom* III 55, 5 ad 3.

Istent». A föltámadást tehát *itt mint hihetőségi indítékot*, mint csodát kell igazolni, még pedig a racionalista támadás és tagadás szemmeltartásával.

Ennek az igazolásnak föltétele, hogy *Krisztus halála történeti valóság*. Ezt pedig minden kétséget kizáró módon lehet igazolni. Tanuk rá az összes *evangelisták*, köztük János, a szem- és fültanu, aki lapidáris rövidséggel és határozottsággal mondja: «És lehajtván fejét, kiadta lelkét».¹ Tanuk Krisztus barátai és *közelállók*, ú. m. Arimateai József, Nikodémus, az asszonyok, kik a keresztről levett holttestet a zsidó szokásnak megfelelő módon elkészítették a temetésre. Tanuk Krisztus *ellenségei*, kiknek csak egy gondjuk volt: ádázul örködni azon, hogy valamiképp valósággá ne legyen az ő jövendölése: «Három nap mulva föltámadok».² Joggal mondhatta egy Renan is, hogy Krisztus halálának legsúlyosabb bizonyítéka ellenségeinek gyűlölete. Tanuk a *hatósági emberek*, kik a római hatósági előírások értelmében meg voltak bízva a lábszártöréssel, és Pilátusnak hivatalosan beszámoltak a bekövetkezett halálról. Maga *Pilátus csodálkozása* (talán azon lepődött meg a tapasztalt római kormányzó, hogy egy java korabeli egészséges férfiú oly gyorsan halt meg; talán titokban ő is valami rendkívülit várt), csak megerősíti azt a tényt, hogy csodálkozásának tárgya, Krisztus halála valóság volt. Ezeket a tanúságokat megerősítik a *körülmények*: a temetés módja, a száz font erős keleti fűszer, a zsidó szokás szerinti kendőkbe-csavarás, a szűk sír; mindez fiziológiai törvényszerűséggel elvégezte volna a halál művét egy tetszhalotton, ha ugyan jóval előbb alaposan el nem végezte volna a keresztrefeszítés kínja. Különben a katonának lándzsadöfése és a nyomában kifolyó «víz és vér», vagyis az élő vérnek placentára és vérsavóra való szétbomlása fiziológiailag is teljes biztosítékot ad.

Hogy ez a valóban meghalt Krisztus *harmadnap megint élt* a tulajdon testében és megjelent az emberek között, szintén történeti tény, és mint ilyen történeti módon sokféleképpen igazolható:

1. *A húsvéti hír hatása*. – Már Szent Ágoston így érvel:³ Az apostolok rövid idő alatt elfogadtatták a világgal Krisztus föltámadását, és épen ezáltal meglepő gyorsasággal terjesztették el az evangéliumot. Aziránt ugyanis nincs kétség, hogy az első apostoli igehirdetésnek főtárgya és nyomatéka Krisztus föltámadása volt.⁴ *De ha e húsvéti hír mögött nem áll a valóság*, akkor teljes történeti és pszichológiai lehetetlenség ezt az oly súlyos és szokatlan tartalmú hírt elfogadtatni emberekkel, kik tele voltak balítéletekkel, nehézségekkel, és egy az evangélium iránt ellenséges légkörben éltek. «Akkor elég nekünk ez az egy csoda, hogy a világ elhitte csoda nélkül» – fejezi be Ágoston a következtetését. Csakugyan az apostolok a meghalt és új életre támadt Krisztust hirdették, «kinek mi tanúi voltunk». Már az áruló és öngyilkos Judás helyébe apostolt kellett választani, ki «a föltámadás tanuja». A föltámadás-tagadókkal szemben csak ez az egy érvük: Ha Krisztus nem támadt föl, «akkor Isten hamis tanuinak találtatunk».⁵ Elszakíthatatlan lánc fűzi egybe ezt a három mozzanatot: húsvéti hirdetés, húsvéti hit, húsvéti tény. Ha egyet kiveszünk, szétgurul a lánc.

2. *A megjelenések*. – Az evangelisták és Szent Pál tanúsága szerint «a kínszenvedés után ezeknek élve megmutatta magát sok bizonyosságban, megjelenvén nekik negyven napon át és beszélvén az Isten országáról».⁶ Kifejezetten tizenegy megjelenést sorolnak föl:

1. Mária Magdolnának (Mc 16,9–11 Jn 20,11–18). – 2. A sír felé igyekvő asszonyoknak (Mt 28,8–10 Mc 16,12.) – 3. Az emmausi tanítványoknak (Lc 24,13–35). – 4. Péternek (Lc 24,34 1 Cor 15,6). – 5. Az összes apostoloknak Tamást kivéve (Lc 24,36–43). Ezek a

¹ Jn 19,30.

² Mt 27,63.

³ *August. Civ. Dei* XXII 5.

⁴ Igy Péter: Act 2,22 5,30 10,39. 1 Pet 1,3; Pál: 1 Cor 15 Eph Col Thes Heb.

⁵ Act 3,15; 1,22; 1 Cor 15,15.

⁶ Act 1,3.

föltámadás napján történtek. A föltámadás után: – 6. Az összes tanítványoknak nyolcadnap (Jn 20,24–9). – 7. Öt apostolnak és hét tanítványnak a Genezáret tavánál (Jn 21,1–14). – 8. Több mint ötszáz tanítványnak Galileában (1 Cor 15,6). – 9. Az ifjabb Jakabnak (1 Cor 15,7). – 10. A tanítványoknak Jeruzsálemben a mennybemenetelkor (Mt 28,18–20 Mc 16,14–18 Lc 24,44–9 Act 1,4–5). – 11. Pálnak Damaszkus előtt (Act 9 1 Cor 15).

Ha az újszövetségi szentírók egyszer megbízható tanuknak vannak igazolva, akkor ezeknek a megjelenéseknek elbeszélésében is megbízhatók; annyival inkább, mert a húsvéti hirdetésben, mely meghódította a világot, mindig erre támaszkodnak és hivatkoznak: «ettünk és ittunk övele, miután halottaiból föltámadott».¹ Ez a bizonyosság nem gyöngül azáltal, hogy a felsorolásban bizonyos kisebb egyenetlenségek és *eltérések* mutatkoznak. Ezek ugyanis mint általában azok a látszólagos eltérések, melyek ugyanazoknak az eseményeknek párhuzamos előadásában mutatkoznak, csak arról tesznek bizonyosságot, hogy a szent szerzők nem másolták le egymást. Egyébként a látszó eltérések itt is főként az előadás rövidségéből és a kísérő körülményeknek számunkra való részleges ismeretlenségéből erednek. A számbajöhető helyek gondos egybevetése és értelmezése megmutatja, hogy lényegbevágó eltérések nincsenek.² Nevezetesen alaptalan a racionalistáknak az az állítása, hogy Szent Pál *csak galileai megjelenéseket* ír le, tehát olyan húsvéti «hagyományt» képvisel, mely ellentétben van a jeruzsálemi «hagyománnyal». Mert először is a két «hagyomány» nemcsak nincs ellentétben, hanem amint a fönti sorrend mutatja, hiánytalan időrendi sorozatot adnak. Azután nem is igaz, hogy Szent Pál nem ismeri a jeruzsálemi megjelenést; a Kéfás és tizenegy előtt történt megjelenés csak jeruzsálemi lehet.³

Ha számbavesszük a jelenések *irodalmi forrásait*, azt kell mondanunk, hogy alig akad történelmi tény, melyet annyi egymástól különböző forrás akkora egyértelműséggel tanúsít. Az egyetlen kifogás, melybe a racionalizmus menekülhet: Ezek a források nem érdemelnek hitelt, mert olyasmit beszélnek el, ami nem eshetik történelmi tapasztalás alá, t. i. *természetfölötti eseményt*, valóságos csodát. De ez a kifogás nem áll helyt. Amit ezek a források elbeszélnek, azt történetileg meg lehet állapítani és ennél fogva tanúsítani is: hogy t. i. Krisztus valóban meghalt, és hogy néhány nap mulva megint megjelent a tulajdon testében és élt. Ez ugyanis kétségtelenné teszi a föltámadás megtörténtét, a föltámadást mint eredményt (*resurrectio in facto esse*). S egyáltalán nem szükséges, hogy ugyanígy történelmi tanúsítás tárgya legyen a föltámadás lefolyása (*resurrectio in fieri*). Ennek ugyanis nem volt más külső tanuja mint a föltámadás angyala; belső pedig nem is lehetett más mint a föltámasztó Isten.

3. *Az üres sír.* – Történelmi tény, hogy húsvét napján üres volt a sír, melybe három nappal előbb eltemették volt Krisztust. Ezt tanúsítják a) akik az evangelisták szerint saját szemükkel *látták* az üres sírt, elsőként Péter és János. b) A jeruzsálemi *húsvéti hirdetés*. Pszichológiailag ugyanis teljes képtelenség jóhiszeműleg és a meggyőződésnek csak némi lendületével is föltámadottnak hirdetni azt, akiről a hirdetők tudják, hogy néhány száz lépésnyire tőlük jól elzárt sírban fekszik a teteme; és talán még nagyobb lehetetlenség ezt belebeszélni olyanokba, akiknek akármikor volt módjuk személyes megtapasztalással meggyőződni az ellenkezőről. c) *A zsidók*. Azoknak ugyanis akkor még egyetlen gondja volt eltussolni a húsvét nagy tényét. Tehát a föltámadást hirdető apostolokkal szemben első dolguk lett volna a sírjába zárt tetemre való utalással egyszersmindenkorra elhallgattatni őket. Ámde az üres sír tényének nincs más történetileg számbajöhető magyarázata, mint amit az angyal mondott a sírhoz siető asszonyoknak: «Nincs itt, föltámadott».

¹ Act 10,41.

² K. *Adam Jesus Christus* 41935 p. 238 kk.

³ Amint kitűnik, ha egybevetjük 1 Cor 15,5-öt Lc 24,34-el és Jn 20,19-el.

4. *A jövendölés.* – Krisztus föltámadása mind az ószövetségi jövendölésnek mind Krisztus jövendölésének egyik főtárgya. A föltámadás tényét tehát igazolja a jövendölés tanúsága (12. §).

5. *A racionalista elméletek tarthatatlansága.* – A nyers *csalás-elmélet* már első tekintetre annyira otrombának mutatkozik, hogy ma nincs képviselője. Már Szent Ágoston¹ a maga szellemes módján elintézi ennek az elméletnek első képviselőit, a kapkodó főzsidókat, kik megvesztegették az öröket, hogy azt mondják: Míg mi aludtunk, ellopták őt. Azt mondja ugyanis: «Alvó tanukra hivatkozol? Valóban aludtál, mikor ilyent kiagyaltál. Ha aludtak, mit láthattak? És ha semmit se láttak, hogyan lehetnek tanuk?» S csakugyan csak határtalan naivság tudná elhíttetni magával és másokkal, hogy az amúgy is félnék és akkor még jobban megfélemlített gyámoltalan apostolok, a zsidó hűsvét sokadalma között, az árgus szemekkel őrködő főzsidók és a kötelességtudó római örök és katonák szeme láttára meg merték bolygatni a sírt (a keleti ember szemében ez még súlyosabb istentelenség, mint a mi elbírálásunkban), el tudták vinni és máshová rejteni a holttestet, úgyhogy azóta sem akadt rá senki; és hegyébe még el tudták hitetni a világgal, immár kétévezrede, hogy ez a Krisztus halottaiból valóban föltámadt, fölment a mennyekbe és ül az Atyának jobbjára felől.

A *természetes elmélet* egy Strauß szerint is ostoba agyszöktetés. S csakugyan oly sok és világos beszédű tanu ellenére, a történeti lehetőségek és valószínűségek arculcsapása nélkül hogyan lehet azt mondani, hogy Krisztus nem halt meg? Hogy földrengés ébresztette föl tetszhalálából, vagy épenséggel, hogy elnyelte a meghasadt föld (így Schleiermacher)? Hisz a zsidó szokás szerint vászonleplekbe volt csavarva; egy tetszhalálból ébredő hogyan bontakozhatott volna ki ezekből? Vagy ha föld nyelte el, hogyan maradhattak ezek a leplek «összehajtogatva külön egy helyen», amint a szemtanuk elbeszélik? Végül minnek kell minősíteni azt a logikát, mely hitelt ád az evangélistáknak, mikor földrengésről tesznek említést, és ezt megtagadja tőlük, mikor a föltámadást mondják el?

A *víziós elmélet* ma már az egyetlen, mellyel némi látszattal szóba állhat a gondolkodó ember. De csak látszattal! Ez is a fönt (1–4 alatt) megállapított *történeti tények színe* előtt logikailag tévedésnek bizonyul: contra factum non valet argumentum. *Pszichológiailag* is lehetetlen. A föltámadott Krisztus megjelenésének körülményei ugyanis döntő módon ellenmondanak annak, ami a pszichológia szerint jellemzi a hallucinációt, vagyis képzelmeknek a külvilágba való vetítését. T. i. ezek a jelenések α) a legkülönfélébb időkben és helyzetekben történtek: zárt helyen és a szabad ég alatt, éjjel és nappal, egyesek és gyülekezetek előtt, hívők és hitetlenek előtt. β) Kezdődtek egy határozott időpontban, hűsvét reggelén, és megszűntek megint egy határozott időpontban, a mennybemenetel után; ez az időhatárok közé szorítkozás tömeghallucinációknál ki van zárva. γ) A megjelent Krisztus a megjelenés tanuival beszélgetéseket folytatott, rendelkezéseket tett. A tanuk nemcsak látták, hanem érintették, így nevezetesen Tamás apostol, aki így Nagy sz. Gergely találó megjegyzése szerint hitetlenkedésével sokak számára volt hitnek szerzője; sőt ettek vele.

Kivált ez az utóbbi mozzanat kizárja a föltámadásnak azt a magyarázatát is, melyet némelyek a bölcselő Lotze nyomán megkíséreltek: Krisztus valósággal megjelent az első keresztény község körében, de nem föltámadott testében, hanem csak a lelkével, mely a hívők tudatában létrehozta az evangélisták által leírt hatásokat. Ez ugyanis nyílt ellentétben van magának a föltámadott Krisztusnak tanúságával²: «Nézzétek meg kezeimet és lábaimat, hogy én magam vagyok; tapintsatok meg és lássátok, mert a léleknek húsa és csontjai nincsenek, amint látjátok, hogy nekem vannak». Ugyanezért tarthatatlan az az egyébként is teljesen légből kapott és mindenestül téves föltevésekre épült spiritiszta elmélet, hogy Krisztus «fluidumos» teste okozta a jelenéseket (R. A. Hoffmann 1921). De ami ennél súlyosabb:

¹ *August.* in Psalm. 63, 19.

² Lc 24,39.

fölordhatatlan ellentétben van Krisztus jellemével. Aki merő szellem léteére úgy jelenik meg és szándékkal olyan benyomást kelt, mintha teste volna, az csaló.

Nem áll meg a víziós elmélet alapföltevése sem. Nem felel meg a valóságnak, hogy Krisztus első hívei *hallucinálásra különösen hajlamos* hiszékeny emberek voltak. Ellenkezőleg; az evangéliumok és Act tanúsága szerint nagyon is józan, normális, sőt prózai lelkületű emberek voltak, akik megtudták különböztetni a valóságot a hallucinálástól, amint azt Szent Péter csodálatos szabadulásának részletes leírásában lehet tanulmányozni (Act 12). Annyira nem voltak hiszékenyek, hogy az asszonyok első húsvéti híradását esztelenkedésnek minősítették, és egyáltalán nem dőltek be az emmauszi tanítványoknak, akik maguk is tanulságos példát mutatnak arra, hogy Jézus Krisztus közvetlen köre nem várta a föltámadást, ami pedig hallucinálások számára az első föltétel. Sőt, ha meg is lett volna a hallucinálásra hajló lelkület, az *nem megdicsőült Krisztust* láttatott volna a tanítványokkal. T. i. nem ilyenek gondolták és várták őt; idevonatkozó jövendöléseit az evangéliumok tanúsága szerint nem értették meg életében, hanem csak a föltámadás tényének világánál. De ezenfelül a legélénkebb hallucinációk is előbb-utóbb kénytelenek engedni a valóságnak. Ha merő képzelgés és nem valóság volt a föltámadt Krisztus megjelenéseinek sorozata, akkor semmiesetre sem állhatott volna meg Krisztus halálának, a sírnak történeti tényével, a zsidó ellenmondással és a pogány tusakodással szemben. Avagy komolyan gondolja valaki, hogy az evangéliumi vallás és történeti diadala (11. § 4 és 13. §) egy hallucináció eredménye?

Nehézségek. 1. A századok folyamán *sokan* állították, többnyire olyanok, kiknek jámborságához és lelkiismeretességéhez nem fér szó, hogy Krisztus megjelent nekik; és ebből mégsem lehet következtetni, hogy ez történeti valóság. – Am *a)* a kétféle jelenés között *nincs párhuzam*. Az evangéliumi jelenések mindenekelőtt két pontos határ között helyezkednek el, és ezalatt a legkülönfélébb idők, helyek, emberek, egyesek és gyülekezetek voltak a tanúi; és ezeknek a jelenéseknek fizikai valóságát kétségtelenné teszi az a körülmény, hogy a tanúk érintették, étkeztek vele stb. *b)* A későbbi, nem evangéliumi jelenések között is lehettek valóságos, sőt test szerinti megjelenések, hisz Krisztus megdicsőült testében ül az Atyának jobbán; azonkívül a hit tanúsága szerint testi valósága szerint, ha mindjárt titokzatos módon is, jelen van az Eucharishtiában. Ezek a jelenések tehát minden egyes esetben az apologétikai és teológiai szempontok szerint megejtett tüzetes vizsgálat alapján ítélandók meg.

2. A föltámadott Krisztus *csak barátainak és híveinek* jelent meg. Ebből kovácsol tókéát már Celsus.¹ – *Felelet.* *a)* A barátok és hívek is lehetnek teljes értékű tanúk. *b)* Krisztus ellenfelei is tesznek tanúságot olyan mozzanatokról, melyekben burkoltan benne van a föltámadás ténye; ilyen pl. az üres sír, a földrengés, a sírelzáró kő elmozdulása. *c)* Miért nem jelent meg Krisztus az ellenséges indulatú zsidóknak is? Ezt ő maga megmondja a dűsgazdagról és a nyomorult Lázárról szóló súlyos példabeszédében:² «Ha Mózesre és a prófétákra nem hallgatnak, akkor, ha valaki a holtak közül feltámad, annak sem fognak hinni».

3. A tanítványok egyszerűen átvitték Krisztusra a meghaló és föléledő istenekről való akkor nagyon elterjedt *mítoszt*. – *Felelet.* De ki, honnan, mikor hurcolta be az ősegyházba ezt a mítoszt? Bizonyos, hogy abban a kultúrmilióban, melyben az ősegyház gyökeret vert és megnőtt, a hellenista világban, nem volt talaja annak a gondolatnak, hogy meghalt ember újra föléled. Ezt világosan mutatja az aténieknek magatartása a föltámadást hirdető Szent Pállal szemben (Act 17). A babiloni vagy épenséggel az ind mítoszlól hogyan szereztek volna tudomást azok az egyszerű emberek, kik Palesztina határát nem lépték át? Ne felejtsük, hogy a húsvéti hír és húsvéti tény irodalmi tanúsága már Szent Pálnak a 51-3 között írt levelében (1 Cor 15) megvan, vagyis legkésőbb húsz évvel Krisztus halála után; tehát később nem

¹ *Orig.* Cels. II 63.

² Lc 16,31.

keletkezhetett a «mítosz». Dehát mikor keletkezett volna, mikor épen ennek az írott forrásnak tanúsága szerint már akkor közkinccse volt a keresztény hitnek és reménynek, tehát jóval előbb kellett útrakelnie a húsvét hitének?

4. Az Egyház csodája.

Ez a csoda főként *három mozzanatban* tárul elénk: az evangélium csodás elterjedésében, fönmaradásában és csoda-karizmájában.

1. *Az evangélium csodás elterjedése.* – Ismeretes Tertullianus mondása: «Tegnapiak vagyunk, és mindenteket betöltünk... Egyedül templomaitokat hagytuk meg nektek».¹ És ha ez a kijelentés a kisebbségi önérzet fűtötte retorikai túlzásnak látszik, itt van egy minden gyanun fölülálló tanúság a legtekintélyesebb modern «kritikustól»:² Amit Arnobius, Eusebius, Agoston csodálkozással állapítottak meg, t. i. az evangéliumnak nemzedékről-nemzedékre növekvő gyors terjedését, megerősíti a történelem. Hetven évvel a szír antiochiai egyház megalapítása után Plinius panaszkodik, hogy Bithyniában, az Imperiumnak ebben a legtávolabbi zugában a római vallást már-már elnyomja a kereszténység. Ismét hetven év múlva az ú. n. húsvéti vita (Viktor pápa korában; † 198) tanu rá, hogy a keresztény közösség Edesszától Lugdunum-ig (Lyon) ér. Megint hetven év múlva Décius császár († 251) azon kesereg, hogy hatalmát veszélyezteti a római püspök; és újabb hetven év múlva (Nagy Konstantin alatt) a keresztény jel felszökik a római hadilobogóra.

Az evangéliumnak ez a diadalútja csak akkor tárul elénk teljes jelentőségében, ha számbavesszük, mi volt a *földadat*, mik voltak az *eszközei* és *akadályai*.

a) A *földadat* volt egy vallásnak terjesztése, melynek tanítása a látszatokkal és képzeletekkel merőben szembehelyezkedő szellemisége és titkai által a magabízó emberi elmének kihívása; életeszmenye és előírásai következetes világfelettségükkel, meg nem alkuvó határozottságukkal és az egész embert igénylő totalitás-álláspontjukkal mindenestül ellenére járnak a jelenvilágiságra, kényelemre hajló, jóraest emberi természetnek. b) Ennek az evangéliumnak *terjesztői* tanulatlan, félénk emberek voltak, kik mesterüket életében nem értették, halálában megtagadták, halála után gyáván kerülgették megvallását «a zsidóktól való félelmük miatt». Azonkívül zsidók voltak, a rómaiak szemében «a szolganépség legalja, útálatos egy fajzat».³ S akire hivatkoztak mint az evangélium szerzőjére és igehirdetésük oszlopára, maga is ebből a népből való volt; s hozzá azt kellett felőle hirdetniök, hogy keresztfán halt meg, még pedig a római hatóság ítéletéből (ez egymaga olyanféle hatást váltott ki, mintha ma azt mondanók valakire: bírói ítélet alapján akasztófára került); maga a keresztrefeszített Krisztus «a zsidóknak botrány, a pogányoknak pedig oktalanság»⁴ volt. Mindez hogyan hatott a gondolkozó pogányokra, rendkívül tanulságosan mutatja Celsus írása, melynek Origenes Contra Celsum c. művében megőrizte a velejét. c) S ennek a már tartalmánál és apostolainál fogva is rendkívül kevés eséllyel induló igehirdetésnek nagy *akadályok* állták útját. Első volt az általános erkölcsi romlottság, mely minden rostjával tiltakozott és tusakodott az evangélium szigorú erkölcsé ellen. Azután a nagy vallási inség és éhség dacára vagy talán épen ennek következtében elharapózott egy nagy közömbösség: Annyiféle vallás és filozófia kínálta magát úgyszólván nap-nap mellett, főként Keletről, hogy pszichológiailag majdnem lehetetlen volt az evangéliumot is ama zugvallások egyikének nem

¹ Tertul. Apol. 37; cf. Justin. Tryph. 117.

² A. Harnack Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten ⁴1925; ebben a kiváló műben Harnack példát és sok tekintetben anyagot vesz egy régibb nagyszabású, de sajna csonka katolikus munkából: Th. M. Mamachi Originum et antiquitatum christianarum II. 4. 1749–55.

³ Tacit. Hist. V 8.

⁴ 1 Cor 1,23.

tekinteni; részben innen ered, hogy a kortársak, a vezető szellemek is oly csekélybe vették: nem is tartották érdemesnek komolyan szóbaállni vele vagy megemlékezni róla. Viszont a pogány vallások, jóllehet akkor már régen elvesztették hitelüket és toborzó erejüket, mégis a hosszú évszázadok alatt át- meg átjárták az emberek gondolkodását, szokásait, magánéletüket és nyilvános intézményeiket úgy, hogy itt az evangélium, mely nem alkudhatott meg ezzel a szellemmel, miként az imént említett egyebünnen kínáló vallások, szemben találta magával az uralkodót, a hatóságokat, a papságot, melynek létét veszélyeztette, a kereskedelmet, a tömegeket. Ez az általános ellenkezés továbbá kegyetlen irtóhadjáratot és rágalomárdatot indított el, rendszeres és huzamos irodalmi támadásokat kezdett: megannyi súlyos új akadály, melyek az evangéliumnak nemcsak elterjedését fenyegették, hanem a létét is.

Ha már most szembesítjük ezt a két ténytet: a nehézségeket és a gyors terjedést, elutasíthatatlan a *következtetés*, melyet levont már Szent Ágoston¹: Az evangélium gyors terjedése csak úgy történhetett, hogy a gondviselő Isten, a szívek irányítója, maga belenyúlt itt a történelem irányításába. Az egész pedig meglepő módon igazolja az Üdvözítő jövendölését²: «Ha fölemeltetem a földről, mindeneket magamhoz vonzok».

Nehézségek. 1. *Sok természetes történelmi ok* lépett itt szövetségre és teremtett olyan helyzetet, melyek történetileg érthetővé teszik az evangéliumnak az Imperiumban való gyors térfoglalását: Az *Imperium* épen Krisztus korában Augustus hatalmas uralkodói zsenijének keze alatt kulturális egységgé lett; az egységes kormányzat, a törvény és törvénykezés egységessége, a szellem, nyelv, szokások egysége, a közlekedés biztonsága és gyorsasága (a kitűnő híres császári utak!) és élénksége (katonai, kereskedelmi forgalom): mind oly mozzanatok, melyek rendkívül megkönnyítették az evangélium-hirdetőknek is, hogy eljussanak ők és tanításaik a Birodalom minden részébe. Továbbá: a zsidóság akkor már szétszóródott az egész Birodalomban (*diaspora*); alig volt jelentősebb város, hol nem volt zsinagógájuk, és így az apostolokat mindenütt várta az evangélium-hirdetés legtermészetesebb kiinduló és fogódzópontja. Bizonyos továbbá, hogy az Imperium egész területét *nagy vallási éhség és fogékonyság* szántotta föl; a régi vallások mindenütt elvesztették a hitelüket és erejüket; a fokozódó elszegényedés, a növekvő társadalmi és történelmi sorsbizonytalanság a népvándorlás fenyegető veszedelme alatt, ez mind fölszította a rohamosan alkonyodó Imperiumban a másvilági vágyat és megnyitotta a szíveket egy abszolút jellegű transzcendens tanításnak. Így különösen Gibbon (*Decline and Fall of the Roman Empire* cp 15). Ehhez a modern kritika hozzáteszi: Az evangélium zsidó, keleti és hellenista *szinkretizmusával* visszhangot tudott kelteni mindenütt, ahol ezekből az elemekből valami élt a lelkekben. S csakugyan, (ez ennek a gondolatmenetnek mintegy ellenpróbája), ahol a fölsorolt mozzanatok hiányoztak, Perzsiában, Kínában, Indiában, általában Keleten, az evangélium nem tudott meggyökerezni mindmáig, nemhogy megterebélyesedni.

Méltatás. Tagadhatatlan, hogy az Imperiumban a fönt vázolt kultúrtörténelmi viszonyok kedveztek az evangélium-hirdetésnek. De *a)* ez a helyzet nem szüntette meg a fönt jellemzett *nehézségeket*, sőt egészen újakat is fakasztott. Pl. a kormányzati egység és a közlekedés könnyűsége nemcsak az igehirdetésnek kedvezett, hanem a rágalmak és üldözések gyors és biztos terjedésének is. A kultúrközpontokban található zsinagógák nemcsak az igehirdetésnek szolgáltak kiindulóponthoz, hanem az evangélium ellen szervezkedő zsidó fanatizmus keresztény-gyűlöletének is melegágya voltak és történetileg kimutathatóan a keresztényüldözéseknek kútfeje lettek.³ A vallási inség és fogékonyság nemcsak az evangéliumnak kedvezett, hanem azoknak a keleti kultuszoknak is, melyek hihetetlen

¹ *August. Civ. Dei* XXII 5.

² *Jn* 12,32.

³ *Tertul. Scorp.* 10.

arányokban elárasztották az Imperiumot és szülői voltak annak a vallási szinkretizmusnak, melyet épen a kereszténység nem fogadhatott el, kizárólagossági és abszolútsági igénye miatt (13. §). *b)* És épen ez itt a meglepő: ezek a keleti kultuszok és szinkretista vallások, jóllehet a történeti konstelláció nekik épúgy kedvezett mint az evangéliumnak, menthetetlenül elmerültek; az evangélium pedig gyökeret vert és ellenállhatatlan lendülettel meghódította az Imperiumot; világos jelül, hogy egyrészt más volt a történeti életrevalósága, «vitalitása» mint azoknak, másrészt a kedvező *kultúrtörténeti helyzet is egy mozzanata volt annak a gondviselő világkormányzásnak*, mely épen az evangélium számára készítette el a helyzetet úgy, hogy az idők teljessége legyen (lásd 67. § 4). *c)* Hogy a kereszt árnyéka mindezekig inkább Nyugatra vetődik mint Keletre, mindenestre titok, a Krisztus nagy Miértjének egy mozzanata; de nem gyöngíti annak a ténynek erejét, hogy az evangélium minden történeti várakozás és számítás ellenére oly meglepő gyorsasággal terjedt el az Imperiumban és annak szélein.

2. *Más vallások* is csodálatos gyorsasággal hódítottak, így a buddhizmus, mitraizmus, mohamedanizmus, luterizmus; anélkül, hogy ebből tanításuk igazságára vagy isteni eredetére lehetne következtetni. – *Felelet.* Ezeknek a vallásoknak terjedése *nem állítható párhuzamba* az evangélium terjedésével. Pontosán meg lehet ugyanis jelölni azokat a történeti okokat, melyek ama vallások gyors terjedésének hiánytalan magyarázatát adják, és nem hagynak helyet csoda számára. Így a *buddhizmus* kezdetben nem nagyon hódított; csak a nem-papi magasabb társadalmi osztályú hinduk között akadtak követői. A K. e. 3. században nagyobb lendületet vett ugyan, de kimutathatóan Ashoka királynak politikai eszközökkel is erősen dolgozó személyes hatása alatt. A későbbi lazább buddhizmus, a mahāyāna mindenestre óriási elterjedést vett a kínaiak, japánok és mongolok közt; de egyrészt szinkretizmus lett belőle, mely fölszívta és továbbította a régi kínai, japán és mongol vallás népi elemeit, és ennek következtében annyira nem egységes valami, hogy bajos a buddhizmus elterjedéséről beszélni. Azután: épen szinkretista jellegénél fogva, melyet az erkölcsi térre is átvitt, senkinek meggyőződését és lelkiismeretét nem zavarja; bő köpenyege alatt elfér minden ázsiai babona és keleti tohonyaság. *Mitra* misztériumát római katonák terjesztették, fölkapaszkodott katonacsászárok oltalma és védnöksége alatt. Mihelyt megszűnt ez a hivatalos támogatás, hirtelen összezsugorodott, sőt végleg összeomlott. A *mohamedanizmus* tekintetében közismert történeti tény, hogy tagadhatatlan gyors terjedését tisztán a fegyvereknek köszönheti; nagy szerepe volt annak a mozzanatnak is, hogy bámulatos ügyességgel hozzá volt szabva az arab és rokon törzsek érzékies, harcias, fanatikus lelkületéhez. A *luterizmus* gyors elterjedését nagyon is emberizű okoknak köszönheti, amint II. Frigyes, maga is luterista, nagy szellemességgel megállapította: «En Allemagne ce fut l'ouvrage de l'intêret, en Angleterre celui de l'amour, et en France celui de la nouveauté». Továbbá a luterizmusnak és némely más szektának gyors elterjedésében nem csekély része volt annak is, amit már Tertullianus megállapított¹: «Nem pogányok megtérítése, hanem a mieink eltérítése, ez az ő módszerük». Hasonlíthatatlanul könnyebb is tömegeket a valláserkölcsei életnek egy magasabb álláspontjáról alacsonyabb színvonalra lerántani, mint ellenkezőleg: fölemelni abból az alacsonyságból, hová minden emberi gyarlóság és szenvedély súlypontja húzza (lásd még 13. § 1 és 84. §).

2. *Az evangélium fönmaradása.* – A kereszténység nemcsak első elterjedésében ütközött olyan nehézségekbe, hogy annak a természet rendje szerint meg kellett volna akadni; hanem a századok folyamán folyton *annyi új és súlyos támadásnak* és nehézségnek volt kitéve, hogy a történelem törvényei szerint régen el kellett volna pusztulnia. Tanításával szemben az értelmi gög, a gyalogjáró empirizmus épúgy mint a felhőkbe kapaszkodó szubjektivisták elméletieskedés, erkölcsével szemben az érzékiség, romlottság, tunyaság, szervezetével

¹ *Tertul. Praescript. 42.*

nevezetesen az egyházkormányzattal szemben a totalitásra törekvő államhatalom úgyszólván örökös harcot hirdet és táplál. S erre a háborúra minden elgondolható fegyvernemet mozgósít: a szellem fegyvereit, a tudományt és irodalmat Lukianos-tól és Celsus-tól kezdve Voltaire-on keresztül a beszbozsnik és Rosenberg propagandájáig; a rágalom és izgatás fegyvereit a római csőcseléktől kezdve a marxizmusig; a nyers erőt és üldözést, mely az első jeruzsálemi üldözéstől kezdve napjainkig nem szünetel (Szovjetország, Mexikó, Spanyolország). Mindehhez járul a házi ellenség, mely talán még veszedelmesebb: a szakadások, eretnenségek, botrányok, versengések, a méltatlan előjárók és hívek, és mind akik megtagadják életükkel azt a Krisztust, kit ajkuk vall.

A kereszténység ezeket a veszedelmeket nemcsak legyőzte és legyőzi, hanem közben *folyton gyarapodott és gyarapszik*, amint azt már Hilarius († 379) megállapította¹: «Ez jellemzi az Egyházat: akkor gyógyul, ha megsebzik; akkor talál megértésre, mikor rágalmazzák; akkor veti meg lábát, mikor elhagyják». Története állandó harcok közepett diadalmenetek sorozata. Legyőzte a zsidóságot és az Imperiumot, legyőzte a sokkalta veszedelmesebb mert szellemi ellenséget, a gnószticizmust és arianizmust; állta a népvándorlás ostromlásait, s a támadó barbárokat legodaadóbb híveivé tette; kiheverte a keleti és a nyugati szakadást, és nem ingott meg a reneszánsz-szellem és a vallásújítás csapásai alatt; kibírta a fölvilágosodás és a forradalmak századát; föléje kerekedett a 19. századi liberalizmusnak és közömbösségnek, és kibírta a természettudomány káprázatos fölvonulását. Így a történelem minden kétséget kizáró módon eldöntötte azt az alternatívát, mely elé állította a bölcs Gamaliel rabbi az evangélium ellen fenekedő hitsorsosait²: «Ha ez a terv vagy mű emberektől van, fölbomlik; ha azonban az Istentől van, nem ronthatjátok le».

Nehézség. Más vallások is fönmaradtak az idők viszontagságai közepett, mint pl. a buddhizmus, a zsidóság, mohamedanizmus, luterizmus, a görög skizma. – *Felelet. a)* Az Egyház képviselte evangéliumi vallás fönmaradása annak rendje és módja szerinti (formális); vagyis itt ugyanaz a dolog marad fön az idők változásai közepett, mind eredeti mivoltában mind pedig állandó életerejében: stat crux dum volvitur orbis. Ellenben az említett analógiák jórészt nagyon is kézzelfogható *metamorfózisokon mentek keresztül*, annyira, hogy az eredeti állapottal legtöbbször úgyszólván csak a név azonossága köti össze, mint a buddhizmust, zsidóságot (a mai talmud-zsidóságnak alig van valami köze az ószövetségi valláshoz), luterizmus. Részint pedig hullaszerű mozdulatlanságba és tehetetlenségbe rögzödtek, ami a hivatalos kereteket illeti; s ez alatt a megkövesedett kéreg alatt, magában a népben a ki nem írható vallási igények egészen új irányokat és alakulatokat hoztak létre, melyekhez kevés közül van azoknak a megmerevedett hivatalos kereteknek. Ilyen képet mutat a görög skizma és részben a mohamedanizmus. *b)* Ezek a vallási közösségek sohasem voltak olyan huzamos és változatos üldözéseknek kitéve, mint az evangélium a katolikum képviseletében. Általában a hivatalos hatalom támogatásának örvendtek, kivéve az egy zsidóságot, mely azonban nem is annyira mint vallás maradt fön, hanem mint faj. Ez a fönmaradás azonban így is történeti csoda, mely a jövendölés tanuságába illeszkedik bele mint szerves mozzanat (14. § 1). A görög skizma és a török mohamedanizmus pedig épen napjainkban a példátlan politikai konstelláció (bolsevista orosz állam, újtörök reform) következtében egészen új próba elé van állítva.

Megjegyzés. Az evangélium a történet tanusága szerint nem mint absztraktum maradt fön, nem mint valami eszme-szívárvány, mely ott lebeg a történeti valóságok fölött, hanem mint az a vallás, melyet vall és gyakorol az Egyház. Következésképp az evangéliumnak ez a csodálatos fönmaradása nemcsak az evangéliumi igazságnak, hanem egyúttal az Egyház igazságának is kézzelfogható nagy bizonyítéka (88. §). Róla teszi *Macaulay*, a híres

¹ *Hilar.* Trinit. VII 4.

² Act 5,39.

protestáns angol történetíró a pápaságról írott tanulmányának elején ezt a megállapítást: «Nincs más intézmény Európában, mely visszavinne abba a korba, mikor a Panteónból még égnek szállt az áldozatok füstje, és zsiráfok meg tigrisek szökkeltek a flaviusi amfiteátrumban. A legbüszkébb uralkodóházak is csak tegnapiak a római pápák sorozatához hasonlítva. A velencei köztársaság közelíti meg régiségre nézve. De a velencei köztársaság modern volt a pápasághoz képest, és a velencei köztársaságnak vége; a pápaság pedig áll. All s élettől és erőtlől duzzad; míg a vele egykorú birodalmak már rég elporladtak. A katolikus Egyház még most is a világ széléig küldi hittérítőit, s ezek nem kevésbé buzgók, mint voltak azok, kik Ágostonnal Kentben szálltak partra; s ellenséges uralkodók ellen még most is azzal a hatalommal lép föl, mint annak idején Attila ellen. Híveinek száma nagyobb, mint volt valaha, és az új világban tett hódításai bőven kárpótolták az óban szenvedett veszteségeikért... Nem is látunk jelenséget, mely azt mutatná, hogy hosszú uralmának vége közeledik. Ő látta kezdetét minden kormánynak és minden egyházi intézménynek, ami jelenleg van; s alighanem arra van hivatva, hogy a végét is lássa valamennyinek. Nagy és tisztelt volt, mielőtt a szász Britannia földére lépett, mielőtt a frank átkelt a Rajnán, mikor Antiochiában még görög ékesszólás járta és Mekkában bálványokat imádtak. És alighanem áll még akkor is, mikor az újjeländi utazó nagy pusztaság közepett foglal helyet a London-bridge-nek egy tört ívén, hogy a Szent Pál-templom romjait vázlatozza. Ha végiggondolok a rettenetes viharokon, melyeket a római Egyház kiállott, *bajosan tudom elgondolni, mi módon mehetne tönkre*».

3. *Az evangéliumi csodatevő karizma.* – A thaumaturgiai karizma az Egyházban sohasem szünetelt egészen, noha később nem árad már olyan bőven, mint az első időkben, az alapításkor. Ez nem lephet meg. Helyesen mondja Nagy sz. Gergely¹: «A hitet meg kellett öntözni csodákkal; csak úgy nőhetett. Mikor csemetét ültetünk, addig öntözzük, míg jól meggyökerezett; azután abban hagyjuk». Minthogy azonban a hitnek folyton új talajba kell gyökerezni, folyton új nemzedékekbe kell ültetődni, ezért *a csodatevés karizmája az Egyházban sohasem maradhat el egészen.* Alig van szent, akinek nevéhez ne fűződnenek csodák, melyeket teljes történelmi hitelességgel meg lehet állapítani. Az egyháztörténet arra is tanít, hogy különösen akkor történtek nagyszámú és föltűnőbb csodák, mikor az evangélium igazságáról felötlő bizonyosságot kellett tenni, akár eretnekségekkel, akár pogányokkal szemben; így a vértanuk korában, az arianizmussal majd a donatizmussal szemben, a barbár térítések idejében, a 16. századi ázsiai térítések kezdetén (Xavéri sz. Ferenc). Napjainkban is történnek valódi csodák, melyeket a kritika minden előírása szerint meg lehet vizsgálni, így különösen Lourdes-ben.²

Ami csodás dolgot az egyháztörténeti források említenek, nem mind igazi csoda, amint erre maga az Egyház figyelmeztet (XIV. Benedek), és amint a szenttéavatási pörökben tanúsított körültekintő óvatosság is mutatja. Viszont ami csodás dolgokról hallunk az Egyházon kívül, nem okvetlenül mind ámitás vagy varázslás. Ezek, ha történeti és bölcséleti valóságuk vitán felül áll is, természetesen nem okvetlenül a velük kapcsolatos tanítás igazságáról tesznek bizonyosságot, hanem mindenesetre bizonyosságot tesznek arról az egyetemes isteni gondviselésről és szeretetről, mely felkölti napját a jókra és gonoszokra. Ellenben az Egyházban a csodatevés karizmája nem más mint beszédes kommentárja és folytatása az evangelista tanúságtételének³: «Azok pedig elmenvén prédikáltak mindenütt, velük együtt munkálkodván az Úr és a beszédet megerősítvén a kísérő csodajelekkel».

¹ Gregor. M. in Ev. 29, 4.

² G. Bertrin Histoire critique des événements de Lourdes⁴⁰1914; A. Vallet Des guérisons de Lourdes 1926–30.

³ Mc 16,20.

12. §. A jövendölés tanúsága.

Van Noort s. 2. cp 2. a. 2; *Garrigou-Lagrange* I. 2. s. 3. cp 6–7; *Hettinger* § 32–37. – *L. Reinke* Die messianischen Weissagungen 5 Bde 1859–62; *V. Caillard* Jésus-Christ et les prophéties messianiques 1905; *A. Schulte* Die messianischen Weissagungen des A. T. 1908; *P. Heinisch* Die Weissagungen des A. T. von dem kommenden Erlöser ²1925.

I. Krisztus jövendölése.

Jézus Krisztus sok jövendölést adott önmagáról, a zsidókról és az ő Egyházáról.

1. *Önmagáról.* a) Jézus Krisztus rendelkezett a *szívek ismeretének* karizmájával (cardiognosis). Teljes bizonyossággal olvasott az emberek lelkében: tisztában volt azzal, mit terveztek és fondorkodtak ellene a főpapok és vének, az írástudók és farizeusok.¹ Ismerte apostolainak legtitkosabb gondolatait.² Tudta «elejétől fogva, kik azok, kik nem hisznek, és ki fogja őt elárulni».³ Tudta a *legtávolabbi eseményeket* és dolgokat. Natánaelnek megmondotta, hol volt előbb; a samáriai asszonynak föltárta tulajdon multját; megmondotta a távoli Lázár halálát, a húsvéti előkészítés bizonyos mozzanatait.⁴ A tanítványokban ennek következtében megérlelődött a meggyőződés: «Mindent tudsz, és nincs szükséged, hogy valaki kérdezzen téged; ezért elhisszük, hogy az Istentől jöttél ki».⁵ b) Legalább három ízben megjövendölte a *kínszenvedését*: Péter vallomása után, a holdkórosnak gyógyítása után, és teljes részletességgel a szőlőművesek példabeszéde után⁶: «Ime, fölme gyünk Jeruzsálembe, és az Emberfiát a papifejedelmek és írástudók kezeibe fogják adni és halálra ítélik; és átadják őt a pogányoknak, hogy kicsúfolják, megostorozzák és fölfeszítsék; és harmadnapon föltámad». Nyomatékosan megjövendölte *föltámadását*: Színeváltozása tanuinak meghagyta, hogy ne szóljanak arról, amit a Tábor hegyén láttak, «míg csak az Emberfia halottaiból föl nem támad».⁷ Mikor megjövendölte, hogy tanítványai majd megtagadják őt, hozzátette⁸: «Majd ha föltámadtam, előttemek megyek Galileába». A főzsidók nagypénteken Pilátustól örséget követeltek, azzal a megokolással⁹: «Uram, emlékszünk, hogy ez a csaló még életében azt mondta: Három nap mulva föltámadok». Már nyilvános működése elején, mikor az árusokat és pénzváltókat kiverte a templomból, és a zsidók jelt kértek tőle, hogy igazolja ennek a kétségtelenül messiási öntudatra valló tettének a jogcímét, azt felelte¹⁰: «Bontsátok el ezt a templomot és én harmadnapra föllállítom ezt... Ő pedig ezt a maga testének templomáról mondotta». Ugyancsak megjövendölte *mennybemenetelét* is.¹¹ c) Az apostoloknak előre megmondotta, hogy őt majd megtagadják és elhagyják, hogy Judás elárulja¹²; föltámadása után veszik a Szentlelket, megkapják a nyelvek adományát, őérette üldözést és vértanuságot szenvednek.¹³ Nevezetesen Péternek előre megmondotta apostolságát, hármass megtagadását, egyházi főségét és halálának módját.¹⁴

¹ Mt 9,3 12,24 22,18 26,7 Mc 2,8 Lc 5,21 6,8 7,30 9,46 stb.

² Mc 9,33.

³ Jn 6,65 7,20 13,11 stb.

⁴ Jn 1,48; 4,18; 11,14; Mt 21,2.

⁵ Jn 16,30.

⁶ Mt 16,21; 17,21; 20,18.

⁷ Mt 17,9.

⁸ Mc 14,28.

⁹ Mt 27,63.

¹⁰ Jn 2,19; cf. Mt 12,38.

¹¹ Jn 14,29.

¹² Mt 26,31.

¹³ Mt 10,17; Jn 15,18.

¹⁴ Lc 5,10; Mt 16,17; Jn 21,18.

2. *A zsidókról.* a) *Jeruzsálem és a templom pusztulását*, még pedig halála előtt kifejezetten,¹ miután előbb már ismételten jelezte;² és pedig nagy részletességgel: a zsidók majd föllázadnak a római hatalom ellen; ezek kegyetlen háborút indítanak ellenük, körülférfáják sánccal Jeruzsálemet; a megszállás alatt benn a városban példátlan gyötrelmek és ínség dúlnak, a város maga elpusztul, úgy hogy kő kövön nem marad; a pogányok megcsúfolják és eltiporják. Jelezte ennek a nagy eseménynek idejét: El nem múlik ez a nemzedék, mígnem mindezek meglesznek. b) Megjövendölte, hogy *a zsidók* makacsul ellenállnak majd az ő evangéliumának, üldözik, elnyomják és megölik a küldötteit; ezért Isten országa elvétetik tőlük, és ők szétszóródnak a népek közé.³

3. *Az Egyházzól.* Az evangélium majd végighangzik az egész világon és a zsidóktól átmegy a pogányokra;⁴ igénytelen kezdetből hatalmas szervezetté fejlődik, és elnyomások meg üldözések ellenére is folyton gyarapszik, és a pokol kapui nem vesznek erőt rajta⁵; hogy egységes lesz és szent.⁶ Ezenkívül ott vannak eschatológiai jövendölései a halottak föltámadásáról (121. §), az ő második eljövételéről, a végítéletéről és a világ végéről (122. §).

Krisztus jövendöléseinek *történeti valósága* következik az evangéliumok történeti megbízhatóságából. Ez teljes kezességet nyújt arról is, hogy teljesedésük előtt hangzottak el. Nevezetesen a *Jeruzsálem és a templom pusztulásáról szóló jövendölés* (a hívők szemében is a legkiáltóbb jel, és a racionalista kritika szemében is a legnagyobb botránykő) épen a kritika világánál olyannak mutatkozik, hogy nem is történhetett az események után (nem lehet «vaticinium post eventum»): a) Akárhány részletét pszichológiailag lehetetlen volt megírni a pusztulás után (lásd 95. lap). b) Tudott dolog, hogy Krisztus ott szól részletesen Jeruzsálem pusztulásáról, hol a világ végéről is beszél (Mt 24), és az evangelista a kettőt prófétai együvé-nézésben (synopsis prophetica) egyberója. Az írásértelmezőknek még ma is nem csekély fejtörést okoz ennek a két egybeszótt jövendölésnek szabatos szétválasztása: mi vonatkozik belőle Jeruzsálem pusztulására, és mi a világvégre. Pszichológiai törvények szerint egészen bizonyos, hogy ha ez a jövendölés az esemény után készült volna, az író épen az eseményeknek elkerülhetetlen hatása alatt külön szólt volna a pusztulásról. c) Eusebius beszéli,⁷ hogy a jeruzsálemi keresztények a római megszállás küszöbén megemlékeztek az Üdvözítő jövendöléséről, és a fenyegetett Városból átköltöztek a Jordánon túli Pellába.

Hogy Krisztus jövendölései *teljesedésbe mentek*, azt tanúsítják az evangéliumok, Act és megbízható világi források. Nevezetesen, hogy miképen teljesültek a Jeruzsálem és a templom pusztulására vonatkozó jövendölések, azt teljes pontossággal és megdöbbentő részletességgel leírja *Josephus Flavius* (Bellum iudaicum VI–VIII), és megerősítik a római történetírók. Figyelemreméltó, amit a pogány Ammianus Marcellinus⁸ ír a Hitehagyó Julián kísérletéről: Ez egyenest Krisztus jövendölésének meghazudtolására föl akarta építtetni a jeruzsálemi templomot, azonban a földből előtörő lángok lehetetlenné tették már a földmunkákat is. – Az *eschatológiai jövendölések* természetesen még nem teljesedtek. De ezekről találóan jegyzi meg Szent Ágoston⁹: «Amelyek már teljesedtek, kezességet nyújtanak arra, hogy ezek is majd teljesedésbe mennek».

Bölcséleti valóságuk kitűnik abból, hogy Krisztus sok olyan dolgot mondott meg előre, melyek csak hosszú idő múlva következtek be, amelyek megvalósulásához szabadakarátú

¹ Mt 24 par.

² Jn 4,20; Mt 22,32.

³ Mt 21,2; 23,34–9; Mc 12,9.

⁴ Mt 10,17; 16,18; Lc 13,29; Jn 16,2 stb.

⁵ Mt 16,19; 28,20.

⁶ Jn 10,16; 17,23.

⁷ Euseb. Hist. E. II 3 III 5.

⁸ Ammian. Rerum gest. XXIII 1.

⁹ August. Catech. rud. 24, 45.

okoknak, sokszor az ismeretlenség és a jövő homályában rejtőző embereknek és történeti konstellációknak közreműködése volt szükséges. Ilyenek kétségtelenül Judás árulása, Péter Krisztus-tagadása, saját föltámadása, *Jeruzsálem és a templom pusztulása*. Ami épen az utóbbit illeti, joggal utalnak itt már az atyák is arra, hogy a rómaiaknak teljesen szokása ellenére járt, hogy a meghódított népek szentélyeit elpusztítsák. Titus kifejezetten parancsot is adott, hogy a világhírű templomot meg kell kimélni; és mégis minden óvatosság ellenére egy katona belevetette a végzetes csóvát. Ilyen továbbá a *zsidók állandó szétszóródottsága*, megátalkodott hitetlenkedése, az Egyháznak üldözés közepett megizmosodó állandósága, elterjedése és diadala. Még ami lehetett is arányozás tárgya, mint pl. az apostolok várható szenvedései és vértanusága, két mozzanattal igazolja jövendölés voltát: Az egyik részletességük és konkrétságuk (sokszor egyénhez vannak intézve és szabva, mint pl. Péter halálának módja). A másik a racionalistáknak az az állítása, hogy ezek esemény utáni jövendölések. Ezzel ugyanis ők maguk megvallják, hogy merő emberi hozzávetéssel (ők ugyanis csak ilyeneknek hajlandók elfogadni) ezeket nem lehetett előre megmondani; hanem olyan részletesekek és találók, hogy szerintük csak az események pontos ismerete alapján voltak megírhatók. Ha tehát történetileg bizonyos, hogy előre voltak megmondva, (s az evangéliumok megbízhatósága erről kezeskedik), akkor bizonyos az is, hogy igazi jövendölések.

Teológiai valóságuk. Krisztus olykor általánosságban hivatkozik a rendkívüli dolgokra, a jelekre, melyeket isteni küldetésének igazolására végbe visz;¹ ebbe tehát burkoltan és utalásszerűen belefoglalja a jövendöléseket is. Sőt kifejezetten is azt mondja²: «Már most megmondom nektek, mielőtt megtörténik (Judás árulása), hogy mikor megleszen, higgyétek, hogy én vagyok». Ugyancsak kifejezetten utal a Jeruzsálem pusztulásáról szóló jövendölésére az álprófétákkal szemben.³

Nehézség. Jézus Krisztus nem egy ponton súlyos *tévedésben volt a jövőre nézve*. Nevezetesen a világ végét és az ő második eljövetelet, a *parúziát*, azután Isten országának véglegesülését (az eszchatológiai Isten-országot) közvetlenül küszöbönállónak gondolta és hirdette. Amikor az apostolok kérdezték: «Mondd meg nekünk, mikor lesznek ezek? és mi lesz a jele eljövetelednek és a világ végének?» ő a nagy eszchatológiai beszéddel felel, melyben először kétségtelenül Jeruzsálem pusztulásáról szól; azután pedig folytatja: «Mindjárt pedig ama napok szorongása után a nap elsötétedik, a Hold nem adja világosságát, a csillagok lehullanak az égről... és meglátják az Emberfiát, amint jön az ég felhőiben nagy hatalommal és fönséggel... Bizony mondom nektek, el nem múlik e nemzedék, mígnem mindezek meglesznek».⁴ Másutt is⁵ jelzi, hogy az ő kortársai még tanui lesznek az ő parúziájának. Megerősíti ezt az állítást az a tény, hogy az apostolok, sőt általában az őskeresztények meg voltak győződve, hogy Krisztus második eljövetele és ami vele jár, az ítélet és Isten eszchatológiai országa, közvetlenül küszöbön áll.⁶ Ámde ez nem következett be; tehát Krisztus tévedett, mikor ezt megjövendölte. Így a racionalista protestánsok közül az ú. n. *eszchatologisták* A. Schweitzer-rel és a modernisták Loisy-val az élükön. S ebből persze igen súlyos következtetéseket vonnak le: Ha Krisztus ebben az alapvető dologban ilyen gyökeresen tévedett, nem lehet Isten közvetlen küldötte, természetesen még kevésbé megtestesült Isten; nem alapíthatott Egyházat, történeti hivatással és történeti tartamra; sőt nem is hirdethetett történelmi jövőre szóló, minden történeti kort és nemzedéket kötelező

¹ Pl. Jn 5,36.

² Jn 13,19.

³ Mt 24,24.

⁴ Mt 24,3 29–34.

⁵ Mt 16,27 par.; 26,64 10,23.

⁶ 1 2 Thes; 2 Pet 3.

erkölcsöt, hanem csak a világ közeli végéig érvényes átmeneti előírásokat adhatott («Interimsmoral»).

Felelet. a) Tévedés, hogy Krisztus hirtelenül és közvetlenül megvalósuló eszchatologiai Isten-országát várt és hirdetett. Ellenkezőleg. Állandóan azt hangoztatta, hogy az ő országa mint a mustármag igénytelen kicsiny kezdetből fejlődik majd terebélyes fává, még pedig kitartó és áldozatos apostoli munka gyümölcseként, sokféle és tartós üldözés nyomása alatt (lásd 84. §). b) Tévedés, hogy Krisztus valláserkölcsei tanítása történelem-tagadó fanatikus adventizmus nyomait viseli és csak átmeneti jellegű. Ellenkezőleg, minden népnek és minden történeti kornak van szánva (lásd 14. § 2). c) Az evangéliumok tüzetes vizsgálata nem hagy kétséget aziránt, hogy Krisztus nem akarta meghatározni az ő második eljövételének, a parúziának időpontját. Többnyire beéri azzal az egyszerű kijelentéssel, hogy újra eljön. Olykor egészen általános módon jelzi ennek a második eljövételnek az idejét: este, éjtszaka, hosszú idő múlva lesz. Mikor pedig az apostolok sürgetik: «Uram, vajjon mostanában állítod-e helyre Izrael országát»? azt feleli¹: «Nem a ti dolgotok, hogy tudjátok az időket és a pillanatokat, melyeket az Atya önhatalmával megállapított». Sőt azt is mondja²: «Azt a napot azonban vagy órát senki sem tudja, a mennyei angyalok sem, még a Fiú sem, hanem csak az Atya» (lásd 62. § 1).

Ami már most Jézus Krisztusnak ama kijelentéseit illeti, melyekre az *eszchatológisták támaszkodnak*, a józan hermeneutika (az írásértelmező elmélet) azt követeli, hogy ezeket a homályosabb és nehezebb helyeket a biztosak és világosak fényénél értelmezzük; annyival inkább, mert Krisztus öntanusága és a csodák tanúsága nem hágy kétséget aziránt, hogy ő legalább is Isten közvetlen természetfölötti küldötte; ezzel a méltósággal pedig összeférhetetlenek az eszchatológistáktól neki tulajdonított súlyos tévedések. Tehát ezeket az ú. n. eszchatológikus helyeket, elsősorban a főhelyet, az eszchatológikus beszédet Mt 24-ben másképp kell értelmezni, mint azt az eszchatológisták teszik. A nem-racionalista exegéták az itt tagadhatatlanul fönnforgó exegétikai nehézségek megoldására *több kísérletet* tettek. a) Némelyek szerint itt a prófétai előadásnak egy sajtószerű irodalmi alakjával van dolgunk. A *strófák és ellenstrófák* váltakozása szerint fölépített prófétai együvézés itt úgy festi meg a jövő képét, hogy a strófák szólnak Jeruzsálem pusztulásáról, mely a világpusztulás előképe (típusa); az ellenstrófák szólnak a világvégről, Jeruzsálem pusztulásának ellenképéről (antitípus). Eszerint a döntő krisztusi szó: «El nem múlik ez a nemzedék, mígnem mindezek meglesznek» (Mt 24,34) strófában van, és a típusra, Jeruzsálem pusztulására vonatkozik. b) Mások azt igyekeznek megmutatni, hogy ami a világ végéről szól, az *nagy közbeiktatás*, mintegy zárójelben van, úgy hogy a most idézett kritikus vers a zárójelen kívül kerül, és így Jeruzsálem pusztulására vonatkozik. c) *Batiffol* megkockáztatta azt a merészebb föltevést, hogy itt az evangélium szerkesztői egyberóttak két jövendölést, melyek nemcsak külön eseményekről szólnak, hanem különböző időben is hangoztak el. Eszerint tehát az értelmezőnek szabad visszaállítani az eredeti elkülönültséget. – Ezek a kísérletek, mint látnivaló, megegyeznek abban, hogy a kérdéses verset nem a világ végére, hanem Jeruzsálem végére vonatkoztatják. Nem lehet azonban azt mondani, hogy (bár első tekintetre van bennük megvesztegető), exegétikailag és kritikailag kielégítő. Nehéz velük szemben szabadulni attól a gondolattól, hogy olyan elméletekre támaszkodnak, melyek «ad hoc», épen ennek a nehézségnek megkerülésére készültek.

A *valószínű értelem*, mely az idevonatkozó szöveganyagra támaszkodik és a Szentírás szellemétől (analogia biblica) veszi irányítását, a következő: Jézus Krisztus első jövetele, az evangéliumi valláserkölcsei rend megalapítása már kezdete a második jövételnek, a parúziának. Amint Jézus Krisztus megjelent és a Hegyi beszédben (Mt 5–7) kihirdette az

¹ Act 1,6.

² Mc 13,32.

evangélium alapokmányát, ettől az időponttól kezdve minden további életnek és történelmi alakulásnak ő a törvénye és normája. «Aki őbenne hiszen, meg nem ítéltetik; aki pedig nem hiszen, már megítéltetett, mert nem hitt az Isten egyszülött Fia nevében.»¹ Amint ő megjelent és megkezdte a megváltás művét, kivált miután ezt a művet befejezte a Golgotán és megkoronázta föltámadásával és mennybemenetelével, *bekövetkezett az utolsó óra*, a tizenkettedik óra; lényegesen új kinyilatkoztatások, új történet- és életirányító és megítő szempontok már nem várhatók. Ami döntő a történelemnek, az időnek megítélésére, az valósággá vált. Minden ezután következő történeti fázis és korszak immár ez elé az egy döntő szempont elé kerül: Krisztus törvénye, ítélete, diadala. Ebben a világ-fölötti szempont alá helyezett történelemben az élettartalmak döntenek; az időtartamok itt elveszítik jelentőségüket, illetőleg csak annyiban jönnek szóba az evangélium szemével néző történelemszemlélet számára, amennyiben az utolsó órának, a történelem értelmét föltáró mozzanatoknak, a megjelent Krisztus ítéletének és diadalának föltűnő megnyilvánulásai és megvalósulásai. Ezek a kiemelkedő mozzanatok: az egyesnek megigazulása, az egyesnek halálával bekövetkező különítélet, azután a nagy történeti Ítéletek, s ezek között különösen Jeruzsálemnek, a szent városnak és Isten templomának pusztulása. Semmi sem mutatja oly kézzelfoghatóan mint ez az esemény, hogy az ószövetségnek vége, és megkezdődött Isten országa, melynek nem lesz vége. Akik tehát ennek a nagy jelnek kortanui, azok már tanui mindannak, ami jellemzi és kitölti az utolsó órát: az Isten-ország diadalának, az ítéletnek, világvégnek, megdicsőülésnek.

Vagyis Jézus Krisztus második megjelenése, *a parúzia több fázisban teljesedik*: az egyesek megigazulásában, halálában és különítéletében, azután a nagy történeti eseményekben, nevezetesen Jeruzsálem és a templom pusztulásában, végül az ő dicsőséges második személyes eljövételében, a világvégben és végítéletben, a végleges megdicsőülésben. Ezek azonban mind egy bensőképpen összefüggő sort alkotnak, egy benső egységet, az utolsó órák tartalmát; valamennyi ugyanannak az egy kezdetnek kibontakozási mozzanata. Aki tehát tanuja a sor elejének, a kezdetnek, amelynek szembeötlőbb láncszeme Jeruzsálem és a templom pusztulása, az tanuja az egész sornak, mert hisz tanuja annak a történelem-irányító és ítélő krisztusi valóságnak, mely ezentúl minden kornak és eseménynek értelme, mértéke és ereje. – Mi volt az *apostolok és őskeresztények magatartása a parúzia tekintetében*, utóbb látjuk (122. § 2).

2. A Krisztusról szóló jövendölés általában.

1. Jézus Krisztus fölhívja a zsidókat²: «Vizsgáljátok az Írásokat, mert azt vélitek, hogy azokban van örök élet számotokra; és azok bizonyosságot tesznek felőlem». Kínszenvedése előtt azt mondotta³ tanítványainak: «Ime, fölme gyünk Jeruzsálembe, és beteljesednek mind, amiket a próféták megjövendöltek az Emberfiáról». Az Emmausba menő tanítványokat pedig megfeddette⁴: «Óh, ti balgatók és késedelmes szívűek mindazoknak elhívására, miket a próféták szólottak» és azután «kezdve Mózesen és valamennyi prófétán, megmagyarázta nekik mind, amik az Írásban felőle szólottak». Az evangélisták aztán megmutatják, mikép *teljesedett Krisztus* életének és működésének egyes mozzanataiban *az ószövetségi jövendölés*. Különösen *Máté* nem mulaszt el egy kínálkozó alkalmat sem erre az igazolásra, melyet szemelláthatólag programjává tett. Kitűnik ez abból a merőben alaki mozzanatból is, hogy

¹ Jn 3,18.

² Jn 5,39.

³ Lc 18,31.

⁴ Lc 24,25–7.

nála 39-szer fordul elő ez a kitétel: Ez pedig történt, hogy teljesedjék, amit az Írás jövendölt, vagy a próféta mondott.

2. Bizonyos, hogy épen Krisztus megjelenése korában *a zsidók között el volt terjedve az a fölfogás, hogy mostanában kell jönni a prófétának* (ὁ προφήτης), aki a Messiás. A főpapok küldöttség útján tudakozódtak Keresztelő sz. Jánosnál, vajjon Illés-e ő, vagy ő προφήτης. Mikor Heródes kérdést tesz, hol kell születni «a prófétának», az írástudók azonnal készek a felelettel: Juda Betlehemében. Zakariás az ő csodálatos módon született fiát, Keresztelő Jánost, úgy üdvözölte, mint a Megváltó útkészítőjét. Az agg Simeon várta «Izrael vigasztalását»; András és Fülöp lelkendezve jelentették társaiknak, hogy megtalálták a Messiást, «akiről Mózes írt a törvényben és a próféták»; a zsidók pedig sürgetik Jézust: «Ha te vagy a Krisztus, mondd meg nekünk nyíltan». A kenyérszaporítás után pedig a nép ujjongva fölkiáltott: «Ez bizony a próféta, ki e világra jövendő».¹

Hogy a zsidók között abban az időben ez volt az uralkodó hangulat, arról bizonyosságot tesznek az *apokrifek* is. *Josephus* Flavius pedig megírja, hogy a zsidókat a 64-i teljesen oktalan lázadásra és a józan belátás ellenére járó makacs kitartásra az a meggyőződés sarkalta, hogy mostan jön a messiás és diadalra viszi az ügyüket. Sőt a pogány *római* írók is tudnak erről az akkoriban Keleten általános messiás-várásról. Suetonius azt mondja: «Elterjedt akkor egész Keleten az az állandó ősi hiedelem, hogy meg van írva: Ebben az időben Juda szülte lesz a világ ura».² S jóval később is élt a diaszporában az a meggyőződés, hogy «aki tagadja a Megváltó eljövételének cikkelyét, hazuggá teszi az egész Szentírást».³ Maguk a racionalista kritikusok megvallják, hogy ezt a hitet a zsidók nem vették egyebünnen, hanem az honi termés.

3. Valóban az ószövetségi könyvek először nagy általánosságban, majd egyre nagyobb határozottsággal és részletességgel egy sajátos gondolkört rajzolnak meg, melynek nincs mása a történelemben: *a messiási ország* gondolatát; különös részletességgel és befejezettséggel teszi ezt Izajás. Ennek az országnak királya a Messiás (משיח = fölkenet, Isten fölkenetje, χριστός; az ószövetségi eszmevilágban t. i. a királyokat, a főpapot, a prófétákat szokták fölkenni Istennek külön erre a célra kijelölt megbízottai), aki egyben próféta, a próféták virága és főpap mindörökre, aki Dávid királyi uralmát kiterjeszti az egész földkerekségre, az egy igaz Isten ismeretét és tiszteletét meghozza az egész emberiségnek, a világot megszabadítja bűntől és bajtól, ítéletben megtisztítja azt, és boldogságot, békességet teremt mindörökre. Ennek a megváltónak személyéről, nevezetesen eredetéről, életéről, tevékenységéről, haláláról és megdicsőüléséről egyre több részletet tárnak föl; szinte előre megírják életrajzát. A babiloni fogság után nemsokára megszűnt az élő és éltető prófécia, és megkezdődött a betűtisztelet, melyet Krisztus korában a farizeizmusban látunk képviselve és amely azután megteremti a Talmud világát. Ebbe az időbe esik a messiási eszme politikai átértékelése is ([102/3. lap](#)); jellemző azonban, hogy az eredeti prófétai eszmény nem halt ki.

A *racionalisták* és *modernisták* a messiási jövendöléseknek ezt a hatalmas eszme körét úgy intézik el, hogy itt egy népéért és hazájáért élő-haló szenvedelmes, emelkedett lelkület, politikai válságok és történeti viszontagságok közepett kifejezést és alakot ad legnemesebb honfi-vágyainak és reményeinek, sokszor az erőszakos ellenség elleni fenyegetések alakjában, úgyszólván képzeletben végbevitt megtorlás formájában (tényleg ugyanis tehetetlenek voltak), nem egyszer az elnyomásért való igazságszolgáltatás várásának, főként e várás szellemében kiszínezett dicső jövő ábrándjának formájában. Ezeket a többnyire bizonytalan

¹ Jn 1,19; Mt 2,4; Lc 1,76; 2,29; Jn 1,45; 10,24; 6,14.

² Psal. Salom.; 4 Esdr.; Henoch. *Joseph. Flav.* Bell. iud. VI 5, 4. *Sueton* Vespasian. 4; ugyanígy *Tacit.* Hist. VI 13.

³ *Maimonid.* art. fidei 13.

tartalmú, dodónai mondásokat azután az őskeresztény tudat Krisztusra és az evangéliumra alkalmazta és értelmezte, többnyire oly módon, hogy a tényleg vagy elképzelésük szerint megtörtént eseményeket utólag beleolvasták ezekbe a homályos és nyújtható szövegekbe. – Igaz, itt már ellenmondásba kerülnek sajátmagukkal; hisz még ma is vallják Strausz tételét, hogy Krisztus tetteit és az evangélium eseményeit a jövendölések útmutatása szerint alkotja meg a mítosz-szövő képzelet (98. lap); azok tehát nem lehetnek annyira homályosak és elmosódottak.

A racionalizmusnak ezzel az elméletével szemben igazoljuk az ószövetségi jövendölésnek *hármasságát*.

Történeti valóságuk. – a) Ma a kritikusok is elismerik, hogy ezeknek a messiási jövendöléseknek sora nagyjából be volt fejezve a K. e. 3. század közepén (kivétel ószerintük a zsoltárok és Dániel; de ezekről is vallják, hogy a 2. század közepén már megvoltak). Tehát a kritikusok szerint is az utolsó messiási jövendölések is megvoltak kb. két századdal az események bekövetkezése előtt. b) Teljesedésüket leírják az evangéliumok, Act és a megbízható egyháztörténeti források.

Ezzel szemben a *racionalisták* nagy nyomatékkal kiemelik, hogy *sok jövendölés nem ment teljesedésbe*, főként azok, melyek a messiási ország teljes boldogságáról és békességéről, továbbá Izrael hatalmának helyreállításáról és az egész világra való kiterjesztéséről szólnak.¹ Erre nézve általánosságban² a következőket kell megjegyezni: a) A messiási országnak fokozatosan kell megvalósulni, amint azt a jövendölések is hangoztatják. Tehát *több* egymásutáni *fázisa* van, melyek közül az előzők még nem mindenestül és nem teljes kibontakozottságban tartalmazzák azt, ami a következőkben kifejlődik. A fő fázisok: az ősi, a mózesi, a prófétai kinyilatkoztatás, azután az ősegyház, a történelem folyamán küzdő Egyház, az utolsó időkben élő, az ítélet alá kerülő, a dicsőséges Egyház. A próféták a prófétai együvénezés szokása szerint ezeket a fázisokat sokszor egybefogják. Hisz ők nem történelmet akarnak elővételezni, hanem az Isten országának belső összefüggéseit akarják föltárni, mintegy *természetfölötti történelmi pragmatizmusban* a történelemnek és az időnek értelmezését akarják adni az örök Isten örök nagy gondolatai és szempontjai szerint. Amint aztán ezek az isteni gondolatok és szempontok megjelennek prófétai látóhatárukon, ők ezek világánál sokszor már késznek, megtörténtnek mondják a prófétai látásban, ami a merő történeti és időrendi nézés számára csak lassú egymásutánban bontakozik ki. A felületes és profán szemlélet tehát hajlandó lesz itt egy-egy történeti fázisra átvinni, ami egyelőre irányító elvként van kimondva és csak egy későbbi történeti fázisban válik történeti valósággá; így pl. ami a messiási ország békességéről és boldogságáról van mondva, aminek a dolog természete szerint csak az utolsó fázisban van helye (lásd 122. § 4), azt ők előző fázisokra akarják ráerőltetni. b) Akárhány jövendölés *föltételes*. Ha tehát a föltétel nem teljesült, természetes, hogy a föltételezett sem következett be. c) Nem szabad figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy a prófétáknak megvan a *saját stíljuk*. Mondanivalójukat sokszor sajátos prófétai képekbe öltöztetik, nevezetesen allegoriákba (pl. Is 5), előképekbe, típusokba (pl. a babiloni fogságból való szabadulás a bűn rabságából való szabadulás előképe), apokaliptikus képekbe, amilyenekkel tele van pl. a Jelenések könyve. Nem szabad tehát betű szerint venni, ami átvitt értelemben volt mondva.

Bölcséleti valóságuk. – A mondottak után az ószövetségi jövendölés történeti valóságát alapos okkal nem lehet kétségbevonni. A döntő harc itt is azon dől el, igazi jövendölésekkel van-e dolgunk. Evégből mindenekelőtt észbe kell venni, hogy itt nem egyes elszórt, többé-kevésbé homályos nyilatkozattal állunk szemben, hanem egy *rendszeres nagy eszmekörrel*, melyben meglep némely részletnek tagadhatatlan homályosságával szemben az

¹ Így főként Is 11 Ps 71 Am 9 stb.

² A részletekre nézve lásd H. Schell Jahve und Christus² 1908. 263–77.

alapeszméknek következetessége és világossága, a mozzanatoknak sokfélesége, sok kijelentésnek részletessége, tartalmuknak a közönséges emberi történelem-értelmezéssel és várakozással meg a hozzávetéssel való ellentétessége. Avagy profán nézősíkon ki gondolná pl., hogy a messiáskirály példátlan szenvedés, megaláztatás útján alapítja meg és viszi diadalra az ő országát? Ha ezeket a mozzanatokat a maguk egészében elfogulatlanul engedjük hatni elménkre, lehetetlen arra a következtetésre nem jutni: A jövőnek ilyen előre való megrajzolása csak attól jöhet, aki ennek a jövőnek Ura és irányítója, aki egyedüli ismerője a szíveknek és veséknek, aki egyedül látja azoknak az egyeseknek és tömegeknek lelkületét és viselkedését, amelyek csak hosszú századok múlva jelennek majd meg a történelem színpadán, és nevezetesen egyedül ismeri a maga legszemélyesebb szándékait, amilyen pl. tulajdon Fiának világra-küldése. Következésképp a messiási jövendölések komplexuma nem jöhet egyebünnen, mint a történelem-irányító és a jövőt látó örök Istentől. S csakugyan a próféták, szentéletű, emelkedett lelkű, szilárd jellemű férfiak, állandóan és egyértelműleg vallják, hogy azt hirdetik, amit Isten rájuk bízott; és ezért a tanúságukért súlyos alkalmatlanságokat vállaltak, nem egyszer kínokat, sőt halált szenvedtek.¹

Nehézségek. 1. A messiási jövendölések sora csak egy szenvedelmes, tehetséges elnyomott nép erős *nemzeti érzésének megnyilatkozása*; egyrészt az olthatatlan önállósági és szabadulási vágynak kifejezése, másrészt az elnyomók ellen bosszút lihegő tehetetlen szenvedély és képzelet szüleménye ([137. lap](#)). – *Felelet. a)* Ha a messiási jövendölés nem volna más, mint ilyen nemzeti hangulat kifejezése, teljességgel érthetetlen, miért találtak a próféták a tulajdon népük körében olyan általános és állandó nemértésre és ellenkezésre, miért voltak kitéve annyi agyarkodásnak és üldözésnek, amint ezt rendkívül tanulságosan lehet látni Jeremiás példáján. A nehézség föltevésében azt sem lehet pszichológiailag megérteni, hogyan jött létre a megalázott és szenvedő Messiás eszméje. *b)* A *messiási ország* a próféták szerint kétségtelenül *szellemi ország*. Két legjelentősebb föltétele: az egyetemes és tiszta etikai monoteizmus és a próféták szakadatlan sora. Ezeknek küldetése volt egy értelmetlen, érzéki és nyakas nép körében rendületlenül hirdetni és képviselni annak a minden népet és minden sorsot átfogó szigorúan szent és személyes egy Istennek törvényét és az evilágisággal meg a nemzeti aspirációkkal annyira ellentétes szempontjait. Ez azonban páratlan jelenség a vallások és népek történetében; maga nagy történelmi csoda, amelynek nincs más észszerű oka, mint hogy Isten maga közvetlenül belenyúlt a történelem alakulásába, közvetlen küldöttek rendszeres sorozata útján (14. § 1).

2. A messiási jövendölések nem egyebek, mint az első keresztény község eszméinek, reményeinek, vallási tapasztalatainak beleolvasása azokba a határozatlan, kissé általános és homályos szövegekbe; ú. n. *alkalmazások*, *accommodatio-k*, mint a hermeneutika mondja. – *Felelet. a)* Ilyen alkalmazás akkor lehetséges, kivált ekkora arányokban, ha bizonytalan és többféleképp érthető kijelentésekkel van dolgunk. De a messiási jövendölések általában nem ilyenek (alább 3. szám). Hogy itt nem lehet szó alkalmazásokról, kitűnik a legújabb racionalisták jellemző viselkedéséből: Nem tudnak mit csinálni velük; igazi jövendöléseknek elismerni, ezt tiltja racionalista alapdogmájuk; sajátos jellegüket, vallás-történelmi egyedüliségüket tagadni, ez ellen tiltakozik történettudós becsületességük. *b)* Maga *Jézus Krisztus és az apostolok* elég gyakran *hivatkoznak* messiási jövendölésekre, még pedig többnyire ezzel a teleologiai fordulattal: Ez azért történt, hogy teljesedjék a próféta szava. Ha tehát ezzel nem tettek egyebet, mint hogy a maguk gondolatait beleolvasták egészen más tartalmú és célzatú, bizonytalan értelmű mondásokba, akkor csaltak vagy csalódtak. Ez azonban föloldhatatlan ellentétben van azzal, amit minden elfogulatlan embernek meg kell állapítani Jézus Krisztusnak és az apostoloknak jelleméről. – Ritka esetekben a szentírók

¹ Lásd Is 6 Ier Ez Dan kezd.

csakugyan engednek meg maguknak hermeneutikai értelemben vett alkalmazásokat¹; de ezeket aztán maguk a szentírók vagy kifejezetten vagy burkoltan mindig ilyeneknek is jelzik.²

Teológiai valóságuk. – Ez nyilvánvaló. Hisz *a)* a jövendölések mind az eljövendő Messiásra irányulnak, amint kitűnik többek közt abból, hogy Krisztus korában a zsidók között általános volt a meggyőződés, hogy a Messiásnak mostanában kell jönni. *b)* Krisztus és az apostolok kifejezetten utalnak a messiási jövendölésekre Krisztus isteni küldetésének igazolása végett, amint láttuk ([136. lap](#)).

Nehézségek. 1. A messiási jövendölések a maguk egészében nem egyes bekövetkező történeti helyzetekre, eseményekre, személyekre, különösen nem egy megváltó személyre vonatkoznak, hanem bizonyos általánossággal csak azt a meggyőződést fejezik ki, hogy Izrael népének egészen sajátos vallástörténeti hivatása van. Így nevezetesen a híres Is 49–53-ban Jahve szolgájáról («*ebed Jahve*») való jövendölés nem egy történeti személyre gondol, hanem a zsidó népet a maga egészében tekinti Jahve szolgájának. Tehát ezeknek a jövendöléseknek legalább keresztény értelmezése nem áll helyt. – *Felelet.* *a)* Ha némely jövendölés kiszakítva a maga összefüggéséből csakugyan így is volna értelmezhető (hogy t. i. a választott népre mint egészre és annak sajátos hivatására gondol), a jövendölések egészén lehetetlen nem látni a rendszert és összefüggést. Itt későbbiek sokszor korábbiakra utalnak, és valamennyinek egy és ugyanaz az alanya: a Messiás, akit egyes jövendölések oly határozott vonásokkal jellemeznek, hogy lehetetlen azokat nem egy személyre érteni (lásd 3. szám). Maga Izajás is az *ebed Jahve*-t kifejezetten egy személyre érti.³ *b)* Maguk a zsidók is, kiket nem lehet «keresztény» beleolvasással gyanúsítani, meg voltak győződve arról amit a Szanhedrin chelk mond: «A próféták valamennyien nem adtak jövendölést másról mint a Messiás idejéről.» Igaz, épen Krisztus eljövetele táján apokrifek itt-ott kezdték két külön személynek hirdetni a szenvedő és a diadalmas Messiást. Azonban nekik erre az alapot nem az ószövetségi jövendölések szolgáltatták, hanem az ő tulajdon messiási eszméjük, mely már akkor politikai szint őrött; ennek keretében persze nem fért el a szenvedő és (látszólag) alulmaradó Messiás. *c)* Ha a racionalistáknak igazuk volna, akkor Jézus Krisztusnak, az evangelistáknak és az apostoloknak a jövendölésekre való hivatkozása nem volna ama jövendölések valós tartalmának tanúságulhívása, hanem téves alkalmazás, akkomodáció; tehát csalás vagy csalódás.

2. Ha az ószövetségi jövendöléseknek Jézus Krisztus mellett bizonyító tanúsága olyan nyilvánvaló volna, mint a keresztény hitvédők föltüntetik, akkor a szentírásukban annyira jártas zsidóknak két kézzel kellett volna utána nyúltni és őt Messiásnak vallani. Ez azonban nem történt meg; sőt épen az írástudó zsidók zárkóztak el a legnagyobb makacssággal. – *Felelet.* *a)* A zsidóknak ezt a kétségtelen magatartását teljességgel megokolja az a történeti tény, hogy Krisztus korában már a legtöbb zsidó, főként azonban a vezetők, politikai messiást és messiási országot vártak. Hogy ezek szemében Krisztus nem lehetett a várt Messiás, csak természetes. Akik azonban vallották az ősi prófétai ideált, azok fönn tartás nélkül hozzája álltak, amint kitűnik Zakariás, Simeon, Anna, az apostolok, az egyszerű nép magatartásából ([lásd 136. lap](#)). *b)* Maga a zsidó hitetlenkedés és az Isten fiával való ellenkezés is meg volt jövendölve⁴; része ez a messiási jövendölés rendszerének, mint annak utolsó mozzanata; tehát maga is bizonyosságot tesz a messiási jövendölés igaza mellett. *c)* A jövendölést általában és a messiási jövendölést külön jellemzi, hogy nem egyszerűen elővételezett történelem, hanem

¹ Amilyeneket mi is vizünk végbe, amikor pl. a mostani nehéz időben idézzük Arany János Zách Klárájának bevezető sorait: «Rossz időket élünk, rossz csillagok járnak».

² Így pl. Ps 18,5 coll. c. Rom 10,18; Ps 6,9 coll. c. Mt 7,23; Mich 7,6 coll. c. Mt 10,36; Ex 16,18 coll. c. 2 Cor 8,15 stb.

³ Is 49,6–8; lásd F. *Feldmann* Der Knecht Gottes in Is 40–55. 1907.

⁴ Is 6,9; 8,14; 53 Ps 117,22 coll. c. Mt 21,42.

mindig a történelmet irányító és értelmező nagy isteni gondolatok és szempontok energikus megjelölése oly módon, hogy elég hely maradjon mind a jövődőlésben szerepelő személyek szabad elhatározása számára, mind a jövődőlés fölkiáltó jelére figyelmessé lett hinni-hivatottnak szabad hite számára. Már Szent Irén figyelmeztet¹: «A jövődölések teljesezés előtt rejtély és bizonytalanság számba mennek. Mihelyt azonban teljesezésbe mentek, egyszerre nyilvánvaló és biztos az értelmezésük».

3. A jelentősebb messiási jövődölések.

Az író próféták kora előtt, melyet megnyit Ozeás 750 k. K. e., a jövődölés főként a *Messias eredetével* foglalkozik. Már a paradicsomban a bűnös Évára kimondott ítéletben megvillan az irgalmazó isteni üdvösség hajnala (lásd 72. § 1). Ennek a jövődölésnek hordozójául és eszközüül *Sem* ivadéka van megjelölve²: «Áldott legyen az Úr (Jahve), Sem Istene; Kánaán a szolgája legyen. Terjessze ki Jáfetet az Isten (Elohim) és lakozzék Sem sátraiban, és Kánaán a szolgája legyen». Valamivel később *Sem* ivadékaiból *Ábrahám*, *Izsák* és *Jákob* jelöltetik meg mint a váltság hordozója és reménye³: «Benned és ivadékokban nyer áldást a föld minden nemzetsége». *Jákob* fiai közül ismét *Juda* az, akire átmennek ezek a biztató ígéretetek. «El nem vétetik a fejedelmi pálca Judától, sem a vezér az ő ágyékából, míg el nem jön az elküldendő (általában így fordítják a Vulgata nyomán a mostani héber szöveg kitételét שִׁילָה, amelyet igen bajos értelmezni. A régi fordítások biztos tanúsága szerint helyette שִׁילָה-t kell olvasni és fordítani: «amíg el nem jön az, aki» t. i. a fejedelmi pálca); az, akire a népek várnak (az eredeti szerint: övé lesz a népek hódolata)».⁴

Ezt a helyet, mely elsőnek szól személyes Megváltóról, a legrégebb fordítások és a zsidó értelmezők is messiásinak tekintik. Azonban a *Messias* eljövetele idejének megállapítására aligha alkalmas. Nevezetesen a szöveggel is ellenkezik, a tényekben sem talál támogatást az a valaha nagy keletnek örvendő értelmezés: a Megváltó akkor jön el, mikor Judától elvétetik a fejedelmi pálca. Ez t. i. megtörtént már 587-ben K. e., nem Heródes korában. Ezenkívül a szöveg világosan kifejezi, hogy *Juda* ivadékaiban állandó lesz a királyi méltóság; tehát a Megváltó királyságára utal. Vonatkozásban van ezzel *Bálám* híres jövődölése, mely a napkeleti bölcseket is irányította⁵: «Látom őt, de még nincs itt; nézem őt, de nincs még közel. Csillag támad Jákobból, és királyi pálca kél Izraelből, s megveri Moáb fejedelmeit és mind elpusztítja Setnek gyermekeit». Azután *Juda* törzsében *Dávid* családjára ment át az a remény és kiváltság, hogy belőle támad majd a *Messias*; az ő ivadéka kap sokszoros ígéretet, hogy uralma örök lesz.⁶

Az író próféták közül **Izajás** érdemelte ki ezt a nevet: «evangelista a próféták között». S méltán. Az Üdvözítő személyéről, életéről, művéről más próféták megközelítőleg sem adnak olyan mély, színes és jelentős jövődöléseket. A főbbek a következők: «Az utolsó időkben az Úr házának hegye szilárdan áll majd a hegyek tetején, és magasabb lesz a halmoknál; hozzátódnak mind a nemzetek és odamegyen számos nép, és így szólnak: Rajta, menjünk föl az Úr hegyére és *Jákob* Istenének házához, hogy megtanítson minket utaira és ösvényein járjunk. Mert a Sionról jön a tanítás, és Jeruzsálemből jön az Úr igéje».⁷ A 7. fejezet

¹ *Iren.* Haer. IV 26, 1.

² Gen 9,26.

³ Gen 28,14; cf. 22,18 26,4 28,14.

⁴ Gen 49,10.

⁵ Num 24,17.

⁶ 2 Reg 7,11 7,29; 3 Reg 2,4 8,25 9,5; 1 Chron 22,10 28,6; 2 Chron 6,16 7,17 cf. Ps 88 131 Is 11,1 Jer 23,5 30,8 33,14; Os 3,4; Ez 34,22 37,24. Teljesülésüket elbeszéli Mt 1 és Lc 3 azzal, hogy *Jézus Krisztus* «családfáját» adják.

⁷ 2,2–4.

bemutatja a nagy jelet: a Szűzt, aki majd szüli az Isten-velünk-et, az *Emmánuel*t (lásd 71. § 2), akiről aztán tovább szól a 9. fejezet: «Gyermek születik nekünk és Fiú adatik nekünk, és a fejedelemség az ő vállára kerül, és leszen az ő neve: Csodálatos, Tanácsadó, Isten, Hős, az örökkévalóság Atyja, a béke Fejedelme»¹; rajta megnyugszik Isten lelke és hét ajándéka² (lásd 81. § 1). Azután leírja *országát*, mely dicsőség, békesség, boldogság, hatalom országa lesz³: «Akkor majd megnyílik a vakok szeme, és a süketek füle nyitva lesz; ugrándozik majd a sánta mint a szarvas, és megoldódik a némák nyelve». Külön ki van emelve a jövődő Megváltó szelídsége⁴: «Nem kiált ő majd és nem lesz személyválogató; szava nem hallatszik az utcán; a megtört nádszálat össze nem zúzza és a füstölő mécsbelet ki nem oltja». Az 53. fejezet «a mi Urunk Jézus Krisztus *kínszenvedése* Izajás próféta írása szerint» (lásd 65. § 1). Az 54. 55. 60–62. fejezetek megrajzolják Krisztus egyetemes országának képét: «Kelj föl, ragyogj föl Jeruzsálem, mert eljött a te világosságod, és az Úr dicsősége fölragyogott fölötted... Népek jönnek majd világosságodhoz és királyok a neked támadt fényességhez... Nem a Nap szolgál majd neked továbbra is nappali világossággal, és nem a Hold fénye világít majd neked, hanem az Úr lesz neked örök világosságod».⁵

Joel 2 az *Isten nagy napjának* jövődölése; többek között ezt mondja: «Aztán kiöntöm lelkemet minden emberre, és profétálni fognak fiaitok és leányaitok, álmokat látnak véneitek, és látomásokat látnak ifjaitok... és csodálatos jeleket tesznek az égen és a földön... mielőtt eljön az Úrnak nagy és rettenetes napja. És leszen: mindenki, aki segítségül hívja az Urat, megszabadul». Os⁶, Abd 21, Mich 4 is az összes népek evangéliumi hívásáról jövődölnek.

Mich ezt a nevezetes jövődölést tartalmazza, melyet a zsidók is messiásinak tartottak: «De te, Efráta Betlehemje, kicsiny vagy ugyan Juda ezrei között (kb. ezer lakost számláló községei között); mégis belőled származik majd neked Izraelnek jövődő uralkodója, aki kezdetől fogva, az örökkévalóság napjaitól fogva származott».⁷

Jeremiás többek között megerősíti, hogy a Messiás Dávid házából származik, és nevezetesen arról szól, hogy a jövődő Megváltó majd új szövetséget köt, mely helyébe lép a Sinai tövében kötöttnek: «Ime napok jönnek, úgymond az Úr, és új szövetségre lépek Izrael házával és Juda házával, nem olyan szövetségre, amilyent atyáikkal kötöttem azon a napon, melyen megfogtam kezüket, hogy kivigye őket Egyiptom földjéről..., hanem olyan leszen az a szövetség: Ama napok után úgymond az Úr, bensejükbe adom törvényemet és beleírom szívükbe. Én Istenüké leszek, ők pedig népem lesznek... Mindnyájan ismerni fognak engem, a legkisebttől a legnagyobbig, úgymond az Úr, minthogy megbocsátom gonoszságukat és bűnükre nem gondolok többé».⁸

Ezekiel pásztornak jövődöli meg a Megváltót: «Én megszabadítom nyájamat, és nem lesz többé prédául... És egyetlen pásztort állítok följük, szolgámat Dávidot, hogy legeltesse őket. Ő legelteti majd őket, és ő lesz a pásztoruk».⁹

Dániel három fölséges próféciában megjövődöli *a*) a Messiás *királyságát*: «Ezeknek a birodalmaknak az idejében (Dániel Nabukodonozor álmának megfejtésében a szobor arany fejét, ezüst mellét, rézlágyékát, vas lábszárait meg agyaglábait négy egymást követő és összeomló nagy birodalomra értelmezi) az ég Istene egy más birodalmat támaszt, mely soha meg nem szűnik; annak uralma soha más népre át nem száll; ez összetöri és tönkreteszi

¹ Ezeknek teljese: Mt 4,12–5.

² 11.

³ Is 11 12 24–26; 30,5; teljese: Mt 11,5.

⁴ Is 42,1; teljese: Mt 3,17 12,18 17,5.

⁵ 60,1–19.

⁶ Os 3,5 11,10.

⁷ Mich 5,2; teljese: Mt 2,6 Jn 7,42.

⁸ Jer31,31–4.

⁹ Ez 34,22–4.

mindama birodalmakat, maga azonban fönmarad örökké».¹ *b)* A Messiást mint *Emberfiát*: «Majd azt láttam az éjtszakai látomásban, hogy íme az ég felhőiben valaki jött, aki olyan volt mint az Emberfia, és mikor az Ősöregig (heb. attik jómim) eljutott, az ő színe elé vitték. És ő hatalmat, méltóságot és országot adott neki, hogy minden nép, törzs és nyelv neki szolgáljon, és hatalma örök hatalom legyen, amely meg nem szűnik, és országa olyan, amely el nem pusztul».² *c)* Eljövételének idejét a híres *hetekről* szóló látomásban: «Hetven hét van kiszabva népedre (így magyarázza meg Dánielnek Gábiel arkangyal az ő egyik látomását) és szent városodra, míg megszűnik a törvényszegés és véget ér a bűn, eltörültek a gonoszság és örök igazság támad, beteljesedik a látomás és a jövendölés, és fölkenetik a Szentek-szentje. Tudd meg tehát és értsd meg: Ama parancs kiadásától, hogy ismét fölépüljön Jeruzsálem, a fölkenet fejedelemig hét hét leszen és hatvankét hét, és viszontagságos időkben ismét fölépülnek az utcák és a falak. A hatvankét hét mulva megölik a Fölkenetet, és nem leszen az ő népe, mely őt megtagadja. S a várost és a szentélyt elpusztítja egy nép az eljövendő vezérrel, és a vége rombolás, és a háború vége után jön az elhatározott pusztulás. És egy héten sokakkal megerősíti a szövetséget, és a hét közepén megszűnik a véres-áldozat, és a templomban a vészthozó undokság (abominatio desolationis) leszen, és végesvéig megmarad a pusztulás».³

A hetven hétről szóló dánieli jövendölés mindmáig sok fejtörést okoz az írásértelmezőknek. Hogy messiási jövendöléssel van dolgunk, ahhoz nem fér semmi kétség; hisz maga Jézus Krisztus hivatkozott rá. Ilyennek tekintették a zsidók is. Az elől a gondolat elől is bajos elzárkózni, hogy a hetek itt évheteket jelentenek, mint számos más ószövetségi helyen is.⁴ A Jeruzsálem fölépítésére kiadott parancs és annak ideje a nem racionalista exegéták egyhangú fölfogása szerint Hosszúkezű Artaxerxes határozata, melynek keltje valószínűleg 454 K. e. Az utolsó hetet általában Krisztus nyilvános működésére értik. De bármint vagyunk itt⁵ és másutt a Megváltó eljövételének idejét jelző jövendölésekkel, bármennyire nem tudjuk épen Dánielnél minden részletnek kielégítő magyarázatát találni, bizonyos, hogy az Úr Krisztus korában a zsidók között általános volt a meggyőződés, hogy mostanában kell jönni a Messiásnak. Ennek az általános meggyőződésnek nem volna elégséges oka, ha a messiás-várás forrásai, a szentírási jövendölések a Messiás eljövételének idejére is elég világosan nem utaltak volna.

Krisztus eljövételének idejéről szól **Aggeus** jövendölése is: «Még egy kevés idő, és én megrendítem a földet, a tengert és a szárazföldet. És megrendítem az összes nemzeteket, és eljő, aki után minden nemzet vágyakozik. És dicsőséggel töltöm be ezt a házat, úgymond a seregek Ura... Nagyobb leszen ennek az új háznak (a fogság után újraépített templom) dicsősége az elsőnél (a híres salamoni templom), úgymond a seregek Ura; ezen a helyen adok én békességet, úgymond a seregek Ura».⁶ Ezzel a próféta megmondja, hogy a második templom még áll, mikor eljön az Üdvözítő.

Zakariás: «Ujjongj és örvendj Sion lánya, mert íme én eljövök és benned lakom, úgymond az Úr. Azon a napon majd sok nemzet csatlakozik az Úrhoz, és az én népemmé lesznek, és én majd nálad lakom, és te majd megtudod, hogy a seregek Ura küldött engem hozzád».⁷ «Fölötte örvendezzél Sion leánya; ujjongj, Jeruzsálem leánya: Ime bevonul hozzád királyod; igaz ő és megszabadít; szegény ő és számaron ül, számarkanca fiatal vehén.» «Harminc ezüstöt mértek ki béremül. Ám az Úr azt mondotta nekem: Vesd azt a fazekas elé, a

¹ Dan 2,44.

² Dan 7,14.

³ Dan 9; lásd Mt 24.

⁴ Pl. 2 Chron 36,21 Lev 25,2–5 26,34.

⁵ L. J. Götsberger *Das Buch Daniel* 1928; szerinte közvetve messiási; közvetlenül Makkabeus Judásra vonatkozik mint típusra.

⁶ Ag 2,10.

⁷ Zach 2,10.

dicső bért, melyre engem becsültek.»¹ «Kiöntöm Dávid házára és Jeruzsálem lakóira az irgalom és imádság lelkét, és ők majd rámtekintenek, akit átdöftek, és siratják majd őt oly sírással mint az megszülöttet.» «Ha kérdezik tőle: Micsoda sebek ezek a kezeid között? azt feleli: Ezeket a sebhelyeket azok házában szereztem, kik szeretnek engem... verd meg a pástort és elszélednek a juhok.» A három utóbbi hely² nem közvetlenül messiási, hanem közvetlenül olyanokra vonatkoznak, akik valamiképen előképei a Messiásnak.

Malakiás az 1. fejezetben az újszövetség áldozatát, az eucharisztia áldozatot jövendőli meg (103. § 1); azután azt mondja: «Ime én elküldöm angyalomat, hogy elkészítse az utat szíнем előtt; és csakhamar eljő templomához az Úr, akit ti kerestek, és a szövetség angyala, kit ti óhajtotok».³

A **zsoltárok** megerősítik ezeket a prófétai jövendöléseket és nem egy ponton megbővítik. *Közvetlenül messiási* zsoltárok biztosan a következők: **2**; szól a Királyról, akinek hatalma és országa olyan terjedelmű és jellegű, hogy semmi földi uralkodóra nem érhető: «Szólt ugyanis hozzám az Úr: Fiam vagy te, a mai napon nemzettek én tégedet. Kérd tőlem, és neked adom a nemzeteket örökségül és a föld határait osztályrészedül. Kormányozd őket vasvesszővel, cserépként törjed össze őket».⁴ **15**; itt olvassuk: «Testem is reménységben pihen: Mert nem hagyod az alvilágban lelkemet, és nem engeded, hogy romlást lásson szented».⁵ A **21.** zsoltár nem más mint «a mi Urunk Jézus Krisztus kínszenvedése Dávid király írása szerint»: «Istenem, Istenem, miért hagytál el engem! ... Én azonban féreg vagyok, nem ember, embereknek csúfja, népek utálata. Aki csak lát, mind gúnyt űz belőlem, félrehúzza ajkát, fejét csóválgatja: Az Úrban bízott, mentse meg őt, szabadítsa meg, ha kedvét leli benne! ... Körülvett engem sok tulok, körülfogtak kövér bikák; kitátották rám szájukat, mint ragadozó és ordító oroszlán. Szétfolytam miként a víz; minden csontom szertevált, szívem olyan lett testem bensejében mint a megolvadt viasz. Erőm mint a cserép kiszáradt, nyelvem ínyemhez tapadt, lesujtottál a halál porába. Körülvett engem nagy sereg kutya, körülfogott a gonoszok zsinatja, átfúrták kezemet és lábamat, megszámlálták minden csontomat. Néznek rám, bámulnak engem; szétosztották egymás között ruhámat, és köntösömre sorsot vetettek».⁶ **44** a Messiásnak és hívőinek viszonyát házasság allegoriájában tárja föl, mint azt teszi Os 3 és Cant. **77** leírja a messiási ország boldogságát, **109** pedig a Messiás-király megkoronázását, diadalát és örök papságát hirdeti: «Szólt az Úr az én Uramnak: Ülj az én jobbom felől, míg én ellenségeidet lábaddal számolyává teszem... Tied lesz az uralom hatalmadnak napján, a szentek fényességében; a méhből a hajnalcsillag előtt nemzettek én téged. Megesküdött az Úr és nem bánja meg: Pap vagy te mindörökké Melkizedek rendje szerint».

13. §. Az élet és szellem tanúsága.

Van Noort s. 2. cp 3. a. 3. 4; *R. Garrigou-Lagrange* I. 2. s. 2; *Hettinger* § 45. – *E. Bougaud* A kereszténység és korunk (ford. Szentannai Spett Gyula) 5 k. ³1893; *M. J. Scheeben* Die Mysterien des Christentums 1864 ³1931. *M. Ollé-Laprune* Le prix de la vie ⁴1897; *F. Hettinger* Apologie des Christentums 5 k ⁹1906–8; *P. Lingens* Die innere Schönheit des Christentums; *P. Allard* Dix leçons sur le martyre ³1907; *K. Kempe* Die Heiligkeit der Kirche im 19. Jahrhundert ⁸1935.

¹ 9,9; cf Mt 21,4.

² Zach 11,12; 12,10; 13,6; cf. Jn 19,37; Mt 27,9. (cf. Jer 32).

³ Mal 3,1; cf. Lc 1.

⁴ Ps 2,7–9.

⁵ Ps 15,9; cf. Act 2,25–8 13,36.

⁶ Teljesedése Mt 27,35–44.

1. Az evangéliumi vallás bölcsesége.

Maga Jézus Krisztus így foglalja egybe az evangélium tanítását¹: «Az az örök élet, hogy megismerjenek téged egyedül igaz Istent, és akit küldöttél, Jézus Krisztust». Az igaz Isten, akiről tanúságot tesz Krisztus, a szentháromságos egy Isten, és Jézus Krisztus tanúságtevő küldetése felöleli mind a teremtésnek mind a fölemelésnek (kegyelem és kegyelmi életrend) mind pedig a teljesedésnek titkait. Mi ennek az evangéliumi bölcseségnek részletes tartalma, annak kimutatására vállalkozik ez a dogmatikai tárgyalás is. Hisz ezek a főtémái: Isten, amint van a Valóság egységében és a fönnállás személyes hármasságában; azután amint megjelen a műveiben: a teremtés, a természetfölötti fölemelés és a teljesítés, nevezetesen a megváltás, Egyház, szentségek és végső állapot művében.

Ez a tanítás *csak közvetlenül isteni kinyilatkoztatásból származhatik*:

1. Tartalmazza mindazokat a *vallási igazságokat*, melyek körül a bölcselő elmék és a történeti vallások fáradoztak. Ami vallási kérdés valaha fölmerült az Isten felé tapogatózó elme előtt, ami probléma valaha megmozgatott vallásos embert vagy közösséget, itt határozott, átfogó, érdemleges és biztos feleletet kap, amint a részletekben megmutatja ez a könyv is. Ám ha észbe vesszük, hogy ez a teljesítmény meghaladja az emberi elme erejét, amint világosan kitűnik a kinyilatkoztatás alaki szükségességéből (5. § 2), következik, hogy csak kinyilatkoztatásból eredhet. 2. Ezek a vallási igazságok többnyire *hittitkok*, vagyis olyan igazságok, melyek meghaladják az emberi elmét, tehát nyilván nem ennek az elmének a művei. Másrészt azonban mindegyiken rajta van a bölcseségnek ragyogó lángjegye. *a)* Minden hittitok fensőbb logikának hódol: mindegyikben lehet találni egy mozzanatot, melynek csak logikus kiépítése a többi; minden hittitoknak megállapítható úgyszólván a logikai struktúrája (lásd 19. § 1). *b)* A titkok együtt egy logikai egészet alkotnak, egymással oly bensőséges kapcsolatban vannak, hogy egynek tagadása valamennyit megdönti, viszont egynek elfogadása valamennyinek vállalása. *c)* Teljes harmóniában vannak a természeti igazságokkal, abban az értelemben, hogy amit a magáraálló elme mint biztos kezdetet el tud indítani vallási kérdésekben, annak természetszerű folytatása és betetőzése a titok; így pl. a Szentháromság titka csak megkoronázása és megpecsételése a bölcséleti isteneszmének. *d)* Teljesen megfelelnek a legmélyebb és legmagasabb vallási igényeknek. Ennek csattanós bizonyossága az a tény, hogy az evangéliumi vallás igazságai fogyhatatlan bőségben termékenyítik meg a valláserkölcsei életet és a spekulatív gondolkodást.

Ámde az a tanítás, mely meghaladja az emberi elmét, és Istenről a legfölségesebb és legbölcsőbb igazságokat hirdeti, csak Istent vallhatja közvetlen mesterének. Mert egyedül Isten ismeri teljesen és tévedés nélkül azt ami Istené, és egyedül ő az, aki nem téved és nem téveszt; amint maga Jézus Krisztus mondja²: «Senki sem ismeri a Fiút más mint az Atya, az Atyát sem ismeri senki más mint a Fiú és akinek a Fiú ki akarja nyilatkoztatni». «Az én tanításom nem az enyém, hanem azé, aki engem küldött.»

Ez a gondolatmenet, valamint a következő kettő (a szentség és erő kimutatása) nem tesz egyebet, mint hogy alkalmazza az evangélium vallására a tartalmi kritériumokat, és ép ezért jóllehet az egész evangéliumi tanítás tüzetes mérlegelését és vizsgálatát kívánja, épenséggel nem alanyi, egyes emberekre szabott megállapításokat tesz, hanem eredményeiben éppannyira objektív értékű, mint a csoda és a jóvendülés kritériumának alkalmazása. Ép ezért nemcsak tanult embernek való, hanem a jóindulatú egyszerű embernek is, amint maga az Úr Krisztus hangoztatja³: «Aki kész az ő (az Atya) akarátát cselekedni, megismeri a tanításról, vajjon Istentől van-e az».

¹ Jn 17,3.

² Mt 11,27; Jn 7,16.

³ Jn 7,17.

Nehézségek. 1. Jézus Krisztus *nem adott elméleti tanításokat*, sem Isten mivoltáról, sem az ő műveiről. Ő mint páratlan vallási megélések embere csak arra vállalkozott, hogy e vallási megélés számára másoknak is adjon indításokat és fogódzópontokat. Ez pedig megfér bármilyen «vallási metafizikával». Így sok mai racionalista protestáns és a modernisták. – *Felelet.* Krisztus kifejezetten dogmatikai hitet követel; lásd 85. § 2.

2. A keresztény tanítás, melynek fölsége és gazdagsága első tekintetre csakugyan meglep, ezt a kiválóságát onnan veszi, hogy tételeit összeszedegette annak a kornak legkimagaslóbb vallási rendszereiből, nevezetesen a zsidóságból, a hellenizmusból és az ősi keleti bölcseségből; az evangélium bölcsesége *szinkretizmus*. – *Méltatás:*

a) *Történetileg* α) ez ellentétben van *Jézus Krisztusnak* fönt ismertetett *öntanúságával* (10. §) és a kortársak tanúságával: «Csodálkozának a zsidók, mondván: miképen tudja ez az írásokat, holott nem tanulta?»¹ Hogy Krisztus fiatal korában Egyiptomban vagy épen a messze Keleten titkos ezotérikus (benfentes) bölcseséget szedett föl, százszor elcsépelte mese, melynek semmi néven nevezhető történeti alapja nincs; csak teljesen járatlan laikusok állhatnak egyáltalán szóba vele. β) Az *evangelisták és apostolok* szintén nem lehetnek azok, kik ezeket a tanításokat a különféle rendszerekből együvékovácsolták; hisz az evangéliumok bőséges tanúsága szerint nem is értették Krisztust életében; tehát hogy lehettek volna szerzői az ő tanításának? Különben is ezek a röghözkötött egyszerű emberek honnan szerezték volna azt a rengeteg vallástörténeti és irodalmi ismeretet, mely a racionalista föltevésnek első és legszükségesebb föltétele?

b) *Karakterológiailag.* A keresztények szemében a pogány vallások és istentiszteletek a legmélyebb útálat tárgya voltak. Nemcsak nem álltak szóba velük, hanem a legteljesebb elszántsággal *ellenük fordultak*. «Ne húzzatok egy igát a hitetlenekkel! Mert mi része van az igazságnak a gonossággal? Vagy mi társulása a világosságnak a sötétséggel? Vagy mi egyessége Krisztusnak Béliállal? Vagy minő része a hívőnek a hitetlennel? És mikép egyezik meg az Isten temploma a bálványokkal?» «A zsidók jeleket kívánnak, a görögök meg bölcseséget keresnek; mi azonban a keresztrefeszített Krisztust hirdetjük, ami ugyan a zsidóknak botrány, a pogányoknak pedig oktalanság, maguknak a meghívottaknak azonban, zsidóknak és görögöknek egyaránt Krisztust, az Isten erejét és az Isten bölcsességét.»² Azután, ha az az evangélium nem volt egyéb mint pogány vallási elemek egybeszűrése, miért tusakodott ellene annyira ép a pogányok műveltebbje, és miért nem kaptak rajta mint valamin, ami vér az ő vérükből?

c) *Bölcséletileg.* Magában ugyan nem lehetetlen, sőt eleve valószínű, hogy akad tanítás, melyben az evangélium és a nem-evangéliumi vallások találkoznak. Egyrészt ugyanis az emberi természet azonosságából és a *vallási rátermettség* egyetemességéből következik, hogy a pogányok is rájöhetnek bizonyos (természeti) vallási igazságokra, melyeket persze az evangélium is vall; másrészt pedig épen a kinyilatkoztatás tanúsága szerint az emberiség mindjárt történelme kezdetén közvetlen vallási útmutatást kapott Istentől (az ú. n. *őskinyilatkoztatást*); és elvben épenséggel nem lehetetlen, hogy ennek az *őskinyilatkoztatásnak* töredékei megmaradtak a szentírási kinyilatkoztatás területén kívül álló vallásoknál is. Ha tehát az evangéliumi vallás és más vallások tanítása vagy intézményei között bizonyos hasonlóság vagy épen megegyezés mutatkoznék (a részletekre nézve ezt minden egyes esetben külön megvizsgáljuk ennek a könyvnek a során), ez még nem jelenti azt, hogy az evangélium kölcsönöztesse; az *analogia* még *nem genealogia*. Azokban a konkrét esetekben, melyekben a racionalista vallástudomány kölcsönzést vagy függést föltételez keresztény részről, tüzetesebb vizsgálat jelentős különbségeket mutat ki, pl. a szentségban (93. § 1). S ez nem is lephet meg. Hisz minden vallási tanítás végelemzésben a vallás

¹ Jn 7,15.

² 2 Cor 6,14–6; 1 Cor 1,22–4.

centrumára és kútfejére utal: az *isteneszmére*. Már pedig a kereszténység és a nem kinyilatkoztatott vallások között az az alapvető különbség, hogy azok monista naturalizmusban, természetistenítésben rekednek meg; míg a kinyilatkoztatás, és egyedül ő a legteljesebb következetességgel a világfölből személyes abszolút szent szellemi Isten eszméjét képviseli.

2. Az evangéliumi vallás szentsége.

Krisztus evangéliuma nemcsak igazság, hanem út is. És ennek az útmutató, gyakorlati evangéliumi bölcseségnek *veleje*, a keresztény élet eszménye, normája, forrása és célja a léleknek Istenhez való hasonulása: «Legyetek tökéletesek, miként a ti mennyei Atyátok tökéletes». Minden gyakorlati vallási előírás és törvény ebből a kútfejből tör elő: «Szeresd a te Uradat Istenedet teljes szívedből és teljes lelkedből és teljes elmédből. Ez a legnagyobb és első parancsolat. A második pedig hasonló ehhez: Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat. Ezen a két parancsolaton függ az egész Törvény és a próféták».¹ A valláserkölcsi tökéletesség eszménye tehát maga a végtelen, föltétlenül szent Isten, amint Krisztusban megjelent a földön ember alakjában. Ezért a valláserkölcsi tökéletesség, a szentségre való törekvés itt legfőbb gátakat talál, de határokat nem ismer. Ennek a ténynek erkölcsi kifejezést adnak az evangéliumi tanácsok, melyek fölhívják az embert folytonos erkölcsi tisztulásra és erő kifejtésre, míg el nem éri a Krisztusban való teljes kort. Ennek az eszménynek részletezését adja a Hegyi beszéd (Mt 5–7), az evangélium szerinti élet magna chartája, a legfőbb életprogram, ami valaha emberek elé tárult, melynek közelébe legfőbb a legnemesebbek legmerészebb sejtései férkőztek. Ennek a fölséges eszménynek megvalósítására az evangélium a leghatásosabb *eszközöket* folyósítja. Itt van először Krisztus fölséges és fogyhatatlan erejű példája, továbbá Isten titokzatos ereje az emberi gyarlóság megsegítésére és a legmagasabb régiókba való fölemelésére, t. i. a kegyelem és az Egyház, a liturgiájával, szentségeivel, közösségi életének annyi indításával és segítségével. Ez a három, kegyelem, szentségek, Egyház valósággá teszik az Isten felé igazodó lélek legbensőbb vágyát: titokzatos, de valóságos módon beleiktatják Krisztus szent életfájába és képesítik arra, hogy magának Jézus Krisztusnak és végelemzésben az örök Szentháromságnak életét élje (42. § 3).

Ennek a szent evangéliumnak *szerezője csak közvetlenül maga Isten lehet*: a) Már a *negatív kritérium* is azt mondja: az a tanítás, melyben nincs semmi, ami ellentétben volna a tisztult isteneszmével és az erkölcsi eszménnyel, nem jöhet embertől, hanem csak Istentől; amint kitűnik azokból a gondolatmenetekből, melyekkel igazoltuk a formai kinyilatkoztatás szükségességét. b) A *pozitív* oldalról a szentségnek hiánytalan eszményét tárja elénk: számbaveszi az összes valláserkölcsi követelményeket a legteljesebb összhangban, megadja a császárnak ami a császáré, Istennek ami Istené, és zavartalan harmóniában helyt tud adni a (polárisan) ellentétes valláserkölcsi igényeknek és rátermettségeknek: az Istenben elrejtett kontemplatív és az emberiségért meg kultúráért áldozó aktív életnek, a közönséges mértéknek és a hősi nagyratörésnek, a szellemi kiskorúságnak és az érett nagykorúságnak; s minden irányt és fokot és típust megvesztegethetetlenül a valláserkölcsi élet központjába, Istenbe irányít. Ám ennek a szentségi eszménynek *szerezője nem lehet ember*, kinek második természete az egyoldalúság és korlátoltság, hanem csak Isten, minden erkölcsi mozzanat és érték foglalata.

Ez a következtetés mindenesetre nagy szellemi odaadás és munka eredménye; de ha egyszer létrejött, metafizikai bizonyosságot teremt a kereszténység isteni eredete tekintetében; természetesen azok szemében, kik Szent Tamással azt vallják, hogy az ember képes

¹ Mt 5,48; 22,37–40.

metafizikai bizonyossággal megismerni az erkölcs alapelveit.¹ Maga Jézus Krisztus² is közvetlenül Istentől származtatja az ő evangéliumának szentségét: «Az én eledelem az, hogy annak akarátját cselekedjem, aki engem küldött». «Atyám, ... ne úgy legyen, amint én, akarom, hanem amint te.»

Nehézségek. 1. A racionalisták itt is, miként az evangéliumi bölcsesség kérdésében, a különféle vallási és bölcséleti rendszerekből tallózó *szinkretizmusra* utalnak. – Azonban *a)* itt is főnnállnak azok a meggondolások, melyek tiltakoznak az evangéliumi tanítás szinkretista eredete ellen. *b)* Még a nem szakember is aránylag könnyen meggyőződhetik arról, hogy a Hegyi beszéd fölséges szelleméhez semmi köze a zsidó-talmudista obszervanciáknak, a buddhizmus és sztoicizmus negativizmusának és passzivizmusának; hogy ne is szóljunk olyan etikai rendszerekről, melyeknek alacsonyabbrendű célkitűzése már első tekintetre nyilvánvaló. *c)* Egyébként ha az evangéliumi erkölcs emberi vélelmekből volna összetákolva, hogyan magyarázható akkor az a különös jelenség, melyet *az evangéliumi erkölcs nagy paradoxonjának* lehet nevezni, melynek értelmében az evangéliumi erkölcsi megfordítja, mintegy feje-tetejére állítja e világ értékeléseit (és ezzel ő a nagy «átértékelő», és nem a kópiázó Nietzsche); lenézi, amiért e világ él-hal, és megbecsüli, amit e világ megvet. Miről van itt szó, megmagyarázza a Hegyi beszédnek egyszeri figyelmes elolvasása.³

1. Az újabb racionalisták nem egyszer épen a magasabb és tisztultabb *erkölcsi eszmény nevében* támadják az evangéliumi erkölcsöt. Nevezetesen *a)* sokan kifogásolják, hogy az evangélium nem törődik a jelen élet kötelességeivel és föladataival, minden erkölcsi igyekezetet és erőt az égre koncentrál, és ezzel meg azáltal, hogy az aszkézist, a világtagadást helyezi előtérbe, rengeteg erőt von el ennek az életnek föladataitól és így élettől idegenné válik. – Bizonyos azonban ezzel szemben, hogy semmiféle komoly erkölcsi eszmény nem nélkülözheti az *askézist*. Hisz minden igazán emberismerő valláserkölcsi program kénytelen számolni a ténnyel, melyet még a könnyűvérű pogány költő is megpanaszol: Video meliora proboque deteriora sequor. Ezt a kettősséget, melynek legmélyebb gyökere az ember-való test-szellemi összetettsége, csak az értékhierarchia félreérthetetlen biztosításával lehet megszüntetni, vagyis csak úgy, ha a szellemnek adjuk a föltétlen vezérszerepet, és a testet meg e világot mindenben energikusan a maga helyére utaljuk. Ámde ez minden askézis veleje. Nevezetesen az evangéliumi askézis világosan kifejezésre juttatja, hogy nem cél, mint a buddhista vagy jóga askézis, hanem csak eszköz. A cél és mérték az evangélium szemében az istenszeretet, mely termékeny emberszeretben nyilvánul; és ma már az elfogulatlan szociológia és történetírás nem tagadja, hogy épen ezen a téren az evangélium csodás eredményekkel dolgozott. S aziránt megint nem lehet kétség, hogy a hősi keresztény ember- és istenszeretet forrása és anyja épen az evangéliumnak határozott másvilági orientációja. Ha ezt a forrást betömik, akkor a valláserkölcsi erők nem folynak majd annál bőségesebben a földre, hanem egyszerűen elapadnak, amint mutatja pl. a reneszánszban a Nyugatra betörő jelenvilágiság étosza.

b) Súlyosabban esik latba E. Hartmannak és a modern axiológusoknak («értékelmélet»-vallók) az a kifogása, hogy az evangéliumi erkölcs nem üti meg az erkölcsi tökéletesség igazi eszményének mértékét: az erkölcsiség normáját nem magából az erkölcsi tettből és lelkiismeretből, illetőleg az abszolút erkölcsi értékből meríti, hanem kívülről, Isten parancsából vezeti le; és ezért az evangéliumi erkölcs követője a jót nem önmagáért teszi, nem egyszerűen azért, mert jó, mert magában, függetlenül minden idegen szemponttól megérdemli, hanem mert másnak kedvében akar járni, és így végelemzésben azért, mert jutalmat vár vagy büntetéstől fél. Tehát bizonyos *szolga-lelkület, bér-hajhászás* szelleme

¹ Thom III 106–8.

² Jn 4,34; Mt 26,39.

³ 1 Cor 1,18–31. Cf. Epistula ad Diognetum; vesd hozzá pl. *Kempis* Krisztus követése III 2.

szüremkezik bele az evangéliumba. A tiszta erkölcs autonóm, az erkölcs önértékűségére támaszkodik; az evangéliumi erkölcs *heteronom*, idegen területről vesz kölcsönt. – *Felelet*. Aki azt gondolja, hogy az evangéliumi erkölcs idegen zsinórmértéket követ, mikor Isten parancsára vezet vissza az erkölcsi kötelezettséget, arról tesz bizonyosságot, hogy teljesen idegenül áll szemben az evangélium isteneszméjével. Az evangéliumi erkölcs forrása, mértéke és tartalma csakugyan Isten akarata; de itt arról az Istenről van szó, aki teljesen szuverén szabad elgondolással és tetterős szent akarattal hívta létre a világot, alkotta a maga képére az embert; Istenről, aki maga a megvalósult szentség, az erkölcsi eszmény minden árnyék nélkül. Tehát az erkölcs-kitűző Isten egyáltalán nem idegen az embertől, hanem közelebb van hozzá mint ő maga, és annyira nem idegen az erkölcstől, hogy maga a megvalósult erkölcs. A keresztény erkölcs tehát *nem heteronom, hanem theonom*. S csakis ez az Istenben gyökerező theonom erkölcsiség képes egyfelől megalapozni az erkölcsi rendet és tud annak nyomatékot adni, másfelől csak ez tudja megokolni még a következetesebben gondolkodó axiológusok vallomása szerint is annak az erkölcsi rendnek olyan alapvető mozzanatait, mint a büntudat és a lelkiismeret szava. Aki pedig *béres lelkülettől* és önzéstől félti a keresztény erkölcsöt azért, mert a «másvilágra» tekint erkölcsi állásfoglalásaiban, feledi, hogy az egyetlen másvilági jutalom maga Isten, és az egyetlen másvilági büntetés Isten elvesztése; és ez megint a keresztények Istene, az abszolút igazság és szentség, minden alacsony vágnak, nemtelenségnek, önzésnek szöges ellentéte.¹

Megjegyzés. *A természet szerint keresztény léleknek tanúsága*. – Tertullianus² fölkiált: O testimonium animae naturaliter christianae! Ezzel azt akarja mondani, hogy *az egészséges emberi természet a legmélyebb és legnemesebb vágyaival*, igényeivel, sejtéseivel, abba az irányba mutat, ahol Jézus Krisztus evangéliuma van: csak az evangélium képes azokat kielégíteni. Így tesz tanúságot az evangélium igazsága mellett maga a saját mivoltának legmélyebb ösztönzéseit követő természet.

Az embernek legmélyebb, kiirthatatlan vágya a *boldogság vágya*.³ Ám teremtett jó azt nem tudja teljesen és végleg kielégíteni. De nem elégíti ki azt igazában az Istennel való akármilyen kapcsolat sem. Az emberben t. i. épen ez az olthatatlan vágy ég: megismerni az igazságot korlát nélkül, a jót vég nélkül, közösségben lenni az Élettel válaszfal nélkül, a legteljesebb közvetlenségben.⁴ Ezt az igényt csak az Istennel való teljes és közvetlen életközösség elégíti ki, amint az megkezdődik a hitben és megteljesedik a boldogító istenlátásban. Tehát az embernek legmélyebb és legnemesebb vágya csak úgy elégül ki, ha már a földön van módja biztos fogással átölelni a teljes és föltétlen igazságot és jóságot. Ennek az igénynek meg tud felelni az evangélium vallása, mert a föltétlen igazságot és erkölcsi értéket föltétlen tekintély jellegű szervezet útján, az Egyház útján nyújtja, és minden embert bele tud iktatni abba az isteni életáramba, melynek forrása és folyama Jézus Krisztus (90. § 3). Ezzel azonban az evangélium vallása *közvetlenül isteni eredetűnek* bizonyul, legalább erkölcsi bizonyossággal. Aki ugyanis ismeri az embert és az emberi szellem történetét és teljesítményeit, nyilván látja, hogy oly biztos látással megismerni az emberi természet legmélyét és oly rendíthetetlen célbiztonsággal kielégíteni legemberibb igényeit csak az képes, aki mindenestül, legmélyebb mélységeiben is ismeri az embert és aki szuverén szabadság erejében rendelkezik a szellem kincseivel és értékeivel: Isten.

A boldogságnak ez a vágya, melyet csak a közvetlen istenközösség tud kielégíteni, magában az emberi szellem természetében gyökerezik. Jelentkezik ez tehát már a szellemi

¹ Lásd Schütz A. Az örökkévalóság 1936. 7. ért.

² Apolog. 27. Ezt kifejti De testimonio animae c. kis értekezésében.

³ Thom III 2.

⁴ Thom I 12.

élet legalsó fokán, természetesen bizonyos kezdetlegességgel; és hatalmasan föllobog a lángja magasra feszülő lelkekben. Ebből két nevezetes *következmény* folyik:

1. Csak az a vallás tud eleget tenni a lélek mélységes boldogság-igényének, mely elég gazdag és mélységes ahhoz, hogy a *legkiválóbb* szellemek számára is tud teret nyújtani égbetörő vívódásukban, és viszont elég elemi és törőlmetszett ahhoz, hogy az *egyszerű* léleknek is tud kenyere lenni. S valóban az evangélium Szent Ágoston zseniális megállapítása értelmében olyan, hogy folyamában az elefánt is tud úszni, és a bárány is képes gázolni. 2. Ez a kritérium: az evangélium tanításának és életeszményének fölsége, mely feleletet ad a lélek legmélyebb és legégetőbb kérdésére, mely gyújt és egyben nyugtat, legbensejében fölkavarja a lelket és egyben békességet ad, azt a békét, melyet e világ nem adhat: érthető okokból épen a *finomabb húrozatú és szárnyalóbb lelkeket* fogja meg, azokat, kikben legintenzívebben él a szívigények és az emberi tehetés minden feszültsége. Ezeknek útja többnyire Szent Ágostonnak evangélium-megtaláló útja lesz, melynek lényegét ő maga fejezi ki utolérhetetlen monumentalitással Vallomásainak elején, s melyhez a legbeszédebb kommentárt épen az ő megtérés-története szolgáltatja: «Magad számára alkottál minket ó Isten, és hányódik a mi szívünk, míg békességet nem lel tebenned!»¹

3. Az evangélium ereje.

Az evangélium megmutatja a maga egyedülálló fölségét nemcsak az eszmék birodalmában mint abszolút bölcsesség, nemcsak az eszmények (a normák) világában mint föltétlen szentség, hanem a valóság rendjében is mint hódító, alakító és átalakító erő. S miként az evangélium bölcsesége közvetlenül Isten mindentudásának, szentsége Isten szentségének kiáltó jele, úgy az evangélium világalakító ereje közvetlenül Isten mindenhatóságának sugara és ezáltal az evangélium közvetlen isteni eredetének új kritériumát adja. Ezt az isteni erejét az evangélium főként a hitvallók tanuságában és az evangélium szerinti élet gyümölcseiben mutatja meg.

1. *A hitvallók tanusága.* – Az evangélium tanítása és életeszménye megfelel ugyan az egyenes, egészséges, el nem anyagiasodott és el nem érzékiesedett természet legmélyebb igényeinek és indításainak; de egyben ellene mond épen az alsó ember ízlésének, tilalomfát emel az alsóbb életösztonök és vágyak kitombolása ellen, ellenére jár az emberi kevélységnek, önhittségnek, önzésnek és önös igényeknek. S mindamellert mióta elhangzott, állandóan akadtak lelkes, odaadó őszinte követői minden rangú, rendű, korú emberek között, temperamentumok, lelkialkatok, népi, kulturai és kortörténeti különbségek dacára, az alacsonyabb természetnek és a világnak annyival hangosabb hívása és annyi álprófétának annyival csábítóbb toborzása ellenére. Ez a jelenség nem magátólértődő valami, hanem állandó pszichológiai csoda, melyet megnyomatékoz két más mozzanat.

a) Az evangélium ama hívei mellett, kik a jámbor, készséges lelkület egyenes útján jártak, mindig akadtak nem csekély számmal, kik súlyos belső harcok és ellenkezések után, sok kerülővel és nehézségek között találtak el az atyai házba. A megtérőknek, a konvertitáknak ez a serege az evangélium erejének külön bizonyossága. Ezek a *megtérések* ugyanis nem földi hasznot és kényelmet jelentenek, mint legtöbbször a vallástörténeti párhuzamoknál, hanem ellenkezőleg, kihívták a rokonságnak és a társadalomnak, illetőleg az elhagyott vallási közösségnek ellenkezését, jelentették a megszokott kényelmes életről és jómódról való lemondást, és szakadatlan áldozattá tették az új életet. Vegyük hozzá, hogy akárhány megtérés a halál színe előtt történt, akkor, amikor már semmi földi haszon nem intett. b) Az egyenes úton révbejutott hívők és a konvertáltak tanusága mellett az evangélium világmozgató erejét bizonyítják a *hitetlenek*. Amióta megjelent az evangélium, ott ahová fénye esett, főként a

¹ *August. Conf. I 1.*

vezető rétegekben, mássá lett a világ. Ha még oly mélyre süllyedt is helyenként erkölcsi életében és gondolkodásában, sohasem tudott többé napirendre térni e tény fölött, hanem valami egetvívó, szent nyughatatlanság mindig kiriasztotta tespedéséből. Az eszméknek és eszményeknek az az állandó harca, a szellemi irányoknak az a versengése, a legradikálisabb mozgalmaknak is az a magukat igazolni akaró lelkiismeretessége, mely épen a Nyugatot jellemzi szemben a tunya Kelettel, történeti arányú nagy bizonyosság arra, hogy amióta a Pünkösdi vihára fölkaparta az emberiséget, nem tud többé közömbös maradni az igazság, élet és eszmény nagy kérdéseiben és föladataiban. Sőt az a fanatizmus, mely időnként döbbenetes erővel kirobban az evangélium ellen, kiáltó nagy bizonyosság arra, hogy él és hódít. Holtak ellen, árnyak ellen nem szokás fegyveres ellenállást szervezni.

Akik mint hitvallók az evangéliumhoz szegődtek, legtöbbször nemcsak hitvallással és életükkel voltak csöndes, de annál beszédesebb tanúi az igazságnak, hanem kifejezetten is odaálltak terjesztői közé, úgyhogy az *evangélium csodás elterjedése*, ez a történeti csoda (11. § 3), voltaképpen a *hitvallók pszichológiai csodájából nő ki*. Ennek a pszichológiai csodának legfőbb lényegesebb kivirágzása a vértanuk.

Vértanu számba megy keresztény értelemben, aki Jézus Krisztusért türelemmel elszenved halálos kínt. Az egyháztörténet tanúsága szerint különféle időkben és helyeken nagy számmal támadtak vértanuk, minden rendű és rangú emberek köréből, még gyöngye leányok és gyermekek és aggastyánok is. Ezekre a Krisztus elleni gyűlölet sokszor olyan rettenetes kínzásokat mért, hogy leírásuknál megtorpan a toll; és ők elszenvedték akkor is, ha csak egy szavukba, a krisztustagadás szavába került volna a szabadulás. Különösen nagy számmal támadtak vértanuk az első három században az Imperiumban egészen Diokléciánig¹; aztán Perzsiában II. Sápúr alatt († 380), Afrikában a vandal uralom alatt, Spanyolországban az arab hódítás idejében, Angliában a vallásújítás alatt, Franciaországban a nagy forradalom idején, napjainkban a kommunizmus vérengzései közepett, főként Oroszországban, Mexikóban és Spanyolországban.

A vértanuságnak ezt a jelenségét, nevezetesen a vértanuk nagy számát, állhatatosságát és türelmét *nem lehet természeti okokra visszavezetni*. A történelem ismer ugyan eseteket, mikor a dicsőség vágya vagy a fanatizmus, sőt tömeg-pszichózis bizonyos haláltmegvető heroizmust sugall; sőt tud néhány olyan esetről, hogy valaki meggyőződéséért imponáló lelki erővel vállalta a halált, mint Sokrates. Arra azonban nem tud a történelem példát, hogy annyi ember, oly különböző rang, rend, kor, állapot szerint, annyi helyen és annyiféle történeti konstellációban, világi indítékoknak, dicsőségvágynak, hiúságnak teljes kizárásával, fanatizmus nélkül, csöndes megadással és tűréssel, annyi csábítás ellenére oly borzalmas szenvedéseket elviselt, pusztán azért, mert nem akarták megtagadni Krisztust, sőt sokszor csak azért, mert ennek még a látszatát is el akarták kerülni. Ennek a nagyarányú ténynek *elégséges oka* csak az, amit Jézus mond²: «Kizárnak majd benneteket a zsinagógából; sőt eljön az óra, hogy mindaz, aki megöl titeket, szolgálatot vél tenni az Istennek... E világon szorongatástok vagyon; de bízzatok, én meggyőztem a világot». Más szóval a vértanuság fogható bizonyosság arra, hogy a Szentlélek Úristen, Krisztus Lelke (40. § 1) emberfölötti erőt tud önteni a gyöngye emberekbe.

Nem csoda ezután, ha a vértanuság minden időben az *evangélium* igazságának legbeszédesebb tanúja és *leghatásosabb terjesztője* volt. Már Tertullian diadalmas lélekkel odakiált a keresztény-üldöző rómaiaknak³: «Meggzaporodunk, valahányszor learattok bennünket. A vértanuk vére keresztények magva». A vértanuknak ehhez a messze látható

¹ *Dodwell* 17. századi angol író azt állította, hogy nagyon kevésszámú vértanuság esett ezekben a római üldözésekben. A történeti igazságot vele szemben megvédte *Ruinart Acta martyrum praef.*

² Jn 16,2–33.

³ *Tertul. Apol.* 50.

seregéhez csatlakoznak azok a *titkos* és nem vérontó *Krisztus-tanuk*, akik Krisztus megvallásáért megvetést, mellőzést, rágalmakat, félreértést, társadalmi és politikai üldözést, becsület- és vagyonvesztést szenvednek mindmáig; kiáltó bizonyossággal, hogy az evangélium él és ma is minden emberi áldozatra képesít.

A vértanaság bizonyosságát *nem gyöngíti a)* az a tény, hogy a kegyetlen és huzamos üldözések alatt *sokan meg is tagadták Krisztust* (először nagyobb számmal a Décius-féle üldözés alatt 251-ben). Hisz a kínzások alatt összeroppanni, a huzamos kínzástól szabadulni akarni: ez nagyon is emberi dolog, a természet útja, mindennapos tapasztalat. De Jézus Krisztusért hősiezen és állhatatosan tűrni a legnagyobb szenvedéseket és a halált, ez ellenére jár az emberi természetnek; tehát természetfölötti okot követel. A bukottak sokasága csak annál élesebb világításba helyezi az állhatatosak hősiességét. *b)* Nem lehet azt sem mondani, hogy a vértanu-kritérium *körbenjáró okoskodás* (circulus vitiosus). T. i. Szent Ágoston szerint¹ a vértanút nem az teszi, hogy szenved, hanem hogy miért szenved (Christi martyrem non facit poena, sed causa). Eszerint tehát csak úgy állapíthatjuk meg, hogy igazi vértanasággal van dolgunk, ha sikerül megállapítani, hogy azt az evangélium szelleme sugallta; vagyis az igazi evangélium mondja meg, ki az igazi vértanu; és nem fordítva: nem a vértanu bizonyítja, mi az igazi evangélium. Azonban leszámítva néhány valóban kétes esetet, általában már a körülményekből: az üldözés és kínzás jelszavaiból, a kínzottak lelkületéből, türelméből, megadásából, állhatatosságából könnyű megállapítani, hogy az igaz Isten ügyében való tanuságtételről van-e szó, vagy hamis isteneknek áldozó fanatizmusról.

2. *Az evangélium gyümölcsei.* – Jézus Krisztus azt mondja²: «Új parancsolatot adok nektek, hogy, amint én szerettelek titeket, ti is úgy szeressétek egymást. Arról fogja mindenki megismerni, hogy az én tanítványaim vagytok, ha szeretettel vagytok egymáshoz». S valóban már az első keresztények élete kiváltotta még az ádáz pogányokból is azt a vallomást: Hogy szeretik egymást! Emberszeretetük, jámborságuk, alázatosságuk (ennek még a nevét sem ismerték a pogányok), tiszta családi életük, föltétlen politikai és társadalmi becsületességük annyira föltűnt, hogy nem átalották még a pogányok sem megvallani: a keresztények a férfiak és nők mellett új, harmadik nemet (τρίτον γένος) alkotnak. Ez az *új életstíl* még a fanyar és fanyalgó pogány kritikusokat is bámulatra ragadta és elismerésüket csikarta ki³; az apologétáknak pedig a leghatásosabb fegyvert adta a kezébe, mikor arról volt szó, hogy megvédjék a keresztényeket a pogányok rágalmait és üldözése ellen.⁴

Az evangélium valláserkölcsei hatásosságának legfoghatóbb bizonyossága *a szentek*, kik egyfelől a legkülönfélébb helyzetekben és állapotokban minden fajta népség és lelkiaklat talaján, hősi fokban, sokszor elragadó eredetiséggel illusztrálják és fogható, hódító valóságnak igazolják Jézus Krisztus evangéliumát; másfelől pedig az evangélium terjedésének és lélekmegújító erejének döntő szociális tényezői voltak, valahányszor az erkölcsi válságba került társadalomnak (Assisi sz. Ferenc; az újítók korában támadt szentek), vagy az evangéliumra térített népeknek lelki megújításra volt szüksége.⁵

Ezeknek a jelenségeknek *csak Isten lehet a közvetlen oka*, aki az ő kegyelme által közvetlenül működik a lelkekben, mint az Apostol mondja⁶: «Kegyelemből üdvözültetek a hit által és nem magatoktól. Az Istennek ajándéka ez». Maga Jézus Krisztus pedig azt mondja, hogy gyümölcseiről ismerni meg a fát. Annak a vallásnak tehát, mely oly nagy egyetemességgel és állandósággal, minden országban és minden népnél, minden korban és

¹ August. Crescent. III 47, 51.

² Jn 13,34.

³ Plin. Ep. X 97; Iulian. Apostata ap. *Sozomen.* Hist. E. V 16.

⁴ Arist. Ap. 15; Iust. I 14 15; Tertul. Apol. 44; Scap. 2; Orig. Cels. I 26 III 29 etc.; Ep. *ad Diogn.*

⁵ Lásd *Szentek élete* az év minden napjára (szerk. Schütz A.) 4 k. 1932–3.

⁶ Eph 2,8.

mindenfajta embereknél a természettel annyira ellenkező erényeket terem (alázatosság, tisztaság, ellenség-szeretés) és oly hősi fokban, nem lehet más fája, mint maga Jézus Krisztus, aki az ő Szentleke által közvetlenül belegyökerezik és beleágazik a hívőkbe és így teszi lehetővé és biztosítja természetfölötti termékenységüket; «én vagyok a szőlőtő, ti vagytok a szőlővesszők» (lásd 74. § 1).

Ezt a következtetést nem ingatja meg az a tény, hogy akárhány keresztény, sőt pap és szerzetes nem állott méltósága és hivatása magaslatán, hogy akárhányan súlyosan *kompromittálták az evangéliumot*. – Hisz *a)* a valláserkölcsei romlás és hanyatlás ezekben az esetekben nyilván nem azért következett be, mert itt az emberek hívek maradtak az evangéliumhoz, hanem éppen azért, mert elhanyagolták és ellenálltak indításainak. *b)* Tény, hogy nem volt az Egyházban az a szomorú korszak, mikor nem termette az életszentségnek nagy és messze látható példáit, amint az egyháztörténet és nevezetesen a szentek élete is igazolja. *c)* A legjelentősebb mozzanat azonban az, hogy az Egyház a hanyatlás szakaiban is mindig kitermelte magából azokat az embereket, mozgalmakat, intézményeket, melyektől ismét megújult a lelke, és az evangéliumi élet útja megint fölszabadult; ezt különösen határozott vonásokban mutatja a 11., 16. és 20. századi egyházi megújulás.

Megjegyzés. A szellem és élet nagy tanúsága, mely bizonyosságot tesz az evangélium igazságáról, a maga egészében egyúttal tanúságot ad *a katolikus Egyház igazságáról*. Hogy t. i. Jézus Krisztus igazság, út és élet, hogy az evangélium felsőbbes bölcsesség, szentség és erő, azt kimutatja az evangéliumi valláson nem mint a valóságok fölött lebegő valamin, hanem konkrét történeti valósultságán. Ámde az evangéliumot mint föladatot és valóságot mindig az Egyház képviselte. Éppen a történelem világánál könnyű meglátni, mi lenne az evangéliumi igazságból az Egyháznak föltétlen tekintély-jellegű tanító irányítása nélkül, mi lett volna az evangéliumi szentségi eszményből és lélekújító erőből az Egyháznak biztoskező hierarchiai élet-kormányzása és a szentségek útján való természetfölötti nevelése nélkül.

14. §. Az evangéliumi vallás abszolút jellege.

Van Noort App. I; *Garrigou-Lagrange* I. 2. s. 4. cp 8; *Schanz* § 10. – *N. Peters* Die Religion des A. Testaments ³1923; *Unsere Bibel* ³1935; *P. Karge* Geschichte des Bundesgedankens im A. T. 1910; *F. M. Mayer* Israel in der Heilsgeschichte nach Rom 9–11 1929; *F. X. Kiefl* Katholische Weltanschauung u. modernes Denken ³1923.

1. Az evangélium és az ószövetség.

Hogy az evangélium nem egyszerűen *egy* a vallások között vagy akár csak a kinyilatkoztatások között, hanem az a vallás, mely után nem jöhet más tökéletesebb, és amely előtt minden más csak előkészítés volt, azt a következő tétel állapítja meg.

1. **Az ószövetség kinyilatkoztatást tartalmaz.** *Hitigazság* a Tridentinum alapján.¹ A tétel apologetikai bizonyítását a következő mozzanatok adják: *a)* Jézus *Krisztus*, kinek föltétlen vallási tekintélyét és küldetését apologetikailag igazoltuk (10–13. §), kifejezetten Isten szavának mondja az ószövetségi Szentírást. Az ószövetséget sokszor úgy idézi, mint Isten szavát: «Mondja Isten» vagy «Mondva van a Szentlélek által».² Hallgatóit nem egyszer a Szentíráshoz utasítja, mint amely tanúságot tesz az ő küldetéséről: «Vizsgáljátok az Írásokat; azok tesznek bizonyosságot rólam... Mert ha Mózesnek hinnétek, bizonyára nekem is hinnétek, mert ő énrólam írt».³ Ugyanígy tesznek a többi újszövetségi szentírók is (lásd 15. § 1). *b)* Az ószövetségi isteni küldöttek, *Mózes és a próféták* jelentős csodákat műveltek; így Mózes

¹ Trid. s. 4 *Denz* 784; lásd 15. §.

² Sokszor a Hegyibeszédben Mt 5–7; azután pl. Mt 22,32 11,13 4,7 Lc 16,16 stb.

³ Jn 5,39–47.

Egyiptomban és a kivonulás után a pusztában (Ex) sok csodát művelt; a próféták betegeket gyógyítottak (4 Reg 5), halottakat támasztottak (3 Reg 17; 4 Reg 4 stb.). Sok jelentős jóvendölést tettek. Így Mózes megjövendölte az egyiptomi csapásokat, a Vörös-tengeren való átkelést, a manná a pusztában (Ex 8–10 14 16), Illés a nagy szárazságot (3 Reg 17), Izajás Szennákerib asszír király vesztét (4 Reg 19), Jeremiás Babilon elestét, a babiloni fogságot (50 25) stb. Ezeknek a csodáknak és jóvendöléseknek történeti valóságát az ószövetségi szentírástudomány igazolja; bölcséleti valóságuk megítélése végett nem kell mást tenni, mint alkalmazni az elméletben (8. 12. §) adott általános szempontokat. Relatív (teológiai) valóságuk kitűnik abból, hogy szerzőik isteni küldetésük igazolása végett kifejezetten vagy burkoltan hivatkoztak rájuk. c) Az ószövetség kinyilatkoztatás jellegét igazolják a *messiási jóvendölések* (12. §).

Ezt a kifejezett tanúságot megerősítik döntő jellegű *tartalmi szempontok* (tartalmi kritériumok). Ezek összefoglalhatók ebbe az egy nagy történeti csodába: *a zsidó nép csodája*. Itt mindenekelőtt tekintetbe kell venni, hogy közönséges történeti mértékkel mérve a zsidó nép a legjelentéktelenebbek közül való. Kultúrában, hadi kiválóságban, tehetségben messze meghaladta legtöbb szomszédja. Hazájuk pedig helyzeténél fogva nagy világhatalmak ütközője volt, ami a zsidó népet állandó politikai és gazdasági függésben tartotta. És mégis páratlan világtörténeti jelentőséghez jutott, elsősorban egy könyv révén, mely több mint könyv, mert élet lett egy nép és az emberiség számára. Az *ószövetségi Szentírásban* főként négy jelenség vonja magára figyelmünket:

a) *Isteneszméje*, mely tisztaságával, erejével, emelkedettségével páratlanul áll a vallások és bölcséleti rendszerek világában (lásd [302. lap](#)). Ezt az isteneszmét *nem vehette a környezetből*; hisz ott pogány naturalizmust, a legjobb esetben filozófiai monizmust talált ([lásd 19. lap](#)). *Önmagából sem*, mert épen szentírásának bőséges tanúsága szerint bölcselkedésre nem hajlott, arra különösebb tehetsége nem volt; vallási téren pedig ép olyan korlátolt és érzéki volt, mint semita szomszédjai. Ezt az isteneszmét különben sem lehetett megkonstruálni. Ha az ember alkot olyan téren, melyen nem vezet közvetlen szemlélet, mindig a maga képére alkot. Ha a zsidók maguktól alkották volna isteneszméjüket, valamilyen monoteista ösztön hatása alatt, mint még Renan is el akarta hitetni a világgal, abból egészen más valami kerekedett volna. Izelítőt ad ebből a Szentírás is (Iud 11,24). Ha azonban ez az isteneszme nem lehet kitalálás, akkor csak a valóság megélése lehet: maga Isten látogatott reá népére és mutatta meg magát azoknak, kik így szólnak róla.

b) *A Messiás*. A zsidó nép a jövőben élt: várta megváltóját és vele a szent és boldog Isten-országa eljövételét. Amit tett és szenvedett, ami erőfeszítés és szenvedés volt sorsának osztályrésze, ebből a titkos középpontból kapta irányítását és erejét. Egy nép, mely mindenestül jövőjében él, és pedig nem a szokásos nemzeti ábrándok és remények országában, hanem Isten országáért küzd, jövőért, melyben a szentség a törvény és az istenszolgálat a nemzeti aspiráció: ilyen népet hiába keresünk még egyet a történelemben. Ez magyarázza meg *a zsidó nép fönnmaradását* is. Az már egymagában nagy történeti csoda, hogy közöttünk él az a nép, mely nemzeti önállóságának virágkorában, idestova háromezer év előtt mostani számának talán egy tizedével rendelkezett; nép, melynek nincs igazi tehetsége sem a béke sem a háború nagy alkotásaira, mely nem szereti igazában sem a tudományt sem a művészetet, tunya a gazdaságra és az iparra, és mégis történeti tényező lett és valamiképpen népek anyja: a keresztény népeké. A történet kategóriáiba szabatosan el nem helyezhető végzet az, mely ezt a vallása sőt hazája vesztett népet űzi a korokon végig, küszöbről küszöbre mint Ahasvérust, és arra szánja, hogy gyökértelenségében kovász legyen sok jóra és talán még több rosszra. Ez a páratlan történeti helyzet és szerep még mindig annak a hatalmas történeti lendítésnek tehetetlenségi nyomatéka, mely a messiási hitből és hivatásból indul. *A messiási eszmét* a zsidó nép megint *nem vehette a környezetből* és a történeti előzetből, ahol hiába keresünk hasonlót. Nem meríthette *önmagából* sem, nemcsak azért, mert önmagában

semmivel sem talált különbet, mint annyi tehetségesebb szomszédjánál; hanem főként azért nem, mert alantas eszmejárása, földhözragadt lelkülete folyton torzította és lefokozta még a kész eszményt is. Hisz Krisztus korában is politikai messiást várt, és ma is legtanultabb képviselői olyanféle állapotban látják megvalósulását, aminőt jobbára ők teremtettek a mai Oroszországban. A zsidó messzianizmus történetileg érthetetlen, ha nem áll mögötte illetékes ígéret; s az nem jöhet másunnan, mint a jövő Urától, aki sokszor és sokféleképpen szólott hajdan a próféták által.

c) *A profétizmus.* A prófétaának legfoghatóbb vonása a jövődőlés, mely az isteni kinyilatkoztatásnak közvetlen jele (8. 12. §). De a prófétáknak alaphivatása az volt, hogy a zsidó nép közepett a kinyilatkoztatás isteneszmjének és a messiási gondolat eredeti emelkedettségének legyenek őrei és hírnökei. S itt megint elénk tárul egy példátlan történeti jelenség. Körülbelül ezer éven át szakadatlan sorban jelennek meg férfiak, kik a leghálátlanabb és legnehezebb szerepre vállalkoznak: folyton szemébe mondani saját népüknek bűneit és szégyenét, folyton fújni az ítélet harsonáját, s ezért vállalni félreértést, gyűlöletet, üldözést, sőt halált; egy érzéki, ösztönös nép között tartani és éleszteni azt, ami egyáltalán a legsúlyosabb szociális föladat, t. i. a tisztult monoteizmus isteneszmjét, egy agyonsanyargatott és a jelenben nyújtózni meg élni akaró népet hallatlan nemzeti áldozatok árán a messze szellemerkölcsi jövőbe utalni. Az ő művük volt, hogy a zsidó vallás nem járta más vallások útját, az elfajulásnak útját, amikor maga a zsidó nép is könnyebbnek találta ezt az utat: Jahvétől az aranyborjúig! Ennek a jelenségnek *sincs mása a történelemben*. Nem is szülte azt magából ez a nép. Az igazi próféták létükkel és tevékenységükkel igazolják, hogy nem népük küldte és nem saját buzgóságuk vitte, hanem hívta őket Valaki – aki hatalmasabb náluk, hatalmasabb a népnél, melyhez küldte, hatalmasabb a jövőnél, melyre küldte, kinek hatalma ellen hiába tusakodott emberségük (lásd Jeremiás és Ezekiel könyvének elejét, Jónás könyvét): Isten, aki közvetlenül hív és küld.

d) *A Szentírás.* Fölkinálkozik a következtetés: Ha a szentírási isteneszme, a messzianizmus és profétizmus nem történeti alakítás és fejlődés eredménye, akkor nem lehet merő történelmi termék az az Írás sem, melynek ezek lényeges tartalmát alkotják. Ezek a tartalmak közvetlenül Istentől erednek, tehát az őket tartalmazó Írás is. De a Szentírás magában is, mint írásmű elárulja, ki a szerzője (lásd 15. § 2).

2. **Az ószövetség Istennek nem utolsó kinyilatkoztatása.** *Biztos.* Mert a) az ószövetség kezdettől fogva állandóan *utal egy következő fázisra*, mint amely meghozza teljeseződését és befejezését; t. i. állandóan és rendszeresen a Messiásra és az ő országára utal. Már Mózes azt mondja¹: «Prófétát támaszt neked az Úr, a te Istened a te saját nemzetségedből és a te testvéreid közül, úgy mint engem: arra hallgass!» És ettől az időtől kezdve egymásbakapcsolódó jövődölések hosszú sora egyebet sem tesz, mint hogy leírja azt a messiási országot és királyát (12. §). Jeremiás kifejezetten hirdeti,² hogy Isten majd új szövetséget köt az ő népével, nem a szerint a szövetség szerint, melyet atyáikkal kötött. b) Az ószövetség nyilvánvaló *valláserkölcsi tökéletlenségeket* megtúr a választott népnél, amilyen a többnejűség, a házassági válás, a «Szemet szemért, fogat fogért» elve, a vérbosszú, a külsőséges obszervanciák nagy sokasága, az időleges, földi szempontok és indítékok nyomatókozása. Ezeknek megengedése ugyan nem méltatlan Istenhez, amint ez a tárgyalás a maga helyén mindegyikről kimutatja; azonban a valláserkölcsi eszményhez mérve mégis vagy átmeneti mozzanatoknak bizonyulnak, melyeknek nincs helye Isten végleges és egyetemes országában, vagy tökéletlenségeknek, melyek tisztulás és tökéletesítés után kiáltanak. Ide utal a *partikularizmus* is, mely a kinyilatkoztatást és közvetlen isteni vezetést a zsidókra, a «választott népre» korlátozza. Ez a partikularizmus univerzalizmust sürget, amint maga az

¹ Deut 18,15.

² 3 Jer 31,31–4; lásd [143. lap](#).

ószövetség kezdettől fogva jelzi: Izrael által a kinyilatkoztatás áldásában részesedni kell majd a föld minden népének (lásd 141. k. lap).

A racionalisták más, lényegbe vágó tökéletlenségeket is találnak az ószövetségben, nevezetesen isteneszméjében. Szerintük az ószövetség Istene részrehajló, mintha csak a zsidók Istene volna, igazságtalan, bűnöknek is okozója, vért kíván (ide utalnak a honfoglaló zsidók számára a kánániták kiirtására adott rendelkezések). Ugyanilyeneket találnak az ószövetség embereszméjében is: nincs kiemelve az egyéni halhatatlanság és a másvilági megfizetés. Ezek a kifogások azonban részint az ószövetség sajátos előkészítő jellegének, valamint a természet és a kinyilatkoztatás viszonyának félreismerésében gyökereznek, részint és főként pedig hamis írásmagyarázásra támaszkodnak. A további tárgyalás során ezek a kifogások a maguk helyén tüzetes méltatásban részesülnek.

3. Az ószövetség teljesedett az újszövetségben. *Biztos.* Jézus Krisztus nagy határozottsággal és ünnepélyesen tanúságot tesz, hogy ő benne valósággá lett az ószövetségi jövendölés (10. § 1), sőt hogy az egész ószövetség neki szólt: «Ha Mózesnek hinnétek, bizonyára nekem is hinnétek, mert ő én rólam írt». ¹ Szent Pál szerint ² a Törvény «nevelő volt Krisztusra»; «a Törvénynek vége Krisztus».

A két szövetség között tehát szabatosan a következő *vonatkozás* forog fön. Mindkettőnek ugyanaz a *lényege*, amint maga Jézus Krisztus tanítja ³: A nagy parancsolat az Istennek és az embernek szeretése; «e két parancsolaton függ az egész Törvény és a próféták». Aki ezt a két parancsot megtartja, az újszövetségben is üdvözü. Ez a lényeg azonban az ószövetségben még fejletlenül, kezdő fokon, az előkészítés állapotában volt; az evangélium meghozta a teljesítést és befejezést. Az Úr Krisztus maga mondja a Hegyi beszédben ⁴: «Ne gondoljátok, hogy fölbontani jöttem a Törvényt vagy a prófétákat; nem jöttem fölbontani, hanem teljesíteni». ⁵ A két szövetség kölcsönös vonatkozása tehát *teleologiai egymáshozrendeltség*, amint Szent Ágoston megállapítja ⁶: «Az ószövetségben bennerejlett az új, az újban nyilvánul az ó». Tekintetbe kell azonban venni, amit Szent Tamás mond ⁷: Az isteni kinyilatkoztatást nem szabad egyszerűen fölosztani ó- és új szövetségre, mintha ez két külön fajta volna; hanem egy fajta az, amelyen belül a kettő úgy különbözik, mint a tökéletlen és tökéletes, a fejletlen és kifejlett valóság. Lehet és kell tehát azt mondani, hogy *a mózesi törvény megszűnt*; még pedig nemcsak a politikai és szertartási része, amint azt általában szokás állítani; hanem az erkölcsi törvénye is. Azonban ennek az erkölcsi törvénynek (a *tízparancsolatnak*) nem szűnt meg a kötelező ereje. De most már nem az ószövetség erejében kötelez, hanem a természettörvény és az evangélium erejében. ⁸ Az ószövetségi törvénynek ez a megszűnése nem érvényenkívül-helyezés útján történt, hanem teljesítés útján. Rendeltetése ugyanis az volt és abban merült ki, hogy Krisztushoz vezetett. Amikor ezt a rendeltetését teljesítette, meg kellett szűnnie: «Amikor eljő, ami tökéletes, véget ér az, ami rész szerint való». ⁹

¹ Jn 5,46.

² Gal 3,14; Rom 10,4.

³ Mt 22,37–40; 19.

⁴ Mt 5,17.

⁵ Más kérdés, vajjon a kinyilatkoztatásnak ez a fokozatos kibontakozása *érinti-e a kinyilatkoztatott tanítás lényegét?* Nevezetesen a Szentháromság, teremtés, megváltás, eszchatológia, a kegyelem dogmája kezdettől fogva úgy van-e kinyilatkoztatva, hogy a kinyilatkoztatás későbbi fázisai már nem hoznak lényegesen új tartalmi mozzanatokat, csak nagyobb teljességet és több világosságot? Erre a kérdésre nézve spekulatív állásponton valószínűbbnek látszik Szent Tamásnak igenlő nézete (2II 1, 7); pozitív alapon inkább tagadó felelet kínálkozik. Mi az egyes hittételek tárgyalásánál foglalunk állást.

⁶ *August.* Cat. rud. 4, 8.

⁷ *Thom* III 107.

⁸ Cat. Rom. III 4, 4.

⁹ 1 Cor 13,10; cf. Act 15 Col 2,16 Heb 7,12–18 8,13.

4. A Krisztustól eredő evangéliumi kinyilatkoztatás *lezárja a kinyilatkoztatások sorát* és nem hagy helyet evolucionizmusnak.

2. Az evangélium és az evolucionizmus.

Az *evolucionizmus*nak az az alap gondolata, hogy minden tökéletesebb fázis és állapot föl egészen a legbonyolultabbakig és legtökéletesebbekig lassú fejlődés eredménye; egy sort alkotnak, hol minden következő tag az előzőnél különb. A kezdet mindig egészen primitív; akárhányszor egyáltalán semmit sem mutat meg a sor későbbi tagjainak minőségéből; ebből a primitív kezdetből apró hozzáadásokkal (kvantitatív úton), természeti erők által, természeti törvények szerint bontakoztak ki az egyre tökéletesebb tagok. Ennek a gondolatnak bölcséleti megfogalmazása és a kultúrtörténetre való alkalmazása *Hegel* műve volt; *Darwin* nagy tapasztalati anyag fölhasználásával az állatokra és növényekre alkalmazta, követői pedig az emberre; majd átvitték *Darwin* alap gondolatát, a merőben kvantitatív, mechanikai fejlődés gondolatát az összes kultúrterületekre. Szerintük az evangéliumi vallásnak ez a keletkezéstörténete: Az ember, maga is hosszú evolúció eredménye, közvetlenül valami emberszabású majomból lett és eleinte vallás nélkül volt. Különös élményekből, nevezetesen vagy az alvás, álom, halál, rendkívüli lelkiállapotok hatása alatt (animizmus; [lásd 27. lap](#)) vagy a titokzatosságnak sajátos borzongó megérzéséből (R. Otto [30. lap](#)) kezdődött a primitív vallás, egyelőre mint titokzatos erők tisztelete, majd mint emberi és természeti erők istenítése (illetőleg először mint «démonizálás»). Sok változat után megjelent az emberszabású sokistenhívés; lassanként aztán ennek a panteónnak egy kiragadott tagja (henoteizmus) vagy épenséggel monarchiás feje (monarchizmus) az egy Isten gondolatát sugallta.

Jézus Krisztus korában ez a vallási fejlődés a legjelentősebb kultúrponatokon elérte a monoteizmus fokát és hozzá az isteneszme etizálását; vagyis Istent többé nem tekintették egyszerűen szeszélyes természeti lénynek, hanem erkölcsi elvek szerint ítélő és intéző személyes szellemnek. A vallási génusz akkor már népekben és egyesekben (vallási zsenikben) különféle helyeken sok fölséges vallási eszmét termelt és vallási erőt folyósított; létrehozta a parszizmust és hinduizmust, a vedantát és a buddhizmust, majd a görög bölcséletet, mely Platonban érte el tetőfokát, és a zsidó profétizmust, mely utóbbi persze szöges ellentétben volt a zsidó népvallással, főként annak démoni és mágiás elemeivel. *Krisztus* és főként *Pál* vallási zsenije a hellenizmus, judaizmus és a keleti vallások szinkretizmusából leszűrte az evangélium vallását, mely mindjárt az első századokban sok idegen, főként görög bölcséleti, majd római politikai elemmel bővült, sőt a misztérium-vallásokból a primitív vallásosságnak is sok elemét szedte föl, nevezetesen sok démoni és mágiás vonást. S így született meg a katolicizmus. *Luther* igyekezett az evangéliumot megtisztítani ezektől az idegen elemektől. De a 19. századnak volt fönntartva megismerni igazi jellegét. *A kritikai irány* szétválasztotta vallási és világnézeti elemeit; az előbbieket meg akarja becsülni mint nagy értékeket; az utóbbiakról azonban azt tartja, hogy amint azok annak idején a kortörténeti milióból ráakódtak az evangéliumi magra, úgy most és később is ezeket alkalmazni kell a mindenkori kultúrnívóhoz; sőt az evangéliumi valláserkölcsei eszméket és indítékokat is folyton tökéletesíteni kell a haladó kor követelményei és igényei szerint. Nevezetesen napjainkban meg kell tisztítani végleg a semita vonásoktól, hozzá kell szabni pl. az «árja» világ- és értékrendhez; gondolat- és erőrendszerét a másvilágtól a jelen életre, kultúrai és nemzeti föladatakra kell koncentrálni.

Az evolucionizmus bölcséleti alapjai és tanításai a maguk helyén kerülnek majd méltatásra.¹ Itt meg kell világítani a vallási fejlődésnek igazi útját.

¹ Lásd 2. 24. 27. 31. 34. 51. 52. §.

1. *Az emberiség ősvallása monoteizmus*, mely lényegében az ó- és újszövetség egyistenhitével; és azt *nem előzte meg az emberiségnek vallás nélküli állapota*. a) Mikor ezt a tételt bizonyítani akarjuk, nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy itt *történelmi tényről* van szó, melyet végre is történelmi tanúság dönt el. Ám az eredetről, az emberiség őállapotáról nincs más történelmi okmányunk, mint Gen 1–3. Ennek megbízhatóságáról kezeskedik Jézus Krisztus, aki burkoltan vallja föltétlen megbízhatóságát, mikor az egész őszövetséget isteni eredetűnek mondja, s kifejezetten is Isten szavának hirdeti a Gen bizonyosságát (Mt 19). Ámde ez az egyetlen történelmi forrás az ősemberről úgy beszél, mint aki Isten képére teremtve, Istennel közvetlen összeköttetésben van, tehát egy Istent imád és pedig a kinyilatkoztatás útmutatása nyomán. b) Ennek a monoteista őskinyilatkoztatásnak nyomai és maradványai halványan megsejthetők még a *törpe primitívek* vallásában (1. § 3). c) A vallás eredetének mind bölcséleti mind történelmi vizsgálata kétségtelenné teszi, hogy a vallás nem vallástalanságból és nem heterogén forrásokból, érzésekből vagy animizmusból vagy képzeletből született, hanem metafizikai és pszichológiai törvényszerűséggel magából a szellemi emberi természetből fakadt (2. § 2).

A *vallástörténet* azt a figyelemreméltó törvényszerűséget mutatja, hogy a nagy vallások történetük folyamán elfajultak, és szerepüket végre is valami bölcsélet vagy más vallás vette át. Amit tehát a vallási evolucionizmus kezdetleges állapotnak minősít, pl. démonizmus, animizmus, mágia, már elfajulás terméke és jelensége (26. lap). Hogy a monoteizmus és a profétizmus evolúció útján keletkezett volna, az bölcséletileg is lehetetlen: az okozat nem tartalmazhat többet, mint ami benne van az okban; képtelenség, hogy a világosság sötétségből, a teljesség tökéletlenségből, az egész töredékből szülessék.

2. Az ősmonoteizmus után pedig a vallás Jézus Krisztusnak föltétlenül illetékes tanúsága szerint *a következő utat tette meg*: Az ősvallásosság is hovatovább elfajult, úgy hogy az egy igaz Isten ismeretét és tiszteletét a vízözön idejében csak Noe és családja hordozta, utána Sém törzse, majd Ábrahám családja, végül Mózes közvetítésével Izrael népe. Ezt Isten arra választotta ki, hogy az egy igaz Isten tiszteletét és a Megváltó reményét hordozza, őrizze és terjessze.

Ami *a zsidó nép választottságát* illeti, erre nézve mindenekelőtt meg kell állapítani, hogy abban Isten részéről nem volt igazságtalanság. Hisz ez külön kiváltság, külön kegyelem. Ámde Isten nemcsak hogy senkinek semmivel nem tartozik, hanem még önmagának, a maga bölcseségének és szentségének sem tartozik azzal, hogy valakit is fölkeressen külön kegyelmével.¹ Azonkívül nem szabad felejteni, hogy minden Istentől eredő kiváltságnak jellemzője: Aki többet kapott, többel is adós; a kiválasztottság mindig és minden téren nagyobb felelősséget és terhet is jelent (amint kitűnik a hivatásától elpártolt zsidóságnak páratlan történelmi sorsából). Miért választotta Isten a vallási haladásnak ezt az útját, hogy t. i. egy nép legyen az egyetemesnek szánt kinyilatkoztatás hirdetője? Főként azért, mert Isten jónak látta, hogy a nép mint nép, mint az ő embereszméjének egy jelentős mozzanata is megfelelő szerephez jusson az isteni üdvterv keresztülvitelében, nevezetesen a Megváltó megfelelő előkészítésében (lásd 67. § 4).

Tehát az emberiség vallási fejlődése lényegesen a kinyilatkoztatás csillaga alatt áll. S amit Isten az emberiséggel közölni akart, azt nem egyszerre nyilatkoztatta ki, hanem idő folytán és **fokozatokban**; még pedig, nemcsak kiterjedés tekintetében, amennyiben egyre szélesebb köröket vont bele kinyilatkoztatásába, hanem egyúttal tartalmilag is, amint azt Nagy sz. Gergely megállapítja: «Az idő folytával nőtt a lelkiatyák tudománya is. A mindenható Isten tudományában bővebb oktatást nyert Mózes mint Ábrahám, a proféták mint Mózes, az

¹ Thom 2II 105, 3 ad 1.

apostolok mint a próféták».¹ Ami pedig a kinyilatkoztatás fokozatait illeti, a szentatyák nyomán² a kinyilatkoztatásnak általában *három korszakát* szokás megkülönböztetni: 1. Az őskinyilatkoztatás két fokozatban, a paradicsomban az ősszülőknek és aztán a törzsatyáknak Ábrahámig; ez az összemberiséghez volt intézve; szétszórt töredékei még föllelhetők a pogány vallásokban is. 2. Az ószövetségi kinyilatkoztatás ismét két fokozatban, Ábrahámnak és a többi patriarkáknak (patriarkai kinyilatkoztatás), majd Mózes útján az egész zsidó népnek; ennek utolsó szakaszában a kinyilatkoztatás a szomszéd népeknek is megüti fülét. 3. Az újszövetségi kinyilatkoztatás, az Úr Krisztus által és halála után kiegészítőleg az apostolok útján.

3. Az újszövetségi vallással a kinyilatkoztatás be van fejezve; tartalmilag új kinyilatkoztatás már nem várható; az újszövetség vallása a maga változatlan mivoltában a történelem végéig minden kornak és vallási igénynek van szánva, és ebben az értelemben abszolút.

Ez *biztos* katolikus igazság, amint kitűnt legutóbb is a modernizmusnak elítéléséből.³ Az Egyház mindenha állást foglalt olyan mozgalmak és irányzatok ellen, melyek új kinyilatkoztatást vártak vagy hirdettek, nevezetesen a Törvény és evangélium korszaka után a Szentlélek, a szeretet korszakát mint az előbbi kettővel szemben lényegesen új mozzanatokkal bővülő harmadik kinyilatkoztatási fokozatot. Ilyenek voltak a *montanisták*, az örök evangélium hirdetői, a fraticellusok, *Joachim a Floris* (Fiore) apát († 1202), Szent János egyházának hirdetői 1840 körül, különféle protestáns árnyalatok, ú. m. az anabaptisták, swedenborgiak, irwingiak. Az újabb *protestantizmusnak ú. n. liberális szárnya* legalább Jézus Krisztusnak (az ő mértékükre szabott) tanítását vagy egyéniségét akarja megmenteni mint a történet végéig fönntartandó és meg nem haladható vallási értéket. *A vallástörténeti irány* azonban a kereszténységben a vallás nagy köztársaságának csak egy provinciáját látja; minden nagyobb vallásban vesz föl kinyilatkoztatást (pszichologista vagy historicista értelemben); a kereszténységet viszonylag a legtökéletesebbnek tartja, vagy pedig az evolúció nevében a kereszténységet az emberiség vallási fejlődésében szükséges és értékes lépcsőnek nézi, amelyet azonban új fokozatoknak vagy legalább is lényegesen új átalakításnak kell követni. Így a modernisták is. Ezek föladták a kinyilatkoztatásnak nemcsak abszolút voltát, hanem kinyilatkoztatott jellegét is; fölfogásuk racionalizmus és historicizmus.

Mindezekkel szemben *bizonyítjuk* a katolikus igazságot:

1. Az ószövetség lényegesen prófétai jellegű; történelmi és tartalmi megnyilvánulásainak úgyszólván minden pontján kiutal önmagából. *Jézus Krisztus* ellenben úgy jelenik meg, mint akiben megvalósult a próféták szent sóvárgása, az Isten országa. *a)* Az ószövetség szerint ugyanis a messiási időknek, az eljött Isten-országának jellemzője a teljes Isten-ismerés egyetemes elterjedése.⁴ Ez teljesebbbe ment, mikor megmondotta az Üdvözítő: «Egy a ti mesteretek», és küldetése velejét abba foglalta: «Ez pedig az örök élet, hogy megismerjenek téged, egyedül igaz Istent és akit elküldöttél, a Jézus Krisztust».⁵ Ezután csak a tanítványok jöhetnek, akiknek nem lehet más küldetésük, mint az idők végéig hirdetni az ő evangéliumát; ő maga immár együtt marad azokkal, akik hivatva vannak elvégezni a *tőle* kitűzött nagy föladatot, Isten országának kiépítését.⁶ *b)* Krisztusban Isten országával együtt megjelent és kezdetét veszi az ítélet; új üdvtörténeti időszak nem ékelődik közbe. A prófétai távlatban az

¹ Greg. M. in Ez 2 hom. 4, 12; cf. Naz. Or. theol. 5, 15 27; Thom 2II 174, 6; Gal 4,1 3,24 Hebr 1,1 10,1 Jn 1,1–14.

² Tertul. Virg. vel. 1; August. Trin. IV 7; Div. quaest. 66, 7; Enchir. 118; Thom 2II 174 6.

³ Lament. 21 54 58 59 Denz 2074 2020 cf. 1806.

⁴ Deut 6,4 10,2 Jer 31,34. Sap 15,3.

⁵ Mt 23,8–10; Jn 17,3.

⁶ Mt 28,18–20 cf. 20 21,13 Mc 12,1 Lc 20,8 Jn 8,35 14,26 16,12–15 1 Pet 1,10 1 Jn 2,18.

Üdvözítő első és második eljövetele, Isten evangéliuma és Isten ítélete, azaz kezdet és vég egybefolynak; nem mintha nagyobb időköz nem választaná el őket, hanem mert erkölcsi egységet alkotnak: az Üdvözítő eljövetelével kezdetét vette a világ napjának utolsó órája, megtörtént mindaz, ami mondani és adni valója volt Istennek az emberiség számára a kinyilatkoztatásban; most már csak annak az utolsó órának a lejárást és végét kell várni, az ítéletet, mely a Krisztus szabta elvek és szempontok szerint megy végbe.¹

2. Erről meg vannak győződve az apostolok is: Jézus Krisztusban megjelent a kegyelem és igazság teljessége, mindenki meríthet az ő bőségéből.² Szent Pál szerint az Üdvözítő az idők teljében jelent meg, pontot tett az időkre; vagyis utána már nem kell új időt, az üdvtörténetnek új szakaszát várni.³ Az ő végrendelete ép azért örök és változhatatlan; más alapot senki sem vethet;⁴ evangéliuma mint élő valóság áll szemben az ószövetséggel mint árnyékkal,⁵ tökéletes és elégséges minden időkre;⁶ senki, még angyali küldött sem változtathat rajta.⁷ Tehát ami új kinyilatkoztatást még kaptak az apostolok,⁸ az az Üdvözítő ígérete értelmében⁹ nem nyitott új fejezetet a kinyilatkoztatásban, hanem csak a krisztusi szögletkönek kiépítése volt.

3. A kereszténység ősidejétől fogva «a világosság útja ez: őrizd, amit átvettél, se hozzá ne adj, se el ne végy belőle».¹⁰ Ezt a meggyőződést aztán Tertullian és Irén a legnagyobb energiával szegzik neki a montanisták és gnóosztikusok újításainak.

4. *Teologiai megfontolás.* A vallás az egész embernek eleven odaigazodása Istenhez mint teremtőjéhez és végső céljához. A vallás tökéletessége tehát azon fordul, hogy általa a lehető legbensőségesebb istenközösségbe jut-e az ember; az istenközösség formája pedig Istennek mint abszolút igazságnak ésszel és akarattal való bírása. Már most az újszövetségi kinyilatkoztatásban Isten, aki régen sokféle rendben szólott az atyáknak a próféták által, szent Fia által szólott; s ő nem azt beszélte, amit hallott, miként mások, hanem amit látott; ő maga az örök bölcsesség.¹¹ Tehát az örök Ige teofaniájában Istennek mint igazságnak olyan közlése történt, melyet nem lehet meghaladni; «más alapot senki sem vethet azon kívül, mely vettetett, mely a Krisztus Jézus».¹² Ennek az abszolút igazságközlésnek megfelel az istenbírásnak az a bensősége és ereje, mely a Szentlélek bennlakásában (inhabitatio) jut kifejezésre. Megtestesülés és bennlakás a vallás tetőfoka; többet mint önmagát az örök Λογος-ban, bensőbben mint tulajdon szeretete tüzében, a Szentlélekben, nem adhat az Isten.

5. Ezt megerősíti a *vallásbölcselő megfontolás.* a) *Nincs vallás,* sem a multban sem a jelenben, *mely átvehetné az evangéliumi vallás szerepét.* Hisz valamennyi téves, sőt végzetesen téves eszméket táplál Istenről és az emberről, s valamennyi monizmusban és naturalizmusban reked meg, nem véve ki az annyira magasztalt vedanta vallást sem; nem is szólva a teozofizmusnak sokfelől egybeszűrt zagyva gnóoszticizmusáról.¹³ Továbbá nincs köztük egy sem, mely a megváltásnak és Isten országának igazságát tartalmazná; egy sincs, mely sértetlenül ébrentartaná az Isten- és emberszeretés nagy parancsát teljes tisztaságában és

¹ Jn 3 Mt 3 4 Lc 3 16 17 21,31; cf. Act 3,19 Heb 7,11–28 12,27 1 Cor 11,23 2 Cor 3,11.

² Jn 1,15–18 3,34.

³ Heb 1,1 9,26 Act 2,17 Gal 4,4 Eph 1,5–19 2,19–22 1 Cor 10,11; cf. 1 Pet 1,20.

⁴ 1 Cor 3,11 Rom 10,3 Gal 3,23.

⁵ Heb 10,1.

⁶ Heb 7–10.

⁷ Gal 1,8 1 Tim 6,20 2 Tim 1,13 2,13 3,14 Jd 3 Rom 16,17.

⁸ Pl. Péter: Act 10,11.

⁹ Jn 16,12–14; cf. Eph 2,20.

¹⁰ Barnab. 19, 11; Tertul. Praescript. 8, 20–22; Irén. Adv. haer. IV 33, 8; Lerinens. Common. 21.

¹¹ Heb 1,1; Jn 1,18 Jn 8,25 Col 2,3.

¹² 1 Cor 3,11.

¹³ Schütz A. Az örökkévalóság 1936. 9. ért.

jelentőségében; egynek sincs igazi egyetemessége (lásd 88. § 3). Csak naiv tájékozatlanság vagy szellemi perverzitás kacérkodhatik azzal a gondolattal, hogy ezek a rendszerek vagy ezeknek valami szinkretizmusa vagy épenséggel a bolsevizmus vagy fajgondolat mint álvallás kiszoríthatja valaha az evangéliumot. *b) Ami jogos valláserkölcsei igény* vagy sejtés valaha és valahol fölmerült, az evangéliumi vallásban megtalálja kielégülését, még pedig a tisztaság és teljeselettség fokán. Az evangélium a hittitkok által a szó jó értelmében *complexio oppositorum*, amint ez a dogmatikai tárgyalás az alaptitkokról kimutatja. Ép ezért el sem gondolható a jövőben sem olyan vallási igény, akár egyesek akár közösségek akár történeti helyzetek részéről, melynek meg ne tudna felelni; «bírja a jelen és a jövő élet ígértét».¹

Akik a kinyilatkoztatásnak egy új korszakát várják, melynek létét és jellegét *a Szentlélek* adja, támaszkodva az Úr Krisztusnak a Szentlélek küldését tartalmazó ígéreteire (Jn 14–16), nem gondolják meg, hogy Istennek kifelé való művei mind a három isteni személynek művei (42. § 1). Ezért az ó- és újszövetség egyaránt a Szentháromság műve; nem pedig: az ószövetség az Atyának, az új a Fiúnak külön műve, melyet mint harmadiknak követnie kellene a Szentlélek korának. A Szentléleknek az Úr Krisztustól kilátásba helyezett küldése nem jelent új korszakot, sem az Atyának vagy Fiúnak háttérbe szorítását; mert a Szentlélek szabatosan mint Szentlélek jön, azaz mint az Atyának és Fiúnak lelke, amint az Üdvözítő meg is mondja: «Az enyémből veszi és hirdeti nektek».²

Akik pedig a *liberális protestánsokkal* (és modernistákkal) a kereszténységet ki akarják szabadítani a «történelmi kötöttségből» (Egyház, Szentírás, Jézus Krisztus személyének és életének történeti jellege), azzal az indokolással, hogy ami történeti, az relativ és veszélyezteti az abszolútságot, melynek csak időfölötti tartalomban («vallási ideákban») szabad érvényesülnie, felejtik, hogy *a)* maga a vallás is relativ valami, t. i. az embernek viszonya Istennel szemben; ha tehát az abszolútság annyit jelent mint minden relativ mozzanattól való mentesség, abszolút vallásról egyáltalán nem lehet szó. *b)* A kinyilatkoztatás lényegesen történeti, mert a történelemben ezer szállal belegyökerezett emberiséghez intézett isteni tanítás; történeti mozzanatok, nevezetesen az Üdvözítőnek test szerinti történeti megjelenése, a kinyilatkoztatás főntartó szervének, az Egyháznak, megalapítása, Szentírás stb. lényegesen hozzátartoznak; különben már nem kinyilatkoztatás, hanem bölcselet. A liberális fölfogás mint felemás álláspont nem is tartható fönn, hanem immanens logikával a kinyilatkoztatás-tagadó naturalizmusba és racionalizmusba torkollik.

Ebből kínálkoznak a következők: 1. Maga a vallás az ember szellemi természetében gyökerezik, tehát csak magával az emberrel szűnik meg. Viszont az evangélium vallás a legtisztább kiadásban, megalapozva és megkoronázva a kinyilatkoztatás abszolútsági jellegével; következésképpen ezután is «*a*» *vallás marad egészen a világ végéig*: «Én veletek vagyok a világ végezetéig». «Sziklára építem Egyházamat és a pokol kapui nem vesznek erőt rajta.» «Ég és föld elmúlnak, az én szavaim el nem mulnak.»³ 2. Lehetetlen új egyetemes kinyilatkoztatás; vagyis a *magánkinyilatkoztatások*, bármilyen értékes fölvilágosításokat és épületes mozzanatokat tartalmaznak, nem lehetnek új, egyetemes jellegű és egyetemesen kötelező természetfölötti vallási ismereteknek forrásai, és semmit sem adhatnak hozzá a hitnek apostoli letéteményéhez. 3. Nem keletkezhetnek *lényegesen új hitigazságok*; minden új dogma csak a hitletétemény egy már kezdettől fogva meglevő mozzanatának új formában való föltárása (20. § 1). 4. Lehetetlen a földi életben a hitigazságoknak egy a hívő elfogadástól eltérő új fajta megismerése valamilyen *gnózis* formájában, vagy pedig a hitigazságoknak lényegesen új értelmezése a modernizmus szellemében. (19. § 1). 5. Lehetetlen a

¹ 1 Tim 4,8.

² Jn 14,16–18 16,2–25.

³ Mt 28,20; 16,18; 24,35.

bűnbocsánatnak és megszentelődésnek más formája, mint amelyet az Üdvözítő adott az Egyházban és a szentségekben.

3. Következtetések.

Itt az ideje, hogy levonjuk a végső következtetéseket mindabból, amivel a kinyilatkoztatás valóságát igazoltuk.

1. *Az evangélium vallása hitet érdemel.* Kimutattuk, hogy a kinyilatkoztatás kritériumai mind legalább erkölcsi bizonyossággal megtalálhatók az evangélium vallásában. Minthogy azonban a kinyilatkoztatással szemben nincs helye közömbösségnek (6. § 1), ezért 2. *Az evangélium vallása hitet követel.* Az az ítélet, mely kimondja: aki eszére hallgat, nem térhet ki az evangélium elfogadása és vállalása elől (ezt a teologia szabatosan iudicium speculativo-practicum credenditatis-nak nevezi el, mert közvetlenül a hívés küszöbéhez vezet), mint látható az előző fejtegetésekből és bizonyításokból, megalkotható a magára álló elme erői és szempontjai segítségével. Ámde ez a hitre kötelező elméleti ítélet közvetlen pszichikai alapot szolgáltat a hitre kötelező gyakorlati ítélet (iudicium practico practicum credenditatis) számára: ami itt és most elém van adva, azt itt és most hittel el kell fogadnom. Azonban ez az ítélet, mely közvetlenül maga után vonja a hívő-készség kegyeletes lelkületét (pius credulitatis affectus), már a kegyelem segítségével jön létre; vizsgálata és méltatása a hittény elemzéséhez tartozik (18. § 3).

A kinyilatkoztatás forrásainak tanúsága szerint a kinyilatkoztatás lezárása óta Isten senkihez nem szól közvetlenül (a magánkinyilatkoztatások, mint láttuk, nem érintik az egyetemesen kötelező hitletéteményt); addig is, amíg a kinyilatkoztatás kora le nem járt, Isten csak egyes kiválasztottakhoz: a patriarkákhoz, Mózeshez, a prófétákhoz, apostolokhoz szólott. Ebből a tényből súlyos kérdés támad: Mikép férkőznek a kinyilatkoztatáshoz a kinyilatkoztatás első címzetteinek kortársai, főként pedig a kinyilatkoztatás lezárása után élő emberek? A kérdés mélyen életbevágó, mert hisz a kinyilatkoztatás elfogadása kötelesség, melyen az ember üdvössége fordul.

Erre nézve a régi *protestánsok* azt tanították, hogy a Szentírás a kinyilatkoztatásnak egyetlen és elégséges közvetítője; könyvei felölelik a kinyilatkoztatásnak egész tartalmát, és olvasásával együtt megkapja mindenki azt a közvetlen isteni világosságot, mely biztosítja a kellő értést és a hívő elfogadást. Másszóval a Szentírás az egyetlen, elégséges és közvetlen zsinórmérték, melyhez a hitnek igazodnia kell, a közvetlen hitszabály (regula proxima fidei). A mai protestánsok többnyire föladták azt a meggyőződést, hogy a Szentírás az egyetlen és elégséges hitszabály; természetfölötti eredetét és jellegét is többé-kevésbé kikezdték, s a tudományos történeti és kritikai kutatásnak teszik föladatává megállapítani, mi mehet kinyilatkoztatás számba; s itt természetesen az ő naturalista, racionalista és evolucionista kinyilatkoztatás-fogalmukat teszik meg irányadónak. Mind a két fölfogás találkozik abban, ami a protestantizmusnak is, a mai racionalista szubjektívizmusnak is alap gondolata: a kinyilatkoztatás voltaképpen csak az embernek fölkinált isteni segítség, melynek nincs más rendeltetése, mint támogatni az egyesnek vallási szükségletét, vigasztalásra és épülésre szolgálni.

Ezzel szemben *a katolikus fölfogás* azt vallja: **Az a szerv, mely a kinyilatkoztatást az egyes emberek számára közvetíti, az Istentől e célra rendelt hivatalos tanító testület.**¹ Ez azt mondja: A kinyilatkoztatás egészen új, a szó igazi értelmében természetfölötti életnek erőit, csiráit és törvényeit tartalmazó rendszer, mely nemcsak az egyén megújítását célozza, hanem az egész emberiséget és történelmét, annak minden alakulatát és irányzatát átfogó

¹ Ez hittétel a 16. századi újítókkal szemben, s a katolikumnak alapvető megkülönböztető jellegzete a protestantizmussal és modernizmussal szemben. Vatic. 3 cp 3 Denz 1793.

objektív világrendet akar megvalósítani: az Isten országát; továbbá a kinyilatkoztatás nemcsak kegyesen fölkinált segítség, hanem törvény is, az igazságnak és kegyelemnek törvénye, melynek elfogadása vagy elutasítása nem az egyesnek szabad tetszésére vagy jól fölfogott érdekére van bízva, hanem a szuverén Isten abszolút fölségjogának kérdése; Isten a kinyilatkoztatást nemcsak adja és fölkinálja, hanem elfogadását és föladatainak megvalósítását szent fölségének teljes komolyságával és alku nem tűrő következettségével meg is követeli. Ennek a szuverén akaratnak érvényesítésére alapított és rendelt egy tanító testületet, melynek nemcsak engedélyt, hanem egyenest megbízást és meghatalmazást adott tanításra; tagjait egyben ellátta méltósággal és hitelesítésekkel, úgy hogy biztosan föl lehet őket ismerni mint a kinyilatkoztatás hivatalos hírnökeit, és ennél fogva tanításukat mint Isten tévedhetetlen kinyilatkoztatását el lehet fogadni; végül meghatalmazást és tekintélyt adott nekik, hogy a kinyilatkoztatást ne csak hirdessék, hanem elfogadását is megköveteljék az emberektől. Az Egyházzal szóló értekezés igazolja, hogy a kinyilatkoztatásnak *e hivatalos, hiteles és tekintély jellegű* tanítója (magister officiosus, authenticus et autoritativus) Krisztus igaz Egyháza. A hihetséges és hitre-kötelezettség ítéleteit tehát ki kell terjeszteni az Egyházra: *Amit az Egyház tanít, hitet érdemel, sőt követel.*

Az Egyháznak mint az evangéliumi kinyilatkoztatás föltétlen és kizárólagos szervének *bizonyítása* a 6. értekezésben történik. Az Egyház ugyanis nemcsak tanítótestület, hanem általában Krisztus megváltó tevékenységének szerve, «második Krisztus», alterego Christi; és ebben a szerepében inkább dogmatikai tárgyalást kíván, melynek természetesen hozzáférhető a tanító tevékenysége is. A katolikus hitigazságok rendszere szempontjából tehát kívánatos az Egyházzal szóló tant ott tárgyalni, ahová maga a hitrendszer állítja. Ez azonban nem akadály arra, hogy apologetikai tárgyalás alá is ne kerülhessen, ami annak hozzáférhető; nevezetesen nincs akadálya, hogy ott, ahol a tanítás vagy tanulmányozás menete kívánatosá teszi, itt, ezen a helyen ne iktatódjék be az Egyház valóságának igazolása. Más ugyanis a *logikai* és más a *didaktikai egymásután*. A didaktikai egymás-után, a tanítás rendje számára többnyire gyakorlati vagy hagyományos szempontok döntenek.

A mi utunk úgy alakul, hogy a most közvetlenül következő tárgyalásban föltételezzük az Egyház tanító hivatásának apologetikai igazolását (amelyet a 85. § 2 és a 89. § 1 ad). Ami itt következik a kinyilatkoztatás fönntartásáról és fölvételéről, azt tehát úgy tárgyaljuk, mint akik apologetikailag igazoltuk az Egyház krisztusi alapítását és tanító tekintélyét. Ezt javallja az *apologetikai gondolatmenet* logikája is. A magára álló ész mindenekelőtt igazolja a vallás valóságát (demonstratio philosophica); azután igazolja a kinyilatkoztatás valóságát (demonstratio Christiana) és végül igazolja az Egyház krisztusi valóságát (demonstratio catholica). Ha igazolva van, hogy amit az Egyház előterjeszt, az krisztusi igazság, könnyű és biztos út nyílik a Szentírás és a szenthagyomány igazolására is; csak meg kell kérdezni, mit tanít ezekről az Egyház. A vallásbölcslő meggondolások aztán az egyházi előterjesztés támogatására szolgálnak.

3. fejezet. A kinyilatkoztatás főntartása.

Az Egyház úgy felel meg tanító föladatának, hogy a kinyilatkoztatás közvetlen címzetteitől átvett hitletémenyt (*depositum fidei*) híven őrzi, álladékában és értelmezésében megóvjá minden megmásítástól, s minden kornak és minden nemzedéknek az emberi tanítás összes alkalmas módjain hitelesen és isteni tekintéllyel előadja. Minthogy a kinyilatkoztatás közvetítésének ez az Isten rendelte módja egyedül alkalmas arra, hogy az emberek a kinyilatkoztatást eredetének megfelelő módon, azaz Isten szavának kijáró hittel fogadják, az Egyház előterjesztése (*propositio Ecclesiae*) az egyetlen közvetlen hitszabály minden ember számára. Maga az élő egyházi tanítás azonban igazodik a Szentíráshoz és hagyományhoz, amennyiben ezekből mint forrásokból meríti tartalmát. Szentírás és szenthagyomány tehát a hitnek közvetett szabályai, amennyiben t. i. irányítják a közvetlen hitszabályt, a tanító Egyházat.

15. §. A Szentírás.

Diekamp I §§ 7–12; *Bartmann* I § 5; *van Noort* De fontibus revelationis cp 1; *Pesch* I p. 3, s. 2; *Scheeben* I 109–137; *Franzelin* p. 2; *St. Székely* Hermeneutica biblica §§ 69–96, 108–118; *Hettinger* 633–65; *Schanz* II §§ 19–21. *Cano* II; *Pázmány* Igazságra vezérlő Kalauz VII, A Szentírásról és az Anyaszentegyházról I (Ö. M., Pázmány-egyetem kiadása IV 71 kk., V 359 kk.; cf. II 300 kk. I 512 kk.) – *Suarez* De fide 5, 3; *Billuart* De regulis fidei 1; *Berti* tom. V (Suppl.) 11. I II; *Wirceb.* I Princip. theolog. 1.

F. *Schmid* De inspirationis bibliorum vi et ratione 1885; G. J. *Crets* De divina bibliorum inspiratione dissertatio dogmatica 1886; K. *Holzhey* Die Inspiration der h. Schrift in der Anschauung des Mittelalters 1895; D. *Zanecchia* Divina inspiratio s. Script, ad mentem s. Thomae 1899; *Scriptor sacer* sub div. inspiratione 1903; F. *Hummelauer* Exegetisches zur Inspirationsfrage 1904; N. *Peters* Die grundsätzliche Stellung der kath. Kirche zur Bibelforschung 1905, *Bibel und Naturwissenschaft* 1906, *Unsere Bibel* ³1935; L. *Fonck* Der Kampf um die Wahrheit der h. Schrift 1905; *Moderne Bibelfragen* 1917; Chr. *Pesch* De inspir. s. Script. 1906, *Supplementum* 1926; Ae. *Dorsch* De inspiratione s. Scripturae 1927; L. *Schade* Die Inspirationslehre d. h. Hieronymus 1910; H. *Merkelbach* L'inspiration des divines Écritures 1913; W. *Koch* Der authentische Charakter der Vulgata im Lichte der Tridentiner Konzilsverhandlungen *Tübinger Quartalschr.* 1916–18. – *Belser*, *Cornely*, *Nickel*, *Schöpfer*, *Vigouroux*, *Jaquet*, *Göttsberger* stb. szentírási bevezető munkái.

A Szentírás ama könyvek gyűjteménye, melyek «a Szentlélek sugalmazására lévén írva, Istent vallják szerzőül és ilyenekként vannak az Egyházra bízva».¹ Két mozzanat jellemzi tehát a Szentírást: 1. Az egyes könyvek, melyekből áll, sugalmazottak, inspiráltak, azaz Istennek természetfölötti indítására készültek, úgy hogy kiváló értelemben (*sensu proprio, excellenti et directo*) Istent kell szerzőjüknek mondani. 2. Az Egyházra vannak bízva avégből, hogy az róluk mint szentkönyvekről bizonyosságot tegyen, őket megőrizze és tartalmukat hitelesen közvetítse. Ezt a mozzanatot fejezi ki a «kánoni» jelleg. *Kánon* (κάνων) ugyanis rendszabály, zsinórmérték és jegyzék; 350 körül azoknak a könyveknek a jegyzéke, melyeket mint Istennek szavát az Egyház az apokrif könyvek seregétől különválasztott (tehát ebben az értelemben megszabályozott, helyes mederbe terelt) és mint hitforrást a hívőknek megnyitott. Később aktív értelemben is kánon a szentkönyvek gyűjteménye: zsinórmérték, melyhez a hitnek igazodnia kell. A kánoniság tehát föltételezi a sugalmazottságot.

A Szentírásról mint sugalmazott hitforrásról a következő katolikus igazságokat állapítjuk meg:

¹ Vat. 3 cp 2 *Denz* 1787.

1. A Szentírás létezése.

Tétel. Az egyházi kánonba foglalt könyvek sugalmazottak. Ez hittétel minden kornak racionalistáival szemben, akik tagadják az inspirációit mint természetfölötti isteni tevékenységet. A trienti zsinat szerint «ki van közösítve, aki ama (előbb cím szerint felsorolt) könyveket a maguk egészében és minden részükben, amint a katolikus Egyházban olvastatnak és a régi közönséges (vulgata) latin kiadásban találhatók, nem fogadja el szent és kánoni könyveknek». Ezt a határozatot a vatikáni zsinat föleleveníti és hozzáadja: «Szent és kánoni könyveknek azért kell ezeket elfogadni, mert a Szentlélek sugallatára vannak írva és így Istent vallják szerzőül».¹

Bizonyítás. Az ószövetség tanuságot tesz, hogy a) némelyek (Mózes, Izajás, Jeremiás) Istentől kifejezett parancsot kaptak, hogy írják le, amit Istentől kinyilatkoztatás útján megtudtak.² b) Ószövetségi szerzők prófétáknak vannak mondva; ám a próféta Isten szája, általa Isten beszél, miként Dávid által.³ Az újszövetség tanusága az ószövetségről: a) Gyakran történik hivatkozás szent könyvek gyűjteményére (ή γραφή, αί γραφαί, τὰ ἱερὰ γράμματα), melynek kijelentéseit döntő tekintélyként idézi az Üdvözítő és az apostolok.⁴ b) Ezt a tekintélyt az Írás onnan veszi, hogy «Isten szava»; maga Isten vagy az ő Szentlelke beszél az Írásból.⁵ c) Szent Pál kifejezetten azt mondja: «Gyermekséged óta ismered a szent írásokat, melyek téged az üdvösségre taníthatnak a Krisztusban való hit által. Az Istentől sugalmazott minden írás (πᾶσα γραφή θεόπνευστος) hasznos a tanításra, intésre, feddésre, az igazságban való oktatásra»; Szent Péter pedig azt vallja: «Sohasem származott emberi akaratból a prófétálás, hanem a Szentlélektől sugalmazva (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι) szólottak az Isten szent emberei».⁶ Ezt nemcsak szóbeli, hanem írásban történt beszédre is kell érteni; hisz Szent Péter idejében a próféták már csak írásaik útján szóltak. Az újszövetség önmagáról: Szent János a Jelenésekben azt mondja, hogy kinyilatkoztatásokat vett az Úrtól, és egyben, hogy parancsot kapott azok leírására. Szent Pálnak az Isten-ihlette írásokról szóló kijelentése valószínűleg nem szorítkozik csupán az ószövetségre; Szent Péter a szentpáli leveleket tekintély dolgában az ószövetséggel azonosítja.⁷

A szenthagyomány. 1. Az egyházi gyakorlat bizonyosságot tesz, hogy a Szentírást kezdettől fogva isteni eredetű és tekintélyű könyvgyűjteménynek vallották: a nyilvános istentiszteleten nagy áhitattal és tisztelettel olvasták, mint már Justinus tanusítja. Nagy gondot fordítottak arra, hogy az igazi szentkönyveket különválasszák a hamisaktól és tisztán megőrizzék (lásd a Muratori-féle töredék kánonját). Gyakran hivatkoznak rá mint döntő tekintélyre, még pedig nemcsak az ószövetségre; a jövődőlésből való érvelésnek, mellyel már az újszövetségi szerzőknél találkozunk, bőven helyt adnak a pogányokkal szemben.⁸

2. A szentatyák kifejezetten tanítják, hogy a Szentírásnak Isten a szerzője és az emberi írók csak eszközként szerepeltek a sugalmazó Szentlélek kezében. Kelemen úgy említi a Szentírást mint a Szentlélektől adott művet. Athenagoras azt mondja az ószövetség nagy embereiről, hogy a Szentlélek szólaltatta meg őket, mint a játékos megszólaltatja a fuvolát. Ps. Justinus

¹ Trid. 4 Denz 784; Vat. 4 c. 2 Denz 1784; cf. 1809; Florent. Denz 706; a modernisták ellen Denz 2009; régebbi határozatok: Denz 32 84 92 96 162.

² Ex 14,14 34,27 Deut 31,19; Is 8,1 30,8 cf. 34,16; Jer 30,2 cf. 4,17–28 36,1; Dan 12,4 cf. 9,2; Hab 2,2.

³ 2 Reg 23,2; Deut 34,10 Sir 44,3–5 46,1–16; 2 Reg 23,10 cf. 1 Reg 10,10 19,20, Ez 3,12 etc.

⁴ Mt 4,4 19,4–6 21,42 22,29 Jn 5,39 7,38 10,34 Lc 24,25–27 stb.; Act 1,16 18,28 23,5 Rom 1,2 3,10 4 9,17 10,11 Gal 3,6–22 430 2 Tim 3,15 1 Pet 2,6 stb.

⁵ Mt 22,31 Jn 5,45, Act 1,16 4,23; akkor is, ha az idézett kijelentés nem első személyű: Heb 1,6 4,3 7,21 stb.; sőt Gal 3,8 az Írást Istennel azonosítja.

⁶ 2 Tim 3,16 cf. Septuag. Is 8,1 Jer 29,1 Hab 2,2; 2 Pet 1,21.

⁷ Ap 1,10.11.19 14,13 19,9–10; 2 Tim 3,16 cf. 1 Tim 5,18, mely vsz. idézi Lc 10,7-et; 2 Pet 3,15–16.

⁸ Just. I 67; Polyc. 12, 1; Barnab. 4, 4; Clem. Rom. 45 47.

szerint a Szentlélek ereje mint verő szólaltatta meg a szent írókat, mintha citera vagy líra lettek volna. *Theophilus* szerint «a próféták és evangélium kijelentései egybehangzók, mert az egy isteni Lélek igazította és készítette őket írásra». *Iren* szerint az Írás tökéletes, mert Isten Igéje és Szentlelke diktálta. *Alex. Kelemen* szerint az Írásból egy fikarcnyi el nem vesztet, mert az Isten szája, a Szentlélek szava; *Origenes* szerint pedig hivatalos egyházi tanítás, hogy a Szentírás a Szentlélek műve. Ugyanígy Tertull. és a többiek. A 4. századi nagy atyák aztán Szent Ágostonnal az élükön a sugalmazottságnak nemcsak tényét, hanem mívoltát is mélyenjáró gondolatokkal világítják meg.¹

3. Már a régi Egyház mindazokat és csak azokat a szentkönyveket tartotta sugalmazottaknak, melyeket a Tridentinum kánonja felsorol és a Vulgata tartalmaz. A bibliai bevezetés-tudomány ugyanis a *kánontörténet*ben bizonyítja, hogy *a)* csak kánoni könyvek kijelentéseit idézték isteni tekintélyként. Ha különösen az első időkben olykor más könyveket is fölolvastak a közös istentiszteleteken, vagy egyébként nagy vallási jelentőséget tulajdonítottak nekik, annak főokát abban kell keresni, hogy a rendkívüli kegyelmeknek ama korszakában az inspiráción kívül magánkinyilatkoztatások, jövendölések és nyelvek karizmái is bőven áradtak, és természetesen az Írásba is befolytak; tehát csakugyan természetfölötti értéket, ha nem is sugalmazottságot adtak bizonyos vallási iratoknak. *b)* Az apostoli idők óta megvolt a szentkönyvek gyűjteménye. Az ószövetség természetesen a zsinagóga örökéből ment át az ifjú Egyház birtokába. Az újszövetség mint zárt gyűjtemény úgyszólván hirtelen, közvetítés nélkül megjelenik Melitónál², Irénél és Tertulliánál. Ez érthetetlen volna, ha a használatban már rég meg nem gyökerezett volna. Atanáz,³ Damazus pápa, Ágoston és I. Ince már a trentói kánont adják és vallják. Az ú. n. *deuterokanonikus könyvek* (Tob, Judit, Bar, Sir, Sap, 1 2 Mach, Esth 10–16, Dan 3 13–14; Heb, Jac, 2 Pet, 2 3 Jn, Jd, Ap, Mc 16,9–20, Lc 22,43–44 Jn 8,2–12) körül tudvalevőleg a 4. századba belenyúló viták és ingadozások észlelhetők, melyeknek lecsapódása Eusebius ismert osztályozása: elfogadott, vitás és fattyú könyvek (ὁμολογούμενα, ἀντιλεγόμενα, νόθα). Ezek az ingadozások az ószövetséget illetőleg érthetők az ú. n. palesztinai kánon és a rabbi-hagyományok történeti súlyából (a K. u. 2. században a palesztinai zsidók elfordultak az alexandriai kánontól); az újszövetséget illetőleg pedig különféle irodalmi és egyháztörténeti eseményekből magyarázhatók, melyekről a szentírási bevezetéstudomány tárgyal.

Az észből a sugalmazás tényét nem lehet kétséget kizáró módon megállapítani. Az észnek tény-megállapító útja ugyanis a tapasztalásra támaszkodó következtetés. Ámde lehetetlen kipuhatolni olyan tényt vagy ténysorozatot, melynek elégséges okául Istennek írás-sugalmazó tevékenységére kellene következtetni.

A *régi protestánsok* ugyan tanítják, hogy a Szentírás maga tesz bizonyosságot maga felől (a Szentírás ἀυτοπίστια-ja). A régibb luteránusok szerint ugyanis a Szentírás olvasásakor a jámbor olvasóban gerjedező áhitatos lelkület, az Írás sajátos isteni íze, Kálvin szerint a Szentlélek tanúsága bizonyosságot tesz a Szentírás isteni jellegéről; az a Lélek, mely sugalmazta a szent szerzőket, átárad az olvasóra is. Mindkét felekezet hivatkozik szentírási kijelentésekre.⁴ Ezzel szemben azonban bizonyos, hogy *a)* a nem Luther vagy Kálvin előírása szerint gondolkodó biblia-olvasó, ha még oly jámbor lélekkel áll is neki a szentkönyveknek, nem érzi azt az bizonyágtevő isteni ízt, illetve a Szentlélek tanúságát; pedig lehetetlen, hogy a Szentlélek épen csak az eredeti Luther- és Kálvin-követőkre szorítkozzék. *b)* Ha a Szentírás

¹ *Clem. Rom.* 45, 2, cf. 47, hol Szent Pál leveleiről is ugyanezt mondja; *Athenag. Leg.* 9; *Ps.-Just. Cohort.* ad graec. 8–10; *Theophil.* Autol. III 12; cf. II 10 III 14; *Iren.* II 28, 2 cf. IV 2, 3 III 16, 2; *Clem. Al. Protr.* 9; *Strom.* II 2; *Orig. Princip.* praef. 8 cf. 4; IV 1 6; *Tertul. Or. dom.* 22 *Apol.* 31; *Praescr.* 36.

² *Euseb. Hist. E.* IV 33.

³ *Athan. Ep. fest.* 39.

⁴ Rom 8,16 1 Thess 1,5–6 2,13 1 Jn 2,27.

önfényében világítana és tenne bizonyosságot önmagáról, érthetetlen volna, mért állnak annyian ellen a bizonyoságnak, ép a (modern) luteristák táborából, és mért van annyi vita a Szentírás terjedelme, tartalma és jellege körül épen önáluk. A kérdéses szentírási helyek tehát a tapasztalat hangos bizonyossága miatt okvetlenül másképp értendők, még pedig vagy Gal 4 és 1 Jn 4,13 értelmében a látható lélekadományozás karizmájáról (1 Cor 12–14 értelmében), vagy pedig Rom 8,14 értelmében a Szentlélek hatásairól általában.

Mások a Szentírás tartalmában jelölnék meg mozzanatokot, melyek állítólag bizonyítják sugalmazottságát; ilyenek a bibliai tanítás kiválósága, előadásának fölsége és egyszerűsége, a jövendölésnek igazsága, olvasásának hatékonysága stb. Ám az ilyen mozzanatok mindössze azt bizonyítják nagy valószínűséggel, hogy a biblia tartalma isteni eredetű, de még nem döntenek arról, hogy könyvei a Szentlélek sugallatára írvák.

Tehát *egy könyv sugalmazottságáról teljes bizonyossággal csak az Egyház hiteles tanubizonyossága kezeskedik*. Az inspiráció ugyanis Istennek belső tevékenysége, ám «az Isten dolgait nem ismeri senki sem, hanem csak Istennek Lelke».¹ Tehát isteni kinyilatkoztatás nélkül lehetetlen bizonyosságot szerezni a sugalmazottság tényéről. Már most: csak kevés szentkönyvben van annak nyoma, hogy szerzője isteni indítás hatása alatt írt (l. fönt). A többi szentkönyvre nézve azt mondja néhány hittudós (Lamy, Schanz, Bartmann, van Noort), hogy azoknak merőben történetileg igazolható *apostoli eredete* tesz bizonyosságot sugalmazottságukról. Ők úgy fogják föl a dolgot, hogy az ószövetség inspiráltságát igazolja az új, az újszövetségi könyvek sugalmazottsága pedig benne van közvetlen vagy (mint Mc és Lc-nál) közvetett apostoli eredetükben. Ez a fölfogás a mai hittudósok túlnyomó többsége szerint nem áll helyt. Mert *a)* nem nyilvánvaló, hogy az apostolsággal okvetlenül velejár a sugalmazottság; az apostoli küldetésből csak az következik, hogy az apostol a kinyilatkoztatásnak tévedés nélküli hirdetője; és más kérdés, hogy amikor ír, amaz isteni befolyás alatt áll-e, melyet inspirációnak nevezünk. *b)* Nem is lehet kétségen fölül bizonyítani minden újszövetségi könyv apostoli eredetét. Nem minden szentíró volt jelentékeny ember az ószövetségben sem; különben érthetetlen volna, mért ment feledésbe annyi ószövetségi szerző neve. Az apostoliságnak mint a sugalmazottság kritériumának követelése hasonlít a Krisztus utáni palesztinai zsidóságnak ama követeléséhez, hogy okvetlenül prófétának kell bizonyosságot tennie a kánoni könyvekről; s ezen az alapon aztán elutasították az ószövetségi deuterokanonikus könyveket.

Tehát *csak az Egyház tanusága alapján* lehetünk biztosak afelől, hogy valamely könyv sugalmazott. Még pedig nem a merőben történeti, emberi bizonyosság alapján; mert hiszen a történet arra tanít, hogy a deuterokanonikus könyvekre nézve századokon keresztül nem uralkodott egyetértés. Hanem csak az Egyháznak dogmatikai, isteni bizonyossága alapján: egy könyvet azért fogadunk el szentkönyvnek, mert annak mondja a Krisztus tévedhetetlen Egyháza. A szentatyák is így tanítanak. *Iren* szerint az Írásokat ott kell keresni az Egyház papjainál, akiknél megvan az apostoli hagyomány. *Jer. sz. Ciril* a jelölteknek lelkére köti, hogy az Egyháztól tanulják meg, melyek a szentkönyvek; és ismeretes *Szent Ágoston* mondása: «Nem tudnék hinni az evangéliumnak sem, ha az Egyház tekintélye nem készítetne rá».² Csak így lehetünk bizonyosak az egész kánon inspiráltsága felől; és csak így lesz e bizonyosságunk nem merőben emberi tanuságon alapuló, hanem isteni. Mert hisz a Szentírás sugalmazottságát hittel kell fogadnunk, és minthogy a hit hallásból vagy, csak a kinyilatkoztatás hírnökeinek előterjesztése alapján hihetjük az inspirációt. Ebből azt kell következtetnünk, hogy amikor egy-egy szentkönyv az apostoli letétemény részeként az Egyház őrizetébe került, az Egyház vagy a szerzőtől vagy más előttünk ismeretlen módon, egyúttal isteni kinyilatkoztatást kapott annak sugalmazottságáról.

¹ 1 Cor 2,11.

² *Iren.* IV 32, 1; *Cyr. Hier.* Cat. 4, 33 35; *Aug.* Ep. Manich. 5, 6; cf. *Doct. christ.* II 8, 12.

Jóllehet azonban a sugalmazottság tényét ésszel bizonyítani nem lehet, a hitvédelem mégis magában a Szentírás tartalmában és irodalmi jellegében kimutat olyan mozzanatokot, melyek *a Szentírást messze föléje emelik minden egyéb irodalmi vagy vallási terméknek és kielégítő értelmezésüket csak abban lelik, hogy ennek a gyűjteménynek keletkezésében az isteni közreműködésnek egészen más szerepe volt, mint minden egyéb emberi irodalmi alkotásban. Ilyen mozzanatok: a) a bibliai tanításnak páratlan isteneszméje, szemben a bölceletek és a többi vallások istentanáival. b) A Szentírás prófétai jellege (13. § 1). c) Páratlan előadása, mely a legfölségesebb dolgokat páratlan egyszerűséggel és a legelvontabb igazságokat elragadó konkrétsággal és erővel tudja előadni.*

2. A sugalmazás mivolta.

A Szentírás sajátos jellegének és kiválóságának végső alapja sugalmazottsága. Mivoltát téves értelmezésekkel és rokon fogalmakkal szemben szabatosan megjellemzi a *vatikáni zsinat*: A Szentírás könyveit «az Egyház szent és kánoni könyveknek tartja, nem azért, mintha merőben emberi igyekezettel volnának megírva, és aztán Isten tekintélyével megerősítve, sem pedig pusztán azért, mert tévedés nélkül tartalmazzák a kinyilatkoztatást, hanem azért, mert a Szentlélek sugalmazásával vannak írva és mint ilyenek az Egyházra bízva».¹

Eszerint *téves* 1. a *modernisták és liberális protestánsok* nézete: A szentszerzők szokatlan bensőséggel és erővel élik meg a vallási vonatkozásokat, és ez az intenzív élményük meghihletti és írásra készíti őket; hevületüknek és meghatódottságuknak természetesen megvan a nyoma az írásukon is. Ezt az ihletet és késztetést joggal lehet isteni sugallatnak mondani, mert hisz Isten az ő immanens tevékenységével mindent mozgat, tehát az írókat is.² – Ez a fölfogás ellentétben van a Szentírásnak és az Egyháznak amaz állandó tanításával, hogy a Szentírás más értelemben Isten műve mint bármilyen más, még annyira lelki megilletődésből jött írás, és a Szentléleknek sugalmazó tevékenysége más mint Istennek egyetemes közreműködése. A modernista fölfogásban a szentszerzők sugalmazottsága nem mivoltában, hanem csak a tárgy tekintetében különbözik a költők ihletettségétől.

2. Téves az *utólagos sugalmazás* (inspiratio subsequens) nézete. Lessius tanította először (1586) és utána J. Bonfrère (1625) mint vitatható tudományos föltevést, hogy merőben emberi tevékenységgel megírt mű Szentírássá válhatik, ha utóbb az Isten bizonyosságot tesz tévedéstől-*való-mentességéről*. Mások aztán néhány szentkönyvről csakugyan állították, hogy utólagos isteni (vagy egyházi) jóváhagyással váltak szentkönyvekké; így Hahneberg (1863). – Az utólagos sugalmazás, az inspiratio subsequens nyilvánvaló ellenmondás. A sugalmazás ugyanis írás közben érvényesülő isteni befolyás, tehát nem érvényesülhet az írás után. De maga a gondolat sem egyeztethető össze a szentkönyvek mivoltának katolikus fölfogásával: az utólagos isteni jóváhagyás legfölsőbb isteni tekintélyt tud biztosítani egy könyvnek, de nem isteni szerzőséget; az egyházi jóváhagyás pedig legfölsőbb tévedéstől-*való-mentességet* tanúsít.

3. Téves a *negatív sugalmazás* (inspiratio negativa) elmélete, mely a Szentlélek segítségét arra korlátozza, hogy az emberi szerzőt írás közben megóvja a tévedéstől. Így du Pin (1701), Calmet (1715), J. Jahn (1814). Rokon Richard Simon (1689) «kísérő» sugalmazása: Isten általánosságban írásra indít egy embert, és aztán készen áll közbelépni, valahányszor a szerző magától tévedésbe esnék. Ez a nézet téves, mert *a)* nem lehet Istent szerzőnek mondani, ha nem foly be az írásba, hanem csak örökdi, mikor más ír. *b)* Az első tételben felsorolt kinyilatkoztatási bizonyítékok szerint Isten sugalmazó tevékenysége nem merül ki az ellenőrzésben. *c)* Ha a negatív inspiráció fődözné a sugalmazás katolikus fogalmát, az

¹ Vat. 3 cp 2 Denz 1787.

² Cf. Denz 2090 2010 sq.

egyetemes zsinatok határozatait vagy a pápai székből (ex cathedra) elhangzó tanításokat is sugalmazottnak kellene mondani; pedig ezt senki sem teszi. Nyilván azért, mert más az inspiráció és más a tévedhetetlenség, jóllehet mindkettő természetfölötti karizma.

A sugalmazás katolikus eszméjének teológiája. – A katolikus igazság szerint minden szentkönyvnek két szerzője van: Isten és ember (a hagiografus). E két szerző viszonyát illetőleg szintén nem hágy kétséget a kinyilatkoztatás: *Isten az első, a főszerző, az ember pedig eszköz Isten kezében.* Ez jut kifejezésre a Szentírás kifejezéseiben: Θεόπνευστοι, Θεοφερόμενοι. Ez a gondolat vezeti a szentatyákat, mikor a szentszerzőket Isten fuvolájának, cimbalmának, szájának, kezének, íróvesszejének nevezik. Határozottan és világosan mondja Szent Ágoston: «A szentszerzők tagok, akiknek Krisztus, a fő diktál; amely tetteiről és tanításairól ugyanis azt akarja, hogy olvassuk, azokat velük íratta meg mint megannyi tulajdon kezével».¹ Így fogja föl az inspirációt Szent Tamás² is, és ezen az alapon építi föl tanításait XIII. Leó pápa «Providentissimus» kezdetű jelentős enciklikájában.³ Ennek a tanításnak *főmozzanatai* a következők:

Általánosságban az *inspirációt lehet tekinteni cselekvőleg* (active: sugalmazás). Ebből a szempontból az inspiráció természetfölötti isteni tevékenység, a Szentháromság közös műve, a Szentlélek tulajdonítmánya (appropriatio). Lehet tekinteni *szenvedőleg* (passive: sugalmaztatás); s ebből a szempontból ingyenes kegyelem, karizma, melyet Isten ad kiválasztott embereknek a köz javára. Hatása alatt az ember Isten eszközékként működik. Végül tekinthető *eredményében* (terminative): mint a szentkönyvek sugalmazottsága és a sugalmazott szentkönyvek foglalata. Itt főként a szenvedőleg tekintett inspiráció van szóban. Mikor ennek mivoltát és mozzanatait tüzetesebben meg akarjuk határozni, kiindulhatunk az Istennek mint főoknak (mester-ok, causa principalis) és az embernek mint eszköz-oknak (c. instrumentalis) általános viszonyából (így a dogmatikusok: *aprióris* eljárás); vagy pedig kiindulhatunk a szentkönyvek nyújtotta adatok és fogódzó pontok gondos elemzéséből (így az exegéták: *apozteriórís* eljárás). A két eljárás alkalmas módon kiegészíti egymást, és minthogy az igazság egy, végelemzésben egy eredményre is kell vezetniök.

Minthogy a szenvedőleges értelemben vett inspiráció a kinyilatkoztatás és a hittudomány kétségtelen tanítása szerint *Istennek mint mester-oknak és a hagiografusnak mint eszköznek eleven egysége*, jellegét Isten és a teremtmény (ősok és teremtett ok, causa prima et secunda) egyetemes viszonyának dogmatikai igazságai, valamint a mester- meg eszköz-ok viszonyának bölcseleti igazságai szabják meg. Ezeknek a tanításoknak ide vonatkozó veleje pedig a következő:

Istennek ősokei tevékenysége teremtői tevékenység; a teremtmény teremtett-okei tevékenységét nem teszi fölöslegessé, sőt még csak nem is csorbítja vagy bénítja; hanem ellenkezőleg: megadja a teremtmény tevékenységéhez az alaplehetőséget, szolgáltatja a léthez és a létesítéshez szükséges isteni együttműködést, mely mindenben a teremtett ok természetéhez van szabva. Ahol pedig ez az ősokei tevékenység *mester-okei* jellegűt ölt, ott a teremtett oknak mint eszköznek teljesítőképességét egyenest magasabb teljesítés fokára emeli. Mikor Isten rálátogat teremtményeire, nem zsarnokként jelenik meg, akinek lába nyomán nem nő többet fű, hanem ellenkezőleg, az élet királyaként, akinek érintésére nekizsendül minden még annyira sorvadozó életcsira is.

Ebből *következik*: a) Isten a sugalmazásban nem akarja fölöslegessé tenni a *hagiografusnak emberi öntevékenységét*; sőt ellenkezőleg, a legnagyobb mértékben igénybe veszi, a legteljesebb erő kifejtésre szólítja és képesíti. Ebből érthető nem egy hagiografusnak

¹ *August.* Consens. evang. I 35, 58; cf. *Greg. M.* Ep. 31.

² *Thom* Quodlib. VII 14 ad 5.

³ *Denz* 1941 sqq.

nagy munka-befektetése.¹ Érthető továbbá, hogy a sugalmazott mű magán viseli emberi szerzőjének bélyegét a nyelvben, kifejezésben, szerkesztésben, gondolatárnyéklásban stb., mint azt Szent Jeromos és Ágoston is már észrevették és erőteljesen hangsúlyozták.² b) Téves az ortodox protestánsoknak az a fölfogása, hogy a szentszerző merőben szenvedőleg viselkedő gépies eszköz Isten kezében. Ők a szentatyák ilyen kitételeit: «citera, fuvola, íróvessző stb. Isten kezében» az ölö betű szerint értelmezték; holott az atyák nem hagytak kétséget fölfogásuk felől, mikor a leghatározottabban visszautasították a montanistáknak azt a hiedelmét, hogy a szentszerzők teljesen eszükön kívül, valami szent örületben, a Szentléleknek teljesen passzív eszközeiként viselkedtek írás közben.³

Ami a mester-ok és eszköz együttes tevékenysége által jön létre, egészen a mester-ok és egészen az *eszköz-ok* műve. A mester-ok és eszköz általános viszonyát Szent Tamás így határozza meg: Az eredményt tulajdonítjuk egészen az eszköznek és egészen a főoknak; de különféle értelemben: minden megszorítás nélkül és egyenest (simpliciter et directe) a főoknak, mert az eredmény az ő természete szerint alakul; az eszköznek csak megszorítással (secundum quid). Az eszköz-oknak ugyanis két rendbeli tevékenysége van: az egyik a formális eszközi tevékenység, melyet nem a maga, hanem a mester-ok erejében fejt ki, mikor pl. a balta széket csinál; a másikat a saját erejével és természete szerint fejt ki, mikor pl. a balta fát hasít; s az eszközi tevékenységet mindig a sajátos tevékenység útján fejt ki: a balta úgy készít széket, hogy hasítja a fát.⁴

Ez a megfontolás kezünkbe adja a kulcsot az **inspiráció mozzanatainak** megállapítására, amint mondani szokás: az inspiráció elemzésére. Isten mint főszerző ugyanis a maga részéről ősoki tevékenységével megteszi mindazt, amit az ember mint teremtett eszköz a maga részéről kénytelen megtenni, ha természetének megfelelő írói tevékenységet akar kifejteni. Ám az embernek, ha írni akar, mindenekelőtt rá kell szánnia magát az írásra; aztán tudnia kell, mit akar írni; és végre kell hajtania író-szándékát. Ha tehát Isten egy embert eszközként akar fölhasználni íráshoz, 1. neki kell őt indítania az írásnak, 2. meg kell világosítania, hogy tudjon mit írni, 3. vezetnie kell írás közben, hogy azt és úgy írja, amint ő akarja.

1. *Az isteni indítás.* Isten természetfölötti módon fölhívja és (nem csupán erkölcsi, hanem egyben) fizikai ráhatással megindítja a hagiografus elhatározó képességét, hogy akarjon írni. Ez történhetik kifejezett parancs alakjában, mint igen sokszor,⁵ vagy pedig külső körülmények által, minők a címzettek lelki szükséglete, kérése, kínálkozó alkalom stb., amint kitűnik Szent Pál leveleiből; vagy egyéni buzgóság, a vallási meggyőződés lendülete, Istentől kapott bölcsesség készíti a szentszerzőt, hogy szíve bőségéből szóljon (mint pl. Sir és Lc). Ilyenkor is Isten az, aki külső körülmények útján fölhívást intéz a hagiografushoz és megfelelő (fizikai jellegű) ráhatással indítást ad akaratának. Az isteni indítás valószínűleg minden egyes esetben tudatára is jut a hagiografusnak.

2. *Az értelem megvilágosítása.* Ha Isten ember útján akar valamit megírni, annak az embernek mint eszes teremtménynek tudnia kell, mit akar megírni. Ez a tudatosság két mozzanatot ölel föl, bizonyos dolgok tudását, és azt a gyakorlati jellegű ítéletet: nekem ezt a gondolatot, melyet most tudatomban hordok, le kell írnom. Isten főszerzőségének biztosítására elegendő, ha az ő természetfölötti befolyása erre a második mozzanatra terjeszkedik ki. Vagyis Isten fölvilágosító befolyása alatt kell a hagiografusnak megalkotnia ezt az ítéletet: nekem ezt meg kell írnom; de magának a leírandó gondolatnak nem kell

¹ 2 Mach 2,24 Lc 1,1–4.

² Hieron. in Is Jer; August. Cons. evang. II 12, 27.

³ Cf. Orig. in Ez hom. 6, 1; ctra Cels. VII 3, 4; Athanas. Ctra Arian. 3, 47 (M 26, 422); Chrys. in Ps 44, 1; Hier. Prolog. in Is.

⁴ Thom. Mal. 3, 2 c; III 62, 1 c; ad 2.

⁵ Ex 17,14 24 34,27 Deut 31,19–26 Is 30,8 8,1 Jer 30 36,1–32 Hab 2,2–4 Sir 51,18 Ap 1,1–2 11 19.

közvetlenül isteni közlés és befolyás alatt a szerzőnek tudtára esni. Ez a közvetlen isteni közlés természetesen nincs kizárva; sőt szükségkép meg is történik, valahányszor a szentszerzőnek olyant kell leírnia, aminek a maga eszével és igyekezetével nem tudott a végére járni. Minthogy azonban Isten bölcsesége nem cselekszik fölöslegest, a közvetlen gondolatközlést valószínűleg erre az esetre is korlátozza; amit a hagiografus a maga emberségéből megtudhat, annak utána kell járnia.¹ Az inspiráció a szentszerzőt nem menti föl az öntevékenységtől; sőt nem egyszer oly súlyos föladatokat elé állítja, melyeknek csak összes erői megfeszítésével tud megfelelni.²

A sugalmazás fölvilágosító mozzanatában szereplő *gyakorlati ítélet*: «nekem ezt le kell írnom» a dolog természete szerint bizonyos fokig kiterjeszkedik a leírandó gondolatok formájára is: a kifejezésekre és az elrendezésre. Mert hisz pszichológiailag lehetetlen úgy ítélni: «nekem ezt le kell írnom», anélkül, hogy ugyanabban az ítéletben meg ne állapítsam azt is: kb. így (ezekkel a kifejezésekkel, ebben a logikai egymásutánban) kell megírnom. Nem annyira nyilvánvaló, hogy ez a gyakorlati ítélet két más mozzanatot is tartalmaz. Az egyik ez a tudat: amit le kell itt írnom, igaz. Az emberi megismerés lélektana szerint ez a meggyőződés aligha hiányozhatik; hisz komoly ember nem akar tévedést mint olyant leírni. De vajjon ez az igaznak-tartás burkoltan benne van-e a leírást tartalmazó gyakorlati ítéletben, vagy pedig ama gyakorlati ítélet előtt az észnek természeti világánál jön-e létre, azt nem könnyű eldönteni. A másik kérdés: tudatában van-e a szerző ama gyakorlati ítélet természetfölötti eredetének? Valószínű, hogy ez nem történik meg minden esetben, mert egyfelől az inspiráció mint természetfölötti tény nem hozzáférhető a természeti értelmi képességeknek, másfelől pedig nem lehet bebizonyítani, hogy Istennek ezt a mozzanatot ki kell nyilatkoztatnia.³

3. *A vezetés.* Isten a hagiografust írás közben úgy vezeti, hogy leírja azt és úgy, amint Isten akarja. Ennek híján nem Isten volna a főszerző, hanem a hagiografus, aki Isten-közölte gondolatokat írta le a maga erejéből és a maga felelősségére. Istennek ez a vezető tevékenysége mindenekelőtt az akarattól irányított értelemnek szól. Amire nézve létrejött ez a gyakorlati ítélet: «ezt le kell írnom,» arra nézve Isten olyan formát közöl vagy legalább jóváhagy, mely teljesen Isten akarata szerint fejezi ki a leírandó gondolatot. Ez a gondolat kifejező irányítás történhetik (s úgy látszik, nagynéha történik is) merőben értelmi úton, mindenféle kép és jel nélkül;⁴ többnyire azonban megfelelő képekben, hasonlatokban, látomásokban, szimbolumos cselekvényben vagy pedig még többször a gondolat kifejezés közönséges módján megy végbe: megfelelő szók, általában nyelvi kifejezés közlésével, illetőleg jóváhagyásával. Azután Isten úgy irányítja a szentszerző író tevékenységének minden mozzanatát, tehát a hatékony akarásokat és ezek közvetítésével a tevékenységi szerveket, hogy tényleg csak a sugalmazott gondolatokat írja le a sugalmazott formában.

Igy testet ölt Isten igéje (tanítása) a Szentírásban – mintegy visszhangja és mása a megtestesülés nagy titkának, melyben Jézus Krisztus egészen Isten és egészen ember; az Írás is egészen Isten szava és egészen az ember műve.

3. A sugalmazás terjedelme.

1. **A Szentírás a maga egészében és minden részében sugalmazott mű.** Ez *hittétel* mindazokkal szemben, akik a kánont egészen vagy részben tagadták, mint a marcioniták és manicheusok az ószövetséget, a protestánsok a deuterokanonikus könyveket (az ószövetségiéket valamennyi elveti, az újszövetségiéket a kálvinisták és anglikánok elismerik,

¹ Cf. *Thom* 2II 174, 2 ad 3; 171, 3; *Verit.* 12, 12.

² Cf. *Jer* 1 12,14 15,17; *Ez* 1 2 3 10 17; *2 Mach* 2,20–33 15,38–40 *Lc* 1,1–4.

³ Ebből a föltevésből érthető *2 Mach* 15,38. 39.

⁴ Cf. *Num* 12,6–8 coll. c. *Ex* 33,11.

a luteránusok kánonjából ki van rekesztve Heb, Jac, Jud és Ap). Velük szemben áll a Trid. és Vat. fönt igazolt határozata.

A Trid. szerint «szent és kánoni könyvekként el kell fogadni valamennyi könyvet, melyek a Vulgatában vannak, *összes részeikkel együtt*». Hogy mire vonatkozik ez az «összes részeikkel együtt», nem lehet teljes bizonyossággal eldönteni. Néhány hittudós közvetlenül a Trid. után azt gondolta, hogy az a Szentírás összes kijelentéseire és szavaira vonatkozik; sokan az újabbak közül a deuterokanonikus könyvekre értették, minthogy a protestánsok, akik ellen a Trid. kánonja egyenest irányul, azokat nyíltan tagadták. Franzelin a hitbe vagy erkölcsbe vágó összes szentírási kijelentésekre értelmezi. Bizonyos azonban, hogy a kánont a maga egészében, minden *fizikai* részével együtt akarja sugalmazottnak kijelenteni; s ebben az értelemben igazoltuk tételünket az 1. számban.

2. A sugalmazás kiterjed a Szentírás egész tartalmára. Ez *biztos a néhány katolikus tudóstól is vallott ellenkező nézettel szemben*. A 17. században Holden azt tanította, hogy a nem tant tartalmazó részletek nincsenek sugalmazva; Newman szerint a sugalmazás nem terjed ki a mellesleg odavetett dolgokra (obiter dicta)¹; Lenormant, d'Hulst stb. a profán tartalmakat általában kivették a sugalmazottság alól. Indítékuk volt a Szentírás tévedhetetlenségének hatékonyabb megóvása, illetve a világi tudományok részéről támadó nehézségek gyökeresebb leküzdése. Főérvük pedig, hogy az inspirációt nem kell célján túl kiterjeszteni; minthogy pedig a Szentírás vallási igazságok közlésére van adva,² a sugalmazás (legalább a teljes értelemben vett sugalmazás) csak a vallási tartalmakra szorítkozik. Mindezek ellen nyilatkozik XIII. Leo pápa a «Providentissimus» kezdetű enciklikájában.³ Méltán; mert *a*) maga a *Szentírás* nem tud erről az erőszakos tartalom szerinti sugalmazás-különböztetésről.⁴ *b*) A *szentatyák* sem ismerik; sőt hogy mennyire a Szentlélek szavának tekintik minden kijelentését, kitűnik abból a szeges gondosságból, amellyel a legigénytelenebb odavetett megjegyzésnek is keresték mélyebb értelmét.⁵ *c*) Ha a Szentírásnak számos, sokszor jelentős terjedelmű szakasza nem sugalmazott, Istent már nem lehet *az egész Szentírás szerzőjének* mondani. De maga a Szentírás is elvétené föladatát; ki ezt, ki azt tartaná mellesleg odavetett megjegyzésnek vagy profán tartalmú kijelentésnek, illetőleg hitre és erkölcsre nem tartozónak, és a Szentírásnak mint egységes isteni tekintélyű műnek vége volna.

A szentírási tanítások és a profán tudományos tételek ellentéteinek föloldására s a Szentírás tévedhetetlenségének megvédésére tehát más utat kell találni (p. 181). Ami pedig *a sugalmazást megszorító elméletek fő érvét* illeti, azt kell mondani: A Szentírásnak csakugyan vallási célja van. Ezt azonban mint emberek számára emberi közreműködéssel készült írásmű akarja szolgálni; tehát nem lehet el az ezzel együtt járó irodalmi jelleg nélkül (műfajok különbözősége, mindegyiknél megfelelő irodalmi beöltöztetések, kiszínezések és keretek); már pedig az irodalmi és nevelői cél különbözőségével vele járnak mindazok a profán elemek, melyeket a Szentírás tartalmaz; tehát közvetve mégis vallási jelentőséget nyernek. A hitbe és erkölcsbe vágó szövegek elsősorban és önmagukért (primarie et per se), a többiek másodsorban és más dolgokra való tekintettel (secundarie et per accidens) vannak sugalmazva.

3. A szósugalmazás kérdése. Minthogy minden írásműnél különbséget kell tenni tartalom és forma (gondolat és kifejezés) közt, kérdésbe jöhet: az inspiráció csak a tartalomra szorítkozik-e, vagy *kiterjed, a kifejezésre, szavakra sőt betűkre is?*

¹ Aminő pl. 2 Tim 4,13.

² Cf. Rom 15,4 2 Tim 3,15–17; *August.* Gen ad litt. II 9, 20.

³ L. *Denz* 1950.

⁴ L. 2 Tim 3,16.

⁵ L. *August.* Ep. 82, 3; *Thom* I 32, 4.

A rabbik, a régi protestánsok és néhány katolikus azt tanították, hogy a Szentlélek úgyszólván lediktálta a szentkönyveket, miközben a hagiografus jóformán csak az írődeák szerepét töltötte be. Ezt a *gépies szósugalmazást* (insp. verbalis mechanica) mint az Isten mester-oki és a teremtmény eszköz-oki együttműködésével ellenkezőt ma joggal egyértelműleg elvetik a katolikus hittudósok.

Sokan (jobbára molinisták Lessius, Bellarmin és Suarez óta) azt tanítják, hogy az inspiráció a Szentírás tartalmára szorítkozik, pontosabban: a logikai ítéletekre, melyeket tartalmaz, melyeknek száma természetesen lehet kevesebb, mint a leírt mondatok száma. Az irodalmi faj, a szerkesztés, stílus, nyelv, szóval az egész kifejezés az emberi szerző műve; itt a Szentlélek csak arra vigyáz, hogy meg nem felelő kifejezések ne toduljanak a szerző tollára (assistencia negativa), és csak ritka, nehéz esetekben sugallja magát a kifejezést is. Ez a *tartalmi sugalmazás* (inspiratio realis) jól összeegyeztethető a dogmával: ha Isten sugalmazza a gondolatokat, még mindig mondható szerzőnek. S mert eleget tesz a dogmának, képviselői úgy gondolják, hogy kár tovább menni; annyival inkább, mert így könnyen érthető és a sugalmazással minden erőltetés nélkül összeegyeztethető az egyes szentkönyvek irodalmi különbözősége, azonos tényeknek különböző előadása, a kifejezés tökéletlensége, a fordítások igazi szentírás-jellege.

Mások (jobbára tomisták; Vasquez, Billot) szerint a sugalmazás kiterjed nemcsak a tartalomra, hanem a formára, a kifejezésre és annak minden egyes mozzanatára is. Nem mintha a Szentlélek az emberi szerző félretolásával diktálná a szent szövegeket, hanem ugyanaz az isteni befolyás, mely a szentszerzőt írásra indítja, fölvilágosítja és vezeti, nem áll meg a tartalomnál, hanem érvényesül a megfelelő irodalmi műfaj, szerkesztés, képek, kifejezések, mondatfűzések megválasztásánál is, természetesen az isteni ősoke befolyás természetének megfelelő módon: az emberi öntevékenységet nem teszi fölöslegessé és nem rontja le, sem általános emberi sem egyéni jellegének érvényesülésében, hanem ellenkezőleg, mint első és ősoke biztosítja és lehetővé teszi mindazt, ami az emberi szerzőnek mint teremtett oknak föladata az írásnál. Ez a *szerves szósugalmazás* (inspiratio verbalis organica) elmélete elsőbbséget érdemel a tartalmi sugalmazás fölfogásával szemben:

a) Jobban simul a *Szentírás* és az egyházi határozatok kifejezéseikhez: θεόπνευστοι, ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι, «a Spiritu S. conscripti» (Vat.). Ha az Isten vezeti, befolyásolja, ihleti a hagiografust, ha a Szentlélek ír, akkor mesterkélt és külsőséges gondolat, hogy a Szentlélek ihletése nem az egész embert öleli föl, és kikapcsol területeket, melyek szervesen egybetartoznak (cf. Ez 1). b) Jobban megfelel a *szentatyák* magatartásának, kik a Szentírásnak még a betűjét is nagy kincsnek tekintik, mint amelyen a Szentlélek ihletése reng.¹ Igaz, ez nem nyújt döntő bizonyítékot arra, hogy a szentatyák szósugalmazást tanítottak; gyakran ugyanis oda nyilatkoztak, hogy a Szentírásnak nem a betűjét, hanem az értelmét kell nézni. A mi kérdésünk akkor még nem volt annak rendje és módja szerint fölvetve. c) Döntő azonban ez a *teológiai megfontolás*: A gondolat szervesen összefügg a kifejezéssel, melyben mintegy megtestesül; lélektani lehetetlenség úgy elválasztani a tartalmat a formájától, hogy csorbát ne szenvedjen.² Ha tehát a Szentlélek nem terjesztené ki befolyását a kifejezésre, súlyosan veszélyeztetné a sugalmazott gondolatot, és tökéletlen szerzőnek bizonyulna, mint aki az írásnak annyira jelentős mozzanatában nem fejtené ki szerzői tevékenységét; mintegy fél munkát végezne.

¹ Origen. in Ps hom. 1, 4; cf. Princ. IV 16; Chrysost. in Gen 15, 1; 21, 1; Nyssen. in Cant 14; Hieron. Ep. 27, 1; August. Adim. 11; Gregor. M. Moral. praef. 1.

² Ezt hangsúlyozza a Szentírás is Mt 10,19 Mc 13,11 Lc 12,11 21,14 Act 2,4 6,10. Cf. Thom Verit. 4, 1.

Nehézségek. 1. A Szentírásnak egyes könyvei *különféle irodalmi jelleget* mutatnak; a szentszerzők maguk is a kifejezést és írásmódot sokszor sajátjuknak tekintik.¹ *Megoldás:* A sugalmazás az ősök működése, mely a teremtett lényeket természetüknek megfelelően vezeti,² tehát öntevékenységüket nem kapcsolja ki és saját jellegüket nem rontja le. – 2. A szentszerzők *eltérően beszélnek el* egy és ugyanazt a dolgot pl. az Üdvözítőnek az utolsóvacsorán mondott szavait. *Megoldás:* Isten egyrészt a Szentírásban, a kinyilatkoztatás világában is érvényt akar szerezni a változatosság nagy törvényének, másrészt hatékonyan meg akar tanítani, hogy a magában tekintett betű öl³; vagyis elejét akarja venni a gépies szósugalmazás elméletének. – 3. Ha a szavak is sugalmazva vannak, akkor mi címen lehet a *fordításokat* még Szentírásnak nevezni? *Felelet:* A Szentírás fordítása ép úgy Isten szava, mint pl. a Divina Commedia fordítása Dante költeménye. A fordításban ugyanis a kifejezésnek csak anyagi mozzanata változik; a formai, vagyis a gondolat-kifejező szerep marad. Az eredeti mindenestre a sugalmazásnak teljes hordozója (terminus totalis); a fordítás csak annyiban nem sugalmazott, amennyiben a külső burok már nem sugalmazott; ez azonban a belső forma, a kifejezés lelkének sugalmazottságát nem érinti. – 4. A Szentírás *kifejezésmódja sokszor tökéletlen.* *Megoldás:* A tökéletlenségnek mint hiánynak nincs valósító oka; ok-hiányból fakad az; nem ok-tevékenységnek, hanem ok-tétlenségnek eredménye (habet causam non efficientem, sed deficientem). S ezért nem az ősoktól ered, hanem az emberi szerzőre megy vissza, akit Isten itt nem akart kiemelni a természetében gyökerező gyarlóságból; még pedig ugyanazért, amiért nem akarja általában a legjobb világot megvalósítani ([457. lap](#)).

4. A sugalmazás hatásai.

1. *A Szentírás föltétlen igazmondása. Tétel. A Szentírás nem tanít tévedést.* Ez biztos, csaknem hittétel

A *racionalistákkal* szemben, akik (különösen Spinoza óta) sok tévedést és ellenmondást akarnak kimutatni a Szentírásban, és a *modernistákkal* szemben, kik a Szentírásban csak viszonylagos igazságot engednek meg. Szerintük ugyanis a Szentírás híven visszaadja az akkori emberek vallási nézeteit; de minden emberi ismeret, a vallási is, viszonylagos és teret hágy a haladó kor kiigazításai számára; ami a szentírók idejében igaz volt, idő folytán tévesnek bizonyulhatott, és ennél fogva az Írást folyton új értelmezéssel alkalmazni kell a haladó kor tisztultabb álláspontjához; így bizony megtörténhetik, hogy egy szentírási helynek értelme valamikor épen az ellenkezőjére fordul. A katolikus álláspont kifejezésre jut a modernizmus elítélésében⁴ és a pozitív oldalról különösen XIII. Leo «Providentissimus» kezdetű enciklikájában.

Bizonyítás. a) A Szentírásnak *Isten a szerzője* (1. sz.); következésképp ami formálisan és hitelesen szentírási kijelentés, Isten szava. Ha tehát a Szentírás tévedést tartalmazna, vagy azt kellene gondolni, hogy Isten tévedést tanít, ami kézzel fogható képtelenség és istenkáromlás, vagy pedig azt kellene mondani, hogy a tévedést tartalmazó szöveg nem Szentírás (ami a 3. számban kifejtett tétel ellen van). b) A *szenthagyomány*nak ez állandó és egyöntetű tanítása, amint részletesen igazolja Pesch (p. 491 kk). Szent Ágoston azt írja a szabadabb fölfogású Szent Jeromosnak: «Én megvallom Kedvességednek, egyedül a kánoni szentkönyvekkel szemben tanultam meg azt a mélységes tiszteletet, melynek értelmében szilárdan meg vagyok

¹ L. 2 Mach 15,39 2 Cor 11,6 Sir prol. V. hozzá 1 Pet és 2 Pet, Heb és a többi szentpáli levél irodalmi különbségét.

² L. Thom I 83, 1 ad 3; III 62, 1 ad 2.

³ L. 2 Cor 3,6; August. Cons. evang. II 12.

⁴ Denz 2078 kk.

győződve, hogy egyetlen szerzője sem írt le tévedést. Ha mégis belébotlom valamibe, ami az igazsággal látszólag ellentétben van, nem habozom azt gondolni, hogy vagy a kódex hibás, vagy pedig a magyarázó nem érti föl a mondottak értelmét, vagy pedig én nem értem az egészet».¹

A helyes értelmezés számára és nevezetesen *látszólagos tévedések és ellenmondások* (enantiophania-k) *megoldása* végett a szentatyák és a tanító egyház útmutatása nyomán ma a körültekintő hittudósok a következő útmutatásokat adják:

Alapelv: Az igazság ítéletben jut kifejezésre; vagyis igaz kijelentésről akkor és annyiban lehet szó, amikor és amennyiben a szerzőnek szándékában van valamit állítani vagy tagadni. Tehát, *amit az Istennek szándékában van állítani vagy tagadni a Szentírásban, az föltétlen igazság;* Isten az igazság Istene. Hogy mit van szándékában állítani vagy tagadni Istennek, arra nézve az isteni és emberi szerzőnek alapvető viszonya értelmében áll a szabály: Amit a szentszerző mint olyan, vagyis mint sugalmazott író állít vagy tagad, azt Isten is szándékolja, az Isten szava, és ennél fogva föltétlen igazság, amíg a betű szerinti értelemről van szó; megtörténhetik ugyanis, hogy a prófétai értelem részben, a misztikai pedig egészen meghaladja a hagiografus elméjét.² Ez a szabály közvetlenül foly abból, hogy a szerző a sugalmazó Istennek eszköze, s mint ilyen egyrészt híven fejezi ki azt, amit Isten írás útján közölni akar, másrészt a maga természetének megfelelően ír, vagyis úgy, amint emberi beszéd által szokás és lehet igazságot kifejezni. Az alapelvből a gyakorlat számára *három szabály* foly:

1. Különbséget kell tenni belső és külső, *tartalmi és történeti igazság* közt. A Szentlélek az emberi kifejezésmód szabályai szerint közli a kinyilatkoztatást. Ám az ember mikor igazat akar szólni, vagy azt erősíti, hogy valami úgy van, amint mondja (tartalmi, belső igazság); vagy egyszerűen csak elbeszéli, hogy más így szólt vagy cselekedett (történelmi, külső igazság). Ez utóbbi esetben, ha a szerző az előadottakat kifejezetten nem helyesli, illetve nem teszi magáévá, igazmondó szándéka csak arra terjeszkedik ki, hogy az a kijelentés vagy tett csakugyan megtörtént, de nem egyúttal arra is, hogy jól volt téve, vagy igaz beszéd volt. Adott esetben nem könnyű mindig megmondani, tartalmi vagy történeti igazmondó szándékkal állunk-e szemben³; ezt ugyanis az Írás összes külső és belső körülményeiből kell megállapítani, ami annyi évezred után és annyira más miliőben nem mindig biztos sikert ígér. Tény azonban, hogy *a)* a szentszerzők sajátmagukról nem egyszer csak beszámolnak; elmondják, mit éreztek, gondoltak vagy tettek, anélkül, hogy igaznak vagy helyesnek akarnák odaállítani⁴; *b)* ugyanígy nem egyszer embertársaikról.⁵ *c)* Többször kifejezetten idéznek más szerzőket, anélkül, hogy az idézetek igazságáról nyilatkoznának. *d)* Sőt nincs kizárva, hogy burkoltan, idéző formulák nélkül (citationes implicitae) idéznek olyant, amit nem tesznek magukévá. Ezt azonban csak nagyon nyomós okok alapján szabad föltenni.⁶ Ahol azonban a szentszerző mint sugalmazott író mondja ki a maga nézetét, vagy ahol Istennek vagy isteni követnek szavait idézi, vagy ahol az akárhonnán idézettek magáévá teszi, ott nem tisztán történelmi, hanem egyúttal tartalmi igazsággal is van dolgunk.

2. Isten a kinyilatkoztatás és így a Szentírás által is «keresztényekké akart tenni bennünket, és nem csillagászokká;»⁷ ezért Szent Tamás is különbséget tesz egyfelől az *elsősorban és önmagukért*, másfelől a *másodsorban és más kedvéért kinyilatkoztatott*

¹ August. Ep. 28, 3.

² Cf. Thom 2II 173, 4.

³ Cf. Ex 1,15 Judit 10,12 2 Reg 7,2. Job 42,7 Heb 1,14 etc.

⁴ Pl. Ex 2,13 Jn 2,6 4,3 13,25 6,19 Act 25,6 1 Cor 1,16.

⁵ Sap 2,6 1 Mac 8,23. Jer 28,15.

⁶ Cf. Denz 1719.

⁷ August. Act. Fel. Man. I 10; cf. Gen litt. VII 28, 42; II 5 9; 9, 20.

igazságok közt.¹ A valláserkölcsei igazságok önmagukért vannak közölve; igen sok profán dolog csak azért, mert a vallási igazságot nem lehet másképp emberi módon előadni, tehát mintegy körítésnek, háttérnek, színezés és szemléltetés végett. Ezekben a szentszerzők koruknak nyelvén és kultúrszínvonalán szólhattak, sőt kellett szólniok, különben a kortársak meg sem értették volna idevonatkozó külön isteni tanítás nélkül; ez pedig az örök bölcsesség törvényeivel ellentétben deus ex machina-ként elővételezte volna a természetes kultúrfejlődést. Tehát *a)* a természet dolgairól a szentírók a látszat és a kezdetleges, fejletlen természetismeret álláspontján állhattak.² *b)* Élhetek a kor kultúrtévedésein alapuló szólásokkal.³ Ezekben az esetekben a szentszerző nem akarja sem a látszatot valóságnak, sem a téves nézetet igazságnak odaállítani, hanem ezeket a mozzanatokat mint a kor kifejezés-készletének elemeit csak arra akarja fölhasználni, hogy általuk igazságot fejezzen ki; épúgy mint ma sem minősítjük tévedésnek, ha valaki a görög-római mitológiára céloz; ha pl. azt mondja: «ez az ember sokat áldozott Bacchusnak», vagy metaforákkal él.

3. A sugalmazott szerzők emberi módon fejezik ki a sugalmazott igazságot, és ezért szükségképp *irodalmi műfajokba öltöztetik* mondanivalójukat; az irodalmi műfajok pedig nem mind fejezik ki az igazságot betű szerinti értelemben veendő ítéletek alakjában. Az irodalmi műfajok megállapítása magában véve szentírási irodalomkritikai föladat, melynek megoldásában őrizkedni kell két véglettől: Nem szabad egyrészt minden tárgyi indokoltság nélkül, pusztán egy fölmerült exegétikai nehézség miatt mindjárt egy a közvetlenül kínálkozótól elütő műfajra gondolni; másrészt ne akarjuk a műfaji lehetőségeket a mi irodalmi megszokásunk és ízlésünk zsinórmértékével körülhatárolni.

Ebből *következik: a)* A szentszerző is élhet az irodalomban szokásos írói fikciókkal, melyeknek nem szándékuk félrevezetni az olvasót, hanem könnyen fölismerhető és irodalmilag megokolt beöltöztetéssel tetszetősebb és hatásosabb formát akarnak adni gondolatainak; amint az pl. a Sap-ról biztos, és sok komoly katolikus tudós szerint valószínű az Eccl-ről. *b)* Gondosan meg kell állapítani, egyszerű tanító előadás vagy költemény, midrás, tanító történet, idealizált történet avagy népies apokalipszis akar-e lenni egy szentírási könyv vagy részlet; mert ez esetben a szerző az igazságot az illető műfaj irodalmi követelményei szerint színesíti nem-jelentő részletekkel, melyekben nem lehet súlyos tévedés veszedelme nélkül betű szerinti tanító igazságot keresni. Hogy a gyakorlatban, konkrét esetekben mennyire szabad menni ezeknek az elveknek alkalmazásában, melyeket ma csaknem az összes katolikus hittudósok, biblikusok és dogmatikusok egyaránt elismernek, még mindig erősen vitatott kérdés. Nevezetesen néhány ószövetségi könyvről van szó (Job, Jdt, Est, Tob, Jon, Dan; Jud, Gen 1–11), melyeknek történeti jellegét sok újabb szerző (Lagrange OP, Scholtz, Vetter, Schanz, Prat SJ, Hummelauer SJ, Holzhey, Peters) meglehetősen tágra akarja értelmezni, míg mások (Delattre SJ, Fonck SJ, Schiffini SJ, Egger) a közvetlenül kínálkozó hagyományos fölfogása mellett törnek lándzsát. Zsinórmértékül szolgálnak a fönti általános elvek mellett a modernista tételek elítélése és a Commissio biblica döntései.⁴

2. **A többféle értelem.** A keresztény hajdanna gyakorlatban is bőségesen megnyilvánult meggyőződése, melyet aztán a hittudósok magukévá tettek,⁵ hogy a sugalmazás a Szentírásnak különös termékenységet ad: egy-egy szentírási helynek többféle értelme is lehet, nem az értelmezők szerteágazó nézetei alakjában, hanem magának a szentszövegnek természete miatt. Erre nézve a következőket állítjuk:

¹ Thom I 32, 4; 2II 1, 6; cf. Vat 3 cp. 2 Denz 1787.

² Cf. Jos 10,12. cl 1,4–6 Ps 18,6 92,2 103,5 148,4; Gen 1,16 7,11 8,2 Is 40,22 Job 37,18 Lev 11,6 Deut 14,7.

³ Mint pl. Gen 1,3–18 (mintha a világosság nem a naptól függene); Jud 14 az apokrif Henoch-könyvet idézi.

⁴ Lamentabili 3 12 14 23 24 61 Denz 2001 kk.; Denz 1997–2000 2010 kk. 2121 kk. 2148 kk. 2155 kk. 2166 kk.

⁵ Thom Quodl. VII 6 14–16; I 1, 10; in Lomb. II dist. 12, 1, 2, ad 2; in Gal 4 lect. 7 etc.

1. A betűszerinti, vagyis a szóhasználat, szöveg-összefüggés és a lélektani meg történeti körülmények tekintetbevételével kifejezett értelem a Szentírásban is alapvető; *a Szentírás minden helyének van is betűszerinti értelme, mely elsősorban van a Szentlélektől szándékolva*, és minden esetleges többi értelemnek alapja; ezért a dogmatikai bizonyításnál elsősorban ez jó tekintetbe. Az emberi nyelvnek ugyanis a természete hozza magával, hogy a gondolatot a szóhasználat, szöveg-összefüggés és a lélektani helyzetek meghatározta beszéddel fejezi ki, mint egyértelmű és természetszerű jellel; s az emberi nyelv természetét a sugalmazó Szentlélek sem akarja megváltoztatni. Ugyanez okból Szent Ágostonnal és a fiatal Szent Tamással¹ szemben ma általános nézet és biztos tanítás, hogy *minden szentírási helynek csak egy betűszerinti értelme lehet*; mert a nyelv ugyanabban az összefüggésben a szóhasználat, össz-szöveg és lélektani helyzetek segítségével csak egy értelmet tud minden kétséget kizárólag világosan kifejezni. Ha valaki egy szövegben többféle betűszerinti értelmet akar elhelyezni, nem több értelemnek, hanem többféle értelemzésnek nyitna határtalan lehetőségeket, mint azt a rabbi értelmezések története megdöbbentő adatokkal világítja meg. Így gondolkodott Szent Tamás is idősebb korában.²

Míthogy azonban a sugalmazó Szentlélek tud és ennél fogva szándékol mindent, amit a sugalmazott szöveg tényleg mond, a Szentírás kijelentéseit szabad teljes értelmükben (*sensu pleno*) venni; vagyis szentírási nyilatkozat számba megy nemcsak a közvetlenül fölkinálkozó értelem, hanem az is, amit csak burkoltan és közvetve tartalmaz (pl. *gratia plena* = *immaculata* II 74). Szabad továbbá a betűszerinti értelemnek összes logikai mozzanatait, nevezetesen következményeit és föltételeit szentírási kijelentésnek tekinteni, ha azokat a közvetlenül adott értelem gondolati egysége magában foglalja.³

2. *A Szentírásnak több helye tartalmaz egy második, szellemi, jelképes értelmet* (*sensus spiritualis, typicus*). Ez esetben t. i. a betűszerinti értelemmel kifejezett dolog az üdvtörténet egy későbbi szakaszában bekövetkező dolognak előképe, típusa. Ez *biztos* igazság. Mert a) a jelképes értelem *logikailag* lehetséges. Ilyenkor egy helynek két értelme van ugyan, de kifejezése végett két jel is áll rendelkezésre, melyeknek mindegyike egyértelműleg hozzárendelhető egy gondolathoz: a nyelvtörvények alapján adódó értelem a betűszerinti, az általa kifejezett tartalom pedig mint típus az utóbb bekövetkező dolognak, az antitípusnak jele. b) Lehetséges *teologikailag*: Isten (s egyedül Isten) képes a történet egymásutánjának mozzanatait típus és antitípus egybeváágóságára hangolni. Az újszövetség több ószövetségi mozzanatról kifejezetten tanítja, hogy azok újszövetségi mozzanatoknak típusai voltak.⁴ c) A szentatyák egyértelműleg vallják létezését és nagyban gyakorolják a típusos magyarázást; sőt nem egyszer túlságba is vitték az alexandriai iskola hatása alatt, mely a platoni világszemlélet alapján (látszat és valóság két világa) az «allegoriás» értelmet tekintette alapvetőnek.

Ebből következik: A *típusos értelem* mint a Szentlélektől szándékolta értelem kinyilatkoztatott igazságot tartalmaz, és ennél fogva dogmatikai bizonyításra is használható. Azonban sohasem szabad önkényesen állítani, hanem gondosan igazolni kell vagy az újszövetségből vagy az exegétikai hagyományból, és eközben nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az újszövetségi szerzők itt-ott élhettek *accomodatio*-val (lásd [140. lap](#)), és a szentatyák kétségkívül éltek is vele.

Az *alkalmazott* és ú. n. *misztikus* értelem (*sensus accomodatus et mysticus*) nem volt a szerző szándékában; azt a betűszerinti értelemmel való külső vagy belső hasonlóság alapján az értelmező viszi bele a szövegbe, pl. a Thren-t a fölfeszített Krisztust sirató Egyházra

¹ *August.* Doctr. christ. III 27, 38; cf. Conf. XII 31; *Thom* in Lomb. II dist. 12, 2, ad 7; Pot 4, 1 c.

² *Thom* I 1, 10; Quodl. VII 14–16.

³ L. pl. Ps 2,1 coll. c. Act 13,33 Heb 1,5 5,5.

⁴ Cf. pl. Mt 12,39 Jn 3,14 Rom 5,14 1 Cor 5,7 10,6.11 Gal 4,27 Col 2,16. Heb 7,3 8,5 9,9 10,1 1 Pet 3,21.

alkalmazza, Lázár föltámasztását misztikus magyarázattal a bűnös talpra-állítására értelmezi; ennél fogva a dogmatikai bizonyításban nem is használható mint szentírási értelem.

3. **A hiteles egyházi értelmezés.** A Vaticanum megállapítja: «A hitbéli és a keresztény tanítás épületéhez tartozó erkölcsi dolgokban azt kell a Szentírás igaz értelmének tekinteni, amit az Egyház annak tart». ¹ *Csaknem hittétel* tehát, hogy **az Egyház a Szentírásnak egyedüli tévedhetetlen és hiteles magyarázója**; szemben áll a régi protestáns fölfogás, hogy a jámbor olvasó merőben a Szentírás buzgó olvasásából megismeri értelmét is, és a racionalisták álláspontja, kik a Szentírást is csak úgy kezelik, mint akármilyen más épületes könyvet.

Bizonyítás. a) Maga a *Szentírás* bizonyosságot tesz arról, hogy hiteles értelmezés nélkül tartalma homályba vész és veszedelmes tévedésekbe visz²; és az eretnekségek története bőven illusztrálja S. Werenfels-nek ismert epigramját: Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque, invenit et pariter dogmata quisque sua. Maguk az apostolok is rá voltak utalva az Üdvözítő értelmezésére. ³ A Szentírásból igazolható, hogy az Üdvözítő az Egyházban hiteles szövet alapított a kinyilatkoztatás fönntartására és terjesztésére (85. § 2); erre az Egyházra a hit-letétemény többi elemeivel együtt rábízta a Szentírást is; különben az Egyház mellett más közvetlen hitszabály is léteznék. b) Már az *ősegyház* meg volt győződve, hogy az Írást a hitszabály, vagyis az élő és tekintélyjellegű egyházi tanítás zsinórmértéke szerint kell értelmezni. Ennek a meggyőződésének kifejezést adott, mikor eretnekségeket ítelt el; hisz az eretnekségek valójában hibás szentírás-értelmezések voltak. Számos alkalommal kifejezetten is tanúsítják ezt. Így pl. *Iren.*: «Ahol az Úr karizmái vannak, ott kell tanulni az igazságot, mert ott van az apostoloktól eredő egyházi folytonosság. Ezek magyarázzák nekünk tévedés nélkül a Szentírást». ⁴ c) A *teológiai megfontolás* ennek az isteni rendelkezésnek okát egyrészt abban találja, amiért Isten egyáltalán az egyházi tanítást tette meg közvetlen hitszabálynak, ⁵ másrészt abban, hogy minden könyv értelmezésre szorul. A könyvben kifejezett tartalom, a gondolatok logikai összefüggése és egysége ugyanis csak az élő tudatban állítható elő; a beszéd csak tökéletlenül fejezi ki a gondolatot. Ezért minden könyv helyes értelmezése kongeniális értelmezőt követel; ám a Szentírással nem lehet kongeniális az egyes ember az ő egyéni kötöttségével és korlátoltságával, hanem csak az Istennek karizmás főiskolája, az Egyház. A protestáns magánolvasás és értelmezés elve nemcsak a kinyilatkoztatásnak jár ellenére, hanem pszichológiailag sem áll helyt.

Az Egyház egy-egy szentírási helynek *hiteles értelmét* olykor kifejezetten és *közvetlenül* állapítja meg, mikor t. i. hivatalos határozataiban értelmez egy-egy szent szöveget. ⁶ Leggyakrabban azonban csak *közvetve* teszi, amennyiben ugyanis az eretnekek elítélésével visszautasít minden a hittel ellenkező értelmezést, és nem egyszer pozitív magyarázásra is ad útmutatást. ⁷

A hiteles értelmezést gyakorolta az Egyház akkor is, mikor a trentói zsinaton kimondotta **a Vulgata hitelességét**: «A szentszínat fontolóra vette, hogy nem csekély hasznára lesz Isten Egyházának, ha köztudomásra jut, vajjon a Szentkönyveknek forgalomban levő latin kiadásai közül melyik a hiteles; ezért határozza és megállapítja, hogy ép ezt (az előző határozatban említett) ősi és közismert (vulgata) kiadást, melyről annyi század egyházi használata

¹ Vat. 3 cp 2 Denz 1788; cf. Trid. 4 Denz 786.

² 2 Pet 3,6.

³ Lc 24,45 Act 8,30.

⁴ *Iren.* IV 26, 5; cf. *Tertul.* Praescr. 19 37 39. *Vincent. Lerin.* Comm. 2 összefoglalja a szentatyáknak idevonatkozó egész tanítását.

⁵ Cf. 14. § 3; 17. § 2.

⁶ Így pl. Jac 5,4-et a Trid. Denz 908.

⁷ Így pl. az eskürről szóló katolikus tan Mt 5,33–37-re, a házasságról szóló pedig Mt 19,3–9-re nézve.

kezeskedik, kell hitelesnek (authentica) tekinteni a nyilvános fölolvadásokban, vitákban, ige hirdetésben és írásértelmezésben, és senki semmi ürügy alatt ne merészelje elutasítani».¹

E határozat értelmét illetően nyilvánvaló, hogy *a)* az Egyház itt a sok rendbeli és nem egyszer gyanus latin bibliafordítás (1515-1550 mintegy 180 látott napvilágot) közt a Vulgátát, nagyban és egészben Szent Jeromos művét, akarta a nyilvános latin használat számára előírni; vagyis hivatalos latin szöveget állapított meg. Ez magában egyházfegyelmi határozat, melynek azonban *b)* alapja és természetes föltétele egy *dogmatikai tény* (factum dogmaticum): a Vulgata hit és erkölcs dolgában nem tartalmaz tévedést, vagyis dogmatikailag ép (Scheeben). S ez megint csak úgy lehetséges, hogy *c)* hit és erkölcs dolgában híven tartalmazza a szentírási kinyilatkoztatást, vagyis lényegben (in substantia) födi az eredetit; mert hisz Szentírásként jelent meg, és ha lényegesen mást tartalmazna mint az eredeti, súlyos hitbeli tévedést terjesztene. A zsinat érve: a hosszú évszázados használat; az Egyház ugyanis a hit dolgában nem lehet évszázadokon keresztül tévedésben. *d)* A zsinatnak nem volt szándékában megállapítani, hogy a Vulgata mindenben azonos az eredetivel; az eredetihez való nyelvi viszonyáról ugyanis egyáltalán nem is esett szó; a határozatból sem következtethető. Még kevésbé akarja azt mondani, hogy a Vulgata mindenben tökéletes fordítás; hisz maga adott utasítást, hogy «a hibáktól lehetőleg megtisztítva, újra ki kell adni» (X. Pius pápa egy végleges kiadás rendezését a bencésekre bízta.) Hasonlóképpen nem akarta az eredeti szöveget fölöslegessé tenni vagy éppen tilalmazni, mint azt némely spanyol tudós hitte.²

Az Egyház hivatalos értelmezése nem teszi fölöslegessé a tudományost. Hisz egyrészt kevés pozitív hiteles értelmezést adott, tehát a tudós értelmezésnek szinte beláthatatlan teret hagyott; másrészt a hivatalos magyarázatok tudományos igazolása és a hivatalos magyarázatok előkészítése szintén olyan föladatok, ahol érvényesülhet a hívő tudósok tudományos igyekezete és rátermettsége.

Hozzáadás. A sugalmazottság ténye magában nem dönti el az egyes szentkönyvek irodalomtörténeti kérdéseit, nevezetesen az *emberi szerzőségnek és a szerkesztés módjának kérdéseit* (egy könyvre nézve egy vagy több, esetleg korban egymástól távol eső szerző); sőt minthogy legtöbbször nem lehet megmutatni, hogy e kérdéseket illetően egyházi hagyomány áll fönn, ezek a kérdések magukban történetiek. Azonban közvetve mégis az Egyház hiteles tanító testületének színe elé tartoznak; amennyiben t. i. a sugalmazottság ténye vagy pedig a Szentírás igazmondása lehet érintve e történetkritikai kérdésekben. Ezért, ha a sugalmazott szerzőnek szándéka azt állítani, hogy ő vagy más határozott személyiség a kérdéses könyv szerzője, akkor a Szentírás igazmondása miatt a szerzőség kérdése el van döntve. Tekintetbe kell azonban venni a szentírók igazmondására nézve fönt megállapított elveket; ezek értelmében a szerző öntanúsága csak akkor dönt, ha nem irodalmi fikció, másokról tett tanúsága pedig csak akkor, ha biztos, hogy az illető könyv szerzőjéről akar nyilatkozni.³

5. A Szentírás teológiai jelentősége.

1. A Szentírás a kinyilatkoztatás kódexe, Istennek az emberiséghez intézett szava; s érésben rendeltetése ugyanaz, ami a kinyilatkoztatásé általában: az emberiséget istenközösségre vezetni. Ebből a szempontból a Szentírás egyben kegyelem eszköze. Mint a kinyilatkoztatás kódexét Isten a Szentírást

¹ Trid. 4 Denz 785.

² Cf. XIII. Leo Denz 1941.

³ Ezért Rom 10,16–20 Jn 12,38 Mc 10,3–5 Lc 24,44 Jn 5,39–47 egymagukban még nem döntenek el az izajási vagy mózesi szerzőséget; cf. azonban Comm. bibl. Denz 1997 kk. 2110 kk. 2115 kk. 2199 kk. 2148 kk. 2155 kk. 2164 kk. 2166 kk. 2172 kk. 2176 kk.

a) Az Egyházra bízta mint anyagi hitforrást, hogy hitelesen értelmezze, és belőle merítse a kinyilatkoztatás tanításait.

b) Adva van a hittudósok számára, hogy belehatoljanak értelmébe, az Egyház hiteles értelmezéseit előkészítsék, illetőleg tudományosan igazolják, a hiányzó hiteles értelmezést pótolják. Mindezt azért érik el, hogy a Szentírást a tudományos hermeneutika elvei, a hit analógiája, a szentírási és a szenthagyományi analógia szellemében magyarázzák. Ami a *szentírási analógiát* illeti: az egész Szentírásnak az egy Szentlélek a szerzője; ezért a Szentírás összes kijelentései egy összefüggő egységes természetfölötti igazság-rendszert alkotnak; a látszólagos ellenmondásokat ehhez a zsinórmértékhez kell igazítani. A hittudósoknak ki kell nyomozni a bibliai kinyilatkoztatás *üdv történeti fejlődését* is, hogy így tartalmának egész gazdagsága és változatossága érvényesüljön. A hittudósoknak és a papnak általában hivatása belehatolni a Szentírás értelmébe, vele eltelni és másokat is olvasására lelkesíteni.¹ A Szentírás *olvasásának* módja: nem annyira sokat olvasni a Szentírásról, mint inkább a Szentírásból, és pedig rendszeresen, elmélkedő, áhitatos elmerüléssel.

c) A Szentírás mint Isten írott szava a hitnek is eszköze (πηγή πίστewς), és mint ilyen minden embernek van szánva, főként a *hívőknek*. «Vizsgáljátok az Írásokat, mondja az Üdvözítő, azok tesznek bizonyosságot rólam»; és rendreutasítja a szadduceusokat: «Tévedtek, nem tudván sem az Írásokat sem az Isten erejét».² Minthogy azonban egyfelől az Írás olvasása nem szükséges az üdvösségre, sőt még az intenzív hitéletre sem,³ másfelől időnként és helyenként veszedelmessé válhatik, amint Szent Péter mondja Szent Pál leveleire való tekintettel,⁴ és az eretnokségek története bőven igazolja, ezért indokolt, hogy az Egyház a mindenkori helyzetekhez alkalmazott megszorításokat tesz a Szentírás olvasását illetően; nem mintha följé akarna kerekedni a Szentírásnak, még kevésbé, mintha a lelkek elől el akarná zárni, hanem mert a lelkek üdvössége jelentősebb valami mint a korlátlan szabadság.

2. A Szentírás a *természetfölötti igazságok világa*⁵; a kinyilatkoztatást nem száraz kompendiumba foglalja, hanem a történeti fejlődés és a lüktető élet drámai erejével, a különféle korok, nemzedékek, egyének és helyzetek ezer változatú tükrözésében, egy élő világ erő- és eszme-gazdagságában tárja elénk. Ez a szempont segít az ószövetség értékének is kellő méltatására a régi és új (Delitzsch, árja fanatikusok) marcionizmussal szemben, mely a maga politikai antiszemitizmusát oktanul és vakmerően beleviszi a kinyilatkoztatás szentélyébe. Az újszövetség mindenesetre hasonlíthatatlanul fölségesebb mint az ó; a kettő: árnyék és valóság. De mindkettő egy közös tőnek virága; az alapvető hit és erkölcs jellegű tartalom tekintetében az ószövetség bimbó, az új kinyílt virág; az irodalmi és tartalmi tagoltság szempontjából pedig az ószövetség hasonlíthatatlanul gazdagabb, és teleologiai indokolttá teszi az újszövetségnek csekélyebb terjedelmét és kisebb változatosságát; az ószövetség tekintetben olyan mint a hexaémeron műve, melynek elvégzése után megjelenik a hatnapos mű koronája-, értelmezője- és uraként az ember: az újszövetség. Ezért

a) a Szentírás az Egyház számára a vallási nevelésnek nemcsak forrása, hanem eszköze is (Sir = Ecclesiasticus; az evangéliumok a közös istentiszteletben és katechézisben), s egyben az egyházi áhitat és istentisztelet legfölségesebb hordozója és eszköze; csakugyan a liturgiai könyvek szentírási átítatottsága szembeűnő.

¹ Szent Jeromos beszéli: Álomban az örök Bíró széke elé került, és állása felől kérdezve az felelte, hogy keresztény. Az örök Bíró szemére lobbantotta: Hazudsz, ciceroniánus vagy; mert ahol a kincs van, ott van a szived. Reggelve virradva hűséget és szeretetet fogadott a Szentírás iránt, amit aztán egész életén keresztül hűségesen megtartott. *Hieron. Ep. 30.*

² Jn 5,39; Mt 22,29; cf. 2 Tim 3,6.

³ «Aki a hitre, reményre, szeretetre támaszkodik, nem szorul az Írásra, legföljebb mások oktatása végett; csakugyan e három által élnek sokan a pusztában kódex nélkül is.» *August. Doct. christ. I 39, 73.*

⁴ 2 Pet 3,16.

⁵ Cf. Ps 18 és 118.

b) A *hittudós* és általában az elmélyedő *hívő számára* nemcsak a nagy létkérdések megoldását adja, hanem egyben nagy elmemozgató problémák szülőhelye, épúgy mint a szemmel látható világ (πηγή γνώσεως). Különösen ez a szempont az, mely a Szentírást csak a Krisztusban nagykorúaknak nyitja meg minden korlátozás nélkül, a kisdedeknek csak pedagógiai megszorításokkal.¹ Minthogy a Szentírás nem kompendium, hanem kozmosz, a szentírástisztelő elmének az is föladata, hogy kinyomozza e kozmosznak törvényszerűségeit. Ebben a munkában ideálként lebeg előtte a Szentírás kozmoszának és a hívő elme kozmoszának, a hittudománynak teljes összhangja, mint azt nagy stílusban megkezdték Szent Bonaventura Breviloquiumának elején és Hugo a s. Victore De sacramentis christianae fidei ad eruditionem Scripturarum c. munkájában. Minthogy a Szentírás egy külön világ gazdagságával és éltető erejével szól hozzánk, s nemcsak tartalmán, hanem formáján is a Szentlélek üdítő fuvallata ömlik el, a protestáns magán-inspiráció tanításának határozott elutasítása mellett is kell vallanunk, hogy a Szentírás kiválóan termékeny új vallási gondolatok és emelkedések fölkeltésére, vagy régieknek új hatékonysággal való föllevenítésére. Érthető tehát, hogy az Egyház kezében a Szentírás a legmonumentálisabb áhitatnak és áhitat-keltésnek, a közös istentiszteletnek lett a vezérkönyve, és utólérhetetlen elmélkedő könyv a hívő lélek számára.²

16. §. A szenthagyomány.

Diekamp I §§ 13–16; *Bartmann* I § 6; *van Noort* 2; *Pesch* I p. 2, s. 2; *Scheeben* I 141–177; *Franzelin* p. 1; *Schanz* III § 11; *Hettinger* 665–685; *Cano* III VII VIII; *Pázmány* Kalauz VI 1. 2 (Ö. M. IV 7 kk. cf. II 281 kk.) *Suarez* de fide 5, 4; *Billuart* De reg. fidei 2; *Berti* V 11. 6 7; *Wirceb.* Principia theol. 2. – M. *Winkler* Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian 1895; L. *Billot* De s. traditione 1904; De immutabilitate traditionis 1907; A. *Koch* Der h. Faustus, Bischof von Riez 1895; P. *Batiffol* Le catholicisme de S. Augustin 2 k. 1914; J. J. *Berthier* S. Thomas, doctor communis Ecclesiae I (Testimonia Ecclesiae) 1914; *Schermann* Allgemeine Kirchenordnung, frühchristl. Liturgie u. kirchl. Überlieferung 3 k. 1915 – 16; A. *Deneffe* Der Traditionsbegriff 1930; J. *Ranft* Der Ursprung des kath. Traditionsprinzips 1931; B. *Poschmann* Ecclesia principalis 1933.

I. A hagyomány mivolta.

Hagyományozni általában annyi, mint javakat, tehát szellemi téren tanításokat, intézményeket, törekvéseket és eszméket az idősebb nemzedékről a fiatalabbra átszarmaztatni. Tehát a *hagyomány* (traditio, παραδόσις) *aktív* értelemben azoknak a tevékenységeknek (és tevékeny embereknek, a hagyomány szerveinek) összessége, melyek egy szellemi kincset átadnak a következő nemzedéknek; *passzív* vagy *objektív* értelemben az áthagyományozott szellemi értékeknek összessége; *terminatív* értelemben azok, akikre az idősebb nemzedék ráhagyja a szellemi kincseit.

Teológiai értelemben más az isteni hagyomány (tr. divina), t. i. olyan tanítás, melyet közvetlenül Isten ad, amely tehát kinyilatkoztatás; és más az egyházi, mely vagy az apostoloktól vagy az apostolok utáni egyháztól ered (tr. apostolico-ecclesiastica et simpliciter ecclesiastica). Dogmatikai leőhely és forrás (locus theologicus) számba csak az *isteni hagyomány* megy, vagyis az a kinyilatkoztatás, melyet Isten nem Szentírás formájában adott át megőrzés és terjesztés végett a kinyilatkoztatás szerveinek. Más szóval: *objektív* értelemben a szenthagyomány maga a kinyilatkoztatás, amennyiben az nincs a Szentírásban lefektetve; *aktív* értelemben természetfölötti isteni tevékenység az, mely a kinyilatkoztatás szerveivel kinyilatkoztatásokat közöl, és őket e közlemények hű megőrzésére és terjesztésére indítja (a

¹ Cf. Prov 25,27.

² Cf. *August.* Conf. XI 2.

trienti zsinat szerint «*Spiritus s. dictante*»), de nem ihleti őket írásra; *terminatív értelemben* a kinyilatkoztatás választott szerveihez van intézve, utoljára az apostolokhoz, részint az Úr Krisztus részint az általa ígért Szentlélek útján (tr. divina et divino-apostolica), azzal a meghagyással, hogy közvetítsék a következő nemzedéknek, és azzal a biztosítással, hogy az így útnak indított szenthagyományt az apostolok utáni egyház is mindig híven meg fogja őrizni.

Jól kell különböztetni a hagyománynak e két nézőpontja és mozzanata közt: A hagyomány, amennyiben közvetlenül Isten adta a kinyilatkoztatás szerveinek (utoljára vagy az Üdvözítő vagy a Szentlélek útján az apostoloknak), az eredeti vagy *konstitutív* hagyomány; amennyiben ezt az Egyház megőrzi és terjeszti, a fönntartó vagy *konzervatív* hagyomány. Az eredeti hagyomány aktív és objektív, a fönntartó csak objektív; az eredeti magának Istennek a szava, a fönntartó csak tartalmazza az Isten szavát. Általában a konzervatív hagyományról kell szólnunk; nem egy szempont azonban ráillik mindkettőre.

2. A szenthagyomány létezése.

Tétel. Van szenthagyomány mint a Szentírástól független és vele egyenlőrangú hitforrás. Ez hittétel a 16. századi újítókkal szemben, akiknek sarktétele (a protestantizmus principium materiale-ja): a Szentírás elégséges hitszabály és hitforrás (sola Scriptura); vele egyenlőrangú hitszabály vagy hitforrás nincs; ha esetleg volna is a Szentírástól különböző hagyomány, az legfőljebb a Szentírás tartalmának világosabb kifejtését célozza, a Szentírástól nem független, hanem belőle fakadt és beléje torkollik. Ezzel szemben a trentói zsinat¹ azt tanítja: «A szentszinat... mind az ó-, mind az újszövetségnek valamennyi könyvét, minthogy az egy Isten a szerzője mindkettőnek, nemkülönben a hitre és erkölcsre tartozó hagyományokat, mint amelyeket vagy az Üdvözítő vagy a Szentlélek élőlőszóval közölt és a katolikus Egyház folytonos utódlással őriz, egyenlő kegyelettel és tisztelettel fogadja és tiszteli».

Bizonyítás. Ami az ószövetséget illeti: a későbbi szentkönyvek nem egy dologról tanúsítják, hogy hagyomány és nem egykorú írás őrizte meg emléküket; így Mózes holttestéről, az egyiptomi kivonulást kísérő földrengésről, arról, hogy nem volt a kivonulók közt beteg.² Kifejezetten és ismételten utal a szenthagyományra mint hitforrásra: «Ne mellőzd az öregek hagyományát, mit ők is atyáiktól tanultak. Tőlük tanulsz okosságot, hogy miként felelj szükség idején».³ Az *újszövetség*: Az Üdvözítő némely zsidó hagyományt elutasít mint emberi tákolmányt,⁴ s ezzel hallgatagon elismeri a hagyomány elvét. S csakugyan az újszövetség többször utal ószövetségi hagyományokra.⁵ Maga az Üdvözítő nemcsak maga nem írt, hanem az apostoloknak nem is adott más parancsot mint azt, hogy hirdessék az igét.⁶ Ezt a meghagyást ők nem érthették írásra, hanem csak élőlőszóbeli tanításra; az ószövetségi kánon ugyanis be volt fejezve és a zsinagógában már akkor nem volt szabad leírni a szent tanításokat; a történelem tanúsága szerint csakugyan külső körülmények hatása alatt álltak neki írni, jóval az igehirdetés megkezdése után. S valóban az apostolok, valahányszor igehirdetésük forrásáról nyilatkoznak, mindig hangsúlyozzák, hogy azt adják át, amit az Úrtól vettek⁷ és a híveknek egyet kötnek lelkére: «Tartsátok erősen a hagyományokat, melyeket

¹ Trid. 4 cf. Vat. 3 cp 2 Denz 783 1787.

² Jd 9,1 Ps 67,8. 113,1–8 Am 5,25; Ps 107,37.

³ Sir 8,9–12; cf. Deut 6,4–9 32,7 Job 8,8–19 Ps 43 77,1–5 Mal 2,5–9 Sap 16–19 Sir 6,18–37.

⁴ Mt 15 Mc 7.

⁵ Jd 9 Act 7 1 Cor 10,4 2 Tim 3,8 Heb 11,37.

⁶ Mc 16,15 Mt 28,18 Lc 24,47 Jn 17,14.17–19.

⁷ Pl. Jn 16,12 20,30 21,25 2 Jn 12 3 Jn 13 Jud 3 17 Act 1,3 6,4 20,24 Rom 6,17 10,13–31 1 Cor 4,7 7,17 11,2.23 15,3 Col 1,23 2,6–7 1 Tim 3,15 4,1–6 6,20 2 Tim 1,13 2,2 2 Thes 2,14 3,6.

tanultatok, akár élőszo akár levelünk által»;¹ és ezt tekintik forrásnak a következő nemzedék hite számára is: «Amit tőlem hallottál sok tanu bizonyágtétele kíséretében, bízzad hűséges emberekre, akik alkalmasak másokat is tanítani».² Végül a Szentírás nem mondja ki sehol sem, hogy egyedüli hitforrás; minthogy pedig ez épenséggel nem értődik magától (amint kitűnik az alább következő észbeli megfontolásokból), a Szentírás hallgatása e pontban döntő érv a protestantizmus ellen, amely csak azt akarja elfogadni hitigazságnak, amit a Szentírás kifejezetten tanít.

A szenthagyományból. Még a mult század közepén is protestánsok közt közkeletű volt az a fölfogás, hogy a hagyomány elvét a hitvitázó szentatyák találták ki, amikor a titkos hagyományokra hivatkozó gnóosztikusokkal szemben megszorultak a katolikus Egyház védelmében. Ma a liberális protestánsok megengedik, hogy az apostoli hagyománynak mint hitforrásnak elismerése öskeresztény meggyőződés, és hogy a keresztény hit és keresztény hitközségek fönnálltak már az írott evangéliumok előtt.³ S valóban:

Az apostoli atyák a hívőket sűrűn utalják a tanító egyházhoz.⁴ Ez nem is történhetett másképp olyan időben, mikor az újszövetségi kánon még nem volt rögzítve. Az Apostoli hitvallás mint a hitnek zsinórmértéke a 2. század végén különböző helyeken úgyszólván ugyanabban az időben, azonos tartalommal és jelleggel jelenik meg⁵; világos bizonyosággal, hogy régebben, azonos föltételek mellett alakult ki, és egy élő hagyománynak irodalmi lecsapódása. Általában kifejezetten utalnak és utaznak az apostoli hagyományra. Így Papias nagyobb hasznot remél az apostolok élő szavára való emlékezésből mint az írásokból.⁶ A *gnóosis-ellenes atyák* tehát semmi újítást nem tettek, mikor a hagyományra hivatkoztak; csak szabatosabban megkülönböztették az Írás, apostoli hagyomány és püspöki tanítás mozzanatát, és tudatosabban alkalmazták a hagyományt mint hitforrást. Így Irenaeus: «A gnóosztikusok a hagyományos tanítás útjáról letértek állítólagos titkos hagyományaik miatt; pedig nincs az Egyházban titkos hagyomány, hanem azt nyilván láthatja, aki akarja. Az apostolok az igazságot letétbe helyezték azoknál, akiket püspökökké tettek, és az aztán a püspökök törvényes utódlása útján eljutott hozzánk. Nem is kell fáradsággal végigkutatni valamennyi egyház hagyományát, elég vizsgálni a rómaid».⁷ Origenes pedig elvként állapítja meg: Az eltérő tanítások forgatagában ragaszkodni kell az egyházi igehirdetéshez, mely az utódlás során az apostoloktól ered és máig fönnáll. Csak azt kell igazságként hinni, ami nem tér el semmiben az egyházi és apostoli hagyománytól.⁸ A *későbbi szentatyák* még nagyobb tudatossággal és energiával képviselik a hagyomány elvét, különösen a görög atyák a Szentlélek körül folytatott vitáikban; ebben a kérdésben nem tartották ugyanis kielégítő forrásnak a Szentírást.⁹

A teológiai megfontolás azt mutatja, hogy *a)* akiknek a kinyilatkoztatás adva volt, azok részben *törvényhozók, próféták és tanítók* voltak, és ennek a jellegüknek megfelelt, hogy írásra kapjanak indítást; részben azonban a tett emberei voltak, *patriarkák, királyok, hierarchák*, és ezekhez illett, hogy szintén isteni indításra tanítsanak ugyan, azonban

¹ 2 Thes 2,14; 1 2 Thes általában a hagyomány evangéliuma; 1 Thes egész tartalma föltételezi az apostol élő tanítását.

² 2 Tim 2,2 cf. 1 Tim 6,20.

³ Ap. Bartmann I⁷ 27.

⁴ Didache 11, 1; Ignat. Magn 13, 1 Trall 7, 1.

⁵ Tertul., Iren., Orig., Novat. cf. Denz 1–4.

⁶ Ap. Euseb. Hist. Ecl. III 40. Cf. Barnab. 16, 9; Clem. Rom. 7, 3 42–44 Polyc. 7, 2 32; 4, 2 Diognet 11.

⁷ Iren. I 10, 2 III 2–4; Epid. 3; cf. Tertul. Praescript. egészen, főként 15 21 28 37; Corona 3 4.

⁸ Origen. Princip. praef. 2; ugyanígy Cypr. Unit. Eccl. 3–5 7–9.

⁹ Epiphan. Haeret. 61, 6; Basil. Spirit. S. 27 29, 71–75; Eunom. I 1–3; Nyssen. Eunom. 3–4; Athanas. Serap. I 28; Ctra gent. 1; Chrysost. in 2 Thes 4, 2; Hilar. Ad Const. 2, 9; Hieron. Lucif. Calar. 8; August. Bapt. V 23, 31; Ep 54, 1, 5; ctra Donat. 23, 31; Mor. Ecl. I 25, 47; Damascen. Dorm. BMV 2, 18; Fid. orthod. IV 12 etc.

gyakorlati jellegüknek megfelelő közvetlen módon: élőszóval és intézkedésekkel. A Szentírás tanúsága szerint csakugyan Ádám, Noé, Ábrahám, majd Illés, Elizeus, később Keresztelő sz. János, főként pedig Szűz Mária a kinyilatkoztatás kiváló szervei voltak, azonban nem írtak.¹ Ha már most az előbbieket sugalmazott írásai fennmaradtak, az utóbbiak tanítása pedig velük együtt sírba dőlt, akkor Isten a kinyilatkoztatás közlésének ezt a jelentős módját engedte elkallódnia és nem értékesítette az Isten országának szolgálatára. Ez azonban ellenkezik az Isten bölcsességével; következésképp a kinyilatkoztatás kétféle közlésének a fennmaradás két módja is felel meg: Szentírás és szenthagyomány. *b)* A kinyilatkoztatás tartalmaz *egyfelől tanítást és törvényt, másfelől tetteket, intézményeket* és szokásokat. A tan jellegének jobban megfelel az Írás útján való fennmaradás, a gyakorlati jellegnek inkább a hagyomány útján való terjedés. *c)* A kinyilatkoztatás nemcsak *objektív igazságokat* hirdet, hanem azoknak (isteni kegyelemmel támogatott) *öntevékenység* útján való elsajátítását is követeli. E két mozzanatnak csak a fennmaradásnak két külön módja tud igazán eleget tenni: az Írás mint elsősorban a tanítás szerve, és a hagyomány mint elsősorban a gyakorlásnak és elsajátításnak közvetítője. Hozzájárul, hogy a kinyilatkoztatásnak hozzá kell férkőznie mindenfajta emberekhez; már pedig tapasztalás szerint az élő hagyomány hajlékonyabb és jobban tud alkalmazkodni, és ezért a sokféle nehézség és igény útvesztőiben biztosabban megtalálja az utat a lelkekhez, mint a merev formába rögzített, hajlíthatatlan írás. A történelem csakugyan tanúsítja, hogy a kinyilatkoztatás már szélteiben el volt terjedve és érlelte hatásait, mielőtt megjelentek az első szentíratok. *d)* «Két vagy három *tanú* száján áll meg minden ige»²; rendjén van tehát, hogy két tanu: Írás és hagyomány tegyen bizonyosságot amaz ige mellett, mely eredeténél, tartalmánál és hivatásánál fogva valamennyinél súlyosabb.

Nehézségek. 1. A szenthagyomány elve *árnyat vet a Szentírásra*; nevezetesen azt a látszatot kelti, hogy a Szentírás nem elég világos és nem elégséges hitforrás. – *Megoldás:* A katolikus Egyház egyenlő kegyelettel és tisztelettel fogadja a Szentírást és szenthagyományt; egyiket sem emeli ki a másikkal rovására (l. [198. lap](#)).

2. Senki sem vállalkozhatik a hagyomány *tanításainak tételes elsorolására*; tehát bizonytalan marad a tartalma és terjedelme. – *Megoldás.* Ugyanezt kell mondani a Szentírásra is; és ebből még sem lehet tökélet kovácsolni ellene. És méltán. Mert a Szentírás is a szenthagyomány is kozmoszként jelenik meg a hívő lelke előtt; tartalmának gazdagságát csak megsejteni, nem előre áttekinteni van rátermettségünk; épúgy mint a természeti világ igazságtartalmát nem tudjuk tételekben kimeríteni. De valahányszor a jámbor szükség hozzájuk fordul vagy az istentelenség ellenük támad, az Egyház, melyre rá van bízva kezelésük, megtalálja benne, amire éppen szüksége van, és így tapasztalásból megbizonyosodik kimeríthetetlen gazdagságáról és egyben határozottságáról.

3. *A szentatyák dicséretekkal halmozzák el a Szentírást* és gyakran kiemelik a hagyomány rovására. – *Megoldás.* Igen, ezt megteszik a gnosztikusok zughagyományaival szemben, de nem a katolikus hagyománnyal szemben, mint láttuk Irénél. Különben mire kellene magyarázni azt a meglepő jelenséget, hogy mikor az újszövetségi kánon végleges alakot ölt, és ezzel az egész Szentírás határozott körvonalakban lép a katolikus tudat elé; éppen akkor hirdetik, indokolják és alkalmazzák a hagyomány elvét a legnagyobb tudatossággal. Ezt nem lehet másképp értelmezni, mint hogy a Tridentinum álláspontján álltak: egyenlő kegyelettel öveztek hagyományt és Írást.

4. Többen a gyakorlatban semmibe se vették a hagyomány elvét, melyet írásban képviseltek; így *Tertullian, Ciprián*. – *Megoldás:* Tertullian mint montanista lett hűtlenné katolikus álláspontjához; Cipriánt az eretnekek újrakeresztelésének ügyében nem egy jeles

¹ Cf. Sir 44–50.

² Mt 18,16; cf. Deut 19,15 2 Cor 13,1.

katolikus tudós is elejti: e pontban elkanyarodott a katolikus elv egyenes útjáról; egy atya nem az Egyház és nem a hagyomány! Mások úgy gondolják, hogy ebben a kérdésben is védhető.¹

3. A szenthagyomány fönntartó tényezői.

A hagyomány eredetét tekintve szóbeli; Isten úgy közli a címzettekkel, hogy nem indítja őket egyúttal írásra is; és ők ismét írás nélkül továbbítják: a tanításokat élőlőszóval, a rendelkezéseket megfelelő élő intézkedésekkel. Minthogy az apostoli utódlás (*successio apostolica*) hézagatlan nemzedéklánccal köti össze a jelenlegi tanító egyházat a hagyományi kinyilatkoztatás első szerveivel, és a tanító egyház van az Istentől arra rendelve, hogy a hagyományi kinyilatkoztatást a maga egészében fönntartsa, terjessze és diadalát biztosítsa, ezért a hagyományt *elsősorban az Egyháznak élő tanításából* lehet meríteni.

Ám a tanító Egyházat ép az élet arra sürgeti, hogy a hagyományi kinyilatkoztatás továbbadásában igénybe vegyen minden alkalmas eszközt; lelki szükség is arra készíti az egyházi tanítókat, hogy ami eltölti egész valójukat, annak maradandó kifejezést is adjanak, tehát többek közt írásokkal is, melyek a következő nemzedékek számára az Egyháznak mindenkori élő tanítása mellett a hagyományi kinyilatkoztatás forrásaként szerepelhetnek. Így nem ellenmondás, hogy a hagyomány a hitnek nem-írott forrása, és mégis lehet szó *a hagyománynak írott forrásairól*. Mikor kérdés történik, milyen tényezők tartják fenn a hagyományt, főként ezekre az állandó jellegű és viszonylag önálló forrásokra kell gondolni, melyek azonban az Egyháznak mindenkori élő tanításában nyernek igazi életet és szólalnak meg teljes hűséggel. Mikor pedig az Egyház élő tanításáról esik szó, nem szabad felejtetni, hogy ez egyrészt a hagyomány fönntartó tényezője ugyan és mint ilyen hitforrás, másrészt azonban hivatalos szerveiben a hitigazságok tévedhetetlen hirdetője is, és mint ilyen közvetlen hitszabály. Amennyiben a hagyományról mint hitforrásról beszélünk, az Egyház mindenkori élő tanításától viszonylag független hagyományi forrásokra gondolunk; az élő egyházi tanítást inkább mint hitszabályt szokás méltatni. A hagyomány *fő forrásai* a következők:

1. *Okmányok* (traditio documentaria).

a) A hitvallások, t. i. a hitigazságok rövid foglalatjai. *b) A tévedhetetlen egyházi definíciók* (egyetemes zsinatok határozatai és pápai szék-nyilatkozatok, azaz *ex cathedra* tanítások). *c) Más hiteles egyházi tanítások* (nem-egyetemes zsinatok határozatai, pápáknak nem székbeli, hanem egyéb nyilatkozatai, kongregációk határozatai). *d) A szentatyák* írásai. A szó szoros értelmében egyházatyák olyan egyházi írók, akik kiválnak régiségükkel (Nyugaton Nagy sz. Gergely † 604, Keleten Damaskusi sz. János † 749 zárja le az egyházatyák korát), életszentségükkel és tanításuk igazhitűségével (ezt az ortodoxiát nem rontja le egy-két tárgyi tévedés, különösen akkor még nem tisztázott kérdésekben, ha egyébként megvolt bennük a katolikus lelkiület), és akiket az Egyház ilyenekként tisztel; szentségükről és igazhitűségükről ugyanis ő van hivatva jogerősen ítélni. Aki vagy szentség vagy igazhitűség dolgában nem felel meg a mértéknek, egyszerűen egyházi író. Akik igaz hittel, életszentséggel, és tudománnyal (de nem okvetlenül régiséggel) válnak ki és az Egyháztól ilyenekként vannak elfogadva, azok *egyházdoktorok*. Ezek: a négy nagy nyugati egyházdoktor, Ambrus, Jeromos, Ágoston, Gergely; a három nagy keleti (ekuménikus) doktor, Vazul, Naziánzi sz. Gergely, Aranyszájú sz. János; továbbá Atanáz, Jeruzsálemi és Alexandriai sz. Ciril, Hilarius, Petrus Chrysologus, Nagy sz. Leo pápa, Izidor, Béda, Damaskusi sz. János; az atyák kora után: Szent Anzelm, Bernát, Tamás, Bonaventura, Salesi sz. Ferenc, Liguori sz. Alfonz, Canisius sz. Péter SJ (1926), Keresztes sz. János (1927), Szent Bellarminus Róbert SJ (1930), Nagy sz. Albert

¹ 1 Cf. Ernst Cyprian und das Papsttum 1912 p. 148 ss; főként Poschmann *Ecclesia principalis* 1933.

OP (1931).¹ A *hittudósok*, kik az atyák kora után, főként a 12. századtól kezdve módszeresen és nagy tudományossággal tárgyalták a katolikus igazságot az Egyház színe előtt, az egyházi eljárók jóváhagyása vagy legalább engedélye mellett.

2. *Emlékek* (traditio monumentalis).

a) Az Egyház rendes *tanító tevékenységének* mindenkori objektív lecsapódása két irányban: az *egyházi tanítás*, tehát elsősorban a katechézis (katekizmusok és prédikáció); a hívőknek erre adott visszhangja, vagyis a hívőknek e rendes tanításhoz igazodó és tárgyilag kifejeződő hite; tehát a hívők hitírásai, melyek az Egyház színe előtt és helyesléssel jelennek meg, a nagyobb szabású alkalomszerű megnyilvánulások, minők a vértanúk aktái; továbbá az egyházi művészet, a hívők jámbor szokásai, keresztény föliratok. b) *Az istentisztelet*; az Egyház áhitata ugyanis kifejezésre juttatja hitét; lex supplicandi statuit legem credendi; tehát a liturgia, a szentünnepek tárgyi tartalma (heortologia), a szenthelyek tartozékaikkal: ereklyék, fölszerelés, kegytárgyak, ékesítés, fölírások. c) *Az Egyház élete*, amint kifejezésre jut intézményeiben és történetében, nevezetesen a vallási mozgalmakban, eretnokségek leküzdésében, jogi és egyházszerkezeti intézkedésekben.

4. *A szenthagyomány ismertetőjegyei (kritériumai).*

Hogy mi igazi hagyomány, azt legkönnyebben és legbiztosabban az Egyháznak mindenkori élő, tekintély jellegű tanításából lehet megállapítani, mely a tévedhetetlenség karizmájánál fogva mindenkor a kinyilatkoztatott igazságot tárja a hívők elé. Tehát *a tekintély jellegű egyházi tanítás a hagyomány legbiztosabb kritériuma*. Ez azonban egyúttal a közvetlen hitszabály. Ezért, mikor a hagyomány kritériumairól beszélünk, nem erre szoktunk gondolni, hanem olyan ismertetőjegyeket keresünk, melyek segítségével a *hagyomány forrásaiból biztos teológiai ítélettel* ki tudjuk emelni az igazi hagyományt vagyis a kinyilatkoztatott igazságot, és azt el tudjuk különíteni a merőben emberi elemektől, minőket az emberi tevékenység útján terjedő hagyomány sodra fővenként hord a kinyilatkoztatott igazság aranyával együtt.

Általános szabály: Ha a hagyomány forrásai egyértelműleg úgy állítanak elénk egy tanítást mint kinyilatkoztatást, akkor az hitigazság; vagyis **a hagyomány forrásainak egybehangzó tanúsága hitforrás.**

Ez *biztos*. Mert a) *van szenthagyomány* mint a Szentírástól független hitforrás; ám ha a hagyományt fönn tartó szervek egybehangzó tanúsága sem tárná elénk teljes biztonsággal a hagyomány útján fönnmaradt kinyilatkoztatást, akkor más módon még kevésbé lehetnének biztosak fönnmaradásáról; vagyis olybá kellene venni, mintha nem léteznék. Ez azonban ellentétben van a hagyomány létezésének dogmájával. b) A hagyomány forrásainak egybehangzó tanúsága bármely korban az akkori *Egyháznak* tanítását juttatja kifejezésre, hisz az Egyháznak mindenkori tanítása azokban verődik ki; ha már most az egyöntetű hagyományi tanítás nem volna a kinyilatkoztatás szava, az Egyház időnként nem volna a kinyilatkoztatásnak megbízható hirdetője. Ez pedig ellentétben van az Egyház fogyhatatlanságának és tévedhetetlenségének dogmájával.

A hagyományi tanúság egyértelműsége tekintetében a következő szempontok irányadók:

1. Az egyértelműség mindig *erkölcsileg* és nem matematikailag értendő; vagyis egybehangzó a tanúság, ha egyet mondanak a főbbek, kik a többieknek is vezérei és szószólói; Szent Ágoston szerint «megmérni és nem megolvasni kell a szavazatokat».² Tehát nem rontja le az egyöntetűséget egy különvélemény, ha elenyészően kevés vagy jelentéktelen tanu áll mögötte, vagy ha azt a (külső vagy belső) körülményekből teljesen meg lehet okolni. 2. Az összes

¹ L. *Benedict. XIV* De servorum Dei beatificatione IV 2, 11.

² *August. Ctra Julian. II* 35.

hagyományi források egybehangzó tanuságával fölér a következők egyikének is egyöntetű tanusága: hitvallások, tévedhetetlen egyházi határozatok, szentatyák, hittudósok, katechézis, liturgia, a többi forrás együtt. E *forráscsoportok* mindegyikében t. i. kifejezésre jut az Egyháznak egész hitéleti álláspontja; mindegyik egymagában is az Egyház élő tanításának elégséges kifejezése. 3. Az egyöntetű tanubizonyoságnak ki kell terjeszkednie a *tanusított igazság formai jellegére is*; vagyis egyértelműleg tartalmaznia kell nemcsak az illető tanítást, hanem arról is kell biztosítani, hogy kinyilatkoztatott igazságként tanusítják. Ez a biztosítás természetesen lehet merőben tartalmi is, vagyis nem kell okvetlenül kijelentenie: ez kinyilatkoztatott igazság, hanem elég, ha jelzi: ezt hinni kell; vagy: ezt az Egyházzal valljuk, ezt tagadni eretnokség. Ilyen esetben a tanusított tétel hitigazság. Ha a hagyomány egyszerűen csak azt tanusítja, hogy ama tétel igaz, hogy el kell fogadni, akkor katolikus igazságként, a hittal kapcsolatos tételként kell venni ([211. lap](#)).

Hozzáadás. *Ennek az általános szabálynak nincs negatív értelme*; nem lehet a visszájára fordítani. Vagyis, ha valamely tanításról egy korban az önálló értékű forráscsoportok valamelyikéből vagy összességükből nem lehet kimutatni az egybehangzó tanuságot, még nem következik, hogy nem kinyilatkoztatott tanítás. Hisz megtörténhetett, hogy az Egyház egyértelműleg vallott egy tanítást, azonban a ránk maradt hagyományi források hézagossága miatt ez az egyöntetűség nem jutott kifejezésre. Sőt egy kor hagyományi tanuinak szétágazó tanuzása sem dönt nemleges értelemben. A dogma-fejlődés tényéből (20. § 2) ugyanis következik, hogy ami az egyházi életnek egy későbbi szakában kifejezett, formai hittárgy, az egy előző korban lehetett burkolt és csíraszerű hitnek s következőképp nézeteltéréseknek is tárgya. Ilyenkor a lassan kikristályosodó és állandósuló egyöntetűség a hagyomány-jellegnek egyedüli biztos kritériuma.

Ez a megfontolás vet világot arra a híres hagyományi kánonra is, melyet *Lerinum* Vince állított föl¹ (magánhasználatra) az akkor keletkezőfélben levő tévedésekkel szemben: «Magában a katolikus Egyházban mindenképp legyen nagy gondunk azt vallani, amit mindenütt, amit mindig, amit mindnyájan hittek (quod ubique, quod semper, quod ab omnibus); ez t. i. voltaképpen és igazán katolikus». Ennek a sokat vitatott kánonnak valószínű értelme: Az egyértelműség (quod ab omnibus) formai mozzanat; az egyetemesség (quod ubique) és régiség (quod semper) anyagi mozzanatok. Az egyértelműségnek mint formai mozzanatnak mindig meg kell lennie; ha megvan a térbeli egyetemesség (a jelenben), a hagyományozottság kérdése el van intézve; az Egyház jelenlegi egyetemes tanítása biztosítja ugyanis az egyértelműséget. Ha azonban ez nincs meg (mint ép az ő idejében is, mikor új eretnokségek voltak keletkezőben), akkor vissza kell menni a múltba; akkor a hit régisége és folytonossága dönt. Tehát a három kritérium nem kollektív, hanem részben disztributív értelemben veendő. Az előzőkből világos, hogy a Vincentius-féle kánon is csak pozitív értelemben használható, visszajáról azonban nem. Hiánya továbbá, hogy (kortörténeti okokból) nincs tekintettel egy közvetlenebbül kínáló és könnyebben kezelhető kánonra: az Egyháznak és nevezetesen az Egyház fejének tekintély jellegű tanítására.²

A *szentatyák és hittudósok* csoportja nagy jelentősége és terjedelme miatt külön figyelmet érdemel. Az ő hagyomány-tanu jellegüket kimondja ez a *tétel*: **Ha a szentatyák vagy hittudósok egyértelműleg kinyilatkoztatott igazságnak mondanak valamit, tanuságuk megfelel a valóságnak**; más szóval a szentatyák vagy hittudósok egyértelmű és formai bizonyossága a dogmának lelőhelye. Ez a *szentatyákat illetőleg majdnem hittétel, a hittudósokat illetőleg is biztos*.

¹ *Lerinen*s. Commonitorium 3.

² Cf. W. S. *Reilly* Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus. Étude sur la règle de foi de s. Vincent de Lérins 1903.

a) A *zsinatok* az eretnekekkel szemben az atyák egyértelmű bizonyosságát döntő érvek tekintették, és annak értelmében határoztak a vitás hitkérdésekben.¹ b) A trentói és vatikáni zsinat szerint a Szentírást a szentatyák egyöntetű tanúsága szerint kell értelmezni (p. 185). c) A régi *Egyház* az atyák által tanított (hisz általában vezető egyéniségek, jobbra püspökök voltak), és náluk tájékozódott; egyetemes tévedésük tehát egyértelmű volna magának az Egyháznak tévedésével. Csaknem ugyanaz áll a hittudósokra is. Általuk tanít és tanításuk szerint igazodik az Egyház; hiteles tanításának nyilvánítása előtt szorgosan vizsgálja a hittudósok nézeteit. Hozzájárul, hogy az Egyház a hittudósokat kifejezetten is megbecsüli és kitünteti, persze többnyire nem személyenként mint az atyákat, hanem rendszeren a teológiai iskolákat.²

A szentatyák és hittudósok tanuságának azonban természetesen csak akkor van meg ez a dogmatikai jellege, ha *csakugyan egyértelmű és formális*. Amit egy vagy egynéhány a többinek tiltakozása mellett tanít, lehet igaz; de más okból, nem pedig azért, mert atyák tanúsítják;³ de lehet téves is.⁴ Nem az egyes egyházatyák tévedhetetlenek, hanem összességük mint a Szentléleknek a hagyomány fönntartására kiválasztott egyik szerve.

Az egyértelműség továbbá itt is *erkölcsileg* értendő. Tehát, ha az egymástól távolieső különféle egyházak főképviselei egyetértenek, ez egybehangzó tanuságot teremt, mint helyesen vette észre Lerinumi Vince.⁵ Sőt egynéhánynak tanúsága is elegendő, ha mint az ügynek főszóvivői az egész Egyház színe előtt képviseltek egy tanítást, és a többiek nem foglaltak állást ellenük (vagy az esetleges ellenkezések magyarázatukat lelik a körülményekben); mint Atanáz az ariánusok ellen, Alexandriai sz. Ciril a nesztoriánusok ellen, Szent Ágoston a pelagiánusok ellen; vagy pedig, ha az Egyház egy-egy esetben vagy általánosságban kifejezetten nagy súlyt ad egy szentatyának vagy hittudósnak, mint az atyák közül tette Szent Ágostonnal,⁶ és a hittudósok közül Szent Tamással.⁷

A szentatyák (és bizonyos fokig a hittudósok) egyértelmű tanuságának megállapításánál *nem szabad kizárólag filologiai és történeti módszert* követni; hanem tekintetbe kell venni, hogy a hagyománynak hitelesített tanuival van dolgunk, akik összességükben a kinyilatkoztatott igazság dolgában nem taníthatnak tévedést; sőt egyenként sem képviselhetnek kifejezetten formális tévedést ott, ahol már definiált hitigazságról van szó; a dogma-fejlődés folytonossága pedig megköveteli, hogy amit nem vallanak is kifejezetten és forma szerint, az is legalább burkoltan és csíraszerűen megvan tanításukban (20. § 3). Az értelmezésnek ez a módja, melyet az antimodernista eskü követel,⁸ tudományosan is igazolható: Ma már megköveteli a tudományelmélet, hogy minden tudomány a maga tárgyát sajátos jellegének szabatos észbebevételével fogja meg; különben meghamisítja. Már pedig, aki a szentatyák iratait mint merő történeti emlékeket kezeli, természetfölötti jellegük mellőzésével, ezt teszi; s ezért nem fog hozzáférközni tanításuk finomabb árnyalataihoz sem, aminőkről itt többnyire szó van. Részben innen van, hogy a liberális protestánsok és a vallástörténeti iskolához tartozó dogmahistorikusok filologiai készültségük és fitogtatott tárgyilagosságuk ellenére is gyakran annyira melléje fognak a valóságnak.

¹ Nicaenum I: *Athanas*. Ep. ad Afros 6; Constantinopol. I: *Socrat*. Hist. Ecl. ad a. 381 (M 67, 586); Ephes. act. I ap. *Mansi* Coll. IV 1183; Constantinopol. II.: *Denz* 212; Calcedonense: *Denz* 148. etc.

² L. pl. IX. Pius levelét *Denz* 1683.

³ Cf. *August*. Peccator. merit. III 7, 14 Ep. 82, 3 Faust. XI 5; cf. *Thom* I 1, 8 ad 2.

⁴ Cf. *August*. Bapt. II 4; I 2, 14; 5, 25; 6, 3; cf. *Thom* 2II 10, 12; *Denz* 1320.

⁵ *Lerin*. Common. 30.

⁶ Cf. *Coelest*. I Ep 21 *Denz* 128; *Gelas*. I. ep. 6, 9; *Hormisd*. ep. 124, 5; Arausic II.

⁷ L. *Berthier* fönt 188; S. *Szabó* Die Autorität des h. Thomas v. A. in der Theologie 1919; kötelező tekintélye: CIC 1366 § 2: 589 § 1; XI. Pius: *Studiorum ducem* 1923; cf. XIII. Leo: *Aeterni Patris* 1879.

⁸ *Denz* 2146.

Ott, ahol az atyák (és a hittudósok) nem mint a kinyilatkoztatás tanui szerepelnek, a merő *theologumenonokban*, annyit ér állásfoglalásuk, amennyit érveik. Mindamellet nagy preszumpció szól mellettük: az életszentség, a kiváló szellemi képességek, az eredethez való nagyobb közelség, az istenes igazságok földolgozására irányuló nagyobb energia. Merőben világi ismeretekben ők is koruknak gyermekei.¹

5. A szenthagyomány és Szentírás viszonya.

A *protestánsok* nem fogadják el a szenthagyományt mint a Szentírástól független hitforrást, és ennek megfelelően nem győzik magasztalni a Szentírás kiválóságát, nevezetesen elégséges voltát, világosságát és hatékonyságát. Velük szemben viszont nem egy katolikus hittudós a hagyományt, ha nem is kizárólagos, de kiválóbb hitforrásnak tartotta, és az említett három kiválóságot a Szentírással szemben a hagyománynak tulajdonította. A *trienti zsinat* ellenben a Szentírást és a szenthagyományt a kinyilatkoztatás egyenlőrangú két forrásának minősíti, és előírja, hogy *egyforma kegyelettel és tisztelettel* kell övezni mindkettőt (190.1). Ennek a tévedhetetlen megállapításnak értelmében a következőképpen alakul a Szentírás és a szenthagyomány viszonya a vitatott három szempont tekintetében:

1. Az *elégségesség* szempontjából a Szentírás is a szenthagyomány is külön-külön elégséges hitforrás abban az értelemben, hogy tartalmazza azt a kinyilatkoztatást, még pedig egészen, melyet az Isten általuk el akart juttatni az emberiséghez; tehát *mindkettő viszonylag elégséges*. Abszolút értelemben egyik sem teljes; egyik sem tartalmazza az egész kinyilatkoztatást, amely megtörtént. *Nem teljes a Szentírás*: idő folytán nem egy sugalmazott könyv elveszett, amint azt kétségtelenül tanúsítja maga a Szentírás.² Ilyen értelemben *a hagyomány sem* teljes. A szentatyák iratai közül igen sok elveszett; sok kinyilatkoztatás pedig egyáltalán följegyzésre sem került, és más úton sem maradt ránk, pl. a Jn 21-ben jelzett krisztusi tanítások és tettek; az Evangelium secundum Hebraeos igen sok dolgot tartalmazott (Szent Jeromos szerint), melyeknek a kánoni evangéliumokban nincs nyoma; nem egy olyan kinyilatkoztatás is történt, melyet a címzettnek nem is volt szabad közölnie.³

A hittudósok csak néhány olyan hittételt sorolnak föl, *melyeket a Szentírásból nem lehet bizonyítani* (a kánon, az inspiráció, gyermek-keresztelés, a szentségek hetes száma; sokan hozzáadják az őrző angyalok, a tisztítóhely és a szeplőtelen fogantatás tanát). Viszont mások abban a meggyőződésben vannak, hogy ezeket is lehet bizonyítani a gondosan értelmezett Szentírásból, ha nem is annyira döntő módon, mint akárhány más dogmát; kivéve természetesen a kánont, illetőleg a sugalmazottságot, melyet azonban a hagyományból sem lehet döntően bizonyítani, hanem csakis az Egyház tévedhetetlen tanításából (172. lap). Ez Szent *Bellarminus*nak álláspontja, aki hivatkozik az egyházatyák és hittudósok legtekintélyesebbjeire.⁴ Vagyis a régieknek csaknem egyértelmű fölfogása szerint a Szentírás és szenthagyomány két egymástól viszonylag független és külön-külön elégséges hitforrás, a kinyilatkoztatásnak két egyenlő rangú tanuja. Tehát nincs a teológia multjában elég alap arra, hogy sok újabb hittudós úgy különböztet értelmező és alkotó hagyomány (traditio inhaesiva et constitutiva) közt, hogy az inhéziv ill. értelmező hagyomány ugyanazt tartalmazza, mint a Szentírás, csak világosabban; a konstitutív pedig túlmegy az Írás tartalmán. Ezt a

¹ Cf. *Cano* VII 3.

² Náthán, Gád stb. könyve: cf. 1 Chron 29,29 2 Chron 9,29 13,22; Jeremiásnak egy írása: cf. 2 Mach 2,1. Cf. Mt 27,9, *Iren.* Haeres. IV 22; az az irat, melyből idéz Szent Pál Eph 5,14: cf. 1 Tim 3,1 2 Tim 2,11.19 Jac 4,5, *Clem. R.* I 23; a laodiceabeliekhez írt levél: 1 Cor 5,9 15,7; cf. Col 4,16

³ 2 Cor 12,1 Ap 10,4.

⁴ *Bellarmin.* Verb. Dei 4, 11 obj. 1, 14; a tekintélyek, kikre hivatkozik: *Lerin.* Comm. 2; *Orig.* in Lev hom. 5, 9; in Jer. 1, 7; *Hieron.* in Ag 1, 11; *Basil.* Or. de fide 1 2; *August.* Doctr. chr. I 39; *Crescon.* I 33, 39; *Unit. Eccl.* 22, 63; *Halens.* III 1; *Albert. M. S. theol.* I; *Thom* I 1, 8 ad 2; *Bonavent.* Brevil. prooem. I 7.

különböztetést azonban fõnn kell tartani abban az általánosabb értelemben, hogy Szentírás és hagyomány kiegészítik egymást; hisz különben Isten nem állított volna két külön tanut a kinyilatkoztatás számára. A Szentírás ugyanis inkább a tant tartalmazza s az elméleti vizsgálódásnak nyújt tápot és támaszt; a hagyomány inkább az intézményeket őrzi s a fõnntartás, alkalmazás, gyakorlati értékesítés számára tartalmaz indítékokat, szempontokat és útmutatásokat.

Azonban nem elégséges sem a Szentírás sem a szenthagyomány, *ha elvonatkozunk a tanító egyház tekintélyétõl*. Mert hisz mind a Szentírást mind a szenthagyományt úgy adta Isten, hogy tartalmuk az Egyház élõ és tekintély jellegû tanítása útján jusson el az emberekhez. Az Egyház élõ tanítása nélkül nemcsak az Írás, hanem a hagyomány is holt betû, mely csak esetleg tud egy-egy ember számára élõ hit keltegetõje lenni; elvben és általánosságban azonban nem. Némely Tridentinum-utáni hittudós csak azért tudta a hagyományt az Írásnak fölébe helyezni, mert többé-kevésbé az Egyház élõ tekintély-jellegû tanításával azonosította, vagyis nem választotta eléggé külön az Egyház élõ tanításában rejlõ kétértékûséget (hitforrás és közvetlen hitszabály).

2. *Világosság* tekintetében a katolikus hittudósok egyértelmûleg vallják Szent Péterrel,¹ hogy az *Írás nehéz* és értelmezésre szorul. Azonban *a szenthagyomány sem világos önmagában* abban az értelemben, hogy az Egyház élõ tanító és magyarázó tevékenysége nélkül elég hatékony minden félreértés vagy épen tévedés elhárítására. Ezt az egyháztörténelem bőven igazolja esetekkel: a marcioniták és manicheusok nem tudták kiolvasni a hagyományból az ó- és újszövetség Istenének azonosságát, holott az kétségtelenül benne volt; ugyanígy járt sok jeles középkori hittudós a szeplõtelen fogantatás hitigazságával. Tehát mindegyik forrás magában tekintve viszonylag elég világos, abszolút fokban és az élõ egyházi tanító tevékenységtõl elvonatkoztatva azonban egyik sem az. Értés dolgában is (úgy mint tartalom tekintetében) egymásra vannak utalva, szervesen kiegészítik egymást, és teljes világosságát mindegyik a tanító egyházi tevékenységtõl nyeri. A *kölcsönös vonatkozás* ebben a tekintetben a következõképen alakul:

a) Az Írás, mint az *írott szó* általában, szabatosabb, határozottabb; alkalmasabb arra, hogy a kutatásnak és gondolkodásnak határozott irányt adjon és megbízható tengelyül szolgáljon. A történelem is bizonyítja, hogy a nyilvánvaló szentírási tanítások azok, melyeket a hittudósok is a legbiztosabb egyértelmûséggel tudtak tanítani. Viszont a hagyomány mint a közvetlen *élet szülõtte* plasztikusabb; jobban alkalmazkodik a mindenkori lelki igényekhez és földatokhoz, és ennél fogva mint Krisztustól az Egyházba oltott eleven, biztos és természetfõlötti igazság-érzék az Írást is eleveníti, átvilágítja, óvja, fõként a lényeges rontásoktól, aminõknek egyébként minden írás, különösen ha jelentõsebb tartalmú, annyira ki van téve. Ez az értelmezõ, az Íráshoz tapadó hagyománynak (traditio declarativa seu inhaesiva) nagy jelentõsége, melyet már Lerinum Vince² oly világosan kiemel. b) Minthogy a Szentírás írott jellegének megfelelõen inkább a tanításokat és tetteket, a hagyomány inkább a szokásokat, intézményeket és szellemet őrzi, *mindegyik abban a legvilágosabb, ami lényegében adva van*; tehát más és más az érthetõségi foka az Írásnak aszerint, amint a tanítást, üdvtörténetet, vagy pedig a gyakorlati tartalmat, a kinyilatkoztatás földolgozásának és alkalmazásának szempontjait keressük benne. Errõl az oldalról a hagyomány kiegészíti az Írást mint kiegészítõ, alkotó hagyomány (traditio constitutiva seu complementaria); amint viszont az üdvtörténet és a tan oldaláról a hagyományt lényegesen kiegészíti és támogatja az Írás.

3. *Hatékony* tekintetében: *mindkét forrás hatékony a maga nemében*. Az Írásnak jelentõsége nem merül ki abban, hogy Istennek az emberiséghez intézett vallási tanítását tartalmazza, mint pl. az Egyház tévedhetetlen tanításai is (egyetemes zsinatok határozatai,

¹ 2 Pet 3,14.

² *Lerin*. Comm. 2.

pápai székhatózatok), hanem közvetlenül Istennek szava is, úgy amint az a Szentlélek sugalmazása alatt formát öltött; tehát magának a tanító Istennek akcentusa rezeg benne, és ezért kijár neki az Isten szavának a Szentírásban annyiszor kiemelt hatékonysága: «Eleven az Isten szava és hatalmas, és áthatóbb minden kétélű kardnál, és behat az elmének és léleknek, az izeknek és velőknek oszlásáig, s megítéli a gondolatokat és a szív szándékait». ¹ Ellenben a *hagyomány* tartalmazza ugyan Isten tanítását, de nem mondható formálisan az Isten szavának; tehát híjával van az Isten sugalmazott szavát jellemző erőnek is; és ebből a szempontból az Írás tökéletesebb a hagyománynál. Viszont a hagyományban lüktet a Krisztustól kiinduló és tőle állandóan táplált élet ereje, a természetfölötti lelkiület, mely az Isten országának mint élő szervezetnek jár ki, mely noetikailag is nélkülözhetetlenek bizonyul a legnehezebb kérdések eligazításában (quanto fã, tanto sã, szokta mondani Assisi sz. Ferenc).

Azonban sem a Szentírás, sem a szenthagyomány egymagában *nem annyira hatékony, hogy a maga erejéből*, a lényegében adott hatékonysági mód szerint *hitre tudjon vezetni*. A hit ugyanis hallásból vagy, a hallás pedig Isten ígéből, melyet Isten a tanító Egyházra bízott. Esetleg (per accidens) megtörténhetik, hogy valaki közvetlenül a Szentírásból vagy a szenthagyományból meríti a hitét. Hiszen a hit formális indítéka a kinyilatkoztató Isten tekintélye (18. § 2); és ennek elfogadása a kegyelmen és önelhatározáson fordul, mely a hihetőség indítékaiban nyújtott nyilvánvalóságon túlemeli az elmét, magának a szóló Istennek elismerésére. Ettől az áldozatos lépéstől nincs fölmentve a tanító Egyházzal szemben álló katechumenus sem; és erre «per absolutum» nem képtelen a Szentírás olvasó vagy hagyomány kutatója sem; hisz mindkettő Isten kinyilatkoztatása, mindkettőben tehát valamikép adva van maga a kinyilatkoztató Isten is.

17. §. Az egyházi előterjesztés.

Diekamp I §§ 17–20; *Bartmann* I §§ 7 8; *van Noort* De fontibus fidei 1, 2 3 5 6; *Pesch* I n. 260–9 524–59; *Scheeben* I 38–108 177–268; *Hettinger* 607–631 686–755; *Cano* IV–VI; *Billuart* De reg. fidei 3; *Berti* tom. V II. III–V és a 85. 89. § irodalmát. – *Bellarminus* De conciliis et Ecclesia; L. *Choupin* Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint Siège 1907; Chr. *Pesch* Glaube, Dogma und geschichtliche Tatsachen 1908; A. *Sleumer* Index Romanus ⁸1928; R. H. *Schultes* De Ecclesia cath. 1925; H. *Dieckmann* De Ecclesia Christi II 1925; L. de *Grandmaison* Le dogme chrétien 1928.

1. Az egyházi előterjesztés létezése.

Tétel. Az Egyház hiteles, hivatalos és tekintély jellegű előterjesztése a közvetlen hitszabály. Hittétel.

Magyarázat. A hitszabály kötelező erővel megszabja, mit és hogyan kell hinni. A Szentírás és szenthagyomány is kötelező előírást ad ugyan arra nézve, mit és miképp kell hinni, de irányító tevékenységük hatékony kifejtése végett mindkettő közvetítőre szorul. Ez a közvetítő az Egyház, melyre Jézus Krisztus úgy bízta a kinyilatkoztatást, hogy azt kötelezően és tévedhetetlenül hirdesse az embereknek. Az Egyház tehát közvetlen, a Szentírás és szenthagyomány pedig közvetett hitszabály. Ez hittétel a protestantizmus (formai) elvével szemben: a Szentírás az egyetlen hitszabály és hitforrás. Hogy a Szentírás nem egyetlen hitforrás, hanem vele egyenlő rangú forrás a szenthagyomány, azt igazoltuk (16. §). Most azt kell bizonyítanunk, hogy a Szentírás (sem magában, sem a hagyománnyal együtt) nem közvetlen hitszabály. Tételünket utoljára a vatikáni zsinat mondotta ki ünnepélyesen. ²

Bizonyítás. a) Az Egyházzal tárgyaló értekezés kimutatja, hogy az *Üdvözítő* a kinyilatkoztatásnak fõntartására és terjesztésére hiteles, hivatalos és tekintély jellegű

¹ Heb 4,12.

² Vat. 3 cp 2 3 4 *Denz* 1792 1798 1800.

tanítótestületet alapított, melynek tanítása kötelező erejű és az üdvösségre elkerülhetetlenül szükséges. Kifejezetten parancsot adott ugyanis az apostoloknak az ige hirdetésére,¹ és a népeknek kötelességévé tette, hogy az üdvözítő hitet ebből az igehirdetésből merítsék. Ellenben sem írásra, sem olvasásra² nem adott egyenes parancsot. Amiért is az apostolok megföllebbezhetetlen tekintélyként léptek föl a tanítás terén, és föltétlen hitet követeltek tanításuk számára.³ *b)* A *szentatyák* már az apostoli atyák kora óta követelték, hogy a hívők hite a püspökök hithirdetéséhez igazodjék, és vele azonosítsa magát, kivált eretnek tanítókkal szemben.⁴

A *teológiai megfontolás* megállapítja, hogy *a)* Az Írás is a hagyomány is viszonylag elégséges ugyan tartalom, világosság és hatékonyság tekintetében, de nem biztosítják a kinyilatkoztatás rendeltetését; nem tudnak természetfölötti életet teremteni, és nevezetesen szilárd természetfölötti hitet biztosítani. Mert csak élő testület, a maga eleven plaszticitásával képes megfelelni a nem, kor, rang, tehetség szerint szétágazó sokféle igénynek, fogékonyságnak (írastudatlan ember számára az élő tanítás az okulásnak épenséggel egyetlen útja) és az ezekkel adódó folyton változó helyzeteknek, pedagógiai meg didaktikai föladataknak. És csak hiteles és tekintély jellegű élő testület tudja kiváltani azt a természetfölötti hódolatot, mely nélkül nincs hit (18. § 1). *b)* A Szentírás és a szenthagyomány tévedhetetlenül tartalmazza ugyan a kinyilatkoztatást, de sem az egyik sem a másik nem tudja tévedhetetlenül előadni. A protestantizmus alig szakított a katolikus hitszabállyal, máris benne találta magát a vallási nézetek és irányok bábeli zürzavarában, mellyel csak úgy tudott megküzdeni, hogy ismét a katolikus elvhez folyamodott: hitvallásokat szerkesztett és azokra kötelezte hiveit.

Nehézségek. 1. A katolikus elv *közvetítőket iktat Isten és a lélek közé*, és így megfosztja a keresztény öntudatot attól a nagy méltóságtól és egyben felelősségtől, hogy szemtől szembe kerüljön az Istennel. A katolikus elv a lelkiismeretet emberi tekintélyhez köti, és ezért nem való szellemi nagykorúságra jutott embernek, csak favágóknak («Köhlerglaube»). – *Felelet.* A kinyilatkoztatás kétségtelen tanítása szerint Jézus Krisztus a nagy közvetítő Isten és az ember között; az Egyház misztériuma az Istenember misztériumának csak folytatása és folyománya; ha ez akadály a lélek szabad Isten-keresése számára, akkor Krisztus is az. Valójában úgy áll a dolog, hogy a katolikus elv szerint az Egyház a lélek és az Isten közé áll ugyan, de csak azért, hogy létrehozza a közvetlen összeköttetést a megszentelő kegyelemben, mely Istennek és a léleknek közvetlen, bensőséges találkozására (80. § 3). A protestáns elv azonban egy sokkal nehezebben eltávolítható gátat emel a lélek és az Isten közé: a fékezetlen szubjektivizmus, az egyéni kény és szeszély torlaszát. A katolikus elv az Isten országában, a kegyelem világában is komolyan és következetesen érvényt szerez a felebaráti szeretet törvényének; az egyházi tekintély képviselője Istenhez segíti a magában gyámoltalan egyént, és így hathatósan számol azzal a le nem tagadható lélektani valósággal: nem jó az embernek egyedül lenni; ellenben, mikor az ember a protestantizmusban magára marad, nem Istennel fogja magát szemben találni, hanem a saját tisztulatlan, öntelt, tehetetlen énjével.

2. A katolikus fölfogás az Egyházat a Szentírás fölé emeli, vagyis *embereket föléje helyez az Isten szavának*. Így már Luther. – *Felelet.* A Szentírás és az Egyház viszonya a katolikus fölfogás szerint így alakul: A Szentírás az Isten szava, tehát tévedhetetlen és változhatatlan, és az Egyháztól is Isten közvetlen szavának kijáró tiszteletet követel; megváltoztatni, megcsonkítani, emberek elől elrejtteni vagy épen kiforgatni senkinek sem szabad, tehát az

¹ Főként Mt 28,19 Mc 16,15.

² Jn 5,39 a zsidó hallgatóknak szólt.

³ Cf. egyebek közt Rom1,50 10,13 16,16 Gal 1,8 1 Tim 1,10

⁴ Cf. *Ignat* Eph. 2 4 *Phil.* 3; *Iren.* III 24, IV 26; *Tertul.* Praescript. 20 21; *Cypr.* Unit. Ecl. 4; *Origen.* Princip. praef. 2.

Egyháznak sem. Sőt az Egyház tartozik a Szentíráshoz hozzáigazodni tanításában és ige hirdetésében. Ebből a szempontból tekintve a Szentírás az Egyház fölött áll és előtte van. Itt azonban különbséget kell tenni: a még alakuló félben levő Egyház letéteményként kézhez kapta a már kész Szentírást, melyet aztán a már kialakult Egyház őriz. Ámde az Úristen a Szentírást az Egyházra bízta megőrzés, értelmezés és terjesztés, mintegy hivatalos fölolvadás végett. S ebből a szempontból az Egyház a Szentírás fölött áll; az Üdvözítő rendelkezéséből ugyanis a hitet nem közvetlenül az írásból és annak olvasásából, hanem az Egyháznak élő, tekintély jellegű tanításából kell merítenünk, még a Szentírásban való hitünket is: «nem hinnék az evangéliumnak, ha az Egyház tekintélye nem készítené», mondja Szent Ágoston. Jó nem feledni azt sem, hogy ha az Egyház megingathatatlan tekintélye nem őrizné és ővná a Szentírást a racionalizmus ezer támadásával szemben, ma már a protestánsoknak sem volna «Szentírásuk». Modernjeik általában tagadják a sugalmazottságot, tehát az Írás szent jellegét, és erre a kietlen álláspontra a protestáns elv, a sola Scriptura elve sodorta őket (9. §).

2. Az egyházi előterjesztés alanya.

Az Egyház hiteles tanító tevékenységének hordozói: az Egyház feje, a pápa mint Krisztus rendelte főtanító az Egyházban; azok a püspökök, kik a pápával közösségben élnek. A pápa és a püspökök testülete (természetesen a pápával való közösségben) *teljes hatalmú* hierarchiai (hivatalos és hitelesített) kinyilatkoztatás-tanítók; az egyes püspökök külön-külön, mint egyházmegyéik pásztorai, hivatalos és hitelesített, de *nem-teljes hatalmú tanítók*. Az áldozópapok nem hierarchiai tanítók, mert az egyházkormányzatnak nem önálló birtokosai,¹ hanem a püspököknek segítői, aki jobbjára általuk gyakorolja tanító hatalmát. A közönséges hívők (laikusok) semmiféle formában nem részesei az Egyház tanító hatalmának; mindazáltal az egyetemes papi méltóságnál fogva² ők is kivehetik részüket az Egyház tanító tevékenységéből, nem hivatalos és tekintélyjelleggel, hanem végrehajtó szervekként (mint vallástanárok, katecheták, katechetanók, licenciátusok; a középkorban laikus szerzetesek is mint bűnbánat-hirdetők).

1. Akik az Egyházban teljes tanító hatalommal rendelkeznek, azok a hit és erkölcs tanításában tévedhetetlenek, ha ezt a teljes tanító hatalmukat egész terjedelmében (teljes tartalmának érvényesítésével) gyakorolják (bizonyítás 89. §).³ A *teljes tanító hatalomnak egész terjedelmében való gyakorlása* kétféleképp történhetik: ünnepélyes és közönséges módon.

a) *Az ünnepélyes tanítás* formái: a *pápai szék-határozatok*, azaz a pápai székből történt hitbeli vagy erkölcsi tanítások, melyeket a pápa mint az egész Egyház feje az egész Egyházra kötelezőleg mond ki (ex cathedra); továbbá az egyháziilag jóváhagyott *hitvallások* és az egyetemes *zsinatok* határozatai.

Az Egyház egyetemes és állandó használata által jóváhagyott **hitvallások** (symbolumok):
1. Az *Apostoli* hitvallás. Jelenlegi formájában 400 k. keletkezett, régibb formájában (melyből hiányzott a descendit ad inferos, sanctorum communionem, vitam aeternam és a catholicam az ecclesiam mellett) valószínűleg az apostolok korára, mindenestre a 2. sz. elejére megy vissza⁴; a keresztkelők hitvallása és a katechézis alapja. 2. A *nicea-konstantinápolyi* hitvallás a két zsinatnak a Fiú- és a Szentlélek-Istenre vonatkozó tanításával bővíti az Apostoli hitvallást; megerősítette a kalcedoni zsinat⁵; a görögök hivatalos hitvallása (Filioque nélkül

¹ Trident. 23 c. 4 *Denz* 960 cf. 1510.

² 1 Pet 2,9.

³ Vatic. 4 c 1–4 *Denz* 1821–1840.

⁴ Cf. *Denz* 1–4.

⁵ Cf. *Denz* 54 86.

412. lap). 3. Az ú. n. *Athanasianum*¹ amely világosan összefoglalja Szent Atanáznak Szentháromság-tanát és krisztológiáját, de biztosan nem tőle ered, hanem a kalcedoni zsinat után egy latin szerzőtől (talán Szent Ambrustól); a 9-12. sz. folyamán az Egyház hallgatagon jóváhagyta (a vasárnapi officium primájában!). Jóllehet tehát nincs egészen tisztázva e hitvallások irodalmi eredete, tanításukat az Egyház egyetemes használata jóváhagyta. Más jelentősebb hitvallások (nagyobb terjedelmük miatt *professiones fidei*): 4. *Libellus in modum symboli*, valószínűleg Pastor galléciai püspöktől 450 k. a priszcellianusok ellen.² 5. A *XI. toledo zsinatnak* (675) *hitvallása*, főként a Szentháromság és a megtestesülés titkát fejti ki nagy szabotossággal és részletességgel a priszcellianusok ellen.³ 6. *IX. Leo hitvallása* 1054-ből.⁴ 7. A IV. lateráni zsinat hitvallása (*Caput Firmiter*) az albiak és más hasonló eretnekek ellen.⁵ 8. *Palaeologus Mihály hitvallása*, melyet IV. Kelemen terjesztett eléje, és ő a II. lyoni zsinaton nyilvánosan vallott; ma is használatos a püspökszentelésnél.⁶ 9. A trentói hitvallás (*professio fidei Tridentina*), melyhez a vatikáni zsinatból folyólag több hozzáadás történt; a legterjedelmesebb és ünnepélyes alkalmakkor leghasználtabb.⁷

A zsinatokat már a régi egyház nagyra becsülte (Gelázius pápa az Írás mellé teszi tekintély dolgában), és a tévedések elhárítására, a katolikus igazság megfelelő nyilvánítására ha nem is okvetlenül szükséges és egyedül lehetséges, de legalkalmasabb eszköznek tekintette. A zsinatok közt döntő tekintélynek örvendtek mindenha az *egyetemesek*, azaz oly zsinatok, melyeken a) legalább annyi püspök van jelen, hogy erkölcsi egyetemességgel képviselik az Egyházat; b) a jelenlevő püspökök közösségben vannak az Egyház fejével, aki a zsinatot összehívja vagy legalább nem tiltakozik ellene; c) határozatait a pápa vagy kifejezetten vagy hallgatagon megerősíti. Megtörtént, hogy egy nem-egyetemesnek indult zsinat azzá nőtte ki magát, vagy nem-egyetemes zsinat idő folytán egyetemes zsinat jellegét nyerte, mint az I. konstantinápolyi; ismét mások helyi zsinat létükre idővel nagy dogmatikai tekintélyhez jutottak, mint a II. milevei és II. orange-i.

Az *egyetemes és a dogmatikai szempontból jelentős helyi zsinatok* időrendben a következők: Az I. niceai, *Nicaenum I. 1.* egyetemes 325; az ariánusok ellen a Fiú azonos-lényegűségéről.⁸ Az I. konstantinápolyi, *Constantinopolitanum I. 2.* egyetemes 381; a Szentlélek-tagadók ellen.⁹ A kartágói tartományi zsinat, *Carthaginense* 397; a szentírási kánonról.¹⁰ A II. milévei 416 (*Milevitanum II.* Afrikában) és a XVI. kartágói 418; a pelagiánusok ellen az eredeti bűnről és primátusról.¹¹ Az efezusi, *Ephesinum 3.* egyetemes 431; a nesztoriánusok és pelagiánusok ellen.¹² A kalcedoni, *Chalcedonense 4.* egyetemes 451; a monofiziták ellen.¹³ A II. orange-i, *Arausicanum II. 529* (Dél-Franciaországban); a pelagianizmus ellen.¹⁴ A II. konstantinápolyi, *Constant. II. 5.* egyetemes 553; a nesztoriánus izü három kapitulum (Mopsueste-i Theodorus, Theodoretus és Edesszai Ibas írásai) ellen.¹⁵ A

¹ Denz 39–40.

² Denz 19–38.

³ Denz 275–287.

⁴ 343–349.

⁵ 428–430.

⁶ 461–466.

⁷ 994–1000.

⁸ 54–57.

⁹ 85–86.

¹⁰ 92.

¹¹ 101–109.

¹² 112–142.

¹³ 148–158.

¹⁴ 174–200.

¹⁵ 212–22.

XI. toledoï, *Toletanum XI.* 675; a priscillianisták ellen.¹ A III. konstantinápolyi, *Constant. III.* 6. egyetemes, 680–681; a monoteléták ellen.² A II. niceai, *Nicaenum II.* 7. egyetemes 787; a szentképek tisztelete mellett.³ A frankfurti, *Francofordense* 794, az adopcianizmus ellen.⁴ A IV. konstantinápolyi, *Constantin. IV.* 8. egyetemes 869–70; Photius ellen.⁵ Az I. és II. lateráni, *Lateranense I. et II.*, 9. és 10. egyetemes 1123 és 1139; a simonia és investitúra ellen.⁶ (A III. lateráni, *Later. III.* 11. egyetemes 1179, nem hozott dogmatikai határozatokat.) A IV. lateráni, *Later. IV.* 12. egyetemes 1215; albiak, valdiak, Joachim és görögök ellen.⁷ (Az I. lyoni, *Lugdunense I.* 13. egyetemes 1245, nem hozott dogmatikai határozatokat.) A II. lyoni, *Lugd. II.* 14. egyetemes 1274; a Szentléleknek az Atyától és a Fiútól való származásáról a görögök ellen.⁸ A viennei, *Viennense* 15. egyetemes, 1311–2; a begárdok és Oliva ellen Isten színelátásáról és a lélekről.⁹ A konstanci, *Constantiense* 16. egyetemes 1414–18; Wiclif és Hus ellen.¹⁰ A firenzei, *Florentinum* 17. egyetemes 1438–45; a keletiekkel való egyesülés ügyében (decretum pro graecis, armenis et jacobitis).¹¹ Az V. lateráni, *Later. V.* 18. egyetemes 1512–17; a lélekről az újplatonikusok ellen.¹² A trentói, *Tridentinum* 19. egyetemes 1545–63; a hit forrásairól és a megigazulásról a 16. századi újítók ellen.¹³ A vatikáni, *Vaticanum* 20. egyetemes 1869–70; a hit természetfölöttiségéről és az Egyházzól.¹⁴

A *zsinati döntések és a pápai székhatózatok alakja* nagyon különböző lehet: constitutio, decretum, capitulum, canon. Az utóbbiak szokták legélesebben kidomborítani a dogma-jelleget: Aki ezt a tételt nem vallja, ki van közösítve (anathema sit) vagy eretnek. Hogy egy-egy zsinati döntés vagy pápai nyilatkozat a teljes hatalmú tanító szervnek egész súlyú megnyilatkozása akar-e lenni, azt a fogalmazásból kell és többnyire lehet is megállapítani; rendszeren elő van adva egy tanítás és hozzá van adva: ez dogma, hit tárgya, tagadása eretnekség, hittagadás s effélék.

b) *A teljes hatalmú és terjedelmű nem-ünnepélyes tanítást* gyakorolják a hivatalos egyházi tanítók, mikor a «rendes és egyetemes tanító tevékenység útján»,¹⁵ kiki a maga egyházmegyéje területén, részint közvetlenül, részint közvetve, azaz segítő szervek által (igehirdetés, katechézis, könyv, pásztorlevelek, egyházmegyei cenzura, vizsgálatok, szertartások és szokások jóváhagyása, illetőleg gyakorlása, helyi zsinatok) egy-egy hitbeli vagy erkölcsi tételt mint kinyilatkoztatott igazságot terjesztenek hívés végett a hívők elé. Ez a rendes és egyetemes egyházi tanítás is tévedhetetlen. Minthogy azonban egyes összetevői nem tévedhetetlenek, továbbá nem mindig könnyű megállapítani egy-egy tételről, vajjon benne van-e a rendes és egyetemes egyházi tanításban, megmarad az ünnepélyes tanítás külön jelentősége.

2. Mikor *a teljes hatalmú egyházi tanítók e teljes hatalmuknak nem egész terjedelmével*, súlyával tanítanak (az egyetemes zsinatok a dogmatikai határozatok kifejtésében és indokolásában, legalább többnyire; a pápa mikor nem ex cathedra szól, vagy kongregációk

¹ 275–287.

² 289–293.

³ 302–310.

⁴ 311–314.

⁵ 336–341.

⁶ 359–367.

⁷ 428–440.

⁸ 460–467.

⁹ 471–482.

¹⁰ 581–590.

¹¹ 691–715.

¹² 738.

¹³ 782–1000.

¹⁴ 1781–1847.

¹⁵ Vatic. 3 cp 3 *Denz* 1792.

útján tanít), vagy pedig *a nem-teljes hatalmú tanító szervek* fejtenek ki tanító tevékenységet (az egyes püspök, akár egyházmegyei zsinaton is; a tartományi zsinatok), tanításuk nem tévedhetetlen; de azért mint a Krisztus rendelte tanítótestület megnyilatkozása hivatalos és hiteles jellegű, és ennek megfelelő elfogadást követel (18. §).

3. Az egyházi előterjesztés tárgya.

Az egyházi előterjesztés tárgya *kétféle: közvetlen és közvetett*. A hivatalos tanítás rendeltetése ugyanis az isteni kinyilatkoztatást hívés végett hitelesen, hivatalosan és tekintéllyel az emberek elé terjeszteni. Következésképp az egyházi tanítás közvetlenül, rendeltetésénél fogva, a krisztusi megbízás erejéből elsősorban a kinyilatkoztatott igazságokra irányul (obiectum primum et directum propositionis ecclesiasticae sunt revelata); másodsorban és közvetve kiterjeszkedik mindarra, ami nélkül a kinyilatkoztatás igazsága és épsége nem volna fönntartható.

Az egyházi előterjesztés közvetlen tárgya mindaz, ami a kinyilatkoztatásban közölve van. S a kinyilatkoztatásban kétféleképp lehet valami benne: *(forma szerint és) kifejezetten* (formaliter explicite), ha úgy amint szokás megfogalmazni, szó szerint föllelhető a kinyilatkoztatás forrásaiban is; pl. Isten igazságos; *burkoltan* (formaliter implicite), ha nem szó de értelem szerint, egyenlő értékű fogalmazásban (aequivalenter) lelhető meg a kinyilatkoztatás forrásaiban.

Nevezetesen burkolt kinyilatkoztatással van dolgunk: *a)* Ha a hitforrásban kifejezetten ott van a meghatározandó, akkor burkoltan benn van a *meghatározás* és viszont; ha pl. ki van nyilatkoztatva, hogy Krisztus Isten fia, akkor a fiúság lényeges jegyei (egytermészetűség stb.) is ki vannak nyilatkoztatva. *b)* Ha a kinyilatkoztatás kifejezetten tartalmaz egy fizikai egészet, akkor burkoltan a *részeket*; pl. Krisztus ember, tehát van teste és lelke. Ha kifejezetten tanít a kinyilatkoztatás egy logikai egészet, akkor burkoltan tanítja a logikai részeket, tehát amit kifejezetten mond a nemről, azt burkoltan mondja a fajról; pl. Isten minden embert akar üdvözíteni, tehát a kisdedekeket is. *c)* Ha kifejezetten tartalmazza a két előtételt, akkor burkoltan a *következményt*; pl. Szűz Mária Krisztus anyja, Krisztus Isten, tehát Szűz Mária Isten-anya. *d)* Ha kifejezetten ki vannak nyilatkoztatva az elemek, akkor burkoltan az *összefoglaló tétel*; pl. a hét szentség.

Ennek a kinyilatkoztatott igazságnak hirdetésére van elsősorban hivatva a tanító egyház, és mikor e tisztében eljár, *dogmákat* állapít meg. A **dogma** a régiéknél: megokolt eset, nevezetesen döntő eset, akár a tudományban, ahol δόγμα: placitum philosophicum, akár a jogban, τὸ δεδογμένον: decretum; a keresztényeknél már az apostolok kora óta: megállapodott, szilárd keresztény hitbeli vagy erkölcsi igazság,¹ a 4. sz. óta főként hitigazságok; hittétel, hitigazság ugyanis kinyilatkoztatott igazság, melyet az Egyház mint olyant (azaz mint kinyilatkoztatottat) hívés végett előad. Ezzel három dolog van mondva.

1. A dogma *kinyilatkoztatott igazság*. A kinyilatkoztatást itt (a 3. §-ban meghatározott) katolikus értelemben kell venni, és csak annak rendje és módja szerint (akár kifejezetten, akár burkoltan) kinyilatkoztatott igazságra szabad gondolni. Ami nincs kinyilatkoztatva, ha mindjárt még oly szoros kapcsolatban áll is a kinyilatkoztatással, nem lehet dogma, és nem válhat azzá az Egyháznak tévedhetetlen előterjesztése által sem. Így vallják ezt a hittudósok túlnyomó többségben, szemben Lugo-val, Suarez-zel és néhány újabbal. De nem szabad a dogmát egyszerűen azonosítani a kinyilatkoztatással, mint a görögök, kik azt gondolják, hogy a kinyilatkoztatás öröktől fogva meghatározott számú dogmák foglalata (tagadják a

¹ Ignat. Magn. 13; Barnab. 1, 6; Clem. R. 1 Cor 20, 4 etc.

dogmafejlődést). A dogma ugyanis nem egyszerűen a kinyilatkoztatás, hanem annak hiteles egyházi megfogalmazása és előterjesztése.

Ha a hitigazságokat *a kinyilatkoztatottság szempontjából* tekintjük, mind egyenlő rangú és jellegű; hisz valamennyi mögött ott áll a kinyilatkoztató Isten tekintélye, aki kezeskedik mindegyiknek teljes és föltétlen igazvoltáról. Ha azonban ama cél világánál nézzük, amely végett Isten kinyilatkoztatta, bizonyos *rangsorba* állíthatók. A kinyilatkoztatás fő tárgya maga Isten, az összes kinyilatkoztatott igazságok gócpontja (subiectum attributionis)¹; másodlagos tárgya mindazok az igazságok, melyek szempontokat vagy útmutatásokat tartalmaznak Istennek mint végső célnak elérésére; tehát a teremtésről, megváltásról és megszentelésről szóló igazságok. Ezek között is némelyek közelebbi, mások távolabbi, ismét mások egészen távoli vonatkozásban vannak az Istenhez vezető utak természetfölötti ismeretével. Végezetül van a kinyilatkoztatásnak esetleges tárgya is (obiectum accidentale), mely nem tartozik közvetlenül a kinyilatkoztatás vallási tartalmához, hanem csak az embereknek szánt előadás teljessége és természetszerűsége miatt van ott a kinyilatkoztatás forrásában, mint pl. a Szentírásban a profán dolgok (15. § 3).

2. A dogma kinyilatkoztatott *igazság*, vagyis (logikai értelemben vett) ítélet, mely valóságot akar értelmileg ábrázolni, transzcendens (tudatkívüli) jelleggel és értékkel. Tehát nem egyszerűen azt akarja mondani, hogy a jámbor világszemlélet így lát bizonyos dolgokat, amint ezt tartják a *modernisták* a liberális protestánsokkal. Szerintük ugyanis a dogma nem más, mint a vallási élménynek a mindenkori általános értelmi színvonalnak megfelelő értelmi kifejezése, melyet aztán az Egyház kötelezően előír.² Ez a fölfogás természetesen összeegyeztethetetlen Isten igazlelkűségével és a kinyilatkoztatás tényével: az igaz Isten, ha megnyilatkozik, csak föltétlen igazságot szólhat.

A *pragmatista* itt utalhat arra, hogy az érzékek útján sem közvetít Isten objektív igazságot; legalább a ma már általános fölfogás szerint a másodrendű (hang, szín stb.), sőt sokak szerint az elsőrendű tulajdonságok (kiterjedtség, keménység stb.) formálisan tekintve csak érzékeink állapotai; amiből látni való, hogy az érzéklő lényekre nézve a Teremtőnek irányító szempontja nem az objektív igazságra való fölszerelés volt, hanem az *életföltételek biztosítása*. – *Felelet*. Az ész lényegesen igazságra berendezett tehetség. Ha ezt nem fogadjuk el, áthidalhatatlan örvény támad az abszolút igazságot sóvárgó szellemi igény és annak kielégíthetése közt, szétfoszlik és hasznavehetetlenné válik a szellem fogalma, és kétségbeesítő repedés támad a tapasztalati énben: olthatatlan igazságszomja elveszti értelmét és jogosultságát. Az érzéklő lényre nézve elég lehet az érzéki világban való tájékozódni-tudás, és ennél fogva a külső világnak és a tudatvilágnak egyértelmű, ha mindjárt jelszerű (szimbolumos) összerendezése; az érzéki lény ugyanis csak ön- és faj fönntartásra van berendezve, és ennek meg tud felelni jelszerű tudással is. Azonban a szellemnek, mely az ön- és fajfönntartás föladatain túl az igazság művelésére van hivatva, ez nem elég. A merő szimbolizmus és pragmatizmus itt okvetlenül visszaháramlik magának a Teremtőnek igazságára és szentségére. A pragmatizmus gyökerében istentelen irány, mert istentagadást készít elő.

3. A dogma *az Egyháztól hívés végett előadott* igazság. Az egyházi előterjesztés ugyanis a közvetlen hitszabály. Ha ez hiányzik, a kinyilatkoztatott igazság dogma magában tekintve, tartalmilag, de nem formailag; csak a szó tágabb értelmében nevezhető dogmának (dogma in se, non quoad nos; materialiter, sensu lato).

Megtörténhetik, hogy egy-egy igazságra nézve az egyházi *előterjesztés ténye* nem eléggé nyilvánvaló, jöllehet nagy valószínűség szól mellette; ilyenkor az illető igazság majdnem hittétel, a dogma határán jár (fidei proximum). De még a világosan előterjesztett hittételeknél is az egyes mozzanatok dogmatikai jellegének megállapítása végett meg kell vizsgálni,

¹ Thom II 1, 1 c.

² Denz 2071 kk.

pontosan mire terjeszkedik ki az Egyháznak előterjesztő *szándéka*. Így a hittétel fogalmazásánál használt műkifejezések, továbbá a megokolások és kifejtések általában nem tartoznak a dogmát alkotó előterjesztéshez. Magának a hittételnek tartalmában is egyes mozzanatok olykor mint a hit vagy erkölcs ügyére közvetlenül nem (sőt talán közvetve sem, csak melleleg) tartozók szerepelnek az előterjesztésben, és ezért a dogma-alkotó szándék a legtöbbször ezekre nem terjeszkedik ki. Így pl. az Egyház mindig tanította, hogy a világ végén az Üdvözítő az ég felhőiben eljön itélni eleveneket és holtakat. Ebben kétségtelenül hittétel az Üdvözítő második eljövetele; azonban a meteorologiai keret nyilván nem az; ez mindig szabad magyarázat tárgya volt.

A dogmák osztályozása. a) Tartalmi és formai értelemben vett dogma. b) Központi (alapvető) és kerületi dogmák; aszerint, amint központi, alapvető hitigazságot fejeznek ki, vagy ilyeneknek mintegy kisugárzásai, folyományai, támaszai.¹ A legjelentősebb alapvető titkokat hitágazatoknak szokás nevezni. c) Szükséges és hasznos dogmák. Szükségesek, amelyeket mindenkinek forma szerint tudni és kifejezetten hinni kell; hasznos a többi, melyeket elegendő burkoltan, az egyházi hithirdetésbe foglaltan hinni (hiszem mindazt, amit az Egyház hívés végett előterjeszt). Ez a különböztetés tehát egészen más, mint a protestánsoknál (Jurien Pétertől 1713-ban bevezetve) a fundamentális és nem-fundamentális ágazatok különböztetése, azzal a hozzáadással, hogy a nem-fundamentálisokat a keresztény nem köteles hinni. d) Tiszta dogmák, azaz hittitkok, misztériumok, és vegyes dogmák, melyeknek vagy létezése vagy módja, vagy mindkettő ésszel is fölérhető.

*A dogma apológiája.*² A dogma a nem-katolikusok részéről ma is a leghevesebb támadások tárgya, és tájékozatlan katolikusok számára is sokszor botránykő. Egy eléggé elterjedt irányzat vallja ma: Vallást, sőt kereszténységet igen, dogmát azonban nem! Mindezeknek fő kifogásaik a következők: a) Kötelezőleg előírni, mit gondoljunk a létkérdésekben, meghaladott álláspont; ma *szabad vizsgálódás*, önálló, tekintélytől nem feszélyezett kritika a jelszó; e követelés nem állhat meg és nem fordulhat vissza az Egyház kapuinál; a dogmatizmus rég letűnt korok és naiv lelkek irányzata. b) A dogmákban rég múlt idők vallásbölcseleti álláspontja jut kifejezésre; aki tehát dogmára akar kötelezni, visszafordítja elménket egy *meghaladott* ismeret-nívóra, és mert egyszer mindenkorra a dogma értelmében akarja le- és megkötni gondolkodásunkat, útját vágja minden szellemi szabadságnak és haladásnak; a dogma medúza-arca előtt megdermed minden élet. c) A dogmának a vallási élet is csak kárát látja: Tartalma a bibliai, történeti, vallásbölcseleti és vallástudományi kritika színe előtt nem áll helyt; és mikor az Egyház mégis úgy állítja oda mint az üdvösséghez szükséges, lelkiismeretben kötelező zsinórmértéket, akkor vagy a duplex veritas jellemtelen kétszínűségébe kergeti bele az üdvösségeért aggodalmaskodót, vagy arra kényszeríti a bátort, hogy a dogmával együtt a vallásnak is hátat fordítson, ha t. i. a vallás elválaszthatatlan a dogmától, melyet nem tud elfogadni. A modern alapon egyedül lehetséges álláspont: A dogma vallási élmények kortörténetileg meghatározott *szimboluma*; vele szemben a hittudósnak egyedüli föladata, tartalmát a mai kritika követelményei szerint földolgozni, és így a hívőt a dogmával szemben szabad állásfoglalásra rásegíteni (Schleiermacher, modernisták, pragmatisták, «vallásos» vallás- és dogmahistorikusok).

Méltatás. Ez a dogma-ellenes álláspont két *végzetes tévedésből* táplálkozik: Nincs kinyilatkoztatás (teológiai tévedés: *racionalizmus*); nincs, illetőleg nem fejezhető ki emberi módon abszolút igazság; amit igazságnak szokás nevezni, az mind alá van vetve a megmásulás, az evolúció törvényének (bölcseleti, noétikai tévedés: *antrópologizmus*). Ha azonban van abszolút igazság, mint azt a philosophia perennis noétikája igazolja,³ és ha

¹ Cf. *Thom* 2II 16, 8 9 Compend. 246.

² Itt a dogma csak mint tekintély jellegű hitigazság jön tekintetbe; mint hittitkot méltatja a 4. § 3.

³ Lásd *Schütz A.* A bölcselet elemei 1927. 2. ért.

lehetséges a kinyilatkoztatás, amint azt kimutatja az apologétika (4. §), akkor van mód rá, hogy Isten abszolút vallási igazságokat közöljön az emberekkel. Az ilyen igazság aztán az ember szellemi igényeinek és jogainak legkisebb sérelme nélkül *kötelezővé* is tehető. A logika ugyanis kötelez a nyilván megismert igazság elfogadására; akkor is, ha azt az ember nem magától találta meg, hanem mástól hallja. Ha tehát az Egyház mint Istentől hitelesített tanító kinyilatkoztatott igazságokat terjeszt elő, észszerű dolog azokat elfogadni, sőt szigorú logikai követelmény, mely ellen az akarat csak erkölcsi vagy pszichikai indítékból ágaskodhatik, de nem logikai okokból.

Tehát a dogma az ember előtt föltáruló isteni igazság; következésképp *vele szemben nincs helye kritikának*. Az elme jogosult kutatói igényei a dogma területén is tág teret sőt egészen új kilátásokat találnak (lásd 19. §). Azt a kritikát, mely a kritizálást önmagáért üzi és nem az igazság kedvéért, természetesen elutasítja a dogma; de elutasítja azt az igazság méltósága és az igazságkeresés erkölcsi komolysága is: A kritika rendeltetése az igazság megállapítása; ha ezt megcselekedte, megszűnt a hivatása és ezzel a létjogosultsága. Amit a hitetlen kritika nem általánosságban, hanem az egyes dogmákkal szemben megkísérelt kifogásolni, azt szemügyre vesszük az egyes dogmák tárgyalásánál.

A dogma, azért hogy abszolút igazság, *nem ellensége a szabadságnak* és haladásnak sem. Mert a szabadság magában csak forma; tartalmat, értelmet és értéket a megismert igazság nyújt neki. Nem az dönti el az emberi szellem értékét, hogy szabad, hanem az, hogy mire használja föl a szabadságát. A szertelen szabadság a szellem veszte; hordó, mely levetette abroncsait és kifoly bora; joggal írta rá ábrázolására a művésze: *libertate periit*.¹ Az igazi szabadság az igazságnak és szentségnek vállalása. A szellem szabadsága igazában csak akkor érvényesül, mikor semmiféle külső vagy belső nyomásnak nem engedve, csak magától az igazságtól, annak önállóan méltatott mozzanataitól és indítékaitól engedi magát befolyásoltatni. Ezért az abszolút igazság a haladásnak nem kerékkötője, hanem legbiztosabb és legtermékenyebb mozgatója. Ha ugyanis az igazságkereső elme nem talál szilárd talajra és megbízható irányítóra, szabadsága merő délibáb-hajhászássá válik, története pedig nem haladás, hanem szomorú körbenjárás. Egyébként napjaink szocializáló mozgalmi, mind a forradalmiak (bolsevizmus), mind az ellenforradalmiak (fasizmus, nemzeti szocializmus) gyökeresen elintézik a 19. századi liberális szabadság-élményt, és mint «dogmák» irányok formailag a katolikus állásponthez csatlakoznak. Persze, mint merő naturalista irányok kinyilatkoztatásról, és mint totalista programok vallási dogmáról nem vesznek tudomást.

A *vallási életnek* pedig annyira nem ellensége a dogma, hogy egyenest *fönntartója*. A duplex veritas elve (ami téves az ész előtt, lehet igaz a hit számára) a dogma-ellenes irányzat fönnt jelzett két alaptévedésének tövén fakadt élősdi, fagyöngy, mely egyenesebb lelkű emberben nem verhet maradandó gyökeret; előbb-utóbb vagy komoly és következetes dogmatizmusnak vagy pedig dogma-tagadásnak ad helyt. A dogmátlan vallásosság pedig immanens logikával sorvadásnak indul. A vallási élmény ugyanis az egész ember élménye, tehát az észé is; ha az ész logikai igényei nem nyernek kielégülést, sőt a vallás igazság-tartalma közömbösnek van minősítve, a vallási élmény elveszti belső egységét, egyetemes begyökerzését, és lassan elsenyved. A létben való eligazodás időre-órára táplálkozhatik benyomásokból és hangulatokból, de véglegesen és teljes megnyugvásra csak a megismert igazság, megokolt világnézet alapján jut; keresztény világnézet, azaz dogma nélkül nincs maradandó keresztény élet és erkölcs. Akik meg akarják őrizni a kereszténység erkölcsét, hangulatait, nemesítő és hódító erőit dogmái nélkül, embert akarnak csontváz nélkül, óceánjárást iránytű és csillagok nélkül: egynéhány nemzedéken át még élni fog a dogmahívó

¹ Quae enim peior mors animae, nisi libertas erroris? Aug. Ep. 105, 2, 10.

korok öröksége, az elveség és áldozatosság¹; utána föltartóztathatatlanul jön az ernyedés, önzés, tagadás és szabadosság. Ha az ember emancipálja magát a fölötté álló, alku nem ismerő, objektív igényű és értékű normáktól, védtelenül az egyéni ötletek, kény és szeszélyek zsákmányává lesz, és a dogmák tiszta egéből menthetetlenül az alanyi vélelmek kódéba kerül.

Az egyházi előterjesztés (másodlagos vagy) **közvetett tárgya** a *teológiai igazságok* vagy egyházi tanítások (veritates catholicae seu theologicae, doctrinae ecclesiasticae). Ezek olyan igazságok, melyek nincsenek kinyilatkoztatva, azonban a kinyilatkoztatással oly szoros összefüggésben vannak, hogy ez velük áll vagy dől. Vagyis a teológiai igazságok részben a kinyilatkoztatás elfogadásának vagy megőrzésének *föltételei* (pl. «a kinyilatkoztatás az ész előtt hihetségessé tehető»); részben a kinyilatkoztatott igazságoknak közvetlen *folymányai* (a kinyilatkoztatásnak mint essentia-nak mintegy propriumai); részben pedig a kinyilatkoztatás célját, az emberek üdvözítését vannak hivatva biztosítani; pl. valamely intézmény vagy tevékenység megfelel-e a krisztusi gondolatnak.² – Az egyházi előterjesztésnek dogmatikailag jelentős másodlagos tárgyai a következők:

1. *A teológiai következtetések* (conclusiones theologicae): a logika törvényei szerint levezetett következtetések, melyeknek egyik előtétele kinyilatkoztatott, a másik ész-igazság. Mivel a teológiai következtetések egyik gyökerükkel a kinyilatkoztatás talajába nyúlnak, és a kinyilatkoztató Isten az ő kijelentéseinek következményeit is mind átlátja és vállalja, ezek gyökerükben, csirájukban (virtualiter) ki vannak nyilatkoztatva. Ez a *hittudomány igazi területe*: a kinyilatkoztatott igazságokból mint előtételekből következtetéseket vonni, melyek közül sokat aztán az Egyház hívés végett is előterjesztett; pl. Krisztus mint ember is Istennek természet és nem fogadottság szerinti fia.

2. *A dogmatikai tények* (facta dogmatica); még pedig a szó *tágabb* értelmében: olyan tények, melyek a dogmával szoros összefüggésben állnak, azt támogatják vagy föltételezik; ilyenek: Szent Péter római püspök volt, a jelenlegi pápa Szent Péter törvényes utóda, a vatikáni zsinat egyetemes zsinat. Ezek a tényeken fordul ugyanis sokszor az egyházi előterjesztés dogmatikai jellege. A szó *szűkebb* értelmében dogmatikai tény az az exegetikai tény, hogy egy szövegnek csakugyan az az értelme, amit az egyházi tanítás vall; természetesen nem a szándékolt, hanem a kifejezett értelme (sensus obiectivus, non subiectivus, intentus); a hivatalos értelmező számára ugyanis nem jöhet kérdésbe, mit gondolt a szerző, hanem mit mondott; de internis non iudicat praetor. Hogy az Egyház hiteles és tévedhetetlen előterjesztése kiterjeszkedik ezekre a dogmatikai tényekre is, erre kétségtelen bizonyíték az Egyháznak a történelem folyamán tanúsított magatartása; így pl. régebben Arius Thalia-jával³ és az ú. n. három kapitulummal szemben; újabban Jansenius Augustinusának esetében.⁴ Különben is nyilvánvaló, hogy ezek nélkül sohasem lehetne hathatósan visszautasítani a tévtanítókat.

3. *A bölcséleti igazságok* tekintetében a hiteles és hivatalos egyházi előterjesztés tárgya a) bizonyos *bölcséleti tételek*, még pedig nemcsak olyanok, melyek a kinyilatkoztatásnak is tárgya (pl. Isten léte, a lélek halhatatlansága, az akarat szabadsága, a teremtés ténylegessége), hisz ezek az egyházi tanításnak elsődleges tárgykörébe esnek; hanem olyanok is, melyekre közvetlenül támaszkodik valamely dogmának igazsága; aminő pl. az ész megismerő képessége Isten létét vagy a kinyilatkoztatás lehetőségét illetőleg. Az ilyenfajta bölcséleti

¹ Heine az antwerpeni dóm előtt: «Annak a kornak még voltak dogmái! Nekünk már csak véleményeink vannak; véleményekből pedig nem lehet dómokat építeni».

² Az Egyházzal szóló értekezés (85. §) kimutatja, hogy a *teológiai igazságok előterjesztésében az Egyház tévedhetetlen*, ha t. i. a teljes hatalmú egyházi tanítók hatalmuk egész súlyával tanítják.

³ Denz 213–218.

⁴ Denz 1350 f. 1098 k.

igazságokon és a dogmatikai tényeken mint két oszlopon nyugszik a dogmáknak boltozatja.¹
 b) A *műkifejezések*, melyekbe az egyházi előterjesztésnek akár elsődleges, akár másodlagos tárgyai öltöztethetők. Etekintetben az egyházi előterjesztés körébe tartozik alkalmas műkifejezések alkotása (pl. transsubstantiatio),² és a mások részéről használtak fölötti ítélkezés. Enélkül ugyanis lehetetlen volna az Egyháznak a korok mindenkori követelményei szerint gyakorolni előterjesztő tevékenységét és ellenőrizni másoknak ilyenmű kísérleteit. c) Megállapítani bizonyos bölcséleti, sőt más tudományos tételekről is, hogy *nincsenek-e ellentétben* az egyházi előterjesztésnek akár elsődleges, akár másodlagos tárgykörébe eső igazságokkal.³ Enélkül ugyanis képtelen volna megóvni a hívőket a tévedéstől és a dogmát a romlástól. Ezzel a tevékenységgel nem kalandoz el a maga területéről; hisz nem azt akarja tanítani, mi igaz egy világi tudományban, hanem csak azt utasítja el, ami nem fér össze a kinyilatkoztatott igazsággal; tanító tevékenysége itt nem pozitív, hanem negatív. De az illető világi tudományok szabadságát sem érinti; mert igazság igazsággal elvben nem ellenkezhetik; negatív megállapításai teljes mozgási szabadságot hagynak ama tudományok pozitív kutatásai és megállapításai számára.

Hozzáadás. – A *magánkinyilatkoztatások*, melyeknek lehetőségét eretnenség nélkül, valóságát vakmerőség nélkül nem lehet tagadni,⁴ *nem tartoznak az egyházi előterjesztés tárgyához*: nem a közvetlen tárgyhoz, mert az Egyházra előterjesztés végett rábízott letétemény az apostolok korával lezárult (155. lap [162. lap]); nem a közvetett, másodlagos tárgykörhöz, mert egy kinyilatkoztatott igazsággal sem állnak oly szoros kapcsolatban, hogy tagadásuk maga után vonná annak tagadását. Következésképp a magánkinyilatkoztatásokra vonatkozó egyházi ítéletek, amennyiben megállapítják, hogy tartalmuk nincs ellentétben a kinyilatkoztatással, tévedhetetlenek; amennyiben a kinyilatkoztatottság tényére vonatkoznak, nem tévedhetetlenek, de a dolog természeténél fogva nagy tekintéllyel rendelkeznek.⁵

4. Az egyházi hitjelzések és megbélyegzések.

(*Notae et censurae ecclesiasticae*)

Az egyházi előterjesztés alanyainak és tárgyainak rangkülönbségéből következik, hogy amit az Egyház előterjeszt, nem mind jelenik meg a tekintélynek azonos mértékével, és ennél fogva nem mind kívánja a hívő hódolatnak egyenlő fokát. Az egyházi előterjesztés tekintély-fokát kifejezik az ú. n. egyházi hitelesítő jelzések, a hitjelzések (*notae ecclesiasticae*). Hasonlóképp, amit az Egyház mint a kinyilatkoztatással meg nem férő tanítást elvet, az nem mind egyforma mértékben veszélyezteti a kinyilatkoztatást. A kinyilatkoztatással meg nem férő állítások veszélyességi fokát, vagy a kinyilatkoztatott igazságtól való távolságát jelzik az egyházi megbélyegzések, cenzurák (*censurae ecclesiasticae*); ezeket jól meg kell különböztetni a személyeknek szóló megbélyegzésektől, melyekről az egyházjog tárgyal.⁶ Egyházi hitjelzéseket és megbélyegzéseket az *Egyház hitelesen végez* (*notae et censurae publicae, authenticae, iudiciales*; először Eckharttal szemben 1329)⁷; s ezek tévedhetetlenek, ha tévedhetetlen egyházi tanításban szerepelnek. A *hittudósok magánjelleggel* adnak ilyeneket (*notae et censurae privatae, doctrinales*; régebben

¹ Cf. *Thom* I 2, 2; *Verit.* 14, 9 ad 8.

² Cf. *Trid.* 13 cp 4 *Denz* 877.

³ Cf. *Vatic.* 3 c. 3 *Denz* 1798.

⁴ Cf. *Thom* 2II 174, 6 ad 2.

⁵ *Franzelin* De trad. et Script. p. 254–7; *Benedict. XIV.* De servorum Dei beatif. II 32, 11.

⁶ CIC 2241–2285.

⁷ *Denz* 501–529.

az egyetemek mint testületek is), melyekben természetesen nincs helyén a szeretetlenség, önkény vagy rátartiság.¹

A jelentősebb **hitjelzések**: 1. *De fide*: hitigazság, hittétel, dogma.

2. *De fide ecclesiastica* vagy *veritas catholica*: hitelesen és tévedhetetlenül előterjesztett teológiai igazság.

3. *Fidei proximum*, majdnem hittétel, dogmával határos: olyan tétel, mely a hittudósok jól megokolt nézete szerint benne van a kinyilatkoztatásban, azonban nem egészen nyilvánvaló, hogy az Egyház tanítja is mint kinyilatkoztatott igazságot; vagyis kérdéses a tévedhetetlen egyházi előterjesztés.

4. *Ad fidem spectans*, *theologicum certum*, biztos teológiai igazság: amit a hittudósok általában szolid indokolással teológiai igazságnak tartanak, jóllehet a tanító Egyház nem terjesztette elő tévedhetetlen tanításával, mint az 1. és 2. jelzésűeket.

5. Általános nézet, *sententia communis*: a szabad vélemény és tanítás tárgyát tevő vitás kérdésekben az a nézet, melyet a hittudósok általában (erkölcsi általánossággal) vallanak; ami annak a jele, hogy igen súlyos teológiai okok szólnak mellette.

6. Általánosabb vélemény, *sententia communior*: a többségi vélemény vitás kérdésekben.

7. Valószínű vélemény, *sententia probabilis*: valószínűbb vélemény, *sententia probabiliior*: vitás kérdésekben a súlyosabb belső okokkal támogatható nézet, tekintet nélkül arra, hogy mellette áll-e a hittudósok többsége.

8. Jámbor vélemény, *sententia pia*: egy teológiai okokkal el nem dönthető, sőt súlyosabb okokkal sem támogatható nézet, mely azonban teljes összhangban áll az egyházas érzülettel.

9. Tűrt vélemény, *sententia tolerata*: szabad kérdésben olyan nézet, mely sokaknak fölfogása szerint ellentétben van a szolid hittudományos állásponttal, azonban a tanító Egyház rosszaságát nem hívja ki.

Az egyházi **megbélyegzések** vagy *külön* megbélyegzések (*censurae speciales, categoriae*), ha az egyes elítélt tételekhez vannak mellékelve, mint pl. VI. Pius Auctorem fidei kezdetű bullájában a pistojai zsinat ellen,² vagy pedig *sommás*, együttes megbélyegzés (*censurae in globo*), ha az Egyház egyszerre több tévedést sorol föl, és nem egyenként bélyegzi meg őket, hanem a fősorolás végére tesz több megbélyegzést. Ez esetben természetesen minden elítélt tanítás érdekelve van a csatolt megbélyegzéseknek legalább egyikével, és viszont minden megbélyegzés vonatkozik legalább egy tévedésre, mint pl. Molinos Mihály és Quesnel tételeinek elítélésében.³ A sommás elítélés történhetik cenzurák nélkül is, mint pl. IX. Pius Syllabus-ában.⁴ A hivatalos egyházi előterjesztésekben szereplő (kb. 28) megbélyegzés közül a *dogmatikailag jelentősebbek* a következők:

1. Eretnek tanítás, *sententia seu propositio haeretica*, mely ellentétben van a dogmával. Nyilvánvaló eretnek tanítás, *sententia notorie haeretica*: melynek már a fogalmazásáról lerí, hogy ünnepélyesen kimondott dogmával áll ellentétben.

2. Eretnekséggel határos, majdnem eretnek tétel, *propositio haeresi proxima*, mely egyenest ellentétben áll a *fidei proximum*-mal.

3. Téves tétel, *sententia seu propositio erronea*: mely előterjesztett teológiai igazsággal áll ellentétben.

4. Tévedéssel határos, alighanem téves tétel, *sententia errori proxima*, mely a biztos, de elő nem terjesztett teológiai igazsággal van ellentétben.

5. Eretnekizű vagy gyanus tétel, *haeresim sapiens, de haeresi suspecta*: mely úgy, amint hangzik, nem épen eretnek, talán helyes értelmezést is tűr; de súlyos ok van arra a föltevésre,

¹ Lásd XI. Ince Denz 1216.

² Denz 1501 kk.

³ Denz 1121–1288 1351–1451.

⁴ Denz 1701 kk

hogy mégis eretnek: akár magában tekintjük (pl. «nevetséges dolog Szűz Máriát segítségül hívni»), vagy pedig ha a szót tekintjük (pl. «Jézus Krisztus az emberiség dísze» egy modern protestáns szájában).¹ Hasonlóképpen lehet egy tétel tévesízü, *errorem sapiens*.

6. Vakmerő tétel, *sententia temeraria*, mely komolyabb ok nélkül eltér az általános hittudományos fölfogástól vagy egyházi szokástól.²

7. Hamis tétel, *sententia, propositio falsa*, mely hamis történeti adatot tartalmaz.

8. Rosszul hangzó tétel, *sententia male sonans*: magában helyes tétel, rosszul megválasztott, könnyen félreérthető (s ezért eretnekízü vagy tévedésízü) kifejezésekkel megfogalmazva. Viszont

9. a megtévesztő tétel, *sententia, propositio captiosa*, eretnek vagy téves tételt helyesen hangzó kifejezésekbe burkol.

10. A jámbor lelkületet sértő tétel, *sententia seu propositio piarum aurium offensiva*, mely rosszul választott kifejezésekkel sért.

11. Botrányos, veszedelmes, jogtalan kijelentés, *propositio scandalosa, perniciosa, iniuriosa*, mely tartalmával vagy hangjával botránkoztat, nyugtalanságot kavarr, vagy pedig igazságtalan az Egyház multja vagy jelen élete iránt.

Mínthogy a hivatalos egyházi megbélyegzések hitelesek, sőt ha megvannak a tévedhetetlen tanítás föltételei, tévedhetetlen jellegűek, *a hittudósnak kiváló útmutatást adnak* nemcsak a tévedés elkerülésére, hanem a katolikus igazság megállapítására is. Etekintetben figyelembe kell venni, hogy némely tételt az Egyház abban az értelemben bélyegez meg, amint előttünk vannak, amint hangzanak a megbélyegzett fogalmazásban (*prout iacent*), tekintet nélkül az össz-szövegre, melyből ki vannak emelve³; ismét másokat csak abban az értelemben ítél el, amelyben a szerző tanította, *in sensu auctoris*.⁴ Ilyen esetekben a megbélyegzés sokszor nem épen a tételek tartalmát, hanem burkolt szándékát vagy hangját éri.⁵ Hasonló ehhez az a cenzúra, melyet az Egyház egy könyvnek tilalmazásával, indexelésével (*index librorum prohibitorum*) gyakorol. Ez magában csak azt jelenti: a tilalmazott könyv vagy tartalmánál vagy hangjánál vagy kortörténeti beállításánál fogva ártalmára van vagy lehet a hitnek vagy erkölcsöknek. Hasonló esettel állunk szemben, mikor az Egyház bizonyos nézetek tanítását vagy támadását fegyelmi úton megtiltja, mint pl. a tomisták és molinisták kölcsönös megbélyegzését.⁶ Ha már most a megbélyegzés kétségtelenül az illető tétel tartalmának szól (az 1–4. 7. megbélyegzés), akkor a tételnek ellenmondó ellentéte (*contradictorium*) tartalmazza az igazságot, még pedig a dogmatikai jellegnek olyan fokán, amely megfelel a megbélyegzés fokának; természetesen csak abban a terjedelemben, melyben az Egyháznak szándéka volt ítéletet mondani (ha pl. az elítélt tétel modális jellegű, lehet, hogy a megbélyegzés csak ennek a modalitásnak szól).⁷ A többi cenzúra is annyiban nyújt irányítást, hogy a kontradiktórium *biztos* tanítás.

Az egyházi cenzurák, nevezetesen a könyvtilalom és előzetes fölülbírálás («*imprimatur*» kötelezettsége) intézményét a protestánsok nem győzik *gyalázni* mint a tanítás szabadságának korlátozását. Holott ez csak logikus következménye az Egyház hiteles, hivatalos és tekintély jellegű tanító küldetésének. Gyümölcse pedig a hitegység; míg a protestánsoknál a tanítási szabadság tövén fakadt bábeli nézetzavar lassan elnyel minden természetfölötti kinyilatkoztatási elemet. A *cherem*-et már a zsidók alkalmazták, és Szent Pál, a keresztény

¹ Cf. *Denz* 1522 1528.

² Pl. *Denz* 1540 1531 1544.

³ Így pl. *Denz* 1151–1215.

⁴ Mint pl. *Denz* 1001–1079.

⁵ Pl. *Denz* 1441 1525 1450.

⁶ *Denz* 1090.

⁷ Pl. *Denz* 1093 1096.

szabadság apostola is élt vele.¹ Arról nem is kell szólni, hogy a mai totális államhatalom az irodalmi, sőt a tanítási cenzúrát («index» alakjában is!) oly mértékben alkalmazza, mint az Egyháznak soha eszébe nem jutott.

5. Az eretnekségek.

Eretnekség (haeresis, ἁίρεσις a verbo αἰρέομαι) eredetileg választás, kiválasztás, kiválasztott dolog, nevezetesen a megválasztott életirány; innen tudományos, vallási vagy politikai párt, annak iránya, programja vagy hívei.² A késő görög nyelvhasználat e névvel illeti a bölcseleti iskolákat; az apostoli kereszténység pedig a közös tanítástól vagy fegyelemtől eltérő irányzatokat³; az egyházi nyelvhasználat már az apostoli atyák korában főként a közös tanítástól eltérő fölfogások jelzésére állandósult.⁴

A mai egyházi nyelvben *eretnekség*, herezis jelent *a) dogmatikailag*: eretnek tanítást (haeresis obiectiva, propositio haeretica et haeresi proxima); *b) etikailag* az eretnekség bűnét (haeresis subiectiva): eretnek tanításhoz való makacs ragaszkodást; *c) történetileg*: olyan irányzatot vagy közületet, felekezetet (secta), mely keresztény akar lenni, azonban tanításainak egy részében a katolikus igazságtól eltér. A történeti értelemben vett eretnekség az, mely az Egyház életében jelentős tényezővé lett és itt tárgyalásra kerül.

A történeti értelemben vett eretnekségek *keletkezésének okai*: 1) Az Egyház tanító tekintélyét megvető *szubjektívizmus*, mely vagy önhitt magabizással az ész rájárára akar húzni olyant, ami az ész erejét meghaladja, vagy tudatlanságában a saját korlátolt fogalmainak keretébe akarja szorítani a nagy katolikus igazságot. 2) *Egyoldalúság* a dogmák kezelésében. Az igazság t. i. mindig katolikus, azaz egyetemes, formai szempontból is: antagonista szempontoknak és elemeknek harmóniája, melyeket a katolikus álláspont a maguk összességében és külön-külön méltat és mint nem kizáró, hanem poláris ellentéteket kölcsönösen kiegyenlít; az eretnekség ellenben egy magában jogosult mozzanatot kiragad és egyoldalúan túloz a többinek elhanyagolásával (pl. a nesztoriánus és a monofizita eretnekség). 3) A *merő természet* erőinek és igényeinek átverődése a természetfölötti életkörön: a vallási életnek mechanikus fölfogása, mely a kereszténységben, a lélek és szellem vallásában is akarna érvényesülni; továbbá egyéni, faji, nemzeti és történelmi szempontoknak erőszakos vagy hetyke fölvonulása a természetfölötti igazsággal szemben. 4) A *szinkretista törekvés*, melynek értelmében keresztények sokszor idegen kultúrelemeket akarnak asszimilálni (mint régen a zsidózók, ma a modernisták), vagy fordítva vallásilag érdekelt nem-keresztények rabló mód behatolnak az evangélium területére (mint pl. a gnoszticizmus és manicheizmus).

Az eretnekségek *jelentősége*. Az eretnekség nagy rossz az Egyházra nézve: Tépdesi Krisztus titokzatos testének egységét, amint azt már az apostolok siratták,⁵ és sok embert tévedésbe visz. A katolikus igazságot eretnek-ellenes és így bizonyos értelemben egyoldalú védelmi helyzetbe szorítja (lásd pl. Szent Ágostonnak pelagiánus-ellenes álláspontját az isteni előrerendelésben). Végül pedig ádáz harcokat idéz föl, melyek súlyos csorbákat ejtenek a keresztény szereteten, és szégyent hoznak a keresztény névre, amit Celsus, Julianus és Porphyrius vitairatai bőségesen kihasználak. Ezért érthető, hogy *az ifjú kereszténység* mindjárt kezdettől fogva a legerélyesebben *elutasította* a téves tanításokat és gondosan óvta a hívőket a judaizmus és gnoszticizmus veszedelmétől. Erről úgyszólván minden apostoli irat tanuskodik, kezdve Szent Pálon; és az apostoli atyák minden újításnak s minden gnosztikus és

¹ 1 Cor 12,3 16,12 Gal 1,6 Rom 9,3.

² Cf. *Josephus Flavius* Antiquit. XIII 5, 9.

³ 1 Cor 11,19 Gal 5,20 2 Pet 2,1.

⁴ Cf. *Ignat.* Eph 6, 2 Trall 6.

⁵ Cf. Tit 3,10.

zsidózó kísérletnek nekiszegzik az apostoli ígihirdetést, melyet mindenki elfogad a keresztségi hitvallásban, és változatlanul tartozik követni élete végéig. Csak így válik érthetővé, miképp tudott diadalmaskodni az Egyház az irodalmilag jobban fölszerelt gnóoszticizmus fölött. Teljesen alap nélkül való tehát a modern protestáns dogma-historikusoknak és liberálisoknak (modernistáknak) az az állítása, hogy az ősegyház közömbös volt az eretnekekkel szemben (A. Harnack: Dogmengeschichte I⁴ 439 528 k.).¹

Ha mindamelllett *megengedi az Isten*, annak megfelelő okai vannak; hisz az eretnekségek megengedése is benne van az Isten gondviselő terveiben.² a) Az eretnekségek az Egyház létezésének nagy bizonyítékai: ha harcok tudnak támadni a katolikus tanítás körül, akkor az Egyház látható, élő, működő társaság és szervezet; írással, evangéliummal, szimbolummal szemben nem lehet ilyen harcot folytatni. És ha a harcolók egy része kiválasztódik ama társaságból, az csak úgy lehetséges, hogy a kiválasztó közösség az igazság hiteles és tekintély jellegű letéteményesének tudja magát, és mint ilyen érvényesülést is tud szerezni álláspontjának. b) Az eretnekségek az Egyház igazságának és egyetemességének immanens történeti bizonyosságát szolgáltatják. Az összes szellemi erők, akár rendszerek, akár szempontok és módszerek, akár kultúridealok, sorra fölvonulnak a dogma ellen, és egy idő múlva összeomlanak, vagy dolgukvégezetlen visszahanyatlanak. A dogma pedig rendületlenül áll. Tehát diadalmas igazságnak bizonyul a tévedések szüntelen harcai és támadásai közt, és lassan-lassan megmutatja felsőbbbségét minden lehetséges ellenféllel szemben. De hogy eretnekségek tudnak keletkezni, egyben bizonyosság arra, hogy a katolikus Egyházban megvannak a fogódzó pontok minden nagy vallási föladat számára. Hisz a nagy eretnekségek mind nagy vallási mozgalmakból és igényekből születtek, melyeknek tartalmát, táplálékát és hajtó erőit képviselői megtalálták az Egyházban; kortörténeti kötöttségüknel fogva azt csak egyoldalúan kultiválták, és ezáltal kiszorultak az Egyházból; de vallási tartalmukat és erejüket onnan vitték magukkal. Eretnekség lehetetlen catholicum nélkül, egyoldalúság egyetemesség nélkül (innen a paradoxon: Ecclesia est haeresis haeticorum). c) Az eretnekségek nagy mértékben előmozdítják a *dogmafejlődést*. A tagadás és támadás a kinyilatkoztatott igazságnak új erőit és mozzanatait váltja ki; a hamisításokból és ferdítésekből új, határozottabb és részletezőbb fogalmazások születnek, új teológiai szempontok sietnek a megtámadott igazságnak védelmére és tartalmuknak gazdagságukhoz mért kifejtésére.³

A főbb eretnekségek (történeti áttekintésben):

1. Keleten történt a kinyilatkoztatás; a keleti szellemmel kellett először mérkőznie, és ennek a mérkőzésnek halottai az őskeresztény és keleti eretnekségek; jellegük szinkretista, főproblémájuk a kozmologia, ó- és újszövetség viszonya. Ide tartoznak: a *zsidózók* (100-200); *Marcion* (150 k.); a *kiliazmus* (eredete 100 k., delelője 250, kimúlása 300⁴); a *montanizmus* (170-220-700); a *gnóoszticizmus* (120-200); rokon a *manicheizmus* (250-400), a *priscillianizmus* (350-560), a középkorban a *katarusok* (670-1000-1100) és a legújabb korban a *teosozfizmus*.

2. Már a 2. század folyamán a kereszténység a görög szellemmel jutott érintkezésbe; és a görög szellem asszimiláló törekvése szülte a görög eretnekségeket, melyeknek jellegzetes tárgyai a triadológiai és a krisztológiai kérdés. Fő képviselői: a *monarchianizmus* (170-220);

¹ Col 2,4-23 Eph 4,13 1 Tim 1,4,7 6,20 2 Tim 2,12 4,4 Tit 3,9 1 Jn 2,26 stb.; *Ignat.* Smyrn 2 4 6; Trall 10 11; Phil 6, 1 8, 2; Magn 8, 1 10, 3; *Barnab.* 19, 12; *Did.* 11, 2; *Herm.* Vis. 3, 6 3; 7, 1; Sim. 8 9, 4; 9 1, 7; 8, 1; *Clem. R.* 2, 6; 46, 9 stb.; lásd Szent János – Cerinthus, Polikárp – Marcion esetét is.

² *August.* Gen. Manich. I 1, 2.

³ Lásd *Aug.* Vera rel. 8, 15; cf. Civ. Dei XVI 2, 1; Gen. Man. I 1, 2; in. Ps 22, 2-9.

⁴ Egy-egy eretnekség mellett az első szám a keletkezésének, az esetleges második delelőjének, az utolsó kimúlásának nagyjából való kelte.

az *arianizmus* (318-360-7/800) és mellékajátása az *apollinarizmus* (350-420), mely beletorkollik a monofizitizmusba; a *pneumatomachusok* (350-400); a *nesztorianizmus* (428-435) és ennek nyugati dugványa, a spanyol *adopcianizmus* (780-800); a *monofizitizmus* (448-550) és ajátása a *monoteletizmus* (620-713); a képrombolók (*ikonoklaszták*) eretneksége és a görög *skizma* (726-1054).

3. A nyugati kultúra talaján keletkezett eretnekségek antropológiai és szociológiai jellegűek; főproblémájuk az ember, nevezetesen az üdvös élet, a megigazulás és az Egyház. Főbb képviselői *a*) a klasszikus római kultúra talaján a *donatisták* (311-431); a *pelagiánusok* (410), szemipelagiánusok (426-528) és a *predestináciánusok* (700). *b*) A középkorban: az *albiak* (1100-1229) és *waldiak* (1177-1200); *Wiclif* (1384) és *Hus* (1400-1430-1600). *c*) Az újkorban: a 16. századi *újtók*; a *janzenisták* (1638-1669-1728); a *gallikanizmus* (1682) és *febronianizmus* (1763); az *ókatolikusok* (1871) és a *modernizmus* (1907).

4. fejezet. A kinyilatkoztatás befogadása.

Ha Isten a kinyilatkoztatást Egyháza útján előterjeszti, azok, akiknek szánva van, t. i. az emberek, kötelesek elfogadni. Az elfogadásnak megfelelő formája csak egy van és lehet: a hívő befogadás (18. §). Ennek a nyomában jár egy sajátos tudás, a hívő tudás (19. §), mely közvetve a hittudománynak (5. fejezet) anyja, közvetlenül pedig a dogmafejlődésnek (20. §) egyik főtényezője.

18. §. A hit.

Bartmann I § 10; *van Noort* De fide cp 1 2; *Pesch* VIII tr. 2; *Scheeben* I 269–357; *Hettinger* 756 kk. 782–823; *Kleutgen* Theologie der Vorzeit (1873) 3. 4. Abh.; *Pázmány* Szentb. a pünk. u. 18. vasárnapra (Ö. M. VII 510); *Joan. de Lugo* Disp. schol. et morales de virtute fidei div. – *Halens.* III 68 69; *Thom.* 2II 1 sqq.; *Verit.* 14; *Suarez* De triplici virtute theol.: I de fide; *Salmant.* tr. XVII de fide; *Billuart* Tr. de fide; *Berti* XXIII dis. 1; *Wirceb.* IV De virtutibus theol. I (Kilber).

A. *Schmidt* Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens 1879; *Newman* Fifteen Sermons; *Grammair* of assent; *Bainvel* La foi et l'act de foi² 1908. A. *Gardeil* La crédibilité et l'apologétique² 1912; Chr. *Pesch* Glaubenspflicht und Glaubensschwierigkeiten 1908; *Wiedermann* A hit elemzése lélektani és dogmatikai szempontból 1911; K. *Adam* Glaube u. Glaubenswissenschaft² 1923; R. *Schulte* Fides implicita 1920; D. *Feuling* Glaubensgewißheit u. Glaubenszweifel² 1921; A. *Straub* De analysi fidei 1922; R. *Guardini* Vom Leben des Glaubens 1935. – A. *Lefebvre* L'act de foi d'après la doctrine de S. Thomas d'Aquin² 1924. *Fritz* Die Glaubensbegründung bei Calvin und den Modernisten 1913; *Espenberger* Grund und Gewißheit des übernat. Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik 1915; H. *Lang* Lehre des h. Thomas von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens 1929; W. *Betzendörfer* Glauben u. Wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters 1931.

1. A hit katolikus fogalma.

A kinyilatkoztatást, melyet a Szentírás és a szenthagyomány tartalmaz és az Egyház hiteles tanítása előterjeszt, az embernek kötelessége elfogadni. Ez a kötelezettség foly a természetfölötti rendeltetés kizárólagosságából és Isten szuverén fölségéből, mely nem tűrheti, hogy szavát az emberek tetszés szerint vagy elfogadják vagy elvessék (5. §). Az a lelki tevékenység, mellyel az egyes ember egy-egy kinyilatkoztatott igazságot elfogad, amennyiben meghódol a kinyilatkoztató Istennek, *hittény* (actus fidei); és az a természetfölötti erény, mely a hitténynek gyakorlására állandó készséget ad, a hitnek természetfölötti *erénye*. «Ezt a hitet, az emberi üdvösség kezdetét, a katolikus Egyház természetfölötti erénynek vallja, melynek erejében az Isten kegyelmétől ihletve és segítve a tőle kinyilatkoztatott tanításokat igazaknak fogadjuk el, nem mert eszünk természeti világával átlátjuk azok belső igazságát, hanem mert meghódolunk a kinyilatkoztató Isten tekintélyének, aki nem tévedhet és nem téveszthet». Így a vatikáni zsinat.¹

Eszerint a hitnek ténye nem más, mint a kinyilatkoztatott igazság elfogadása a kinyilatkoztató Isten tekintélye alapján és a kegyelem segítségével.² Ez az *alanyi hit* (*fides qua creditur*), vagyis az a hit, mellyel igaznak valljuk a kinyilatkoztatást. Szemben áll vele a *tárgyi hit* (*fides quae creditur*), vagyis az, amit hiszünk³ (pl. ilyen kitételekben: hitemet nem tagadom meg, szeretem stb.).

A hit szónak a közönséges és tudományos, sőt egyházi nyelvhasználatban *más értelme* is van. Nevezetesen: esküs elhatározás egy ígéret megtartására («hitet tenni»)⁴; hinni sokszor

¹ Vatic. 3 cp 3 *Denz* 1789 cf. 798 838.

² Cf. *Thom* 2II 2, 9; Szent Pál meghatározásáról (Heb 11,1) cf. 2II 4, 1c.

³ Cf. *Symb.* Athanas.: Haec est fides catholica, quam nisi quisque...

⁴ Cf. *Rom* 3,3.

annyi, mint vélni; sokszor pedig bizás vagy meggyőződés bármilyen vonatkozásban. A teologiailag jelentősebb *nem-katolikus meghatározások* a következők. Kant, Jacobi, Schleiermacher, *modernisták* és liberális protestánsok: érzelmektől, nevezetesen vallási érzéstől sugallt készítés érzékfölötti, különösen vallási eszmék elfogadására. A hit itt érzelem, akarat, «átélés» dolga; az értelmi mozzanat, a tartalmi igazság nem jön szóba: *fideizmus*. Így a nominalisták nyomán már Luther és Kálvin, *Hermes*, Gratry stb.; minden szilárd meggyőződés eszerint hit. Brettschneider, *Günther*: az érzékfölötti dolgok megismerése. Az *ortodox protestánsok* szerint a hit az ígéretekben való bizás (fides promissionum) általában, és különösen az a bizakodás, hogy a hívő a Jézus Krisztustól megváltottak között van (fides fiducialis). Mindezek az irányok a maguk hitfogalmát veszik alapul a keresztény hit-kötelezettség értelmezésében, és egyértelműleg állást foglalnak a katolikus hit-eszme ellen, melyet intellektualistának és kinyilatkoztatás-, sőt vallásellenesnek bélyegeznek. Velük szemben a katolikus igazságot kifejezi a következő

Tétel. Azt a lelki tevékenységet, mellyel tartozunk elfogadni a kinyilatkoztatást, a hitnek katolikus értelmezése fejezi ki a valóságnak megfelelő módon. Ez hittétel, melyet a kegyelemtan igazol (82. § 1).

A katolikus igazságtól *eltérő fölfogások* egy része (*Hermes* és *Günther*) voltaképpen a természetfölötti rend tagadásából, illetőleg külön-jellegének félreismeréséből táplálkozik; minden érzékfölötti vagy igaz ismeretet hitnek minősít, és ezáltal eltünteti a természeti és természetfölötti hitnek határait. A modern protestáns és a *modernista* fölfogás elvonatkozik a kinyilatkoztatás igazság jellegétől, és ezzel lehetetlenné teszi az észszerű hitet és a szilárd természetfölötti világnézetet. Valamely állításnak érzelmi, ösztönös vagy akaratú elfogadása nem logikai alapon történik; nem az igazságnak mint olyannak szól, hanem annak, ami kellemes, gyönyörködtető; és ezzel végelemzésben vallási skepszisbe visz, épúgy mint bölcséleti skepszist hordanak méhükben azok a noétikai rendszerek, melyek az igazságnak végső kritériumát nem az ítéletek tárgyi nyilvánvalóságában vagyis igazság-mozzanatban keresik, hanem idegen (pszichológiai vagy történeti) mozzanatban (Descartes, Kant, Spencer, a pragmatizmus). Az ortodox protestantizmus hitfogalma önkényes és szintén nem juttatja érvényre a kinyilatkoztatás igazság-tartalmát.

Ezekkel a ferdítésekkel és tévedésekkel szemben a hit katolikus fogalma akkor áll előttünk teljes sajátosságában és jelentőségében, ha szabatosan kiemeljük és részletezzük egyes mozzanatait, vagyis ha elveire bontjuk a hitet. Ezt a műveletet a hittudósok a Tridentinum óta a hit elemzésének vagy visszavezetésének mondják (*analysis* seu *reductio fidei*). Ennek mozzanatai a következők. Hinni annyi, mint a kegyelem segítségével igaznak tartani egy kinyilatkoztatott igazságot a kinyilatkoztató Isten tekintélye alapján; tehát a hitet más igaznak-tartó állásfoglalásokkal szemben az jellemzi, hogy tárgya a kinyilatkoztatott igazság, alanyi elve a kegyelem segítségével természetfölötti tevékenységre emelt szellemi tehetségek (értelem és akarat), közvetlen indítéka pedig a kinyilatkoztató Isten tekintélye. Ki, mit és miért; avagy: *alany, tárgy és indíték* – ezek a hit elvei, melyeket (didaktikai okokból) fordított sorrendben tárgyalunk.

2. A hit közvetlen indítéka.

Tétel. A hit közvetlen indítéka a kinyilatkoztató Isten tekintélye (Deus loquens seu revelans). Ez a vatikáni zsinatnak fönt idézett végzése értelmében *hitigazság*, s irányul minden idő *szubjektivistái* ellen, főként a racionalisták ellen, kik a vallási tételek elfogadásának indítéka gyanánt különféle szubjektív mozzanatokot jelölnek meg, minők: alanyi lelki szükséglet, hangulat, temperamentum, különös vallási érzék, vagy kiváló emberek, «vallási zsenik» szuggesztív befolyása stb.

Magyarázat. A hit közvetlen indítéka (motivum formale fidei) az a szempont, melynek közvetlenül, formálisan meghódol az elme, mikor elfogad egy kinyilatkoztatott igazságot mint kinyilatkoztatottat; vagyis az a mozzanat, melyre közvetlenül támaszkodik a hívő meggyőződés; tehát nem akármilyen behatás, mely távolabbról befolyásolja a hittényt (*távolabbi indítékok*). Erre a kérdésre: miért tartom igaznak Krisztus jelenlétét az Oltáriszentségben, a közvetlen tárgyszerű felelet csak az lehet: mert Isten kinyilatkoztatta; mert eszemet és akaratomat meghajtom az Isten tekintélye előtt, aki ezt az igazságot kinyilatkoztatta. Ez egyúttal az a mozzanat, mely a hívőt közvetlenül összekapcsolja a hit tárgyát tévő igazsággal; hogy Krisztus csakugyan jelen van az Oltáriszentségben, azért fogadom el igaznak, mert benne a föltétlen tekintélyű Istennek a szavát veszem. Tehát ez az első és legegységesebb hitigazság, mely a maga világosságát, erejét, természetfölötti jellegét ráárasztja a hitnek összes többi tárgyaira, és ezáltal teszi őket hitigazságokká. Ezért a hit közvetlen indítéka, a kinyilatkoztató Istennek tekintélye, egyben a hitnek *formai tárgya* (obiectum formale, seu informans obiecta materialia), miként a látásnak formai tárgya a világosság.

Bizonyítás. A *Szentírás* nem hágy semmi kétséget aziránt, hogy bár életszentséggel, csodákkal és jóvendölésekkel hitelesített küldöttek hirdetik Isten megbízásából az ő igazságát, akik ezért hitelt érdemelnek, végelemzésben mégis maga a szóló Isten az, aki miatt hinni kell: Aki titeket hallgat, engem hallgat.¹ Szent Pál szerint Ábrahám hitt az Istennek, és ezt tulajdonította Isten neki megigazulásul; Istennek tesszük a hit hódolatát.² Az *atyák* kezdettől fogva vallották Nagy sz. Leóval: Isten tekintélye az, aminek hiszünk³; amint különben kitűnik abból is, hogy már a gnóosztikusokkal szemben a maguk igazát a kinyilatkoztatásból bizonyították, és nem hivatkoztak más indítékokra; továbbá hit és tudás közt mint két különmű dolog között éles különbséget tettek. *A teológiai megfontolás mindenekelőtt megállapítja a tényt:* A kinyilatkoztatás kétségtelen tanúsága szerint a hit vagyis a kinyilatkoztatás elfogadásából származó meggyőződés a maga nemében egyedülálló igaznak-tartás, mely lényegesen különbözik minden egyéb tudástól. Már pedig sajátos jellegét az igaznak-tartás csak formai tárgyától vagyis közvetlen indítékától veszi. A többi fajta tudásnak közvetlen indítéka az elfogadott tételeknek vagy emberi tanúságra támaszkodó vagy belső értelmi vagy tapasztalati nyilvánossága; a hit tehát csak akkor lesz különfajta tudás, ha ezektől eltérő közvetlen indítéka van, t. i. Isten tekintélye.

Azután szabatosabban *megjelöli tartalmát.* Erre a kérdésre: közvetlenül miért hiszed, hogy Krisztus jelen van az Oltáriszentségben? csakis azt szabad felelni: mert Isten nyilatkoztatta ki; és nem szabad hozzátenni: mert az Egyház hívés végett elem adja. Vagyis az egyházi előterjesztés nem tartozik hozzá a közvetlen hitindítékhoz. Az egyházi előterjesztés az a szerv, mely élénk adja a hit tartalmát (obiectum materiale); de ha valamit azért tartanék igaznak, mert az Egyház terjeszti elem, akkor az Egyház és nem Isten tekintélye indítana hívésre; hitem egyházas volna, és nem istenies. A teológiai hit kizárólag Istenre támaszkodik. Jóllehet tehát az egyházi tanítás Isten kinyilatkoztatásának valamiképpen folytatása, úgy hogy az szól benne, sőt hitünket ez az előterjesztés szabályozza, a kinyilatkoztatásnak ez a szöcsöve még sem szövődik bele semmiféle címen és módon a közvetlen hitindítékba; kívül marad azon minden, ami nem Isten. – És ha kérdés történik: Istenben szabatosan melyik mozzanat az, amelyre közvetlenül támaszkodik a hívő igaznak-tartás (assensus fidei)? a felelet lesz: Minden kinyilatkoztatott igazság mögött ott áll mint annak ősforrása, keze és korona-tanuja az az Isten, aki nem csalódik és nem csal, maga az abszolút ősigazság.⁴ Amit eszerint a hívő a

¹ Lc 10,16; cf. Mt 10,21 Jn 3,11.31–4 8,26 12,44–9. 14,26 16,12 1 Jn 5,9–10.

² Rom 4,3–23; Rom 1,5; cf. 16,25 2 Cor 10,5 Phil 2,17 1 Thes 2,13.

³ Leo M. Sermo de nativ. 7, 1; cf. *Theophil.* Autol. I 8; *Cyprian.* De mortal. 6.

⁴ L. 33. § 2; *Thom* 2II 1, 1 Verit. 14, 8 ad 16.

hittényben igaznak elfogad, azt nem látja ugyan igaznak közvetlen benső nyilvánvalósággal (evidentia obiectiva immediata seu interna); de átlátja, hogy az abszolút igazságnak szava; és így végelemzésben a hívő igaznak-tartás is tárgyi, de közvetett nyilvánvalóságra (evidentia obiectiva mediata seu externa) támaszkodik: Isten nyilvánvalóságára. – Ebből *következik*:

1. Nincs igaza a racionalizmusnak, mely tudós gögijében a hívő igaznaktartást *vakhitnek*, *favágó-hitnek* (Köhlerglaube), önálló emberhez nem méltó szellemi rabságnak minősíti. Mert igaz ugyan, hogy a teológiai hit tárgyát tévő igazság tartalma közvetlenül nem nyilvánvaló a hívő előtt; hisz Isten azt mint tanú és nem mint tanító tárja elénk: bizonyosságot tesz arról, hogy a dolog így van, de nem magyarázza és nem mutatja meg, mikép és miért van így¹; és ezért a hitigazság mint olyan nem önfényében világol az elmének, hanem az Istentől visszaverődő fényben. De mert a hívő igaznaktartás közvetlen indítéka és formai tárgya maga a kinyilatkoztató Isten, az első és abszolút igazság, ezért minden egyes hittény nemcsak *ésszerű* (hisz Istennek hinni a legésszerűbb dolog), hanem egyben sajátos, «felső» világításba helyezi a tárgyat; a hívő az igazságot nem önfényében, hanem sokkal hatásosabb megvilágításban látja, t. i. Isten megvilágításában. Sőt

2. Az a meggyőződés, melyet a hit ad, *a legkiválóbb bizonyosság*; sokkal szilárdabb, mint a bárhonnan eredő egyéb meggyőződés (certitudo super omnia). A hívés által ugyanis értelmünk az abszolút igazságba kapcsolódik bele; az Isten igazsága pedig szilárdabb alap a meggyőződés számára, mint akár a tapasztalat, akár az igazság tartalmának közvetlen nyilvánvalósága²; érzékeink, eszünk, más ember vagy akár angyal csalódhatnak vagy csálhat; Isten nem. Ezért a hit nyújtotta meggyőződés belső értéke szerint a legerősebb, és úgy is kell azt értékelnünk (certitudo appetitativa summa). Ezért követeli a kinyilatkoztatás a mindenekfölötti hitet. Csak *ez* felel meg a közvetlen hitindíték értékének.³ Ez természetesen nem zárja ki, hogy más meggyőződés, melyet belső értéke szerint sokkal kevesebbre kell tartanunk, tényleg, lelki jellegében (de facto et psychice) erősebb. Amit az ember közvetlenül megtapasztal, vagy aminek tartalma közvetlenül nyilvánvaló, az sokszor hatékonyabban tartja távol a kétségeket, nehézségeket és ingadozásokat. A hit a legkiválóbb meggyőződés értékelés szerint, de nem okvetlenül hatékonyság szerint (appetitativa, non effective summa).⁴

3. *Aki formálisan elutasít csak egy kinyilatkoztatott igazságot is*, jöllehet azt kinyilatkoztatottnak tudja, már a többit sem hiheti. Az t. i. visszautasítja az isteni tekintélyt, mely erről az igazságról nem kevésbé kezkesedik mint a többiről; következőképp hitének indítéka már nem a kinyilatkoztató Isten, hanem valami más szempont, amely szerint válogat a kinyilatkoztatott igazságok közt; vagy pedig az a lappangó gondolat kísért benne, hogy a kinyilatkoztató Isten mondhat tévedést is. Ezzel azonban ki van kezdve a hitnek gyökere: ami miatt most elveti éppen ezt az igazságot, ugyanezért máskor mást is elutasíthat. Ha elsötétedik szemünk, sötétségben lesz számunkra az egész világ.⁵ Aki kioltja egyetlen lámpását az íróasztalán, sötétséget hoz összes bútoraira. Ezért mondja Szent Pál is, hogy Hymenaeus hajótörést szenvedett a hitben, jöllehet csak egy igazságot tagadott meg.⁶

A közvetlen hitindíték viszonya a hittény tartalmához. Ha teológiai hittel elfogadom ezt a tételt: Krisztus valósággal jelen van az Oltáriszentségben, és kérdés esik: közvetlenül mire támaszkodik ez a hitem, a felelet csak ez lehet: mert Isten nyilatkoztatta ki; s ezzel azt akarom mondani: mert meghódolok a kinyilatkoztató Isten tekintélye előtt. A kérdezést azonban lehet tovább folytatni: miért hódolsz meg az Isten tekintélye előtt? Erre is

¹ Vatic. 3 cp 4; Heb 11,1: argumentum non apparentium; 2 Cor 5,7.

² Thom 2II 4, 8 Verit. 14, 1 ad 7.

³ Act 2,68 8,37 Rom 4,20. Gal 1,8 Col 2,6 1 Jn 5,9 2 Pet 1,16–19.

⁴ Thom Verit. 10, 12 ad 6.

⁵ Mt 6,22.

⁶ 1 Tim 1,19 2 Tim 2,18; cf. Thom 2II 5, 3.

fölkínálkozik a felelet: mert Isten abszolút igazság, és a tételt ez az abszolút igazság adta elém. Ez a kettős meggyőződés ugyanis (Isten föltétlen igazság; Isten az adott esetben nyilatkozott) két gyakorlati ítélet alkotására készlet: Istennek lehet hitelt adnom; Istennek kell hitelt adnom (a hihetőség és a hitkötelezettség ítélete, iudicium credibilitatis et credenditatis). Ilyenformán úgy tetszik, hogy a hívő meggyőződés végelemzésben két merőben észbeli meggyőződésből fakad. Az egyik az a meggyőződés, hogy Isten mindentudó és föltétlenül igazmondó; ezt nevezik hitelözetnek (praeambulum fidei),¹ s erről bölseleti úton meg lehet bizonyosodni. A másik az a meggyőződés, hogy itt és most ez a föltétlenül igaz Isten szólott; és erről meg lehet győződni apologétikai úton a kinyilatkoztatás kritériumainak alkalmazása által (a hihetőség és hitkötelezettség indítékai, motiva credibilitatis et credenditatis; 6. §). De ebben az esetben a kinyilatkozató Isten tekintélye már nem volna a hitnek egyetlen indítéka; csak az utolsó és közvetlen indíték volna; távolabbiak lennének a hitelözetek és hihetőségi indítékok. De ezek mint a természetes elme világának szülöttei nem tudnának egyrészt természetfölötti igaznaktartást teremteni; másfelől már nem állna helyt a tétel: a hit egyetlen formai indítéka a kinyilatkozató Isten tekintélye; s megdölné a jelentős folyomány: a hitbeli meggyőződés szilárdabb mint bármilyen más meggyőződés, és föltétlenül biztos, mert magára az Istenre támaszkodik. A hit ugyanis végelemzésben a hitelözet és a hihetőség érvein nyugodnék, és szilárdsága az érvek szolidságán fordulna. Ezért nagy kérdés: *Miképp viszonylik a hitindíték a hihetőség indítékaihoz;* illetőleg a formai hitindíték miképp lehet a hitnek nemcsak közvetlen, hanem egyben egyetlen indítéka is? Ezt a kérdést nevezik a hittudósok (szűkebb értelemben) a *hit elemzésének*; a 16. századtól napjainkig sok mélyreható mérközést folytattak körülötte, és nevezetesen, három megoldás-típust alakítottak ki (az egyéni eltérések nem lényegbe vágók):

1. *Suarez*² szerint (akihez csatlakozik Billuart és nagyjából Scheeben) *a hit végelemzésben a hittel fogadott hitindítékra támaszkodik*. Szerinte ugyanis a hitbeli meggyőződés csak azért tud természetfölötti és mindenekfölötti lenni, mert a kinyilatkozató Isten tekintélyére támaszkodik mint közvetlen indítékra. Ha azonban magát a hitindítékot alacsonyabb jellegű és erejű meggyőződéssel vallanám, mint amilyen a hit-meggyőződés (t. i. a hitelözetéről és a hihetőségi indítékokról alkotott észbeli meggyőződés alapján), hitem nem lehetne már mindenekfölötti és természetfölötti; a meggyőződés ugyanis nem lehet magasabbrendű mint indítéka. Következésképp a hitindítékot, a kinyilatkozató isteni tekintélyt ugyanazzal a hittel kell fogadnom, mint a hittárgyat; a hit végső indítéka a hittel fogadott kinyilatkozató isteni tekintély. Ezt azonban nem hihetem megint azért, mert Isten egy más alkalommal kinyilatkozatta; így ugyanis végnélküli visszakozásokba (regressus in infinitum) keveredném. Tehát a kinyilatkozató isteni tekintélyt ugyanabban a kinyilatkoztatási tényben kell elfogadnunk, amely élénk adja a kinyilatkoztatás tárgyát. S ezt meg is tehetjük. Mikor Isten kinyilatkozat egy igazságot, pl. Krisztus jelen van az Oltáriszentségben (actu signato, azaz a tény tartalma által jelzett mozzanattal), ugyanazzal a ténnyel (actu exercito, vagyis a tény véghezvitelében kifejeződő mozzanattal) kinyilatkoztatja azt is, hogy ő szól és hogy föltétlenül igazmondó; mikor hívés végett élénk terjeszt egy igazságot, abban burkoltan benne van az a biztosítás, hogy ő nem tévedhet és nem téveszthet. Így aztán a kinyilatkoztatás tartalmát hisszük a hitindíték miatt (közvetett hittel), és a hitindítékot magát hisszük önmagáért (közvetlen hittel).

Ezt a fölfogást bizonyos mélység és következetesség jellemzi; szerinte az ember egyazon tényben hisz, mert Isten szólt, hiszi amit mondott, és hiszi hogy szólt. Azonban egy súlyos *nehézséggel* küzd: Mikor a hittényt két gyökérszálra fejt (közvetett és közvetlen hit), a közvetlen hitre nézve (mellyel igaznak valljuk magát a hitindítékot) *a hit fogalmát másképp*

¹ Thom I 1, 2 ad 2; Verit. 14, 9 ad 8.

² Suarez De fide 3, 6 12.

értelmezi, mint a hittudományban szokás. Hit alatt ugyanis általában azt a lelki tényét értjük, melyben igaznak fogadunk el valamit, nem tartalmának nyilvánvalósága hanem az előadó hitelreméltósága miatt, vagyis egy a tétel tartalmán és az előterjesztés tényén kívül eső mozzanat alapján; valamit önmagáért hinni «ellenmondás, és nem misztérium» (Kleutgen). Nem könnyű azt sem végiggondolni, hogy Isten minden kinyilatkoztató tényben (*actu exercito*) azt is kinyilatkoztatja, hogy ő most kinyilatkoztat, sőt hogy ő a föltétlen igazság.

2. Lugo,¹ akinek főkövetője Franzelin, energikusan elutasítja Suarez nézetét, mint amely szükség nélkül titkot kever bele egy skolasztikus kérdésbe. Szerinte a hit végelemzésben a hitelreméltóság indítékára támaszkodik; *a hitelreméltóság indítéka a hit indítékává válik*. A hitbéli igaznaktartás (*assensus fidei*) ugyanis következtetés alakjában fejezhető ki: Amit Isten kinyilatkoztat, igaz; ám Isten kinyilatkoztatta, hogy pl. Krisztus jelen van az Oltáriszentségben; tehát ezt igazságként kell elfogadnom. Minthogy így a hittétel igaznaktartása a kinyilatkoztató Isten tekintélyére támaszkodik, csak az jó kérdésbe, milyen alapon valljuk igaznak a kinyilatkoztató isteni tekintélyt, mely a két előzetben jut kifejezésre. Lugo szerint mindkettőt közvetlenül, *in terminis*, mintegy saját világosságukban látjuk meg, úgy hogy nincs helye további kérdésnek. Ez az első előzetre nézve nyilvánvaló. Hisz ennek adhatjuk ezt a föltételes formát: Ha Isten szól, igazat mond; és ez nyilvánvaló az Isten fogalmából. A másik előzetet pedig, a kinyilatkoztatás tényét igaznak valljuk (nem ugyan mindig kifejezetten és élesen, de mindig határozottan) az Egyház előterjesztésében. Mikor ugyanis az Egyház hívés végett elénk terjeszt egy tételt, nemcsak magát a tételt fogjuk meg elménkkel, hanem az előterjesztő Egyházat is a maga konkrét valóságában: főnállásának és tevékenységének évezredes csodáival, a vértanúk és szentek tanúságaival, általában mindazokkal a bizonyosságokkal együtt, melyek igazolják isteni küldetését; és ezt tesszük nem hosszas okoskodásokkal, hanem közvetlenül; az egyházi előterjesztésben és vele együtt lelkünk megragadja, legalább homályosan és burkoltan, a rajta keresztül csillanó isteni tekintélyt is, épúgy, mint barátunk hangján vagy kezeírásán keresztül őt magát is fölismerjük, a király pecsétjén keresztül a király tekintélyét is megfogja lelkünk.

Ennek az elméletnek azonban két szembetűnő *gyöngéje* van: *a)* Alig tudja elkerülni azt a látszatot, hogy a hittényt következtetésnek minősíti, melynek ereje és jellege tehát az előtételekre támaszkodik, és nem az isteni tekintélyre. *b)* Optikai csalódás az a hiedelem, hogy az egyházi előterjesztésben valaki közvetlenül megfogja a kinyilatkoztató Isten tekintélyét. Az Egyház isteni küldetéséről ugyanis hihetőségi érvek győznek meg (88. § 1), és így ha valaki formálisan azért hisz valamit, mert az Egyház terjeszti elő, végelemzésben ama hihetőségi érveknek hisz; azaz hitében nem isteni tekintélyre, hanem emberi ismeretre támaszkodik. Nem csoda ezután, hogy ma ennek a nézetnek nem akad követője.

3. A *Salmanticenses*² fölfogása (ma legkiválóbb előharcosa Billot; követői közt van Bainvel, Pesch, Bartmann, van Noort) szerint a hittény lefolyásának mozzanatai a következők: 1. Ha hittel elfogadok egy állítást, mindenekelőtt tudnom kell, hogy a kinyilatkoztató Isten tekintélye támogatja; vagyis meg kell győződve lennem arról, hogy Isten föltétlenül igazmondó, és hogy ezt a tételt csakugyan ő jelentette ki. Ezt a kettős meggyőződést nem lehet másképp megszerezni, mint a *hitelőzet és a hihetőségi érvek* segítségével. S ennek több útja van. Tanultabbak általában és nagyjából az apologétikában tárgyalt módon szerzik meg; közönséges ember pedig többnyire és főként emberi tekintélyek, szülők, egyházi tanítók stb. közvetítésével. A kinyilatkoztató Isten tekintélyének megismerésére nincs más mód. Emellett szól az a körülmény is, hogy keresztülvihetetlen mind az a nézet, hogy a hitindíték hittárgy is lehet (Suarez), mind az, mely szerint a hitindíték önmagában világos (Lugo). Megerősíti azonban kinek-kinek tulajdon tapasztalata is; aki

¹ Lugo De fide 1, 6 7.

² Salmant. tr. 17.

ráeszmél, milyen módon jutott Isten tekintélyének megismerésére, azt fogja találni, hogy csak az előadott módon. 2. Ennek a megismerésnek alapján az *értelem* két gyakorlati ítéletet alkot, a hihetőség és a hitkötelezettség ítéletét; s ezek befolyásolják az akaratot abban az irányban, hogy hajlamossá és készségessé teszik az előadott hitigazság elfogadására, vagyis beléoltják a hitre hajló áhitatot (pius credulitatis affectus). 3. Az így hajlamossá tett *akarat* elé az értelem odaállítja a hitelözményben és a hitre készítő gyakorlati ítéletekben kifejeződő isteni tekintélyt, amely előtt az akarat meghódol és az értelemre ráparancsolja (mint actus imperatus-t) az előterjesztett tétel elfogadását.

A hitténynek e lefolyásából kitűnik mind a hitelözeteknek pontos szerepe, mind pedig a hitindíték elfogadásának módja és jellege.

A *hitelözetek*¹ mindenekelőtt hihetségessé teszik a hitindítékot. Erre a kérdésre: miért fogadjuk el a kinyilatkoztató Isten tekintélyét, csak az lehet a felelet: mert Isten föltétlen igazság, és mert meggyőznek a hihetőség érvei. Mindamellet a hittény nem szillogizmus, melynek premisszái a hitelözetek. Éles elmének ugyan nem lehetetlen oly világosan átlátni a hitelözményt, hogy zárótételként el kell fogadnia a kinyilatkoztató igazságot. Ez azonban tudományos meggyőződés volna, és nem hit; ily módon «hisznek az ördögök is és remegnek». A hitelözet szerepe szabatosan az, hogy a hinni készülő lélek előtt megjeleníti a kinyilatkoztató isteni tekintélyt; és az akarat aztán már nem öreá, hanem az általa megjelenített isteni tekintélyre támaszkodik, mikor a hittényt parancsolja. A *hitelözetek szerepe* eszerint pontosan csak ennyi: *készenlétbe helyezni a hitindítékot* és lehetőségessé tenni erőnkifejtését.

A *hitindíték* szabatosan a kinyilatkoztató isteni tekintély; és nem mint Suarez és Lugo elmélete hallgatagon fölveszi, az isteni tekintélynek részünkről való megismerése. A teológiai hit ugyanis nem ú. n. *tudományos hit* (fides erudita), melynek indítéka csakugyan a tanu szavahihetőségéről alkotott meggyőződés; ezért történelmi, földrajzi, közéleti stb. kérdésekben megesik, hogy csalónak vagy erkölcsileg teljesen értéktelen embernek is hiszünk, ha t. i. momentán igazszólásáról meg vagyunk győződve. A teológiai hit szoros értelemben *tekintély-hit*, mely kegyeletes lelkiüetből fakad (fides pietatis), amikor az akarat kegyelettel meghajol a tekintély méltósága előtt és ezért fogad el valamit igaznak (mint pl. a gyermek anyjától). Ebben az esetben szabatosan szólva nem a tekintélyről való meggyőződésünk, hanem pontosan maga a tekintély indít az elfogadásra; tehát a teológiai hitben *az isteni tekintély, mely intentionaliter jelen van; nem pedig maga az intentio*, vagyis a jelenlétnek gondolata mint pszichikai ágens. A hitelözetek biztosítják Isten tekintélyének e megjelenülését, de a hitre közvetlen befolyásuk nincs; épúgy mint nem az állvány építi a házat és nem a létra menti ki a tűzvészből a bennrekedt embert. Eszerint 1. a hittény *nem* a hitelözetekből vont *következtetés*; hanem a lélek, támaszkodva az akármí módon megismert isteni tekintélyre mintegy ugródeszkára, magasabbra lendül, mint az előzményekben adott logikai motívumok azt előirányozzák. 2. A hit *természetfölötti* tény a hitindíték szempontjából is; mert nem a kinyilatkoztató Isten tekintélyének megismerése, vagyis egy magában természeti pszichikai tény, hanem maga a kinyilatkoztató isteni tekintély indít a hitigazság elfogadására; ám a magát kinyilatkoztató Isten természetfölötti való (a kinyilatkoztatás ugyanis természetfölötti tevékenység); és ezen nem változtat az a körülmény, hogy a megismerése nem mindenestül természetfölötti, vagy éppen hitbeli; mert hiszen nem a megismerés ténye, hanem az ismeret tartalma a hitindíték.

Ezt az elméletet jellemzi a hittény egyes mozzanatainak rendkívül éles és gondos elemzése; s ezért alkalmas arra, hogy mélyen bevilágítson a hittény titkába. Azonban a

¹ *Hitelözet*, hitelözmény (praeambulum fidei) *szűkebb* értelemben az a meggyőződés: a nyilatkozó Isten hitet érdemel (ebben benne van: 1. van Isten, 2. Isten mindentudó, 3. föltétlenül igazmondó). *Tágabb* értelemben beletartoznak a kinyilatkoztatás kritériumai is.

fönnforgó problémának *nem adja* megnyugtató *megoldását*. A hit indítékát ugyanis kirekeszti a hit tényéből és más síkba (a természeti megismerés síkjába) utalja. De amikor akár az értelem, akár az akarat elfogad valamit *más* miatt, pl. Krisztus eucharisztias jelenlétét a kinyilatkoztató Isten tekintélye miatt, logikailag és pszichológiailag lehetetlen nem egy és ugyanabban a ténykedésben ragadni meg mindkettőt. Ez esetben ugyanis a kettő úgy viszonylik, mint tartalom és forma (*obiectum materiale et formale*), és ezek szét nem választhatók; lehetetlen színt vagy idomot meglátni a megvilágító fény meglátása nélkül.¹ Ezért elkerülhetetlen Suarez és Scheeben alaptétele: A hit sajátossága és természetfölötti jellege csak akkor marad óva, ha a hit tárgyát és indítékát egyazon tétben ragadjuk meg. Ám hogyan támad az a hittény, mely megragadja a hitindítékot? Önmagától nem keletkezhetik; természeti tényezők sem születhetnek (Lugo; ez *generatio aequivoca volna*: a természet szülné természetfölöttit). Nem marad más felelet: A hitelözet itt föltétel (nem ok; ennek a szabatos kiemelése a harmadik elmélet főérdeme) arra, hogy Isten sajátos és közvetlen hatással, mint magát a teremtménynek a természetfölötti leereszkedésben közvetlenül adó szentháromságos Magátólvaló (lásd 42. § 3.), létrehozza ezt a sajátos hitet: a hitindíték hitét. A hívés misztérium; titka így az eszes teremtménnyel természetfölötti életközösségbe lépő örök Magátólvaló titkába torkollik.

3. A hit tárgya.

A hit tárgykörét alkotják azok az igazságok, melyeket az Egyház, a kinyilatkoztatás hitelesített előterjesztője, élénk ad hívés végett. Minthogy az egyházi előterjesztés tárgyai nem azonos rangú és fokú vonatkozásban vannak a kinyilatkoztatással, a *hit is különböző fokozatokban* érvényesül.

1. Istenies hit (*fides divina*) tárgya mindaz, ami forma szerint ki van nyilatkoztatva, akár kifejezetten akár burkoltan. Az istenies hit közvetlen indítéka ugyanis az Isten tekintélye; már pedig az Isten tekintélye fődöz minden kinyilatkoztatást, akár kifejezett az akár burkolt. Ebből következik, hogy a magánkinyilatkoztatások, amennyiben azok isteni eredete biztos, szintén az istenies hit tárgykörébe tartoznak, természetesen csak azok számára, akiknek szánva vannak; mások nem kötelesek elfogadni, de nincs is joguk elutasítani. Az istenies hitnek elsődleges és másodlagos tárgya az, ami az egyházi előterjesztésnek is elsődleges és másodlagos tárgya (17. § 3).

Vitás azonban, hogy a gyökerükben illetve csirájukban (*virtualiter*) kinyilatkoztatott igazságok az istenies hitnek tárgykörébe tartoznak-e? Némelyek (M. Cano, Vasquez, Marín-Sola) azt állítják, hogy igen; és ezt az állásfoglalásukat azzal okolják meg, hogy Isten a következtetéseket mind előrelátta, és ezért szándékolta. Mások (Suarez, Lugo) szintén igent mondanak, de hozzátézik: a virtuális kinyilatkoztatások istenies hit tárgyává lesznek, ha az Egyház definiálja. Ma a hittudósok többsége a Salmanticenses (és Wirceburgenses) nyomán *nem*-mel felel; mert *a*) istenies hit tárgya csak az, amit Isten élénk tár hívés végett; de a következtetéseket nem ő tárja élénk, azokat nekünk kell kiszednünk; *b*) az istenies hit kizárólagos formai indítéka a kinyilatkoztató Isten tekintélye; a teológiai következtetésekből azonban az Isten tekintélyén kívül egy merőben emberi tekintélyű előzet is szerepel; s ezen nem változtat az egyházi előterjesztés sem, mely előterjeszti ugyan, mit kell hinni, de nem változtatja meg egy igazságnak a kinyilatkoztatáshoz való viszonyát.

2. Istenies és katolikus hit (*fides divina et catholica*) tárgya mindaz, ami Istentől ki van nyilatkoztatva és az Egyháztól hívés végett elő van terjesztve, akár ünnepélyesen akár a közönséges tanítás módján; vagyis a dogmák, még pedig teljesen olyan mértékben és fokon, mint az egyházi előterjesztés tartalmazza (17. § 3).

¹ Thom in Lombard. III 14, 1 sol. 4.

3. Az egyházas hit (*fides ecclesiastica*) tárgykörét teszik azok a teológiai igazságok (veritates theologicae; főként a teológiai következtetések, conclusiones theologicae), melyeket az Egyház kötelezőleg előterjeszt. Ezeket a hívők kötelesek belső hozzájárulással elfogadni, melynek egyrészt szilárd meggyőződésnek kell lenni, mert hiszen tévedhetetlen tanításra támaszkodik; másrészt vallási, sőt természetfölötti jellegűnek kell lennie, mert hiszen annak az Egyháznak szól, melynek isteni megbízása és fölkészültsége van a kinyilatkoztatással elválhatatlanul összefüggő tanítások hiteles előterjesztésére. Ezért az egyházas hit nem merőben emberi, jóllehet embereknek szól.

De nem lehet némely újabb hittudóssal (Schiffini, Tuyaeerts) mindjárt azt mondani, hogy istenies hit. Istenies hitnek ugyanis az Egyház a hittudósok egyetemével azt definiálja, melynek közvetlen formai indítéka a kinyilatkoztató Isten tekintélye; ámde közvetlen isteni tekintély csak azokat az igazságokat támogatja, melyek forma szerint ki vannak nyilatkoztatva. Az egyházi előterjesztés nem pótolhatja a formai kinyilatkoztatás hiányát. Az egyházas hit eszerint középhelyet foglal el az istenies és emberi hit közt; az emberitől megkülönbözteti teljes biztossága és vallási jellege, nevezetesen csiraszerű kinyilatkoztatottsága, az isteniestől az Egyház tekintélye mint közvetlen hitindíték. De az egyházas hit tényei azért folyhatnak az istenies hit erényéből. Az erény ugyanis mint állandó készség kiterjeszkedhet többféle tartalomra és tárgyra, amiknek végelemzésben azonos a rendeltetésük.¹

4. Vallási hozzájárulás (*assensus religiosus*) tárgya: 1. az Egyháznak hiteles, de nem tévedhetetlen előterjesztései, a nem Szent Péter tanítószékéből, ex cathedra történő hit- és erkölcsügyi pápai nyilatkozatok, az egyes püspökök vagy egyházmegyei, illetőleg tartományi zsinatok és a római kongregációk tanításai. 2. Azok a tanítások, melyeket a hittudósok egyértelműleg teológiai igazságokként adnak elő. Ennek a kétfajta tanításnak nem jár ki az egyházas hit, mert hisz nem tévedhetetlen tanítások; de nem is merőben közönséges emberi hozzájárulás, hanem vallási, mert Isten alapította tekintély váltja ki (a hittudósok egyértelmű állásfoglalása is a magiszteriúmmal való szerves összefüggésnél fogva az Egyháznak rendes tanítását juttatja kifejezésre). Ugyanezért ez a vallási hozzájárulás nem lehet merőben tiszteletteljes hallgatás (silentium obsequiosum), vagyis merőben külsőséges elfogadás, mint azt némely újabb hittudós gondolta a teológusok túlnyomó többségének helyes fölfogásával szemben, mely ama tanításoknak lélekben való elfogadását követeli, tehát *belső hozzájárulást* sürget. Így követeli ezt ugyanis az Egyház iránti vallási tiszteletünk; ha a közönséges életben is szakembereknek, szülőknek, tanítóknak stb. megállapításait lélekben elfogadjuk, jóllehet azok nem tévedhetetlen fórumok, fokozott mértékben meg kell ezt tenni az Egyházzal szemben, melyet a Szentlélek vezet. Annyival inkább, mert az egyházi előjárók ilyen hozzájárulást követelnek is, amint ez kitűnik pl. IX. Piusnak 1863-ban a müncheni érsekhez írt leveléből.²

Amint tehát minden törvényes előjárónak tartozunk engedelmeskedni, ha csak adott esetben nincs rendkívül súlyos ok arra a föltevésre, hogy parancsa bűnre szólít, ugyanígy tartozunk engedelmeskedni a hitelesen (ha nem is tévedhetetlenül) tanító Egyháznak, hacsak nincs rendkívül súlyos okunk arra a föltevésre, hogy adott esetben tévedést terjeszt elő. A merőben vallási hozzájárulás ugyanis a dolog természete szerint *nem föltétlen és nem visszavonhatatlan*. Hisz a tanító szervek, melyeknek szól, tévedhetnek; és ezért a vallási hozzájárulásban mindig benne van az a magátólértődő, hallgatag gondolat: a tanító szervek a jelen esetben nem tévednek. Ha tehát valakinek igen komoly és súlyos okai volnának (ami a gyakorlatban alig fordulhat elő) az előterjesztett tétel ellen, belső hozzájárulását egyelőre fölfüggeszthetné. Minthogy azonban a tanító Egyház Isten kegyelmi vezetése alatt áll, és

¹ Cf. *Thom* III 54, 4c.

² *Denz* 1687; tehát elvetésük egyúttal súlyos bűn a kormányzó Egyház iránti köteles engedelmesség ellen.

előterjesztéseiben emberileg is igen nagy körültekintéssel jár el, a preszumpció mindig az egyházi tanító szerv állásfoglalása mellett van; és ezért a közönséges nehézségek nem adnak jogcímet a lélekben való, benső hozzájárulás fölfüggesztésére. Egyébként nem kell figyelmen kívül hagyni, hogy a tanítószerveknek nem tévedhetetlen állásfoglalásai egy-egy hit- vagy erkölcsügyi kérdésben általában csak az adott körülményekre és a kérdés adott állására vonatkoznak; tehát nem zárják ki, különösen forrongó kérdésekben, később fölmerülő új szempontok és érvek alapján a porújítás lehetőségét (pl. Galilei esetében).¹

5. Teológiai hozzájárulás (*assensus theologicus*) jár ki a teológiai igazságoknak, melyekre valaki mint hittudós jött rá, melyeket azonban az Egyház sem tévedhetetlenül, sem merőben hiteles formában nem terjesztett elő. A teológiai tevékenység ugyanis a kinyilatkoztatott igazságok összefüggéseit és folyamányait kutatja; és nem volna sem észszerű sem kegyeletes dolog a hívő elmével megismert igazság ellen tusakodni.

Függelék. *Lehet-e egy személynek ugyanarról az igazságról egyszerre hite és tudása?* – Itt szó van 1. *egy* és ugyanarról a *személyről*; mert nyilvánvaló, hogy amit az egyik hisz, az a másikra nézve lehet tudás és fordítva; 2. *lehet-e egy időben* hinni és tudni; mert hisz megtörténhetik, hogy amit valaki előbb csak hitt, azt utóbb tudja, és így a hit állapotával megfér a tudás ténye; különben a tudás ténye megszüntetné a hit erényét, mely a kegyelemtan szerint csak a hittel ellenkező bűn által vész el. A kérdés tehát az: A tudás állapotával megfér-e a hit ténye? S még itt is ki kell kapcsolni a *közvetlenül nyilvánvaló* tudást; hisz amit közvetlenül nyilván látok, nem hihetem egyúttal; pl. hogy vagyok, hogy az egész nagyobb valamely részénél. A kérdés tehát végelemzésben így alakul: Amit közvetett nyilvánvalósággal tudok (következtetés útján), azt vallhatom-e igaznak a kinyilatkoztató Isten tekintélye alapján is?

A *tomisták* Szent Tamással² általában *nem*-mel felelnek a föltett kérdésre. Mert *a)* a hit az Apostol³ szerint «a láthatatlanok bizonyossága»; tehát a látás kizárja a hitet. És ezen a nézeten vannak a szentatyák⁴ is. *b)* Amiről az ember a dolog tartalmi nyilvánvalósága alapján meg van győződve, azt nem vallhatja utóbb igaznak tanu tekintélye alapján; s ha néha fönnforog ez a látszat, a dolog voltaképpen úgy van, hogy ez esetben az ember belátja a tanubizonyosságnak és a dolog tartalmi evidenciájának egybevágóságát, és ez a belátás lesz a hozzájárulás indítéka; úgy hogy ennek következtében a meggyőződés erősebbé válik, de nem lesz két fajta, mert nincs két formai indítéka (Salmant.). Viszont Albertus M., Halensis, a 17. századi nagy *molinista* teologusok és ma a hittudósok többsége *lehetségesnek* tartják, hogy az ember egyszerre tudja és higgye ugyanazt az igazságot. Érveik: *a)* A vatikáni zsinat szerint⁵ istenies és egyházas hittel kell elfogadni mindazt, ami a kinyilatkoztatásban benne van; ám a kinyilatkoztatásban több olyan igazság van, amelyeket bizonyítani, tehát tudni is lehet; pl.: «az Istenhez járulónak hinni kell, hogy vagyok».⁶ Igaz, a tomisták erre azt felelik Szent Tamással: Amit lehet bizonyítani, mégis szerepelhet a hit tárgyai közt; részint mert velük összefügg, részint mert akad, aki nem tudja bizonyítani, és annak hinni kell; továbbá: Isten létét lehet tudni, de Szentháromságát hinni kell.⁷ *b)* A tapasztalat azt mutatja, hogy az ember ugyanazt az igazságot vallhatja két indítékból is: egyrészt mert átlátja tartalmát, másrészt mert szavahihetően tanúsítják; pl. ezt: senki sem adhat egy könyöknýt sem a magasságához.

¹ Lásd Schütz A. Egyháztörténelem 40. § 3.

² Thom III 67, 3; 2II 1, 4 5.

³ Heb 11,1.

⁴ August. in Jn 79, 1; 40, 9; Greg. M. Dial. VI 6.

⁵ Vatic. 3 cp 3 Denz 1793.

⁶ Heb 11,6.

⁷ Thom 2II 1, 5 ad 3 4.

Összemérés. Szent Tamás fölfogása a Salmanticenses indokolása miatt elsőbbséget érdemel, de csak abban az esetben, ha a tétel tartalma egészen nyilvánvaló; ha ugyanis nem egészen világos (s ez a gyakoribb eset), mindig van helye tekintélyre támaszkodó hozzájárulásnak is. Ilyenformán a két fölfogás közt nincs is oly nagy eltérés, mint első tekintetre látszik.

4. A hit alanyi elvei.

A hittényben szerepet visz az értelem, az akarat és a kegyelem.

1. Az **értelemnek** a hittényben kétféle szerepe van: előkészítő és végrehajtó. Minthogy a hit kinyilatkoztatott igazság elfogadása isteni tekintély alapján, az értelemnek *előkészítő szerepe* abban áll, hogy a lélek elé állítja a hitnek mind formai mind anyagi tárgyát (mind indítékát mind tartalmát). Hittény csak akkor jöhet létre, ha egyfelől meg vagyunk győződve, hogy egyáltalán van kinyilatkoztató isteni tekintély (hitelőzet) és hogy Isten a kérdéses esetben adott kinyilatkoztatást (hihetőségi és hitindíték, formai tárgy), másfelől pedig tudomásunkra jutnak az egyes kinyilatkoztatott igazságok (tartalom, anyagi tárgy).

1. A *kinyilatkoztató isteni tekintély létezéséről való meggyőződés* azonos Isten létének és mivoltának legalább homályos ismeretével. Útja tehát a természetes istenismerés útja (24. §).

2. Ami a *kinyilatkoztatás tényének megismerését* illeti: Már a hívés előtt meg kell győződve lennünk, hogy Isten szólt; különben hitünk nem lehetne észszerű.¹ Ennek a bizonyosságnak természetesen nem kell a legmagasabb fokúnak lennie (matematikai vagy metafizikai bizonyosság); elég az ú. n. *erkölcsi bizonyosság* (6. § 1). Ez a bizonyosság azokból az érvekből táplálkozik, melyekkel az apologétika Jézus Krisztus isteni küldetését és az Egyház krisztusi rendelését igazolja, tehát történeti és bölceleti megfontolásokból. Továbbá a hit egyetemes kötelező és szükséges voltából az is következik, hogy elég, ha ez a bizonyosság viszonylagos; vagyis elég, ha érvei kizárnak minden kétséget a hinni-készülőknek értelmi igényeit tekintve, és nem okvetlenül abszolút értelemben. Ha eszerint a tudományos igényű hívőnek abszolút bizonyosságra kell is törekednie, amilyent az apologétika érvei nyújtanak, a csekélyebb értelmi igényekkel élőknek elég ezeknek az érveknek (csodák, az Egyház apostoli folytonossága stb.) homályos ismerete; vagy éppen közvetett bizonyítékok, amilyeneket emberek vagy intézmények mint a kinyilatkoztatásnak természetszerű képviselői nyújtanak: szülők, szentéletű emberek, papság tanítása, az Egyház konkrét élete, istentisztelete stb. Ezen nem kell megütközni; az élet egyéb vonatkozásaiban is döntő szerepet visz a viszonylagos és közvetett bizonyosság. A legkevesebb dologra nézve tud még a tanultabb ember is abszolút, a dolog átértéséből fakadó meggyőződésre jutni; gyakorlati és elméleti kérdésekben lépten-nyomon mások tekintélyére vagyunk utalva. Nem csoda tehát, ha a hitéletben, a legnagyobb egyetemességre hivatott és legalapvetőbb téren is így van.

3. Hívés előtt tudni kell, hogy a *hívés végett előadott tétel ki van nyilatkoztatva*. Ennek a megállapítása is az értelem dolga. Hogy valami kinyilatkoztatott igazság, azt ugyan az Egyháznak nyilvános ünnepélyes vagy rendes tanítása mutatja meg; de ez a nyilvános tanítás nem jut el mindenkihez közvetlenül. Azonban itt is értelmi igényeinek megfelelő módon eligazodhatik mindenki. Tanultabb ember csak némileg is gondos vallási nevelés során megtudja, mik az egyházi tanításnak főbb pontjai; a kevésbé tanult is azt, amit kifejezetten hisz (a hitvallásból, a nyilvános istentiszteletből stb.), könnyen és biztosan az Egyház egyetemes tanításaként fogja föl; a többit pedig belefoglalja abba az általános hitténybe: Vallom mindazt, amit az Egyház hívés végett előad (burkolt hit, fides implicita).

¹ Cf. *Denz* 1171 1622–1627 2025.

Az értelemnek *végrehajtó szerepe* is van a hittényben; az értelem ugyanis a hittény közvetlen alanyi elve; a hittényt közvetlenül az elme csiholja ki önmagából (*fides est actus elicited intellectus*).

Ez biztos igazság szemben a nominalistákkal, akik a hitet az akarat közvetlen tényének minősítik az értelem kizárásával (*fideizmus*); továbbá a tőlük leszármazó régi és új protestánsokkal és a modernistákkal szemben, akik a hitet elsősorban a szív ügyének, értelemnek minősítik. Tételünk közvetlenül következik a hit katolikus fogalmából. Hinni ugyanis annyi, mint igaznak tartani valamit; ez pedig az értelem dolga. Ezt csak akkor lehet tagadni, ha a hit tárgyául nem az igazságot jelöljük meg. Világos a Szentírás beszéde is: «Mi elhittük és megismertük, hogy te vagy a Krisztus, az Isten Fia»; Isten erejében legyőzünk «minden magasságot, mely fölemelkedik Isten ismerete ellen, és szolgásgba hajtunk minden értelmet Krisztus engedelmségére».¹ A hagyomány állásfoglalása eléggé kitűnik abból, hogy az Egyház elméletben és gyakorlatban a hitet mindenkor dogmatikai hitnek fogta föl: hitvallást kívánt, katechézist adott, máshitűeket, eretnekséget elítélt stb. (82. § 1).

2. Az **akaratnak** a hittény valósításában szintén előkészítő és végrehajtó szerep jut.

Előkészítő szerepe részben negatív, részben pozitív. *Negatív* föladata: energikusan elhárítani azokat a lelki és erkölcsi akadályokat, melyek útját állják, hogy az elme meghódoljon a kinyilatkoztató Isten tekintélyének. Ilyenek a bűnös szenvedélyek, nevezetesen: kevélység és kegyeletlenség; hitetlen és közömbös olvasmány és társaság; a hit szerinti élettől irtózó kényelmesség, az érzéki világba tapadó földhöz-ragadtság; napjainkban pedig főként egy általános lelki elgyöngültség és a hit világával szemben való ideges vakoskodás.²

Pozitív föladata abban áll, hogy a kinyilatkoztatás hihetőségének tanulmányozásában, illetőleg megismerésében egyengetnie kell a meggyőződés útját. Akár magasabb tudományos akár egyszerűbb igényekkel közelít valaki a kinyilatkoztatás hitelreméltóságának kérdéséhez, mindjárt megrögzött balítéletek, tetszetős álérvek, hangzatos jelszavak egész erdejével kerül szembe; a kinyilatkoztatás hihetőségének megállapítása nem közönséges logikai nehézségeket rejt szigorú gondolatmeneteivel és átfogó érveléseivel, melyeknek állandó védő harcot kell folytatni az élet, a történelem, tekintélyes nevek, egyéni szenvedélyek és ellenkező vágyak szinte kifogyhatatlan ellenérveivel. A nehézségek e sűrűjén át csak az igazságot éhező és szomjazó lelkület, csak a legfőbb kincs keresésére indult szívós kitartás, egészséges, élni akaró, a beteges kétség és agyaskodás árnyait energikusan tovaűző életlendület tud utat vágni a hitkötelezettség imperativusához. Mindez természetesen nem zárja ki, hogy adott esetben nem léphetnek sorompóba kedvező hangulat, szívigények, temperamentum és más külső tényezők is, melyekről sok megfontolnivalót mond a megtérések története.³

Az akarat *végrehajtó szerepe* a hitben: Az akarat parancsszava hajlítja az értelmet a kinyilatkoztatott igazság elfogadására (*fides est actus imperatus a voluntate*), még pedig úgy, hogy a hívő állásfoglalás szabad elhatározás következménye. **A hittény szabad tett.** Ez *hittétel*. A vatikáni atyák kiközösítik azt, aki állítja, hogy a «hívő meggyőződés nem szabad tett, hanem emberi ésszel szőtt érvek szükségképes terméke».⁴ Ez a kánon a félracionalista Hermes ellen irányul, aki különbséget tesz ész-hit és szív-hit között, az előbbit érvelés eredményének vallja és csak az utóbbit, a szeretet vezérelte hitet tekinti szabad elhatározás eredményének és Isten ajándékának.

¹ Jn 6,70; 2 Cor 10,5; cf. Heb 11,3 és mindazokat a helyeket, melyek a hitet megkülönböztetik a reménytől: 1 Cor 13,13 2 Cor 5,7 Eph 3,12 stb.

² Lásd R. *Guardini* Unterscheidung des Christlichen 1935. 240–304. lap.

³ L. *Semeria* Le vie della fede 1903; K. *Pfleger* Geister, die um Christus ringen 1935; S. *Lamping* Menschen, die zur Kirche kamen 1935.

⁴ Vatic. 3 c. 5 de fide; cf. cp 3 és Trident. 6 cp 6 *Denz* 1814 1791 797 s.

A *Szentírás* szerint a hit érdemszerző, a hitetlenség büntetésre méltó: «Aki hiszen és megkeresztelkedik, üdvözülni fog; aki nem hiszen, elkárhozik»; «Aki öbenne (az Isten Fiában) hiszen, meg nem ítéltetik; aki pedig nem hiszen, már megítéltetett, mert nem hitt az Isten egyszülött Fia nevében.»¹ Továbbá a hit kifejezett parancs tárgya, tehát az akaraton is fordul: «Ez az ő parancsa, hogy higgyünk az ő Fiának, a Jézus Krisztusnak nevében.»² A *hagyomány* tanítását, mely Irén óta igen határozott, Szent Ágoston foglalja össze: «Valaki az Egyházba jöhet akaratlan, az oltár elé mehet akaratlan, szentséghez járulhat akaratlan; hinni nem tud, csak akarva».³

A *teológiai megokolást* a hittudósok Szent Tamás⁴ nyomán a következőképp adják: A hit mint igaznaktartás értelmi hozzájárulás. Az értelem azonban nem szabad önelhatározásra képes tehetség; tehát az értelmi tények nem lehetnek szabadok, amennyiben közvetlenül az értelemről fakadnak, hanem csak amennyiben az akarat parancsára hajolnak; szabadok nem elicitive, hanem imperative. Már most az akarat nem parancsolhat rá az értelemre, hogy lássa be egy igazságnak tartalmi (belső) nyilvánvalóságát. Itt is van jelentős szerepe; amennyiben az értelmet energikusabban ráirányítja a kérdéses igazság odaadó szemléletére, az egész lelket készenlétbe helyezi, hogy az igazság világitását öntevékenyen fölvegye magába, és amennyiben a nyilvánvalóság következtetésen alapul, az előtételeket állandóan a tudat elé tárja. Továbbá, ha az értelem világosan látja egy tétel nyilvánvalóságát, nincs az akaratnak hatalma eltiltani a hozzájárulástól; így a matematikai, fizikai tételeknél, a tudományos hit legtöbb megállapításánál. Ha azonban a tartalmi nyilvánvalóság hiányzik, van módja az akaratnak az értelmet hozzájárulásra indítani, de vissza is tudja tartani (megvan az ellenmondás és a cselekvés szabadsága, *libertas contradictionis et exercitii*); továbbá van módja beleegyezésre indítani, de ellenkezésre is, elfogadásra vagy visszautasításra (megvan az ellenkezés szabadsága, *libertas contrarietatis*). Ám ez az eset főnforog a hitténynél. Itt ugyanis Isten tekintélye alapján fogadjuk el az igazságot. Ha t. i. nyilvánvaló is, hogy a kinyilatkoztató Isten tekintélye előtt meg kell hajolni, nem nyilvánvaló, hogy a jelen esetben csakugyan szólt az Isten. A hihetőség ítélete annyi nehézséggel áll szemben, melyeket sokszor még tetéz a kérdéses tétel tartalmi nehézsége, hogy itt az elme arra van fölhíva, hogy jó darab úton tovább menjen, mint amire a logikai indítékok készítenek. Azt a távolságot tehát, mely a hihetőség logikai, indítékai és a hittény közt fönnáll, csak a szabad önelhatározás lendülete tudja leküzdeni. Nem lényegesen más a helyzet akkor sem, ha valaki teljesen és nyilván átlátja a hitelözetet: akkor is az elé a föladat elé van állítva, hogy a kérdéses igazságot ne csak mint konkluziót fogadja el, hanem a kinyilatkoztató Isten iránti hódolatból; ez pedig akarat tény.

Ebből *következik*: 1. Ami nem lehet szabad elhatározás tárgya, nem tartozik a hittényhez; pl. Isten létének vagy a kinyilatkoztatás tényének nyilvánvalósága. 2. A hit megszerzésében és a hitre vezető nevelő vagy lelkipásztori tevékenységben a döntő szerepet akárhányszor nem a hihetőségi indítékok viszik, hanem olyan mozzanatok, melyek az akaratra hatnak; a lelki vezetésnek tehát ezeket nem szabad elhanyagolnia.

3. A **kegyelem** szerepe a hittényben. A hit üdvösségünk kezdete és gyökere; mint ilyen lényegesen természetfölötti tevékenység. Hittétel, hogy *a hittény a kegyelem segítségével jön létre, még pedig minden egyes mozzanatában*:

Isten gyógyító és segítő kegyelme kíséri már a hit felé irányuló első lépéseket, a hihetőségi meggyőződés megszerzését; gyógyító és fölemelő kegyelem irányítja a hihetőség és hitkötelezettség gyakorlati ítéleteit és kelti föl a hívésre hajló áhitatot (*pius credulitatis*

¹ Mc 16,16, Jn 3,18; cf. 6,28 1 Jn 3,28 5,10; Rom 2,8 4,15.20 9,30 15,18 Gal 2,16 Heb 10,38 11,6.

² 1 Jn 3,23; cf. Jn 6,26.

³ *August.* in Jn 26, 2; cf. *Spirit. et litt.* 31 ss.; *Iren IV* 37, 5.

⁴ *Thom II* 4 Verit. 14, 1.

effectus); fölemelő kegyelem világosítja meg az értelmet és indítja az akaratot a hittény létrehozásában. Mindez hitigazság a pelagiánusokkal és szemipelagiánusokkal szemben (lásd 76. § 1–3). Ha tehát valaki merőben észbeli belátás alapján hihetségesnek tartaná Isten szavát és jólélekkel el is fogadná, annak hite nem volna üdvösségre vezérlő istenies hit.

Ebből nevezetes *következmény* foly: Az igazi istenies hit tényében az elme csak igazsághoz járulhat hozzá; vagyis az igazi hitbizonyosság nemcsak határozott értelmi állásfoglalás (determinatio mentis ad unum), hanem egyben *az elmének az igazságban való megállapodása* (determinatio mentis ad verum), amint ezt már az V. lateráni zsinat megállapítja, és a vatikáni zsinat megismételi.¹ A kegyelem a hittényben ugyanis arra van hivatva, hogy az értelmet felsőbb fokon segítse a maga természetszerű tevékenységében; az értelemnek természetszerű tevékenysége pedig az igazságnak befogadása (tévedést vallani rendeltetése ellenére van); már pedig Isten kegyelme nem működik közre abban, hogy valaki a tőle megállapított természeti rend ellenére cselekedjék. Megtörténhetik tehát, hogy valaki igaz hitre irányuló törekvésében egészen jóhiszeműleg tévedésbe egyezik bele, vagy kinyilatkoztatásként vall olyant, ami nem az; és minthogy jó lélekkel igaz hitet keresett, az akaratot segítő kegyelem közreműködése következtében e hite érdemszerző is lehet; de az nem lesz igazi hittény: a kinyilatkoztatott igazságnak mint olyannak elfogadása.

Ebből ismét az következik, hogy *az igazi hittény* természeténél fogva megingathatatlan és *visszavonhatatlan*. Szabad akaratánál fogva az embernek arra ugyan van képessége és szabadsága, hogy hitét utóbb visszavonja; de nincs rá erkölcsi joga, és nem lehet rá etikai indítéka. Semmi sem indokolhatja ugyanis az isteni igazságtól való elfordulást. Következésképp kísértésként el kell utasítani minden hitellenes nehézséget, azokat is, melyek olyan átmeneti kornak sajátossága, amilyen a mienk; mintha t. i. a hit világa nem volna valóság, hanem jámbor képzelet vagy óhaj, mert nem érezteti foghatóan a sodró erejét; vagy mert nem a hit irányítja ma a nagy tömegeket. Meg kell ugyanis gondolni, hogy a hit gyökere és alapja a megnyilatkozó Isten, maga az Igazság. Ezt semmiféle «nehézség» meg nem ingathatja, és aki előtt egyszer megjelent és aki egyszer felesküdt neki a hitben, nem veheti revízió alá, sem el nem utasíthatja többé.² Istennel csak örök szövetséget lehet kötni. A nehézségek nem férközhetnek be a hit szentélyébe, hanem csak a pitvarba, a hitelözetbe, vagyis arra a területre, amely az értelem és szabadakarat uralma alatt áll, ahol tehát a hitnehézségekkel meg lehet és meg kell küzdeni: «A hitetlenség következtében törtek le (a zsidók az Üdvözítő szent nemes olajfájáról); te pedig a hit által állasz; tehát ne légy fennhéjázó, hanem félj!»³

19. §. A hívő tudás.

Bartmann I § 11; *van Noort* De fontibus append.; *Pesch* I n. 12 19; *Scheeben* I 358 419; *Hettinger* 824 852; *Petavius* I prol. 3 6; *Cano* IX X; *Lomb.* 1 d. 1; *Thom* I 1 és a kommentátorok e helyekhez. – *Denzinger* Vier Bücher der relig. Erkenntnis 2 k. 1856 k.; *Kleutgen* Theologie der Vorzeit V² 1874; *Einig* Glauben und Wissen in wechselseitiger Förderung 1906; *Schütz* A. Katolikus világnézés; Hittudomány és hitélet (Örség 1936. 3. és 10. sz.).

I. A hívő tudás föladatköre.

1. **Lehetséges, sőt szükséges a hitigazságoknak valamilyen értése.** Biztos a vatikáni zsinatnak a hit és értelem viszonyáról föllállított tanítása értelmében.⁴

¹ Later. V *Denz* 738; Vatic. 3 cp 4 *Denz* 1997.

² Vat. 3 c. 6 fid *Denz* 1815.

³ Rom 11,20.

⁴ Vatic. 3 cp 4 *Denz* 1795 ss.

A *Szentírás* egyenest biztatást ad a hitigazságok tüzetesebb földolgozására: «Járjatok méltóan az Istenhez, mindenben kedvére legyetek, minden jócselekedetben gyümölcsözzetek és növekedjete az isteni tudományban». ¹ A *szenatyáknak* az apologéták és az alexandriaiak kora óta jelszava a szentágostoni értést kereső hit (fides quaerens intellectum). ² Egész munkásságuk bőséges tanuságot tesz róla, mennyire komolyan vették ezt a programot; és hogy nem tekintették néhány tudós kiváltságának, bizonyítják homiliáik, melyekben *Szentírás*-magyarázat alakjában sokszor a legmagasabb szellemi erő kifejtésre hívó gondolatmeneteket tárják a közönséges hívők elé is. Ugyanezt következteti a *teológiai megfontolás* mindenekelőtt a *hivés katolikus mivoltából*. Hinni ugyanis annyi, mint igaznak tartani az isteni kinyilatkoztatásokat; és ha az igaznaktartás isteni tekintélyre támaszkodik is, és ha tartalma a kinyilatkoztatásból van is merítve, lehetetlen volna az értelemnek az igaznaktartás, ha legalább valamiképp nem tudná, mit tart igaznak; valamilyen elgondolás, tartalmi tudat-megjelenítés, azaz értés nélkül nincs igaznaktartás. Ezért a kifejezett hittel (fides explicita) okvetlenül velejár valamilyen értés is. Ugyanez következik *szellemünk természetéből* is. Eszes voltárol nem mondhat le semmiféle tevékenységében. S ezt követeli a *hit méltósága* is: A hittartalom igazság; az igazságnak pedig legsajátosabb jellege, királyi méltósága az érthetőség.

2. A *hivő értés* a dolog természete szerint *különböző fokozatokat* enged meg. A hívő értés ugyanis a hitigazságoknak értelmi földolgozása; ez pedig az értelmi tehetség és az erő kifejtés különbözősége szerint különféle fokban sikerülhet.

A *közönséges hívő értés* csak arra szorítkozik, hogy a kifejezett hit tartalmát annyira fölfogja, amennyire okvetlenül szükséges a hittételek igaznaktartásához. Ez a hívő értés, mely megvan minden hívőben azokra a hitigazságokra nézve, melyeket kifejezetten hisz, nem lépi át a hitigazságok közvetlen tartalmának határait. *Magasabbfokú* a fejlettebb hitismeret, melyet az alexandriaiak *γνώσις*-nak, Szent Ágoston *intellectus fidei*-nek neveztek. Ez magasabb értelmi igényekkel és rátermettséggel dolgozza föl a hittartalmat, és eredményképp olyan tudást is hoz létre, mely tartalmilag meghaladja a hitigazság tartalmát. A magasabbfokú hívő értés kétféle: Ha inkább intenzív vallási életnek következménye, akkor szemlélődő, *kontemplatív*; ha pedig megfeszített tanulmány eredménye, akkor *tudományos* hitismeret, *scientia fidei*, melyet ezután egyszerűen hívő tudásnak akarunk nevezni.

A hívő tudás föladatköre a következő: A hívő tudás irányulhat a hit tárgyaira (fides quae creditur); és itt az lesz a törekvése, hogy a hitigazságokat lehetőség szerint meghódítsa az értelem számára: *spekulatív* föladat. Irányulhat azonban a hívés tényére is (fides qua creditur); és itt hivatva van megállapítani az egyes hitigazságok jellegét: *pozitív* föladat. A pozitív föladatot kétféleképp lehet megoldani: 1. Egy hitigazságra nézve, melyet a hiteles egyházi előterjesztésből ismerünk és hittel elfogadunk, kimutatjuk, hogy a hit forrásai, a *Szentírás* és a hagyomány tartalmazzák; magát a *Szentírást* és hagyományt pedig mint kinyilatkoztatott tényeket hittel fogadjuk. Ezzel *dogmatikai* föladatot végzünk. 2. Kiindulhatunk azonban abból a módszeres föltevésből is, hogy *Szentírás* és szenthagyomány nem hívő lélekkel elismert hitforrások, hanem egyszerűen történeti okmányok, melyekből történeti módszerrel és bölcséleti megfontolásokkal igazoljuk az egyes hitigazságokat, főként azonban Jézus Krisztus isteni küldetését és az Egyház krisztusi jellegét; és ezzel észszerű megalapozást adunk a hitigazságok egész rendszerének: *apologétikai föladat*.

¹ Col 1,9.; cf. 1,18 2,2 10, 3,10 Phil 3,10 1 Cor 1,5 Rom 15,14 2 Pet 3,18 Eph 1,17 3,18 4,15 1 Pet 3,15.

² *Barnab.* 1, 6 (a *γνώσις*; a *πίστις*; lánya). *Herm. vis.* 3, 8, 5; *Clem. A.* Strom. 5, 1; 7, 10; *Tert. Praescr.* 12 14; *Aug. Trin.* XIV 1, 3; *Serm.* 240, 1; 105, 3 stb.

A *spekulatív föladat* megoldását megkísérelheti a hívő elme egyes hitigazságokkal és a hitigazságok egészével szemben. Az *egyes hitigazságok tekintetében*¹ a hívő elme meg tudja mutatni, hogy

1. Azok nem *tartalmaznak logikai ellenmondást*. A hittitok tartalmát ugyanis analog fogalmakkal jelenítjük a tudatban, és azok nem annyira világosak, hogy ellenmondásba keveredjenek a logika elveivel vagy a metafizika tényeivel (l. pl. a Szentháromságra nézve 41. §). A hívő elmének ez a munkája azonban merőben negatív, és korántsem jelenti azt, hogy betekintést szerezhethünk a hittitok pozitív lehetőségébe; a hittitok alanyából nem tudjuk levezetni az állítmányt, csak azt tudjuk megállapítani, hogy az elme az ész nevében nem emelhet kifogást; így egy építmény vagy gép tervrajzából esetleg meg lehet állapítani, hogy a mechanika egyetlen törvénye ellen sem vét; de ezzel még nincs bebizonyítva, hogy úgy amint van, keresztül is vihető. Tehát hit és ész között nem lehet ellenmondás.² Az ilyenek látszata csak úgy támadhat, hogy valaki vagy a hitigazságokat értelmezi tévesen, vagy pedig emberi vélelmeket tart igazaknak.³ – Ha szentatyáknál vagy hittudósoknál találkozunk itt-ott a Tertullianus-féle «*Credo quia ineptum*» jelszóval, az ortodox atyák és teologusok, különösen a misztikusok, nem akarnak ezzel egyebet, mint színes körülírást adni Szent Pál szavának: «A zsidók jeleket kívánnak, a pogányok meg bölcseséget keresnek; mi azonban a megfeszített Krisztust hirdetjük, aki a zsidóknak botránkozás, a pogányoknak pedig bolondság»;⁴ amint ez kitűnik magának Tertulliánnak szavaiból is.

2. *Pozitív* tekintetben a hívő elme képes a hittitok eszméltetésére szolgáló *fogalmakat* tartalmilag kidolgozni, mint pl. a szubstancia, vonatkozás, járulék, személy, természet stb. fogalmát; s ezzel jól láthatókká teszi azokat a kapaszkodókat, melyekben az elme megfogódzik, mikor a hittitokról gondolkodik. Sőt mikor gondosan megállapítja ezeknek a fogalmaknak analog jellegét, (pl. Istenben a személyt mint szubszisztáló vonatkozást), több-kevesebb pontossággal megvonja a titokszerűségnek határait; elménk számára pedig nem csekély világosság, ha megtudjuk, hol végződik az ésszel fölérhetőnek területe, és hol kezdődik a titok tartománya.

3. Jóllehet a hívő elme nem tud belelátni a titok legbelső tartalmába, mindamelllett legtöbbször talál benne olyan *mozzanatot*, melyet magát nem tud ugyan levezetni észigazságokból, de *belőle logikailag le tudja vezetni* a titok többi mozzanatát (így pl. a Szentháromságot abból, hogy Istenben van két produktív eredés [p. 415](#); a megszentelő kegyelem mozzanatait abból, hogy a kegyelem az isteni természetben való részesedés, *consortium divinae naturae* 81. § 2). Így a hittitok mozzanatai közt belső harmóniát lehet megállapítani, különösen ha a természet rendjében találunk valóságokat, melyek hasonlóságot mutatnak a hittitok alapmozzanataival; amint pl. Szent Ágoston az emberi szellem értelmi és akarati tevékenységét fölséges módon föl tudta használni a szentháromsági vonatkozások megvilágítására (27. §). Ezek a termékeny hasonlóságok a természeti *teológiai analógiák*. – Amikor nem magát a titokzatos isteni valóságot vagy működést kifejező titokról van szó, hanem a titokzatos *isteni művekről*, a hívő elme

4. Isten titokzatosabb műveit meg tudja világítani olyanokkal, melyek szembetűnőbb vagy kevésbé titokzatos vonásokkal tárulnak elénk; így pl. az eucharisztiai Krisztus tulajdonságait a föltámadott Krisztus tulajdonságaival. Ezek a *hitanalógiák*.

¹ Itt csak a κατ' ἔξοχὴν hitigazságokról, a *hittitokról* van szó; és nem azokról a merő észigazságokról, melyeket a kinyilatkoztatás tartalmaz; hisz ezeket a hívő elme ép úgy kezelheti mint más bölcséleti igazságokat: kifejti és igazolja a bölcsélet módszereivel.

² *Anselm.* Ep. 2, 41: Illis rationabiliter ostendendum est, quam irrationabiliter nos contempnant. Cf. *Thom* I 1, 8; 2II 2; 10 ad 2; *Gent.* I 9.

³ *Vatic.* 3 cp 4 *Denz* 1797 cf. 738.

⁴ 1 Cor 1,22; *Tertul.* De carne Christi 5.

5. Összefüggésbe tudja hozni az Isten titokzatos művét *Isten* lényegének már megismert tulajdonságaival, és megmutatja, hogy Istennek ésszel megismert tulajdonságaival, nevezetesen végtelenségével és szentségével mennyire egybevág, mennyire méltó Istenhez, és mennyire megfelel a mű az Alkotó mivoltának; vagyis az Istenből mint *causa exemplaris*-ből magára a műre is vetít világosságot. Ugyanígy meg tudja mutatni, hogy egy-egy titokzatos isteni mű mennyire megfelel céljának, illetőleg az ember rendeltetésének, vagy a teremtés egyetemes céljának, vagy pedig a máshonnan megismert *isteni ideáknak*. Végül sokszor meg lehet mutatni, hogy a természetfölötti tények és titkok mennyire egybevágnak a *természet igényeivel*, mennyire tekinthetők természeti szempontok folytatásának és megkoronázásának. Ez a három szempont együtt teszi azt, amit a hitigazságok illőségének, *convenientia*-jának nevezünk.

6. A hívő elme legtermékenyebb és leghálásabb föladata a kinyilatkoztatott igazságokból biztos észigazságok segítségével *következtetéseket* levonni. Ezek a *teológiai konklúziók* (17. §) lépésről-lépésre föltárják a kinyilatkoztatás tartalmi gazdagságát, és elsősorban jelölnek ki olyan területet, mely az egyszerű hit határain túlmegy, vagyis tartalmi bővülést jelent az egyszerű hittel szemben. Ebben a tevékenységben a kinyilatkoztatott igazságok (biztos észigazságokkal együtt) tudományos *elvekként* szerepelnek.

7. A *hitigazságok összességét tekintve* pedig a kinyilatkoztatott tételek legtöbbször képes az ész úgy odaállítani, mint egyetemesebb kinyilatkoztatott tételek következményeit. A teológiai konklúziók és a kinyilatkoztatott igazságoknak következményekként való kezelése teszi elsősorban lehetségessé, hogy a kinyilatkoztatás egész tartalmát az elme néhány elvből vezesse le, vagyis bizonyítsa, és így a hit egész tartalmát összefüggő igazságok rendszerének tüntesse föl. Természetesen a pozitív (dogmatikai és apologetikai) föladat megoldása is *bizonyítás*. Ez a két fajta bizonyítás és az általa elérhető rendszeres összefűzés teszi elsősorban tudományos, teológiai tudássá a hívő tudást (22. §).

2. A hívő tudásnak a hithez való viszonya.

1. A hívő tudásnak a *hittényhez* való viszonya a következőképp alakul: A hit alanya a kegyelem segítségével természetfölötti tevékenységre képesült elme, s ezért a hittény lényegesen természetfölötti tény. A hívő tudásban az elme (nem a kegyelemnek, legalább nem a gyógyító kegyelemnek segítségével¹) önerejére támaszkodva, természeti úton szerzett fogalmaival és természeti kombináló képességével, természeti erő kifejtéssel iparkodik belehatolni a hitigazságok tartalmába és összefüggéseibe. Ennyiben a *hívő tudás természeti tevékenység*, és nem természetfölötti mint a hit. És mert tudományos hit-megismerés, nem is szükséges mindenkinek (bár az összegyűjtés már nem lehet el nélküle; lásd 22. lap [25. lap]); a meggyőződés pedig, amelyet teremt, nem részes a hitbeli igaznak-tartás szilárdságában és természetfölötti jellegében (csak assensus theologicus, nem assensus fidei).

Mindamellét a hívő értés *meghaladja a profán tudást* nemcsak tárgy, hanem *alanyi elv* tekintetében is. A hívő tudásban ugyanis a magára álló elme és a hit világossága nem dolgozik külön műhelyben, hanem a kettő a hit értését kereső hívőnek személyében eleven egységbe fonódik: a hit megtermékenyíti az elmét, anyagot szolgáltat neki, irányt és föladatokat tűz eléje s állandóan résen áll, hogy az értés a hit szellemében haladó szerves továbbépítés legyen. A hívő tudás a hitben, a hitért és a hitből van. Hit és tudás a hívő tudásban egy elvvé egészítik ki egymást, mint a Szentlélek és Szűz Mária a Fiúisten megtestesülésében, vagy mint az istenség és emberség az Úr Krisztus isten-emberi tevékenységében. Ebben az értelemben a hívő tudás részesedik a hit természetfölötti jellegében, miként az anyag a forma irányító, egységesítő és meghatározottság-adó hatékonyságában; s ezért dicséretes és

¹ «Deo dante» Vatic. 3 cp 4 Denz 1796.

érdemszerző (1. az ószövetségi bölcseségi könyvekben a bölcsesség dicséretét). Következésképp az eredmény, a teológiai igaznaktartás is különb a merőben emberi igaznaktartásnál: erősebb, szilárdabb, nemesebb; olyan a merőben profán tudással szemben, mint a nemesített szőlő a vadszőlővel szemben. Az értelem is belé van ojtva a hitnek tövébe, és ezáltal termi nem egyszerűen a természeti tudás vadszőlőjét, hanem a hívő tudás nemes szőlőjét.

2. A hívő tudásnak a *hitigazságokhoz* való viszonya a következő: A hívő tudás *sohasem foglalhatja el a hit helyét*; a πίστις-t nem válthatja le a γνῶσις abban az értelemben, hogy az elme egy hitigazság tartalmát valaha is értésbe oldja föl, és így igazvoltát a kinyilatkoztatás tekintélyétől függetlenül is, merőben tartalmi okok alapján átlátja.

Ez ugyanis ellentétben van a hittitok katolikus fogalmával, és így eleve lehetetlen (3. § 2). De bizonyítja a hittudomány története is: Mindig súlyos kudarc követte azt a törekvést, mely a dogmák egész tartalmát értelmi belátásra akarta emelni, illetőleg a dogmát maradék nélkül észelvekből akarta levezetni (*teológiai racionalizmus*). A teológiai racionalizmusnak *balszárnya* egyszerűen azt vallja, hogy valaha a tudás mindenestül elfoglalhatja a hit helyét. Ezzel a jelszóval indult valamikor a gnószticizmus, mely a hitet csak a műveletlen keresztények számára tartotta szükségesnek; a tanultaknak a hit helyébe fölkinálta a gnószist; és ennek cégére alatt alkotott egy a kinyilatkoztatás tartalmától teljesen eltérő ezotérikus rendszert. Ugyanezt a programot vallotta a középkorban Abaelardus (ellene különösen Szent Bernát harcolt nagy elszántsággal)¹; újabban Günther Antal, Frohschammer, a teoszofisták.² *Enyhített formájában* a teológiai racionalizmus nem akarja a teológiai spekulációt teljesen kivonni a hit irányítása és ellenőrzése alól; de úgy gondolja, hogy kiindulva egy igazságnak hívő elfogadásából, tartalmi homályosságának teljes földerítése nélkül is tud olyan észkokokat találni, melyek alapján aztán igaznak tarthatja. Ez volt Sabunde-i Raymondnak álláspontja, aki Theologia naturalis-ában a természetből akarta kimutatni a Szentírás tartalmát. Jogtalanul tulajdonították többen ezt az álláspontot Szent Ágostonnak, Anzelmnek, Szentviktori Richárdnak és Genti Henriknek.³

3. A hívő tudás jelentősége.

1. *A hit számára.* – A hit és a hívő tudás viszonyából foly, hogy a hívő tudás nemcsak nem képes megteremteni, illetőleg pótolni a kinyilatkoztatott igazságok hívő igaznaktartását, amennyiben nem képes a hittitkokat tartalmi nyilvánvalóságra emelni, hanem arra is képtelen, hogy a hívő igaznaktartást a maga nemében segítse, erősítse vagy fokozza. Hisz annak egyedüli formai indítéka a kinyilatkoztató Isten tekintélye, mely nem tűr meg komponensként semmiféle teremtett tekintélyi mozzanatot. Mindazáltal a hívő meggyőződés létrejövésében és megőrzésében nagy szolgálatokat tehet, amennyiben

a) *Negatív tekintetben* elhárítja a hit elleni nehézségeket; t. i. kimutatja, hogy az ész és a profán tudományok nevében a hittitkokkal szemben támasztott nehézségek logikailag nem állnak helyt; elutasítja az eretnek eltorzításokat és egyoldalúságokat; és ezáltal útját egyengeti a hívő elfogadásnak, illetőleg védelemben részesíti a már létrejött hívő meggyőződést a profán elme támadásaival szemben. b) *Pozitív tekintetben* analógiás földolgozás által megmutatja, hogy a hittitkok tartalmukban és eszméjükben összhangzatosak; az illőségi szempontok kiemelésével föltünteti az Isten fölségével és a természet igényeivel való összhangjukat; a következtetések kifejtése által a tudat elé állítja kimeríthetetlen termékenységüket és életerejüket; a rendszeres összeszövés által kimutatja kölcsönös összefüggésüket. Így a hitigazságok egész foglalatát *természetfölötti kozmoszként* állítja az

¹ Bernard. Epist. 190, 1.

² Cf. Denz 1655 kk. 1666 kk.

³ L. Scheeben I 370 kk.

áhitatos gondolkodó elé, mely utolérhetetlen művészettel láthatatlanul beléje és föléje van építve a természeti eszmék és törekvések, megismerések és vágyak, megállapítások és célok kozmoszának. Ezáltal hatékonyan fölhívja az ideális meggondolások iránt fogékony lelket, hogy a kinyilatkoztatott igazságot szívesen fogadja, és ha alázatos hittel elfogadta, örömmel vallja.

2. *A természeti ész és a világi tudás számára.* – A kinyilatkoztatás szerint a hit és tudás *két külön világ*, a megismerésnek két önálló rendje. Az Egyház ép úgy elítélte a fideistákat (tradicionalisták; 24. § 1), kik minden tudást a hitből akartak levezetni, mint a racionalistákat, kiknek rendszerében a hit számára nincs hely.¹ A hívő tudásban azonban találkoznak hit és tudás, és közös világot teremtenek a teológiai tudományban. De ezen a közös területen kívül is, mikor mindegyik a maga helyén, a maga ismerő elveivel dolgozik, *az ész nem járhat úgy, mintha nem volna hit*²; hanem amint a természetfölötti életcél és életrend egyetemesen kötelező, úgy ennek a természetfölötti rendnek az ismerésre vonatkozó rendelkezései is a természeti ismerésre irányító, ellenőrző és egyben termékenyítő hatással vannak. Ez következik abból, hogy a hit a föltétlen igazságot öleli föl; már pedig igazság igazsággal nem jöhet ellentétbe. A kétféle igazság, a duplex veritas álláspontja, mely szerint lehet valami igaz az ész előtt és téves a hit előtt és viszont (már Occam Centiloquiuma; majd a 16. században sok humanista Pietro Pomponazzi-val † 1525); ellenmond az igazság fogalmának, méltatlan az igazság ősforrásához, Istenhez, és magában hordja a szélső skepticizmus csiráját; vagy pedig szemérmetlen racionalizmust leplez, mely t. i. alattomban az ész megállapításait tartja igazaknak, a vallási tételeket pedig opportunizmusból megengedi, de a legjobb esetben modernista vagy pragmatista értelmezésben. Így a hit egyetemes irányító és világító szerepet tölt be az emberi tudás egész területén. A hívő tudás mint a hit és ész közös ténye természetesen osztozik a hitnek ebben a méltóságában.

Pozitív tekintetben pedig a hívő tudás a) a kinyilatkoztatott ézigazságokban olyan *irányokat*, mintegy áramlásokat állapít meg a kutatás óceánján, hol biztosan járhat az elme hajója. Ezzel sok meddő és fölösleges tapogatódzástól mentesíti, és biztos partra segíti ép a legnehezebb téren, a nagy metafizikai kérdésekben, melyekben a bölcsélet történetének tanúsága szerint oly nagy zűrzavar és bizonytalanság ijeszt. b) Azonkívül sok új *problémát* ad föl a kutató elmének, és ezzel gondoskodik a haladáshoz szükséges feszítő erőkről. Így a létezés és lényeg, természet és személy különbsége, a minőségek természetfölötti fajtái (megszentelő kegyelem), az ismeretprobléma egyetemesebb fölállítása, a természetben és a lélekben végbemenő csodák új meg új kérdésekkel gazdagítják a bölcselő kutatást. c) A hívő tudás természetfölötti igazságai és szempontjai általában *élesítik a tekintetet* az érzékfölötti igazságokra; a természeti és természetfölötti szempontok szabatos különböztetése nagyobb szabatosságot teremt a tudás egész vonalán; aszketikai mozzanatai pedig (az igazság kutatása istentisztelet) jobban fölkészítik az elmét az elvont metafizikai és ismeretelméleti tevékenységre, és állandó bástyái a tudományosság eszméjének és eszményének a pragmatista kísértéssel szemben, mely a tudományt a politika, gyakorlat vagy «szociális megbízás» függvényévé fokozza le.

A hívő tudásnak szüksége van *bölcséleti* fogalmakra, elvekre és módszerekre, és mert nem mind egyformán alkalmas, azokat melyek a legalkalmasabbaknak és legtermékenyebbeknek bizonyulnak, közvetve a többi fölé emeli, mintegy természetfölötti pecséttel hitelesíti, és így a századok folyamán biztos kézzel megrajzolja egy *philosophia perennis*-nek alapvonalait.³

¹ Syllab. prop. 4 *Denz* 1704; Vatic. 3 c. 2. fid. *Denz* 1811; cf. 1789.

² Syllab. prop. 3 *Denz* 1703.

³ Cf. *XIII. Leo* «Aeterni Patris» kezdetű enciklikáját.

4. A hívő tudás föltételei.

A hitigazságok értelmi földolgozásához szükséges

1. *Alanyi részről a)* erőteljes kikezdetlen *hit*, mely megbirja a ráirányzott intenzív értelmi rávilágítást. A hívő tudás mindig «fides quaerens intellectum»; tehát föltételezi az élő hitet. Csak az erős hit lesz képes az értelemmel úgy egyesülni egy eleven elvvé, hogy megmarad vezérkompónensnek, a maga bélyegét nyomja rá ész és hit frigyére, és nem borul el, ha a rávilágítás első stádiumában mint napköltekor a reggeli tájakra, az addig egyszerű homálytalan hitre is nehéz ködök szállnak.

b) Tetterős és átfogó *elme*, melynek van ereje és bátorsága szembeszállni a rátarti világi tudományok és a racionalizmus magabízó állításaival; de van szent merészsége arra is, hogy nem-hunyorgó szemmel magának az Istenségnek napjába tekint.

c) Az egész lelkület ideális, *szellemi* beállítása, mely örömmel és kitartással emelkedik a tapasztalható dolgok gőzkörén fölül a hit éles levegőjű régióiba. Tehát elsősorban őszinte és mély *Isten-szeretés*. A szenvedelmes nagy szeretet éleslátóvá tesz és sokat megláttat vagy legalább sejtet ott, ahol a hideg elme tanácstalan és vak; mert ad beleélést és hasonló lelkületet, a nehezebb dolgok értésének e két nélkülözhetetlen föltételét. «Ez okból hajtom meg térdemet a mi Urunk Jézus Krisztus Atyja előtt, kitől minden atyaság nevét kapta a mennyben és a földön. Adja meg nektek dicsőségének gazdagsága szerint, hogy megerősödjetek a belső emberben az ő Lelke által, hogy Krisztus a hit által a ti szívetekben lakjék, s a szeretetben meggyökerezve és megalapozva legyetek és föl tudjátok fogni az összes szentekkel együtt, mi a szélesség és hosszúság, a magasság és mélység, és megismerhessétek Krisztusnak minden tudományt fölülhaladó szeretetét, és beteljetez az Istennek minden teljességével.» «A test szerinti ember nem fogja föl azt, ami az Isten Lelkéé; a lelki ember pedig mindent megítél.» Azután nagy lelki *tisztaság* és a megismert igazság teljes követésére való készség: «Nem tér a bölcsesség gonosz-akaró lélekbe, és nem lakik bűnnek adózó testben». ¹ Végül nagy és igaz elmebeli *alázat*, mely az ember korlátoltságának és a szent merészséggel vállalt föladat nagyságának tudatában készséggel meghajol a kinyilatkoztatás és annak tévedhetetlen öre, az egyházi tanító testület előtt, és kegyelettel, tanulékonyossággal meg finom érzékkel jár iskolába a szent hajdan bölcseihez. ²

Mindez csak úgy lesz hatékony a hívő ismeret számára, ha Isten kegyelme egyrészt tovaúzi a természet nehézkességét, másrészt lendületet, szellemiséget és éleslátást ad. A középkor nagy hittudósai ezért a teológiai ismeréshez szükséges alanyi föltételeket eleven kapcsolatba hozzák a *Szentlélek ajándékaival*. ³

2. *Tárgyi részről: a)* A hitigazságok szabatos fölfogása az egyházi előterjesztés útján, és ennek értelmében az *Egyház hiteles tanításának és a hit forrásainak* alapos ismerete. A hívő spekulációnak nehéz, de méltó föladata a kinyilatkoztatás minden mozzanatának tüzetes és lelkiismeretes méltatása, mely épen ezért a teologia fénykoraiban mindig az egyházi előterjesztésből és a hit forrásaiból merített folyton új erőt és indítékokat. Hanyatlás jele, ha a spekuláció ott érzi magát legjobban, ahol legkevésbé köti meg a hiteles egyházi előterjesztés, illetőleg a hitforrások tanításának elmozdithatatlan útjelzője.

b) Megfelelő *bölcsélet*, mely kész az «ancilla fidei» és «ancilla theologiae» szerepére vállalkozni; vagyis kész a maga módszereit, elveit és eredményeit a teológiai spekuláció rendelkezésére bocsátani. Erre nem minden a történelem folyamán kínálkozó és fölkinálkozó bölcsélet alkalmas. Nemcsak azért, mert akárhánynak sok pozitív tétele ellentétben van kinyilatkoztatott igazságokkal, hanem azért is, mert nem mindegyiknek ismeretelméleti és

¹ Eph 3,14–17; 1 Cor 2,13–16; Sap 1,4.

² Jac 4,6 Mt 11,25.

³ Thom 2II 45; cf. 81. § 2.

metafizikai alapelvei egyformán megbízhatók és termékenyek a hitigazságok spekulatív földolgozására. Évezredes teológiai mult arról tesz bizonyosságot, hogy a hívő tudás hatékony szolgálatára egyedül alkalmas bölcelet a megtisztított és mintegy megkeresztelt sokrates-i bölcelet, mely platonai és aristotelesi elemek szerves szintézise, úgy amint a középkori nagy gondolkodók hatalmas szellemi munkája lerakta alapjait és megépítette vázát.¹

A dolog természete szerint azonban a kereszténnyé tett és a hívő megismerést közvetlenül szolgáló bölcelet módszereiben és eredményeiben nem dicsekedhetik azzal az egységgel és zártsággal, mely jellemzi a hitigazságok rendszerét; sokkal nagyobb teret hágy egyéni, intézményes és kortörténeti eltérések számára. Ezért a magában egységes hitrendszer spekulatív földolgozása már nem annyira egységes, hogy a hit egysége mellett is ne engedne helyt nézeteltéréseknek. Ha ezek az eltérések egységes bölceleti szemléletből táplálkoznak, és végigvonulnak a hívő tudásnak egész rendszerén, létrejönnek a **teológiai iskolák**. A teológiai iskolák létrejöttének azonban más *oka* is van: a hitigazságoknak elmét meghaladó gazdagsága. Rendkívül nehéz ugyanis, sőt zarándok-embernek nyilván lehetetlen a hitigazságokban kínálkozó sok szempontnak arányos méltatása. Tehetség, hajlam és értelmi érdekeltség szerint a hitkutatók majd ezt majd azt a szempontot domborítják ki; ami által a többi akaratlanul is halványul, illetőleg háttérbe kerül. Ha az egyoldalú kiemelés a többi jogosult szempont tagadására visz, eretnokség támad; a teológiai iskolák ellenben elvben sohasem tagadják azt, amit tudományosan nem mindig sikerül kellő érvényhez juttatniok. A kinyilatkoztatott igazságot egy iskola sem meríti ki; legjobban megközelíti az, melynek szempontjai a legmagasabbak és módszerei a legegységesebbek.

Teológiai iskolákról azóta lehet beszélni, amióta a hívő kutatás a hitigazságok bölcselő földolgozását rendszeres föladatnak tekinti, és a hitből táplálkozó szellemi élet eléggé megizmosodott arra, hogy többféle tárgyalásmódot teremtsen meg és bír el. A *főbb teológiai iskolák*: 1. a tomizmus, mely Szent Tamást vallja mesterének; fő művelői Szent Tamás szerzetestársai, a dominikánusok; 2. a skotizmus, Duns Scotus hatalmas kritikai szellemének hagyatéka, melyet Szent Ferenc rendje ápol; 3. a molinizmus, a jézustársaságiak iránya (33. § 2; 45. § 2); 4. az augusztinizmus, különösen a kegyelemtanban (77. §); 5. a történeti irányzat, mely spekulatív kérdésekben nem törekszik önálló álláspontra, de nem is válogat eklektikus módon más rendszerekből, hanem főfigyelmét a teológia pozitív föladataira fordítja és a spekulatív kérdésekben is inkább referál; 6. egy a 19. században Németországban keletkezett iskola (tübingeniek: Möhler, Staudenmayer, Kuhn), mely azonban nem épült ki, s épűgy mint az augusztinizmus ma már nem számottevő.

A ma dívó három főbb iskola röviden így *jellemezhető*: A *tomizmus* az Isten okteljességének és az értelem elsőbbségének hangsúlyozásából indul ki; a teremtményeknek Istenhez való viszonyát fizikai eszközi oksággként fogja föl; létezés és lényeg közt és általában a metafizikai különböztetés kérdéseiben valós különbséget (*distinctio realis*) állít, anélkül azonban, hogy az így különböztetett részek szerves összefüggését lazítaná. Fölfogását misztikai mélység jellemzi, mely általában nehezebb föladatokat hárít a hívő elmére mint a másik két iskola. A *skotizmus* az akarat elsőbbségét nyomatékoztatja; Isten és a teremtmény viszonyában a teremtmény önállóságát hangsúlyozza; *distinctio formalis*-a által a metafizikai mozzanatokat kiszakítja szerves összefüggésükből, bár nem oltja ki életüket, mint a nominalizmus; ismerés-eszménye matematikai, fölfogása mechanikai; sokszor beéri a tények megállapításával és lemond a spekulatív megokolásról. A *molinizmus* a kettő közt áll, de közelebb van a tomizmushoz (különösen némely fő képviselőjében: Bellarmin, Suarez, Billot); jellegzetes tanítása a *scientia media* (33. § 3); ennek értelmében miként a skotizmus Isten és a teremtmény viszonyában a teremtmény nagyobb önállósága mellett foglal állást;

¹ XIII. Leo Aeterni Patris 1879; Providentissimus Deus 1893; X. Pius Pascendi 1907; XV. Benedek Non multo post 1914; CIC 1366 § 2; 589.

Isten és a teremtmény együttműködésében (kegyelem, szentségek) többnyire erkölcsi okságot vall; jellemző különböztetése a *distinctio virtualis*.

Mind a három iskola szabad; és bár az Egyház előszeretete kétségtelenül a tomizmusé (45. § 3), a másik két iskola is teljesen katolikus és nagy szolgálatot tett és tesz a hívő tudásnak és a hitnek; áll ez nevezetesen a skotizmusra is, melynek ma Szent Ferenc rendjén kívül alig akad követője, mely sokszor merészen elkanyarodik a másik két iskolának többnyire együtt haladó fölfogásától.

20. §. A dogmafejlődés.

Diekamp I § 5; *Bartmann* I § 12; *van Noort* De fide 1, 4; *Scheeben* I 259 265; *Franzelin* De trad. et Script. th. 23 25. – *Newman* On the Development of Christian Doctrine 1845; 2. kiad. (lényegesen módosítva) 1878; *Dörholt* Über die Entwicklung des Dogmas und den Fortschritt in der Theologie 1892; *de la Barre* La vie du dogme catholique 1898; *A. Lépicier* De stabilitate et progressu dogmatis 1910; *A. Palmieri* Il progresso dommatico nel concetto cattolico 1910; *A. Rademacher* Der Entwicklungsgedanke in Religion und Dogma 1914; *M. Schultes* Introductio in historiam dogmatum 1922; *A. Schmitt* Katholizismus u. Entwicklungsgedanke 1923; *F. Marín-Sola* L'évolution homogène du dogme catholique 2 k. ²1924; *J. Rivière* Le modernisme dans l'Eglise 1929.

1. A dogmafejlődés katolikus fogalma.

A «dogmafejlődés» jelszavával vonul föl a liberális protestantizmus az ortodoxia ellen, és a tőle kovácsolt fegyverekkel küzd a tudományos szocializmus az Egyház társadalmi és történeti helyzete ellen; reá való hivatkozással fordulnak el sokan attól a hittől, melyet «megcsontosodott dogmái» miatt haladásra képtelennek tartanak, és amely épen ezért a haladás mai igényének nem tud megfelelni. A méltó és hatékony felelet ezekkel a dogmaellenes áramlatokkal szemben a dogmafejlődés helyes, katolikus fogalmának nyomatékos képviselője.

Tétel. Nincs dogmafejlődés dogma-átalakulás értelmében; vagyis abban az értelemben, hogy a hit-letétemény akár terjedelem, akár tartalom dolgában lényeges változásokat szenvedhet. A hitigazságoknak egyszer lezárt kinyilatkoztatott állománya nem csökkenhet és nem gyarapodhatik, és az egyszer megállapított dogmák nem kaphatnak a mostanitól eltérő értelmezést. Ez a vatikáni zsinattól¹ ünnepélyesen kimondott *hittétel* a liberális és racionalista teológusokkal szemben. Közvetlenül *következik* ugyanis két dogmából: Az apostolok korával a kinyilatkoztatás befejeződött; a katolikus Egyház tévedhetetlenül őrzi és tanítja a kinyilatkoztatást (89. §). Lényegbevágó csökkenés vagy gyarapodás ugyanis csak úgy volna lehetséges, ha Isten új egyetemes kinyilatkoztatást adna. Az egyszer adott és hitelesen előterjesztett kinyilatkoztatás tartalmán lényeges változás pedig csak úgy eshetnék, ha vagy a kinyilatkoztatás nem tartalmazna föltétlen igazságot, vagy pedig az előterjesztés nem érné föl a kinyilatkoztatott tant. S csakugyan, akik a fönt elvetett tétel értelmében való dogmafejlődést vallottak, vagy a kinyilatkoztatás isteni eredetét, vagy az Egyház isteni hivatását és karizmás jellegét tagadták vagy torzították.

Tehát súlyosan *tévednek* (a racionalistákon kívül, kik nem ismernek el semmiféle kinyilatkoztatást, tehát igazi dogmát sem)

1. A *teozofisták*, kik azt tartják, hogy a hitigazságok állományát ki kell egészíteni más vallásokból, nevezetesen az indusok vagy a törökök vallásából, mint a régi gnósztikusok keleti elemekkel akarták telíteni a kereszténységet. Ez a szinkretista törekvés ugyanis abból a hiedelemből táplálkozik, hogy minden nagyobb történeti vallás egy-egy kinyilatkoztatás, vagy

¹ Vatic. 3 c. 3 fid. rat. cp 4 *Denz* 1800 1818.

legalább kinyilatkoztatott elemeket tartalmaz. Az apologétika megmutatja ennek az álláspontnak mind spekulatív mind történeti lehetetlenségét (14. § 2).

2. *A liberális protestáns teologia* (főként Ritschl, Harnack, Sabatier) szerint Jézus Krisztus egyáltalában nem hirdetett dogmát abban az értelemben, hogy az üdvösség elnyerésére kötelezővé tette volna bizonyos tételek igaznaktartását. A dogmaképzést a hívők községe indította meg, főként hellenista hatás alatt és folytatta a gnószticizmussal szemben megszervezkedő és hitvallásában egységesítő erőt nyert egyház a görög bölcelet további befolyása alatt. Ez a dogmaképzés Krisztus kereszténységéhez viszonyítva rontás és hanyatlás; az igazi fejlődésnek vissza kell térnie Krisztusnak dogma nélküli kereszténységéhez. – Ez a tényekkel nem törődő történelmi konstrukció a) a liberális protestáns hittudomány két «*alapdogmáján*» épül föl: természetfölötti valóság, tehát kinyilatkoztatás is lehetetlen (4. és 7. §); a vallási élményben nincs helye értelemmel fölfogható tárgyi igazságnak (1. § 2). b) *Ellenmond a történelemnek*. Csak nem lehet komolyan azt állítani, hogy Jézus Krisztus mindössze Istenben való bizalmat, alázatot, szeretetet és bűnbánatot hirdetett és semmi egyebet nem hozott az emberiségnek! (10. és 13. §). c) Lerontja Jézus Krisztus egyéniségének nem mondom istenségét, hanem Harnacktól is vallott szellemi erejét; azt akarja elhíttetni, hogy Jézus Krisztus volt az egyetlen keresztény, és másokat nem tudott magához nevelni; már első tanítványai, életének és tanításának szem- és fültanui, súlyosan meghamisították az evangéliumot, melyet aztán Harnack és társai ismét fölfödöztek. d) Végül észszerűtlen és jogosulatlan követelés a haladó életet visszafordítani akarni a kezdő állapotra; mintha ideál volna a férfiú számára visszagyerekedni, a kultúrállam számára visszatérni a hatalmi állam kezdetleges állapotába. Különösen is hangzik ez a követelés azok szájában, kik a fejlődést, haladást tették meg minden érték mérőjének. Krisztus kereszténysége mindenestre egyszerű, sőt a legegyszerűbb valami, de nem mint a geometriai pont, hanem mint a szellem; nem mint a kémiai atom, hanem mint a mag és csira.

3. Nem lényegesen különbözik ettől a *modernisták*, nevezetesen Loisy fölfogása: Más a történet és más a hit Krisztusa; a történet Krisztusa nem adott dogmákat, de hatalmasan megmozgatta a vallási lelkületet, mely aztán készletve van arra, hogy élményeit ne csak közös vallási gyakorlatokban élje ki, hanem értelmileg is kifejezze megfelelő szimbolumokban. Ezek az értelmi jelképek, dogmák mindig viszonylag igazak: híven kifejezik alkotóik vallási meggyőződését, de nem az objektív igazságot; új vallási élmények új megismeréseket és új dogmákat, illetőleg a régiéknél új értelmezéseiket hozzák létre. – Ez a nézet épűgy vallja a dogmáknak merőben emberi eredetét, a kinyilatkoztatásnak merőben pszichikai magyarázatát és a vallási élmény értelem-ellenes jellegét, mint az előző; csak abban különbözik tőle, hogy a dogmaképzés folyamatát nem rontásnak, nem az ősi evangéliumtól való elpártolásnak, hanem jogos és üdvös folytatásnak és továbbépítésnek minősíti.¹

2. *Günther* szerint a hitletétemény csak néhány alapvető igazságot tartalmazott, melyekből aztán a keresztények a Szentlélek vezetése alatt ugyan, de a bölcelet segítségével kibogozták a dogmák egész komplexusát. Az egyes dogmák kinyilatkoztatásuk illetőleg előterjesztésük korához képest tökéletesen fejezték ugyan ki az isteni igazságot; a haladottabb bölcelet színe előtt azonban az eredetitől sokszor eltérő új értelmezésnek kénytelenek helyt adni. – Ez a fölfogás szervesen összefügg *Günther* teológiai racionalizmusával (19. § 2), és azonfölül abból a téves hiedelemből él, hogy a hitletétemény csak néhány alaptételre szorítkozott; ami homlokegyenest ellenmond a tényeknek, amint azt a részletes dogmatikai tárgyalás kimutatja.²

¹ Cf. *Denz* 2058 2065 2079 2080.

² Cf. *Vatic.* 3 c. 4 fid. rat. *Denz* 1818; cf. 1800.

2. A dogmafejlődés ténye.

Tétel. Van az Egyházban igazi és állandó dogmafejlődés, mely a hitigazságok lényegét nem érinti. Ez *biztos* igazság szemben az ortodox görögökkel, kik a dogmafejlődést a hét keleti egyetemes zsinattal lezártak tekintik; továbbá az ortodox protestánsokkal és ókatolikusokkal szemben, kik a dogmafejlődést az apostoli, nicea-konstantinápolyi és Atanáz-féle hitvallásra korlátozzák. A vatikáni atyák azt tanítják (Lerinumi Vincével): «Növekedjék tehát és gyorsan meg nagyot haladjon úgy az egyesekben mint az összességben, az egyes emberben és az összegyházban a korok és századok lépteivel az értés, a tudás, a bölcsesség: de csak a maga keretein belül, t. i. a dogma, az értemény és a jelentés azonosságának megőrzésével».¹

Bizonyítás. Az *Üdvözítő* az Isten országát egész tartalmában, tehát a tanítást sem véve ki, mustármaghoz hasonlítja, mely kisebb minden magnál, de miután el van vetve, felnő és nagyobb lesz minden növénynél.² S csakugyan egy tekintet a kinyilatkoztatás forrásaira, nevezetesen az apostoli hitletéreményre meggyőz, hogy jóllehet igen sok, főként alapvető hitigazságot kifejezetten kimond, másokat csak jelez, vagyis burkoltan tartalmaz, melyek aztán bővebb kifejtést vagy világosabb előterjesztést tőrnek meg. Hozzájárul, hogy a források tanításmódja a dolog természete szerint nincs még tekintettel minden következő kornak tévedéseire, a hitigazságokkal érintkezésbe jutó új meg új szellemi áramlatokra; és erről az oldalról is teret enged tüzetesebb kifejtésnek, illetőleg részletezőbb előterjesztésnek. Szent *Pál* ismételtén kifejezést ad annak a meggyőződésének, hogy a hitismeretben van helye haladásnak,³ és előljár példával, mikor a kinyilatkoztatott igazságok megfogalmazására műkifejezéseket alkot *χάρις, χάρισμα, δικαιοσύνη* stb.). Az *atyákban* az ősidőktől kezdve él a meggyőződés, hogy a Krisztus rendelte tanítótestület nem mindjárt kezdettől fogva terjeszt elő egyforma részletességgel és világossággal minden igazságot, hanem idő folytán világosabban tanít olyant, ami előbb homályos volt. Már *Tertullian* és *Origenes* különbséget tesznek oly igazságok közt, melyeket az egyházi tanítás meghatározott, melyekre nézve egyetértés uralkodik, és olyanok között, melyekre nézve nem áll fönn kifejezett egyházi tanítás, melyeknek kiki maga kénytelen szorgalmasan utána járni. Szent *Agoston* szerint is menthető azoknak tévedése, kik az egyházi tekintélytől még el nem döntött kérdésben tévedtek.⁴ A tétel *tapasztalati igazolását* szolgáltatja a részletes dogmatikai tárgyalás.

Teológiai megfontolás. Isten bölcsesége, mely mindeneket üdvösen igazgat,⁵ a *növekvés törvényét* mint éltető erőt beleállította a természetbe és a haladás igényét beleoltotta az emberbe. Ezt a természetfölötti rendben is szem előtt tartotta már akkor, mikor haladó kifejtőzés fokozataiban adta a kinyilatkoztatást (14. § 3). A kinyilatkoztatás végső szakában is sok igazságot teljes világossággal tárt ugyan föl; nem keveset azonban homályban hagyott, vagy csak burkoltan jelentett ki, melyeket a Szentlélek vezetése mellett⁶ emberi öntevékenységnek kell kihüvelyezni. S ezzel nemcsak a haladás igényének kívánt eleget tenni, hanem bölcsesége *szoktatni* is akarta az embereket a kinyilatkoztatás súlyos nagy titkaihoz, akiket először kisdedek módjára tejjel táplált és csak utóbb fogott erősebb eledelre.⁷ Egyben pedig a szükséges feszítő erőkről gondoskodik, melyek az Isten országában is

¹ Sed in suo dumtaxat genere, in eodem sc. dogmate, eodem sensu, eademque sententia. *Vincent. Lerin.* Common. 28. Vatic. 3 cp 4 *Denz* 1800.

² Mc 4,30–32 Jn 16,13.

³ 1 Cor 2,6–16 3,12 Phil 1,9 Col 1,9. 2,2. Eph 1,17–19 3,18. 5,9–14.

⁴ *Tertul.* Praescript. 14; *Origen.* Princip. praef. 3; *August.* Serm. 294 fin; cf. Civ. Del XVI 2, 1; in Ps 54, 22; Don. persever. 20, 53; Ctra Julian. I 6, 22; *Leo M.* Epist. 30, 2; *Lerinens.* Common. 6.

⁵ Sap 8,1.

⁶ Jn 16,13.

⁷ 1 Cor 3,2 Heb 5,12; lásd Naziánzi sz. Gergelyt a Szentlélek dogmájáról [407/8. lap](#).

fönntartják az élet folyamatát: Világos kinyilatkoztatásaival megnyugtat és feleletet ad az égető kérdésekre, a burkolt kinyilatkoztatásokkal pedig új föladatokat elé állít, sorompóba hív az igazság grál-szolgálatára, és így az Isten országában is méltó teret biztosít az öntevékenységnek.

3. A dogmafejlődés jellege.

1. *Miben áll* a dogmafejlődés? – Minthogy a dogmafejlődés nem érintheti a kinyilatkoztatott igazságok lényegét, *kerületi mozzanatokra* szorítkozik. S itt megint különbséget kell tenni: más mozzanatokra terjeszkedik ki a fejlődés szorosan a hitigazságok birodalmában, és ismét más mozzanatokban nyilvánul a hitigazságokkal kapcsolatos területen. Szorosan *a hitigazságok terén*: megtörténhetik, hogy a későbbi egyházi tanítás világosabban, szabatosabb formában fejezi ki azt, *ami előbb elmosódottan* szerepelt a hitletéteményben; amikor pl. az Egyház Krisztus igaz Isten- és igaz ember-voltát úgy határozza meg szabatosabban, hogy Krisztusban két természet, isteni és emberi egyesül az egy isteni személyben. Sőt az is megesik, hogy a tanító Egyház egyáltalán megfogalmazza, ami előbb csak gyakorlat és ennél fogva csak lappangó tanítás volt; amilyen pl. a kis gyermekek keresztelhetősége.¹ Kifejti azt, *ami előbb csak burkoltan* volt benn a kinyilatkoztatásban, pl. hogy Krisztusban két akarat van; vagy pedig részletesen tanítja azt, ami előbb csak általános fogalmazásban szerepelt, mint pl. Szűz Mária egyetemes szentségében szeplőtelen fogantatása.

A dogmafejlődés legalkalmasabb területe nem maga a dogma, hanem az, *ami a dogmával szorosan összefügg*: a teológiai következtetések, a dogma körülbástyázásához szükséges dogmatikai tények és bölcséleti tételek megállapítása, eretnekségektől vagy tévedésektől veszélyeztetett mozzanatok szabatosabb kidomborítása; s végül összefüggések megállapítása, melyek azonban már részben inkább a dogmáról szóló tudomány fejlődésének körébe tartoznak.

2. *Milyen tényezők indítják meg és irányítják* a dogmafejlődést? – A dogmában való haladás mint Krisztus titokzatos testének, az Egyháznak minden életnyilvánulása a *Szentlélek* indítása és vezetése alatt áll, aki megtanít minden igazságra.²

a) Elsősorban *eretnek tévedések és bölcselő támadások* hívják ki az Egyházat, hogy a megtámadott igazságot megvédelmezze, amennyiben megtámadott mozzanatát határozottabban megfogalmazza és bővebben kifejti. Innen van a dogma ünnepélyes kimondásának sokszor eretnekellenes színezete (pl. a niceai hitvallásban a krisztológiai rész). Ezt kiemeli már Szent Ágoston.³ b) Hatalmas tényező a dogmafejlődésben az egyes hívők, testületek (szerzetek), mozgalmak és korok *jámbor buzgósága*, mely a kinyilatkoztatást nagy odaadással karolja föl és ezért a hitigazságokat nem egyszerűen leltározza, hanem az Istentől reábízott szent kincsként kezeli és tehetsége szerint sáfarkodik velük. Itt minden lángelmének, minden kornak és minden kultúriránynak van módja Isten-adta talentumait a mennyek országának érdekében kamatoztatni, a kinyilatkoztatás kincséből annyit meríteni, amennyit megbir hajlama, tehetsége és igénye. Innen van, hogy nyomot hágy a dogmafejlődésben a görög, római és germán szellem (lásd pl. a görög és latin atyák és a skolasztikusok megváltás-elméletét), fáradt és törtető korok, ifjú és vénülő kultúrák. Az Isten országának is azt a törvényt szabta az Isten, hogy több szem többet lásson. Így az emberi gondolat fejlődése, a bölcselő tekintet élesedése, a vallási igények finomodása, az egyházi tanítók zsenialitása mind leróhatja adóját, hogy nekizsendüljön a kinyilatkoztatás talaján nőtt bölcsesség: in eodem

¹ *Lerin*. Common. 22 23.

² Jn 16,13.

³ *August*. Civ. Dei XVI 2, 1; in Ps 54, 22; Gen. Manich. I 1, 2.

dogmate, in eodem sensu eademque sententia. Doce, ut cum dicas nove, non dicas nova!
(Lerin. 27.)

3. A dogmafejlődés *fázisai*. – Az első fázis a *zavartalan birtoklás*: a kérdéses hitigazság a hitletéteménybe mintegy begubózva a burkolt hívésnek tárgya, külön megfontolásoknak nem áll középpontjában, és ép ezért nincs kitéve vitáknak és nézeteltéréseknek; de ugyanezért reá vonatkozó kifejezett, forma szerinti hagyományi tanúságot akárhányszor alig vagy egyáltalán nem lehet találni. Aztán az említett okok valamelyike miatt ráirányul a hívő figyelem: *belép a vallási érdeklődés körébe*. Ráeszmél a hívő tudás, és keresi, mikép vág össze a hitletétemény alapigazságaival, az uralkodó jámborsági iránnyal, a gyakorlattal stb. Az ellentétes nézetek keresztüzében eretnek egyoldalúságok és teológiai túlzások születnek. Közben azonban egyre határozottabban kikristályosodik a katolikus igazság; tisztázódik a már megformulázott hitigazságokhoz való viszonya, eltűnnek a hagyománynak addig rejtett nyomai, a hitigazság kezd kifeszni burkaiból. Ebben a fázisban megtörténik, hogy igazhitű és jeles egyháztanítók is elkanyarodnak a dogma kibontakozásának egyenes útvonalától (lásd pl. a szeplőtelen fogantatás tanát a középkorban). Megesik az is, hogy a vitatott tételt az első összeütközések tusájában sokak előtt nagyobb homály fűdi, mint előbb. Minthogy azonban a katolikus tanítók a hitszabályt nem tagadják, és a (sokszor nem csekély) nézeteltérések nem végleg rögzített tanítás körül támadnak, gyakran beválik, amit Lerinumi Vince mond: «Csodálatos fordulása a dolgoknak! Egy nézetnek szerzői katolikusok, követői eretnekek; a tanítókat fölmentjük, a tanítványokat elítéljük!» (Com. 6.) Mikor a helyzet megérett, a katolikus igazság kikristályosodott, és a helyes teológiai álláspont kiforrott, következik az Egyház *formaszerű hiteles előterjesztése*, vagy ünnepélyes vagy a közönséges úton; és ezt követi az előterjesztett hitigazságnak általános elfogadása és a megnyugvás. Ezzel a dogma fejlődése egyelőre nyugvóponthoz ért; de nem úgy, hogy újabb fejlődés csíráit ne hordaná magában. Hisz majdnem minden tétel hozzáférhető további részletezésnek, vagy még világosabb kifejtésnek avagy vonatkoztatásnak.

Egy-egy dogma útjait kinyomozni, ezekben fölismerni a lényegi azonosság mellett is az egyenes vonalú, homogén haladást, és ezzel bizonyosságot tenni a Szentlélek vezérelte Egyháznak életerejéről és az igazság területén való termékenységéről: ez a *dogmatörténet* főadata. A dogmatörténetet erősen diszkreditálták a dogmafejlődés téves fölfogásának képviselői; de ez nem lehet akadály arra, hogy ezt a tudományt is a hívő elme le ne foglalja a kinyilatkoztatott igazság szolgálatára.

4. *A kifejlődött dogmának a fejlődővel való azonossága*. – Minthogy katolikus igazság szerint a dogmafejlődés nem jelenthet lényegi változást, amennyiben a fejlődés nem hozhat lényegesen újat sem mennyiségileg sem minőségileg, sem magában a kinyilatkoztatott igazságban sem annak egyházi előterjesztésében (úgy hogy sem az istenies, sem az egyházas hitnek tárgya nem változhatik át), fölmerül a kérdés: szabatosan mi a fejlődés haladottabb fokán álló hitigazságnak viszonya a korábbi, nevezetesen a kezdő fokozatokhoz? Lerinumi Vince szerint a fejlődést az jellemzi, hogy egy dolog bővül magában; az átváltozást az, hogy más való lesz belőle.¹ Tehát a fejlődő dogma egyes stádiumait úgy kell meghatározni, hogy ugyanannak az *egy dogmának kibővüléseiként, növekvéseiként* álljanak előttünk, *nem új dologként*. Hogyan kell közelebről jellemezni ezt a tényállást, erre nézve a katolikus hittudósok több gondolatot vetettek föl:

Lerinumi Vince szerint a dogma úgy nő, mint az élő *szervezet*; a fejlődés végén előterjesztett dogma úgy viszonylik annak kezdő állapotához, mint a meglett férfiú a gyermekhez, mint a fa a csemetéhez, a csemete a maghoz; sokkal gazdagabb tagoltságú, megtermettebb, terebélyesebb, s mégis ugyanaz. Ebből jelentős *gyakorlati elv foly* a

¹ *Lerin*. Common. 23.

dogmatikus számára, különösen a pozitív teológiai föladat megoldásánál: Egy ember természetét, hajlandóságait, fejlődése egész menetét jobban meg lehet itélni, ha a meglett korból, mintha a csecsemő korból tekintjük át; jó életrajz megalkotásánál minduntalan visszafelé kell nézni; a férfi jelleméből visszakövetkeztetve sokat meg lehet érteni a gyermek lelkületében, viselkedésében és sorsában, ami különben homályban maradna. Ugyanígy a kifejlődött dogma világánál érthetővé válik sok olyan mozzanat, mely a fejlődés korábbi stádiumát zavarosnak mutatja; akárhány szétágazó szinezetű irányzatnak, kezdésnek mivoltát és igazi értelmét megmutatja az, hogy mi lett belőlük. (Ez természetesen csak a teleológiailag irányított folyamatoknál van így, ahová a Szentlélek vezetése alatt álló dogmafejlődés is tartozik). Ez is egyik oka annak a ténynek, hogy a *katolikus dogmahistorikus* a többé-kevésbé zavaros dogmatikai korok és helyzetek megítélésénél élesebben lát, mint a merőben profán történeti módszerekkel dolgozó tudós; s többek közt innen is van, hogy a dogmatörténetet épűgy mint az egyháztörténetet általában nem fogja igazi érdeme szerint méltatni, aki merőben a világi tudományok szempontjaival közelít hozzá.¹

Möhler és Newman szerint a dogma élő és életerős eszme, mely ellenkező elemekkel folytatott harcai közepett önmagával azonos marad lényeges jegyeiben, «típusában», főként a hitszabállyal és a hitforrásokkal való élő és lazíthatatlan kapcsolat miatt. Törhetetlen életerejében csalhatatlanul elutasít minden idegen (heterogén) elemet, de fölvesz több olyant, ami rokon vele (ami homogén), és azt nyomban átítatja a maga szellemével, asszimilálja (így a pogány bölcselet és istentisztelet homogén elemeit); a nagy vallási föladatok teljesítésében folyton plasztikusnak bizonyul, anélkül hogy megváltoztatná típusát. Möhlert és Newmant a modernisták nem egyszer a maguk táborába sorozták, de indokolatlanul².

Franzelin szerint a dogmafejlődés veleje az a tény, hogy egy igazság kibontakozik a benne tartalmazott járulékos igazságok koszorújába, mint azt már Szent Tamás jelezte.³

Úgy tetszik, e szempontok mindegyikének van viszonylagos jogosultsága és igazsága; a gazdag történeti tényállást azonban egyik sem meríti ki. Mint hasonlat egyik sem fejezi ki szabatosan a valóságot, sőt pontos körülírás nélkül mindegyik félre is érthető (modernisták). A dogmafejlődés épűgy mint előföltételei, a kinyilatkoztatás és a tévedhetetlen Egyház, példátlan jelenség a történelemben, és ezért hasonlatokban szabatosan ki nem fejezhető.

¹ L. antimodernista eskű *Denz* 2146.

² Lásd E. *Przywara* Religionsbegründung 1923; Im Ringen der Zeit 2 k. 1929.

³ *Thom* 2II 1, 7.

5. fejezet. A kinyilatkoztatás tudománya.

Teologia.

21. §. A hittudomány fogalma és köre.

Diekamp I §§ 1–3; *Bartmann* I § 1; *van Noort* De vera rel. prol. I II; *Pesch* I n. 1–7 20–29; *Scheeben* I 1–7 393–398; *Hettinger* 1–18; *Cano* XII 1; *Petavius* I prol. 1. – *Lomb* 1 dist. 1; *Thom* I 1 és a kommentátorok e helyekhez. – *C. Krieg* Enzyklopädie der theol. Wissenschaften nebst Methodenlehre ²1910; *G. Kihn* Enzyklopädie und Methodologie der Theologie 1892; Einführung in das Studium der kath. Theologie (herausg von der *theol. Fakultät München*) 1921; *M. d’Herbigny* La théologie du révélation 1921; *J. Bilz* Einführung in die Theologie 1935. *Rabeau*, *Schütz* a 22. §-nál.

1. A hittudomány fogalma.

A hittudomány (teologia) a *tudományjellegű hittudás* (19. § 1), vagyis a kinyilatkoztatott igazságnak hívő elfogadáson épült tudománya. Ez a meghatározás a következő mozzanatokat tartalmazza:

1. *Tárgya* (obiectum formale quod) Isten; mert minden egyéb, amit még felölel, akár igazságokban akár tényekben akár összefüggésekben, csak annyiban jöhet szóba, amennyiben Istenre vonatkoztatható («sub ratione Dei»)¹. Ezzel biztosítva van a teologia szigorú tárgyi egysége; tanításai nem úgy jelennek meg mint oldott kéve (disiecta membra), hanem mint egy központi nagy igazságnak megannyi sugara. Ez a központi igazság a megtestesülésben megjelent Isten, a szentpáli és szentjánosi teologia alap gondolata, a prófétai igehirdetés és a szentírási bölcsesség foglalata.

2. Anyaga vagyis *tartalma* (obiectum materiale) a kinyilatkoztatott igazságok. A kinyilatkoztatás magának az Istennek örök tudománya (*theologia archetypa*), melyet az emberekkel közöl. A kinyilatkoztatásnak közvetlenül adott tartalma hitigazságokban (dogmákban) ölt alakot, melyek analog, de igaz fogalmakkal magát az örök isteni tudást fejezik ki. A hittudománynak (*theologia ectypa*) föladata ezeket a dogmákat kiemelni a kinyilatkoztatás forrásaiból, igazolni kinyilatkoztatott voltukat, belőlük következtetéseket vonni, s a dogmákat és következtetéseket tudományos rendszerbe foglalni, vagyis összefüggésbe hozni egymással és az Istennel.

Mínt hogy nemcsak a formális, hanem a gyökérszerű (virtuális) kinyilatkoztatások is benn vannak az Isten örök tudásában és szándékában, a hittudomány, mikor a kinyilatkoztatott tanításokból mint elvekből észelve támogatásával következtetéseket von, nem hagyja el a kinyilatkoztatás területét; és így azt lehet mondani, hogy páratlan nemes föladata az örök isteni tudásnak, a *theologia archetypa*-nak lehetőleg hű, Istenhez méltó földi mását megteremteni a *theologia ectypa*-ban.

3. *Formai elve* (obiectum formale quo), vagyis az a tudományos látószög, amelyből nézi a tárgykörébe eső összes igazságokat, tehát az a szempont, mely külön jelleget ad módszerének: az igazság, amennyiben a kinyilatkoztatásból vezethető le (verum demonstrabile ex revelatione). Amit ugyanis Istenről, vagy Istenre vonatkoztatva a világról, az emberről, a természetről vagy a történelemtől tárgyal, azt mind úgy igazolja a megokolást sürgető elme előtt, hogy közvetlenül vagy közvetve a kinyilatkoztatásból vezeti le.

A teologia tehát lényegesen *különbözik* a természeti istentantól (*theologia naturalis*), mely szintén Istenre vonatkozó ismereteket ölel föl, de csak olyanokat, melyek a mérőben magára álló észből igazolhatók. Ugyancsak különbözik a vallástudománytól, mely többek közt Istenre

¹ *Thom* I 1, 7.

vonatkozó vallási ismereteket is tárgyal, azonban csak amennyiben azokat a vallási élményben (valláspszichológia) vagy a történetileg kifejtőző vallási életben tudja kimutatni (vallástörténet). – Ebből *következik*: 1. Nincs teológiája az olyan vallási rendszernek, mely a kinyilatkoztatást tagadja, minő pl. a liberális protestantizmus vagy a modernizmus; ezek számára csak a valláspszichológia vagy a történeti vallástudomány marad. 2. A katolikus teologia *önálló tudomány*, egészen sajátos módszerrel és jelleggel, melynek területét és főladatkörét nem sajátíthatja ki egy új. n. vallástudomány. Ezért a tudományok köztársaságában elvi jogosultsága és hivatottsága van; kirekesztésével pótolhatatlan hiány támadna a tudományok rendszerében, és ezért gyakorlati jogosultsága van a tudományok üzemében pl. az egyetemen a külön hittudományi fakultásnak.

4. A dogmatika közvetlen *alanya* (principium formale subiectivum) a hívő elme. A magáraálló elmével nem lehet elsajátítani ennek a tudománynak sem tartalmi elveit, a dogmákat, sem formai elvét; és így lehetetlenné válik a további tudományos földolgozás; hitetlen ember nem lehet teologus, legfőljebb valláskutató tudós, akinek azonban a katolikus hittudomány sajátos tartalmának és jellegének megfogásához hiányzik a megfelelő szerve (ὄργανον ληπτικόν-ja); hasonlít a színvakhhoz, aki csak fizikai módszerekkel tanulmányozza a színeket. Az egyszerű hit sem elég, mert a teologia tudományos észtevékenység (19. §). Viszont a hívő elme hite útján bekapcsolódik magának az Istennek örök tudásába, és így teológiája az Isten örök, abszolút maga-tudásának lesz emberi visszafénye: veluti quaedam impressio divinae scientiae, az isteni bölcseségnek lenyomata.¹

2. Hittudomány és dogmatika.

A dogmatika a hittudománynak egyik ága; az t. i., melynek tartalma az *elméleti* kinyilatkoztatott igazságok. A teologia pedig a kinyilatkoztatott igazságokról szóló hívő tudomány általában megszorítás nélkül. Minthogy a teológiának mind tárgya mind elve (obiectum formale quod et quo) *egy*, még pedig a magát kinyilatkoztató, dogma-állító Isten, ezért *a teologia egy tudomány, még pedig dogmatikai jelleggel*: s minthogy valamely tudomány külön jellegének megállapításánál egyedül a tárgy és formai elv külön jellege dönt, a teologia csak annyiban más tudományoktól lényegesen különböző önálló tudomány, amennyiben dogmatikai állásponton van; különben a profán vallástudományok valamelyikének vizeire evez. A dogmatika és teologia közt a különbség tehát csak az, hogy a dogmatika nem öleli föl a teologia összes anyagát, hanem csak az elméleti teologiai igazságokat.

A magában egy és egységes teologia ugyanis idő folytán *több szaktudományra* ágazott szét, melyeknek *történeti kifejlődése* főbb vonásaiban a következő képet mutatja:

a) *Az első keresztény* írók olyan korszükségletek elé voltak állítva, melyek nem kedveztek a kinyilatkoztatott igazságok rendszeres tárgyalásának. Gyakorlati szentírásmagyarázatok, pogányok elleni védő iratok, majd történeti áttekintések, részletkérdéseket tárgyzó katechézisek voltak az első idők teologiai termékei. Mikor fölmerült a rendszeres földolgozás sükséglete és lehetősége, akkor főként elméleti, ma a dogmatika tárgykörébe eső igazságok kerültek tárgyalásra, természetesen az akkori hit-értés állása szerint, legtöbbször gyakorlati igazságokkal átszöve, így Origenes Περί ἀρχῶν-jában, Lactantius Divinae Institutiones-ében, Jeruzsálemi sz. Ciril Katechézis-eiben, Nisszai sz. Gergely Nagy katechézisében, Szent Ágoston Enchiridion de fide, spe et caritate-jében. Cyrusi Theodoretus foglalja először rendszeresen egybe azt, amit ma a dogmatika tartalmának szoktunk meg, Epitome divinatorum decretorum-ában. Akkoriban *teológiának* nevezték az Istenről szóló kinyilatkoztatott

¹ Thom I 1, 3 ad 2.

igazságok foglalatát (de divinitate ratio seu sermo¹), szemben az *oeconomia*-val, melynek neve alá foglalták az isteni üdvötteknek, főként a megtestesülésnek tárgyalását.² A hittudomány tárgyainak ez az elhatárolása még a 12. században is járta; így pl.: Abaelardus: *Introductio in theologiam*-ja voltaképpen a Szentháromságról szóló tárgyalás.

b) A 13. században kezdték a kinyilatkoztatott igazságok egész körének tárgyalását teológiának nevezni, és hatalmas *Summa theologica*-kban mély koncepciójú rendszerbe foglalták a kinyilatkoztatás egész tartalmát; addig ugyanis főként a Szentírás fogta össze a különféle teológiai ágakat: majdnem minden hittudományos szaktermék Szentírás-magyarozatként lépett föl. Ugyancsak abban az időben gyakorlati jelentősége miatt külön vált a kánonjog és a töredelem szentségébe vágó gyakorlati kérdések tárgyalása (*summae poenitentiales*, leghíresebb Pennaforti Rajmundé † 1275; ő egy névtelen elődre támaszkodik); s ezzel előkészítették a gyakorlati jellegű dogmáknak azt a külön tárgyalását, melyet ma *theologia moralis*-nak nevezünk. Ezt a különválást elősegítette az a körülmény is, hogy Szent Tamás a *Summa*-jában, szerves beleillesztéssel ugyan, de mégis külön a *Secunda*-ban tárgyalja az erkölcsi igazságokat, és ezzel indítást adott külön «*Summa de vitiis et virtutibus*»-ok írására (első Guilelmus Peraldus † 1270 k.), és alkalmat nyújtott a 16. század óta működő kommentároknak e résznek technikai különválasztására.

c) A 16. században aztán a protestantizmus támadása szükségessé tette egyes alapkérdések külön tárgyalását, nevezetesen a hittudomány ismeretelveinek tüzetes vizsgálatát; Melchior Canus *Loci Theologici*-jében megteremtette az *alaphittudományt*. A reneszánszszal és humanizmussal föléledt történeti és történetkritikai szellem elősegítette a kinyilatkoztatás történeti begyökézésének is behatóbb kutatását, és megteremtette a *szentírástudományt*, a *patrologiát* és a történeti teológiát. Mindazáltal a nagy 17. századi teológusok a gyakorlatban, főként Szent Tamás *Summájának* magyarázásában teljes mértékben kifejezésre juttatták a hittudomány egységének gondolatát, és nagyot alkottak a dogma spekulatív földolgozásának terén; a skolasztika örökét hűségesen ápolták, sőt tetemesen meggyarapították. De a vallásújítás szemrehányása («a katolikus tanítás letért az apostoli egyház álláspontjáról») és a fejledező általános történeti igény már a 16. század második felében kifejlesztette a hittudományos tárgyalásnak egy új módját: a hitigazságoknak a hit forrásaiból való igazolását. A hitigazságoknak ezt a történeti tárgyalását nevezték most, a 17. században *theologia dogmatica*-nak; míg a középkor örökét, a spekulatív tárgyalást *theologia scholastica* névvel különböztették meg. A 18. században a hittudomány egyetemes elhanyaglásának korában aztán végbement a tudományos üzemben az egyes hittudományi szakok teljes különválasztása, s egyben megtörtént a külső szétszakítás is: a teologia egységének és dogmatikai jellegének elhomályosításával az egész hittudományt *egymás mellé rendelt szakokra* darabolták; s teljesen egyenlőnek gondolt rangjuk és jelentőségük a tantervekben is kifejezésre jutott: valamennyi egyenlő óraszámval helyezkedett egymás mellé. Csak a 19. század közepe után eszmélt rá a hittudomány ismét az éltető nagy hagyományokra és adta meg legalább elvben a dogmatikának az őt megillető központi helyet a hittudományok egészében.

3. A dogmatika és a teológiai szakok.

A dogmatika és a teologia mivoltából következik, s a történeti fejlődés is igazolja, hogy a dogmatika nem teológiai szak más szakok mellett, hanem az *egész hittudománynak középpontja* és szíve.

¹ *August.* Civ. Dei VIII 1.

² Cf. *Basil.* Adv. Eunom. II 3; *Euseb.* De ecclesiastica theol.

Amint a bölcelet az összes szaktudományok anyja, s ahány külön szaktudomány vált ki belőle, magával vitte formai elvét és problematikájának egy részét, ő maga pedig őrzi és ápolja a világi tudományok egységének gondolatát, épúgy a dogmatika a hittudomány egységének élő szimboluma és őre: valamennyi hittudományi szak belőle szakadt ki, magával vitte formai elvét, mely külön jelleget és polgárjogot biztosít nekik a tudományok köztársaságában; mindegyik magával vitt alapelvekként egy sereg dogmatikai igazságot; magában a dogmatikában azonban ottmaradt mint termékeny csíra és mint szerves rész, beleilleszkedve a hitigazságok egészébe mindaz, ami az üzemben külön tudománnyá fejlődött ki. Az egyes teológiai szakok a dogmatikai kút föből táplálkoznak, és viszont táplálják a kút föt. E szerint a történeti és elvi tényállás szerint *a hittudomány mai rendszere szervesen* így alakul:

1. A központi teológiai tudomány a *dogmatika*.

2. Előkészítő tudományok, mintegy a teologia előcsarnoka a szentírástudományok és az egyháztörténet,¹ mint amelyek a dogmatikának, illetőleg a kinyilatkoztatásnak forrásait tárgyalják; és az apologetika, mely a teologia formai elvét, a kinyilatkoztatásból való bizonyíthatóságot igazolja. Amennyiben ezek a szakok nemcsak előépítmények (*propylaea theologiae*), hanem belenyúlnak a szentélybe, a dogmatikától függenek, illetőleg kölcsönöznek: a szentírástudomány (*biblikum*) csak úgy lesz teologia és nem merőben irodalomtörténet, ha a kánont, az inspirációt és annak dogmatikai folyományait magáévá teszi (15. § 3). Az *egyháztörténelem* pedig csak úgy lesz külön teológiai szak és nem pusztán a profántörténetnek egy ága, ha az Egyház isteni alapítását és szervezetét, természetfölötti hivatását és vezetését elfogadja. Az *apologetika* mint áthidaló és útkészítő nem voltaképeni teológiai szak; teológiai jelleget akkor ölt, ha mint alapvető hittudomány (teologia fundamentalis) a kinyilatkoztatás elveinek dogmatikai igazolására vállalkozik. A dogmatikai alapon kezelt szentírásmagyarázat (exegézis) rokon a dogmatikával; abban különbözik tőle, hogy nem rendszeres, csak az egyik hitforrásra van formai tekintettel, s lemond az exegétikailag kibányászott anyag spekulatív földolgozásáról.

3. A dogmatika kiágazása- és gyakorlati oldalról való betetőzéseként jelenik meg a három gyakorlati teológiai szak: A teológiai erkölcs-, jog- és lelkipásztori tudomány. A teológiai erkölcstudomány (th. *moralis*) az ember természetfölötti rendeltetéséről és az e rendeltetésre való fölkészülésről szóló dogmákat alkalmazza az egyéni és társadalmi életre; ebben az irányban kiépíti, és ezzel mintegy a dogmatikának az élet felé fordult arcúlatát mutatja meg. Az *egy* dogmatika tartalmazza a dogmata fidei-t és a dogmata morum-ot és a kinyilatkoztatott igazságoknak mindkét területe egységes, dogmatikai tárgyalást követel. Útjaik csak ott válnak el, hol a morális a norma jellegű dogmákat a gyakorlat számára kezdi részletezni. Valaha a Szent Tamás példáján induló együttes tárgyalás megóvta a morálist az elsekélyesedéstől: állandóan készenlétben tartotta az erkölcsi magatartás leghatékonyabb indítékait, a természetfölötti kitekintéseket; a dogmatikát pedig szoros kapcsolatban tartotta az étellel, és ezzel megóvta a kiszáradástól. A 18. században végbevitt erőszakos szétválasztás mindkettőnek kárára vált. A 19. század aztán ismét eredményesen fölvette azokat a kísérleteket, melyeket már a 17. századi nagy hittudósok tettek a dogmának étellel való átítatására, illetőleg az aszkétikának és misztikának dogmatikai megalapozására és elevenítésére. Ma ismét energikusan és programszerűen fölhangzanak a követelések, hogy ki kell emelni a dogmák «életértékét», és viszont a misztikát és morálist a dogmára kell alapítani.² Az Egyháznak mint törvényhozó jogalanynak jellegét tárgyazó dogmák kiépítése

¹ Mint a hagyomány fönntartó tényezőinek (16. § 3) története; más szempontból úgy tekinthető, mint az Egyház összes életnyilvánulásainak története; s ennyiben összefoglaló teológiai szak.

² Lásd E. *Krebs* Die Wertprobleme und ihre Behandlung in der kath. Dogmatik 1917; Dogma und Leben 2 k. 1923/5; M. *Rackl* Lebenskräfte im Dogma 1922. *Schütz* két dolgozata a 22. §-nál.

az egyházkormányzat és egyházi törvényhozás anyagával adja az *egyházjogot*. Az Egyház apostoli és nevelői föladatát és annak természetfölötti eszközeit, a természetfölötti pedagógiát tárgyalja a *lelkipásztorság* tudománya.

Rokon ezzel a következő *osztályozás*: 1. *Történeti* szakok: bibliikum és egyháztörténet; 2. *rendszeres* szakok: dogmatika és (elméleti, spekulatív) morális; 3. *gyakorlati* szakok: kazuista morális, egyházjog, pasztorális. Ez a beállítás azonban nem tünteti föl eléggé az egyes szakok szerves összefüggését és lényegesen dogmatikai jellegét.

22. §. A dogmatika tudományos jellege.

Diekamp I §§ 2 21; *Bartmann* I §§ 13 14; *Pesch* I n. 8–11 16–19 30–31 és a 19. § irodalma. – P. *Schanz* Ist die Theologie eine Wissenschaft? 1900.; E. *Krebs* Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik 1912; M. *Grabmann* Die Geschichte der scholastischen Methode I 1909; A. *Gardeil* La crédibilité et l'apologétique ²1912; La donnée révélée et la théologie ²1910; K. *Eschweiler* Die zwei Wege der neueren Theologie 1925; J. *Rimaud* Thomisme et méthode 1925; J. *Engert* Studien zur theol. Erkenntnislehre 1926; G. *Rabeau* Introduction à l'étude de la théologie 1926; Apologétique 1930; *Schütz* A. A hittudomány jelen fázisa és föladatai; Hittudomány és hitélet (Örség 1936 8. és 10. sz.).

1. A dogmatika módszere.

A tudományos módszernek általában három föladatot kell megoldania: útmutatást kell adnia arra, miképp lehet igazságokat találni (heurisztika), megtalált igazságokat hogyan kell igazolni (epideiktika), és az igazolt igazságokat miképp kell rendszerbe fűzni (szisztematika). Eszerint a dogmatikának is hármas módszeres föladata van:

1. A dogmatika lelő, **heurisztikai föladata** elsősorban *a*) elveit, a *dogmákat* szabatosan kiemelni a közvetlen hitszabályból, az Egyháznak tekintély jellegű élő tanításából; a «*heuristica dogmatica*» lelőhelye (*locus-a*) a tekintély jellegű egyházi tanítás; még pedig a dolog természete szerint elsősorban az ünnepélyes tévedhetetlen tanítások. Ezek között elsőbbségben fogja részesíteni a későbbi előterjesztéseket, mint amelyek a dogmafejlődésről mondtak értelmében (20. §) a kinyilatkoztatott igazságot többnyire nagyobb határozottsággal, világossággal és gazdagsággal adják elő. *b*) Aztán meg kell állapítani a hitszabályból merített igazság teológiai fokát (17. § 4; a dogmatikában a három-négy első fokkal jelzett tanításokat tételeknek = *thesis* szokás nevezni; a többit állításoknak, *propositiones*). *c*) Szabatosan meg kell határozni a tétel értelmét a hermeneutika szabályai szerint, tekintettel a hiteles előterjesztésben használt kifejezések korbeli teológiai nyelvhasználatára, a korbeli teológiai és bölcséleti irányokra, s főként az eretnek vagy téves fölfogásokra. – A dogmatikai heurisztika második föladata a *teológiai következtetések* levezetése (17. § 3. és 19. §).

2. A bizonyító, **epideiktikus föladat** minden tudománynál abban áll, hogy a maga anyagát visszavezeti a formai elvre. Minthogy a teológia formai elve a kinyilatkoztatásból való bizonyíthatóság, a dogmatikának ki kell mutatnia, hogy állításai vagy kinyilatkoztatott igazságok vagy ilyenek folyamányai. Ezért a dogmatikai epideiktika lelőhelyei a kinyilatkoztatás forrásai (teológiai tekintélyek) és a hívő tudás: *auctoritas et ratio*.

A teológiai tekintélyek (*auctoritates*). *a*) A *Szentírást* illetőleg a dogmatika föladata kimutatni a hitigazságokat a Szentírásból. Ezt megteheti egynehány ú. n. klasszikus helynek gondos értelmezésével is; hisz a Szentírás az egy Szentléleknek műve; tehát nyilatkozatai elvben egyenlő értékűek. Minthogy azonban a mai hitetlen vallástudomány a katolikus dogmát a hívő község vallási termékének minősíti, a szentírási dogmatikai érv külön apologétikai jelentőséghez jutott; hatékonyságát akkor fejti ki igazán, ha főként az alapdogmákat a Szentírás egész tartalmából szerves fejlődésben és összefüggésben mutatja ki a mai tudományos exegézis eredményeinek fölhasználásával és a hitetlen vallástudomány támasztotta nehézségek szemeltartásával. *b*) A *szenthagyományból* való bizonyítás is részint

a tudományos teljesség kedvéért, részint pedig a hitetlen dogmatörténet támadásainak hathatós visszaverése végett nem érheti be egy-két idézettel, hanem a hagyomány természetének és forrásainak tekintetbevételével (16. §) méltatja az egyházi mult egész tanítását, annak minden fázisában; főként az első három századot, melyet a mai egyházellenes dogmatörténet a katolikus dogma keletkezése korának mond. Ez a bizonyító eljárás követheti és rendszerint követi is a történeti egymásutánt (progresszív eljárás). Haladhat azonban visszafelé is, amennyiben visszamenőleg megmutatja, hogy az Egyház egy tanítást dogmaként vallott már akkor is, mikor az azt tagadó eretnokség keletkezett; s minthogy így az Egyház ama tanításnak elévülés címén háborítatlan birtokában volt (innen elévülési érv, *argumentum praescriptionis*¹), a bizonyítás kötelessége a tagadót terheli (in dubio melior est conditio possidentis; és: accusantis est probare). Ez az eljárás különösen akkor ajánlatos, mikor az első századok hagyománya nem világos vagy pedig gyérszavú.

A teológiai észbeli megfontolás (*ratio*). Az ész és hit viszonyáról (a 19. §-ban) mondtak után világos az ész dogmatikai szerepe: *a*) A csak forma szerint kinyilatkoztatott igazságra vagy csak ténybeli titkokra nézve az ész közvetlen lelőhely; miután ki vannak mutatva a kinyilatkoztatás forrásaiból, az ész a maga elveiből igazolja. *b*) A szoros értelemben vett titkokat így bizonyítani nem tudja; mindazáltal velük szemben is megvan a jelentős szerepe, melyet a hívő tudás köre szab meg (19. § 1).

3. A rendszerező, **szisztematikus föladat**. A dogmatika nem vállalkozhatik arra, hogy a kinyilatkoztatott igazságokat aprióris rendszerbe szervezi, mely egy anyagi alapelvből néhány definíció és axióma segítségével levezeti egész tartalmát. A dogmatika elsődleges tartalma ugyanis a kinyilatkoztatás; a kinyilatkoztatás pedig az Istennek szuverén szabad tette; tehát nem immanens dialektikával, aprióris jellegű tételek rendszereként fejtőzik ki, hanem szabad isteni tetteknek és tanításoknak folytonosságaként jelen meg. Mindazáltal itt is adva van *a rendszer lehetősége*.

Egyrészt ugyanis Isten szabad tetteit is teljes bölcsesség jellemzi; a kinyilatkoztatás mozzanatai nem ötletszerű összevisszaságban pörögnek le, hanem a tettek és tanítások, az előző és követő mozzanatok egymáshoz és egyetemes vezéreszmékhez vannak igazítva. Másrészt a kinyilatkoztatásnak van középpontja, mely egyúttal a dogmatikának is alaptárgya: Isten. A kinyilatkoztatás összes tanításai és tényei teocentrikusan helyezkednek el. Minden dogma, ha még annyira a kerületen áll is (mint pl. a búcsú dogmája), a kinyilatkoztatás fölséges isteneszméjének egy sugara, tőle kap világosságot és jelentőséget, és ezt viszont visszasugározza rá. Ilyenformán a helyes spekulatív tárgyalásban minden dogma a kinyilatkoztatás isteneszméjének és ezzel magának a kinyilatkoztatásnak apologiája. Viszont minden dogmatikai tévedés és eltérés végelemzésben az Istenről való fölfogás különbözőségében vagy tévességében gyökerez, vagy azt eredményez. Tehát a teológia azzal alkotja meg rendszerét, hogy iparkodik nyomosan megmutatni, mikép nyilvánul meg a háromszemélyű egy Isten minden kinyilatkoztatott igazság-csoportban és minden egyes hitigazságban. Más eszme vagy igazság nem alkalmas arra, hogy a dogmatika sarkcsillaga legyen; sem az emberi nem megújulásának gondolata, mint azt régiek (Hugo a S. Victore), sem az Isten országa, mint újabbak (Staudenmaier, Hirscher) megkísérelték.

A kinyilatkoztatás nagy üdvtörténeti tényeken sarkallik; s ezért az volna az ideális teológiai rendszer, melyben az üdvtörténeti egymásután fődne a hitigazságok logikai egymásutánját. Ez az ideál, mely egy Bonaventurát és Szentviktori Hugót lelkesített, még messze van a megvalósítástól. Egyelőre beérjük azzal a vázlatos alaprajzzal, mely hatalmas vonásokban domborodik ki *Szent Tamás Summájának alap gondolata*ként: A kinyilatkoztatás és a róla való tudomány nem úgy mint az emberek alulról, hanem fölülről kezdi az építést, az

¹ *Tertul.* De praescriptione haereticorum; cf. O. Bardenhewer Altkirchl. Literatur² II 405.

isteni Szentháromságon. Azután leszáll a teremtéshez, melyben a lények kijönnek Istenből; utána Isten és a teremtmény összekötéséhez (a megtestesülésben) vezet el; ez a metafizikai istenközösség pedig föltételezi és megvalósítja (az Egyház helyettesítő tevékenysége útján) a teremtményeknek a bűn után Istenhez való visszatérését (a megszentelésben) és végső egyesülését (a végső dolgokban). Eszerint a dogmatika *témái*: 1. Isten; 2. teremtés; 3. megváltás; 4. megszentelés: *a)* kegyelem, *b)* Egyház, *c)* szentségek által; 5. a végső dolgok. Az egészet bevezeti a dogmatikai elvek rendszere, a kinyilatkoztatás elmélete, és így nyolc értekezésben teljes a dogmatika rendszere.

A dogmatikának az összes itt vázolt módszeres szempontok és követelések lehető teljes érvényesítésére kell törekednie; sőt meg kell toldania: Mikor a dogmák gazdag tartalmát minden oldalról kidolgozza, eo ipso kimutatja mély vallási jelentőségüket is, vagyis az aszkétikai és misztikai élet számára való hatékonyságukat, és nem áttolja forma szerint is kiemelni a dogma életértékét; s ezáltal ismét úgy mint a szent hajdan legkiválóbb képviselőiben (Anzelm, Bonaventura, Tamás, a Viktorinusok) iparkodik *Theologia mentis et cordis* lenni.

A történet folyamán a kortörténeti helyzetekben adott teológiai föladatokat és tudományos ideálok szellemében hol az egyik, hol a másik módszert szempontra nyomult előtérbe, anélkül azonban, hogy teljesen háttérbe szorította volna a többi. Így főként a ratio theologicát műveli a spekulatív teológia vagy *skolasztika*; a dogmát a hit forrásaiból igazolja a *pozitív* teológia; a kortörténeti tévedésekkel szembeáll a kontroverziás teológia, a th. *polemica*.

2. A dogmatika tudományos jellege.

A dogmatika arra vállalkozik, hogy az igazságra szomjas elmét egyenesen az igazság ősforrásához vezeti; és mégis azt kell hallania a liberális protestánsok és más racionalisták szájából, hogy a dogmatika nem tudomány. «A tudománynak *világosság, szabadság, élet* kell; a dogmatikában azonban nincs világosság, hanem vak hit, mert állításai nem nyilvánvalók, hanem ellenkezőleg, a józan ész megszegényítései; kutatásában és üzemében nincs szabadság, hanem megföljebbezhetetlen tekintély kötött marsrutával bocsátja útjára; nincs új ismereteket szülő termékenység, nincs benne haladás, hanem csak kész tételek lélektelen följújtása.» Nem egy katolikus tudóst is megingatott ez a tudományos rártartás. Ezek magukévá tették a 19. század egyoldalú tudományos eszményét, és hajlandók voltak engedni, hogy a dogmatikából merő retorika, épületes olvasmány vagy pszichológia legyen; hamar készek voltak a teológiai módszert fölcserélni a vallástörténetivel vagy pszichologiaival, és a dogmára nézve beérni életértékük kimutatásával, vagy James pragmatizmusa vagy a modernista szimbolizmus illetőleg moralizmus («dogmatisme morale»: úgy viselkedni, mintha pl. Krisztus jelen volna az Oltáriszentségben) értelmében, Kant követelése szerint: a vallási tételek a gyakorlati észnek, az erkölcsi életnek posztulátumai.

Ezzel szemben az elfogulatlan katolikus tudósok kitartanak a dogmatika tudományos jellege és a teológiai módszer tudományos jogosultsága mellett. Hisz a dogmatikának elsődleges tárgya az a kinyilatkoztatás, melynek kezdetén ott áll mint forrás és elv, mint kinyilatkoztató és kinyilatkoztatás a Logos, az örök Bölcsesség; s ennek megnyilatkozása csak logicum lehet. S a kinyilatkoztatás utolsó szava az a remény, hogy a teljes igazságot áhító lélek valaha megtér létének és ismereteinek forrásához; ugyanaz a Λόγος, ki az üdv kezdetén mint örök Alfa fölragyogott az értelem előtt, az idők végén mint Omega úgy tárja föl Istent a hűséges lélek előtt, amint van. Tehát a *kinyilatkoztatás* gyökerében észszerű; és így az észszerű igényeket kielégítő, azaz *tudományos tárgyalásnak elvben hozzáférhető*. Ennek a ténynek csattanós történeti bizonyossága, hogy valaha a teológia, mely akkor csakis «dogmatikai» módszerrel dolgozott, volt az a «mundus», melyen fölépült a tudománynak ma is legjelentősebb szerve, az egyetem. Ez a középkori dogmatikai teológia talajából kinőtt

egyetem ma is képes vállalni hordozni korunknak annyi kényes tudományos igényét; és alig van ma kultúrbölcselet, aki ne sírná vissza azt a tiszta tudományos idealizmust, mely éltette a hittudományon nevelődő középkori tudományt. Ezért a dogmatika teljes joggal visszautasítja a tudománytalanság vádját.

1. Az első kifogás így hangzik: Nem mehet tudományszámba, ami anyagába *nem tud logikai nyilvánvalóságot* belevinni; a dogmákat jórészt maga a hittudomány titkokként állítja oda; ezekről tudományt akarni belső ellenmondás. – *Felelet.* A hittudományban nemcsak titkok vannak, hanem ézigazságok is, melyeket a teológia ép úgy nyilvánvalóságra emelhet, mint a bölcselet. A hittitkokra nézve sem kell lemondani minden nyilvánvalósági követelményről: A titokba nem látok ugyan bele; de ha tudom, hogy Isten szava, akkor elfogadása észszerű. S ez a *külső nyilvánvalóság* az elvekre nézve elég; a legtöbb világi tudomány sem tudja teljes evidenciára emelni elveit; még a racionális tudományok (matematika, mechanika) is definíciókból és axiómákból indulnak ki; a történeti tudományok pedig egész sereg logikába nem oldható ténnyel és összefüggéssel állnak szemben. Egyébként a hittitkoknak tartalma sem egészen hozzáférhetetlen az észnek. S ma a világi tudományokban is kezd fölülkerekedni az a meggyőződés, hogy a valóság épen a legmélyebb mivoltában mindig rejteget egy «irracionális» elemet, mely nem hozzáférhető a logikai elemzésnek, hanem csak az intuíciónak vagy a megélésnek.

2. A teológiai s nevezetesen a dogmatikai tevékenység *nem szabad*; útjában és eredményeiben kötve van az egyházi tekintélyhez. – *Felelet.* A szabadság *nem abszolút jó*. A szabadság minden életnyilvánulás számára csak forma, melynek értéke a tartalmától függ. A jelentősebb kérdés nem az: szabad-e valaki, hanem: mire használja a szabadságát. A tudományos tevékenység tartalmi jelentősége abban van, hogy az *igazságot* keresi. Miképp tud megfelelni ennek a föladatának, ezen dől el az értéke. Ez a föladat és cél már magában kikapcsolhatatlanul két megkötést jelent minden tudomány számára: 1. az igazságkeresés föladata nem oldható meg a logikai törvények megtartása nélkül; 2. az igazságnak tartozunk azzal, hogy komolyan vegyük: az egyszer megismert igazság elismerése kötelez a további kutatásban. Ez a dogmatikusnak is a megkötöttsége. Megismerte, hogy a tanító Egyház előterjesztése födi a kinyilatkoztatást, mely föltétlen igazság; tehát az igazság iránti hódolat kötelezi arra, hogy ezt a megismert igazságot minden további kutatásban irányítónak ismerje el. De ez voltaképpen nem is megkötése a szabadságnak. Hisz a szabadságnak mélyebb fogalma ez: Mindent a maga mivolta szerint értékelni, menten minden idegen szemponttól és indítéktól (644. lap). Már pedig az igazságot vallani az igazságért, minden mellétekintet nélkül, olyan program, melyet a hittudós is magáénak vall; sőt több joggal, mint bárminő más tudós. Hisz az az igazság, mely őt megköti, az Istennek, az élet és szabadság Istenének igazsága. Ha ennek emberi képviselője nem mindig éri el az eszményt, és ennek következtében itt-ott támadnak nehézségek, ilyenek nincsenek kizárva a világi tudományok üzemében sem.¹

3. A dogmatikában nincs helye új igazságok megtalálásának, és ennél fogva *nincs haladás*, és nincs tere az önállóságnak. Egész anyaga készen van adva; minden dogma egy kimúlt gondolattevékenységnek sírköve. – *Felelet.* A dogmatika csakugyan nincs abban a helyzetben, hogy elvein, a dogmákon változtasson. Ezekre nézve a föladata az igazolás. Ettől azonban még nem szűnik meg tudomány lenni; mert hisz akkor a tudomány jellegét el kellene vitatni a történelemtől és jogtól is, és általában az igazoló tudományoktól. De ha az elvei mindjárt adva is vannak, benne mégis a kutatásnak és *föltalálásnak* kimeríthetetlen területe kínálkozik: egyre jobban kifejteni a dogma tartalmát, nevezetesen teológiai konkluziókban; az egyes dogmát más hit- vagy ézigazságokkal vonatkozásba hozni, a dogmák adta új problémáknak

¹ Cf. Donat A tudomány szabadsága (ford. a budapesti növendékpapság) 1913; J. Mausbach Die Kirche und die moderne Kultur 1912 (II 5). Cf. Aug. Gen. lit. I 18, 37.

szemébe nézni, a heurisztikai és epideiktikai területen mélyebbre ásni. Különben a *haladás lehetősége* magában a dogmatika elsődleges anyagában is biztosítva van: a dogmafejlődés jelenti a dogmatika fejlődését is. Továbbá a tudományos igények és ideálok mélyülése és a mindenkori apologiai és apostoli föladatok a dogmatikust is energikus együttműködésre hívják föl. Egy tekintet a dogmatika történetére a tény közvetlenségével is rávilágít arra a kérdésre, vajjon nem haladás állomásait jelzik-e ezek a nevek: Origenes, Ágoston, Anzelm, Tamás, Scotus, Suarez, Gotti, Scheeben?

A dogmatika tehát tudomány; sőt a *legkiválóbb tudomány*. Mert *a) tárgya* minden kutatásnak legméltóbb tárgya és célja, az észnek és szívnek középpontja és réve: Isten. *b) Biztossága* a legszilárdabb. Hisz a hittudomány a kinyilatkoztatás értelmi földolgozása; a kinyilatkoztatás pedig magának az Istennek tudománya; tehát a róla szóló tudomány osztozik biztossági jellegében. Ezért *c) gyümölcse* is a legértékesebb: Isten behatóbb ismerete.

A teologia a művelésében és eredményében mindenesetre híjával van annak a színességnek, változatosságnak és mozgalmasságnak, melyet a világi tudományok nyújtanak. Hisz a teremtés prizmája térbe és időbe, a természet és történelem sokszínű spektrumába bontja szét azt a teremtő gondolatot, mely ősforrásában, az Istenben egy és egységes; s a teremtett sokféleséget Isten örök tiszta egységében fogni föl, az érzéklésbe rögzített szellemünknek fárasztó; de az erőfeszítéssel elért magaslatról a hívő elme biztos szemmel tekint le a teremtés tarka világára; az idő és tér jelenségeinek helyes megítélése csak az örök egységes szempontok szerint lehetséges. S ezért, ha az Istenről szóló tudomány nem is nyújt káprázatos eredményeket, mégis kívánatosabb minden másnál: «A legfőbb dolgok legcsekélyebb ismerete is kívánatosabb, mint a csekély dolgokról való még oly beható ismeret».¹ És ugyanezért megadja a léleknek azt a megnyugvást, melyet a révbejutás biztosít. Ez a teológiának és elsősorban a dogmatikának elsőbbsége minden más tudománnyal szemben: tárgya, forrása, eredménye az Isten: *theologia Deum docet, a Deo docetur et ad Deum ducit.*²

A dogmatika tartalmának fölsége és föladatának súlyossága *művelőjével szemben* nem csekély szellemi és erkölcsi igényeket támaszt. A dogmatikusnak a *hiten* kívül, mely nélkül lehet valaki valláshistorikus és valláspszichologus, de nem dogmatikus, mindenképp arra az elmebeli *alázatra* és imádságos, kegyeletos lelkületre van szüksége, mely állandóan tudatában van az emberi elme tévetegségének és korlátoltságának egyfelől, a tárgy nagyságának másfelől. Ezért önmagából teljesen kilépve, minden személyes makacsságtól, egyoldalúságtól és megkedvelt balítélettől megtisztulva, érzékeny-lemez ként tárul meg a kinyilatkoztató Istennek, fogyhatatlan tanulékonyossággal áll szemben a kinyilatkoztatás forrásaival és a tanító egyházzal; ami nem hitigazság, hanem tudományos nézet, abban mindig kész tanulásra és revízióra, akár a hivatalos tanító Egyház útmutatásai (s nemcsak kifejezett tanításai) szerint, akár a szent hajdan nagyjainak nyomdokain, akár a korbéli hittudósok színe előtt. Ezzel az alázattal azonban odaadó *áldozatos munkásságot* és megingathatatlan lelkiismeretességet köt össze. Ha az Isten kegyes volt tanítást adni, erre a viszonzás az ember részéről csak a teljesen magafeledő, semmi áldozattól vissza nem riadó odaadás lehet, mely az isteni igazságot az eredetéhez, tartalmához és hivatásához mért erő kifejtéssel igyekszik földolgozni. Ezért nem vet meg semmi kínálkozó alkalmat és szempontot, mely a kinyilatkoztató igazság méltóbb fölfogására vezethet, abban a tudatban, hogy nincs emberi igyekezet, sem hittudós, sem kor, sem irányzat vagy iskola, mely kimerítő tudományos kifejezést adhatna a kinyilatkoztató tartalmának. Ebben a munkában nem felejtí, hogy a legjelentősebb kérdésekben tőle kér tanácsot a tétova hívő és vár sokszor vótumot a tanító Egyház. Ezért kínos pontossággal és

¹ *Aristot.* De animal. 1, 5 ap. *Thom* I 1, 5 ad 1; cf. *Gent.* I 5; *Ver* 14, 2.

² *August.* Civ. Dei VIII 1. Ép ezért arra is alkalmas, sőt egyedül alkalmas, hogy az összes tudományok gyújtópontja és koronája legyen. *Aug.* Ep. 137, 5, 17; *Bonavent.* Reductio artium ad theologiam.

lelkiismeretességgel törekszik különbséget tenni isteni igazság és emberi igyekezet közt és lesz rá gondja, hogy ne bontson föl egyet is a legkisebb parancsok közül, de arra is, hogy ne adjon követ kenyér helyett (v. h. 19. § 4).

3. Az apologetika módszere.

Az apologetika (ἀπολογία = védekezem) ezzel a névvel és sajátos föladatával a 19. század folyamán alakult ki külön hittudományi szakká, miután a szorosan vett hitvédelmi föladat már a 2. század óta minden korban megteremtette a maga időszerű alkotásait (lásd 23. §). Ez a szak *két arculatot mutat*.

Az egyiket akkor öltötte, mikor bizonyos általános és *alapvető* hittudományos anyagok, elsősorban a hit forrásaira és a hitszabályra vonatkozók mintegy bevezetékép a hittudomány élére kerültek, theologia fundamentalis, generalis, vagy dogmatica generalis címén. Egyike az első ilyenmű munkáknak volt Melchior *Cano* OP híres műve: *De locis theologicis* 1563 (*loci* = teológiai helyek: amiből teológiai ismereteket lehet meríteni; ezek szerinte a Szentírás, hagyomány, katolikus Egyház, zsinatok, római egyház, atyák, skolasztikusok, józanész, bölcsélet, történelem). Ezek az alapvető és bevezető anyagok lassanként a kinyilatkoztatás észszerű igazolásának jellegét öltötték, és kialakult ennek a tudománynak másik arculata és lett belőle *apologetika* (az idevágó anyagot először foglalta rendszeres egységbe M. *Gerbert* OB: *Demonstratio verae religionis veraeque ecclesiae contra quasvis falsas* 1760). Ez az új tudomány arra vállalkozott, hogy a bölcsélet és történettudomány alapján szigorúan tudományos módszerrel bizonyítsa: Aki a bölcsélet és történet tudományos megállapításaival nem akar ellentétbe jutni, annak el kell fogadni az Egyház előterjesztését. Mint ilyen sajátos jellegű tudomány, mint közvetítő a világi és a hittudomány között, mint a hittudománynak mintegy pitvara, az apologetika először a németeknél jelenik meg, J. S. *Drey*: *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung des Christentums in seiner Erscheinung* 3 k. 1844/47 c. műben.

Az itt megjelölt program azonban ezt az ifjú tudományt a 19. század vége felé odasodorta, hogy egyre több szaktudományos, kivált természettudományos, történeti és kritikai anyagot volt kénytelen a körébe vonni, és lassan a tudományok enciklopédiájává dagadt. Mikor aztán a liberális 19. századi tudománnyal folytatott mérközése során lassan világossá vált, hogy a hitetleneket nem győzi meg és a kételkedő hívőket nem nyugtatja meg, *kérdéssé vált egész léte*. Az első reakció volt az immanens apologetika (6. § 3). Ennek teológiai pontatlanságai, valamint a modernizmus elsiklásai nem kis mértékben járultak hozzá, hogy az utolsó emberöltő ennek a tudománynak tárgyát, módszeres szempontját és célkitűzését tüzetes vizsgálat tárgyává tette. Főként Gardeil, Poulpique, Garrigou-Lagrange, Rabeau, K. Adam, Eschweiler, Engert munkálatai után a kérdés ma tisztázottnak tekinthető. Eszerint

Az apologetika szigorúan hittudományos szak, melynek szabatosan ez a föladata: tudományosan igazolni, hogy a mi hívésünk észszerű hódolat. Vagyis az apologetika nem a hitetlenek megtérítésére és a kételkedők megnyugtatására vállalkozó tudomány, hanem az élő hitnek tudományos öntanasága. Ép ezért *alanyi elve*, miként a hittudománynak általában, a hittől megvilágított értelem, *közvetlen tárgya* (obiectum formale quod) az, ami kinyilatkoztatás alapján hit tárgya lehet (credibile ex revelatione), sajátos tudományos szempontja (obiectum formale quo) ennek a hihetőnek tudományos igazolhatósága (demonstrabile τοῦ credibilis), tartalma pedig a kinyilatkoztatás kritériumai és azok alkalmazása. Így az apologetika a hittudományhoz tartozik és elsősorban arra van hivatva, hogy a hívőnek megmutassa hívése észszerűségét. Minthogy evégből tárgyi jellegű és tudományos értékű gondolatmeneteket vonultat föl, magábanvéve a hitetlen előtt is igazolja a katolikus hívés észszerűségét, és így alkalmas arra, hogy neki is készítse a hit útját. A hit elemzése azonban azt mutatja, hogy a hit felé tapogatózó elme ezen a főúton kívül számos

más, mellékúton is eljuthat a hihetőség és hitkötelezettség ítéletéhez; sőt a történelem és élet tanúsága szerint ez a gyakoribb eset. Minthogy ezek a mellékutak is hozzáférhetők tudományos földolgozásnak, a rendszeres, «lényegi» *apologétika* mellett számos másodlagos «mellék»-*apologétika* is lehetséges; egy közülök az immanencia apologétikája, mely tehát csak akkor hibáz, ha «az» apologétika akar lenni.

Az apologétikától lényegesen különbözik az *apologia*. Ennek hivatása elutasítani azokat a nehézségeket, melyek fölvonulnak az Egyház tanítása, élete, tettei, intézményei ellen, akár most, akár a múltban. Ilyenformán egy vegyes jellegű műfaj keletkezik, melyben hittudományi és világi tudományos anyagok és módszerek mellett retorikai mozzanatok is visznek szerepet, és amelynek korok, helyzetek, áramlatok, szükségletek szerint kell változtatnia tartalmát és hangját.

4. A dogmatika tanulmányozásának segédeszközei.

Minthogy a dogmatika gyűjtőmedencéjében futnak össze a teológiai kutatás összes szálai, a dogmatika tudományos művelésének segédeszközeit a teológiának csaknem egész területéről kell összeszedni.

1. Az egyházi előterjesztés tudományos forrásai.

a) *Hitvallások* (szimbolika). *Kiadások*: A. Hahn Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche 1842³1897; Ph. Schaff Bibliotheca symbolica eccl. universalis: The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes 3 k. ⁴1884; J. T. Müller Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche ¹²1928. J. Michalcescu Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche 1904; C. Fabricius Corpus Confessionum 1928 kk.; C. du Plessis d'Argentré Collectio iudiciorum de novis erroribus qui ab initio s. 7. usque ad a. 1713 in ecclesia proscripti sunt et notati 3 k. 1724. – *Földolgozások*: F. Kattenbusch Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde 2 k. 1892; J. A. Möhler Symbolik (Darstellung der Gegensätze der Katholiken und Protestanten) 1832⁷1909; A. Palmieri Theologia dogmatica orthodoxa (ecclesiae graeco-russicae) 1911; M. Jugie Theologia dogmatica Christianorum orientalium 5 k. 1926/35. *Egyháztörténetek*: Funk–Bihlmeyer Lehrb. d. Kirchengesch. 3 k. ¹⁰1936 kk.; A. Fliche et V. Martin Histoire de l'Église 20 k. 1935 kk.

b) *Zsinatok. Határozatok és tények*: Ph. Labbe et G. Cossart Sacrosancta Concilia 17 k. 1674; J. Harduin Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum Pontificum ab a. 34 usque ad a. 1714 12 k. 1715; J. D. Mansi Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio (1439-ig) 31 k. 1759–98; új kiadás 1902-ig menő folytatással 53 k. 1901/27; Collectio *Lacensis* (az újabb zsinatok 1682-től) 7 k. 1870/90; Eheses, Merkle etc. Concilium Tridentinum (12 kötetben teljes) 1901 óta. – *Földolgozások*: C. J. Hefele (Knöpfler és Hergenröther) Konziliengesch. 9 k. 1855–90; francia fordítás (jelentős hozzáadásokkal, javításokkal, folytatásokkal): H. Leclercq 1907/31; Sforza Pallavicini Istoria del Conc. di Trento 3 k. 1652 kk.; Th. Granderath Gesch. des vatikanischen Konzils 3 k. 1903–06; C. Butler The Vatican Council 1930. c) *Pápai tanítások*. *Bullarium Romanum* C. Coquelines kiadásában 28 rész 1733/58 (1740-ig; folytatták Barberi, Spetia és Segreti 25 kötetben 1857/72 és 1885); *Regesta Pontificum* ed. Ph. Jaffé (1198-ig) 1851; folyt. A. Potthast 1304-ig 1874/5; Rodenberg *Epistolae RR. Pontificum* 3 k. 1887/94. – A rendes dogmatikai kézi használat számára a jelentős egyházi tanításokat kitűnően összefoglalja H. Denzinger *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* 20. kiad. ed. J. B. Umberg 1932.

2. A Szentírás tanulmányozása.

a) *Kiadások*: Biblia Hebraica ed. R. Kittel ²1913; The Old Testament in Greek according to the Septuagint by H. B. Swete Cambridge ³1909; Novum Testamentum Graece H. J. Vogels

1920; graece et latine ed. A. Merk ⁴1936; Biblia S. Vulgatae ed. M. Hetzenauer 1906, iskolai kiad. 1914. – b) *Kommentárok*: Cornely, Hummelauer, Knabenbauer etc. Cursus S. Scripturae (még néhány kötet hiányzik); Exegetisches Handb. zu dem A. Testament Nickel szerkesztésében (megj. 12. k.) F. Feldmann u. H. Herkenne Die h. Schrift des A. Testaments 1923 óta; Die h. Schrift des N. Test. übersetzt und erklärt Tillmann szerkesztésében 1919 (mindkettő Bonn, Hanstein; igen jók). – c) *Dictionnaire de la Bible* 1895 óta F. Vigouroux szerk.; *Hagen Lexicon Biblicum* 3 k. 1905/11; *Revue Biblique* 1892 óta; *Biblische Zeitschrift* 1903 óta; *Biblische Zeitfragen* 1908 óta. L. Fonck Documenta ad Pontificiam Commissionem de re biblica spectantia 1915.

3. A szenthagyomány tanulmányozása.

a) *Szentatyák. Kiadások*: A maurinusok (Mabillon, Maran, Montfaucon, Ruinart etc.) folio kiadásai 1620 óta; Migne (1875) Patrologiae cursus completus: Series latina (III. Incég: 1216) 218 és 3 index-kötet, Series Graeca (1439-ig) 161 k. (index Cavallero-tól 1912). Migne kiadásai az addig megjelent legjobb kiadásoknak nem mindig hibátlan lenyomatai voltak. A szövegkritikai kiadás követelményeinek általában kitűnően eleget tesznek, de csak filológiai szempontoknak hódolnak: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, a berlini akadémia kiadásában 1897 óta, eddig 29 k.; Corpus Scriptorum eccl. latinorum, a bécsi akadémia kiadása 1866 óta, eddig 68 kötet. A keleti írók: *Assemani Bibliotheca orientalis* 4 k. 1719–28. Az azóta meggyűlt anyagot jó kiadásban adja: Patrologia Orientalis *Graffin* és Nau szerk.; *Chabot*, Guidi stb. kiadásában Corpus Scriptorum Christianorum orientalium (négy sorozatban: szír, kopt, arab és etiops); mindkettő Párisban 1903 óta latin fordításokkal. – Iskolai és magánhasználatra alkalmas kisebb és olcsóbb kiadások: Hurter Ss. Patrum opuscula selecta 1864 óta 54 k. (csak latin szövegek); G. Rauschen Florilegium patristicum 1904 óta; Vizzini Bibliotheca ss. Patrum theologiae tyronibus et universo clero accommodata Roma 1901 óta; *Cambridge Patristic Texts* 1899 óta; P. Universitas *Gregoriana* Textus et documenta. Series theologica 1932 óta.

A dogmatikailag legjelentősebb helyeket a most elérhető legjobb szövegekben kézi használatra Denzinger Enchiridionjának mintájára jól összefoglalja M. J. Rouet de Journal Enchiridion Patristicum ⁹1932. A szentatyák legkiválóbb műveit mintaszerű fordításokban tartalmazza a Kösel-féle Bibliothek der Kirchenväter 2. kiadás 61 kötetben 1911/28 Bardenhewer, Weymann és Schermann szerkesztésében; második sorozat 17 kötetben 1932 óta. – A nagy teológusok legtöbbször a 19. század második felében (nem mindig hibátlan szövegekkel) kiadta Vivés Párisban. A ferencrendi nagy hittudósokat mintaszerűen kiadják szerzetestársaik *Quaracchi*-ban (megj. Bonaventura és Halensis); olcsó kis kiadásban: *Bonaventura* Tria opuscula (Breviloquium, Itinerarium, Reductio).

Földolgozások. Patrologiák: O. Bardenhewer: Gesch. der altkirchlichen Literatur 5 k. 1912/32; Kihn Patrol. 2 k. 1904–1908 (jó tartalmak); Zubriczky A. Ókeresztény irodalomtörténet I 1904; G. Rauschen – Altaner Patrologie ¹¹1932; J. Tixeront Précis de Patr. ³1919. *Dogmatörténetek*: Petavius De theologicis dogmatibus 1643–50; Thomassinus Dogmata theologica 1680–89; Schwane Dogmengeschichte 4 k. ²1892 kk.; Tixeront Histoire des dogmes 3 k. ⁵1909 kk. Harnack, Seeberg és Loofs protestánsok dogmatörténeti nagy erudíciójuk mellett is tele vannak történeti konstrukciókkal (a későbbi hittudósokra nézve l. 23. §). – Vállalatok és folyóiratok: Ehrhardt és Kirsch *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte* 1900 óta; Gebhardt és Harnack Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 1882 óta; Revue de l’Histoire Ecclesiastique, Franziskanische Studien.

b) Az emlékek hagyományának forrásai (traditio monumentalís). J. B. De Rossi Inscriptiones christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores 2 k. 1861/1888; nova series ed. A. Silvagni I 1922; E. Le Blant Inscriptions chrétiennes de la Gaule 3 k. 1856/92; új kiad. 1923; Ae. Hübner Inscr. Hispaniae christ. 1871/1900; Inscr. Britanniae christ. 1876; F. X. Kraus Die christl. Inschriften der Rheinlande 1890/94; E. Diehl Inscriptiones latinae

christianae veteres 3 vol. 1924/31. – Th. *Ruinart* Acta primorum martyrum sincera 1689; *Knopf* Ausgewählte Martyrerakten ³1913. – E. *Renaudot* Collectio liturgiarum Orientalium 2 k. 1716; *Martène* De antiquis Ecclesiae ritibus 1700/02; I. A. *Assemani* Codex liturgicus Ecclesiae universae 13 k. 1749/66; A. *Denzinger* Ritus orientalium 2 k. 1863/4; F. E. Brightman Liturgies Eastern and Western I 1896; F. *Cabrol* et H. Leclercq Monumenta Ecclesiae liturgica; Liturgische Quellen *Mohlberg* – *Rücker* szerkesztésében. – *Kellner* Heortologie ²1906; N. *Nilles* Kalendarium manuale utriusq. Eccl. orientalis et occidentalis 2 k. ²1896/7; K. M. *Kaufmann* Handb. d. christl. Archaeologie ³1922; Handb. der altchristl. Epigraphik 1917; F. *Cabrol* Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie 1903 óta. F. *Piper* Einleitung in die monumentale Theologie 1867.

4. A **bölcsélet** tanulmányozása. *Szent Tamás* kommentárjai Aristoteleshez, két Summája és a Quaestiones disputatae a keresztény bölcséletnek örök kincsébányája; *Joannes a S. Thoma* Cursus philosophicus 1638; *Suarez* Disputationes metaphysicae 1597; *Kleutgen* Philosophiae der Vorzeit 2 k. 1878. Az *újskolasztikus tankönyvek*, minők a Philosophia Lacensis, Gredt, Gutberlet, Donat stb. könyvei; a *louvain-i* «Institut Supérieur de Philosophie» tanáraitól kiadott Cours de Philosophie és Traité élémentaire de ph.; J. *Geyser* (Grundlegung der Logik und Erkenntnislehre, stb.), O. *Willmann* (Gesch. des Idealismus), J. *Maritain* (Les degrés du savoir; Éléments de philosophie); *Schütz* A. A bölcsélet elemei *Szent Tamás* alapján 1927; a *Köselnél* 1921/34 megjelenő Philosophische Handbibliothek. *Folyóiratok*: Revue Néo-scholastique; Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft; Rivista Neo-tomistica; Divus Thomas (előbb a Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie külön is); Revue Thomiste.

5. **Altalános hittudományi** tanulmányi eszközök. *Folyóiratok*: Theologie und Glaube, Theologische Quartalschrift, Zeitschrift für Theologie (Innsbruck), Katholik, Scholastik, Wissenschaft u. Weisheit (ferences); Revue internationale de théologie, Revue du Clergé français, Revue des sciences philos. et théologiques; Rivista storico-critica delle scienze theologiche, Journal of Theological Studies. – *Lexikonok*: M. *Buchberger* Lexikon für Theologie u. Kirche 2. kiad. 10 k. 1930 óta (kitűnő); *Wetzer–Welte* Kirchenlexikon 13 k. ²1882/1901. *Vacandard–Mangenot* Dictionnaire de théologie catholique 1909 óta; *D'Alès* Dict. de l'apologétique de la foi catholique 1909 óta (ez a kettő a legjobb, amit e nemben a teológiai irodalom teremt). *The Catholic Encyclopedia* New-York 1907 óta. A liberális protestáns teológia mai állását híven föltünteti a *Realenzyklopädie* für prot. Theol. und Kirche 24 k. 3. kiad. 1896 kk. Hauck szerkesztésében; a vallástörténeti protestáns teológia foglalata a *Schiele* szerkesztette *Religion in Geschichte und Gegenwart* 5 k. ²1927/31.

6. A **dogmatika rendszérének** tanulmányozására szolgálnak a) a nagy dogmatikus szentatyák *Gregorius Nyssenus*, *Cyrellus Alexandrinus*, *Augustinus*. b) A nagy középkori teológusok: *Anselmus*, *Thomas*, *Hugo a s. Victore*, *Alexander Halensis*, *Bonaventura*, *Scotus*. c) A Tridentinum utáni nagy dogmatikusok: *Bellarminus*, *Pázmány*, *Joannes a s. Thoma*, *Suarez*, *Lessius*, *Bañez*, *Ripalda*, *Ruiz*, *Salmanticenses*. d) A klasszikus kompendium-írók: *Gotti*, *Gonet*, *Billuart*, *Wirceburgenses*, *J. Berti*, *Frassen* (mindezekre nézve l. 23. §). e) A 19. századi nagy dogmatikusok: *Kleutgen* Theologie der Vorzeit 5 k. 1867 kk.; *Franzelin*, *D. Palmieri*, *Billot* tractatusai; J. B. *Heinrich* Dogmatische Theologie 10 k. (a 7. k.-tól kezdve Gutberlet) 1881 kk.; M. J. *Scheeben* Handbuch der kath. Dogmatik I–III 1873–88 (IV Atzberger-től), *Mysterien des Christentums* 1864. Új kiadás 1931.

Első bevezetésre szolgáló jeles **tankönyvek**: F. *Diekamp* Kath. Dogmatik nach den Grundsätzen des h. Thomas 3 k. ⁶1930 kk.; latinul: Theologiae dogm. manuale 4 vol 1933/6 ed. Desclée); (tomista, világos; spekulatív és pozitív tartalmában egyaránt jeles); B. *Bartmann* Lehrbuch der Dogmatik 2 k. ⁸1932 k.; (a pozitív anyagban utól nem ért gazdagság és megbízhatóság); *Pohle–Gierens* Lehrb. der Dogm. 3 k. ⁸1936 kk. (világos dispozió és könnyű kifejtés; molinista); G. *van Noort* Tractatus (De fontibus revelationis nec non de fide

div., De vera religione, De eccl. Christi, De Deo uno et trino, De Deo creatore, De Deo redemptore, De gratia Christi, De sacramentis) ⁵1929 kk. (világos, tartalmában a kor színvonalán, a vitás kérdésekben higgadt és körültekintő); Chr. *Pesch* Praelectiones dogmaticae 9 k. 1919 kk. (molinista, világos és szolid); H. *Hurter* Theol. dogm. compendium 3 k. ¹²1908 (jó szerkezet; sok patr. anyag); J. B. *Katschthaler* Katolikus ágazatos hittan (ford. Kiss J.) 6 k. 1896–8; P. *Minges* Compendium theologicum 3 k. 1901 k. (skotista); L. *Lercher* Institut. theol. dogm. 4 k. ²1933 kk.; A. *Tanqueray* Synopsis theol. dogm. 3 k. ²²1931; A. *Lépiciér* Institut. theol. speculativae 24 k. 1902/27; E. *Hugon* Tract. dogm. 4 k. ⁶1931; F. *Hettinger* Fundamentaltheologie ³1913; C. *Gutberlet* Lehrb. d. Apologetik 3 k. ³1903 k; J. *Brunsmann* Religion u. Offenbarung ²1930; H. *Straubinger* Lehrb. d. Fundamentaltheologie 1936; E. *Dorsch* Institut. theol. fundament. 3 k 1928/30; H. *Dieckmann* De revelatione Christiana 1930; L. *de San*, G. *Lahousse*, et A. *Vermeersch* Theol. scholastica 13 k. 1890 óta (igen alapos); L. *Janssens* Summa theol. 9 k. 1900/15 (szellemes és körültekintő kommentárja Szent Tamás Summájának); Th. *Pègues* Commentaire français littéral de la Somme théologique de S. Thomas 1906 óta (tomista); Jul. *Souben* OSB Nouvelle théologie dogmatique 9 k. 1902/06 (a dogmát a modern ember számára akarja földolgozni).

7. Aki a dogmatikát a jelentőségéhez mért lelkiismeretességgel akarja tanulni, annak a tankönyvén kívül kezére lesz: 1. a *Vulgata*, 2. *Denzinger*, a Catechismus ex decreto conc. Trid. ad parochos (röviden Cat. romanus). 3. *Augustinus* Enarrationes super Psalmos és Tractatus in Joannem, 4. *Szent Tamás* két Summája és a Quaestiones disputatae, 5. lehetőleg *Szent Bonaventura* Breviloquiuma, *Lessius* De perfectionibus moribusque divinis, *Scheeben* Mysterien des Christentums, lehetőleg a 17., illetőleg 18. századi klasszikus rendszerezők (pl. Gotti, Salmanticenses, Wirceburgenses, Frassen), legalább egyik-másik kérdésre.

23. §. A dogmatika története.

Diekamp I §§ 23–25; *Bartmann* I §§ 15–17; *Scheeben* I 419–462; *Kleutgen* Theol. der Vorzeit IV 9 kk. – A. *Hurter* Nomenclator litterarius theologiae catholicae 5 k. ²1903/13 (az első időktől 1910-ig tartalmazza a teológiai írók életrajzait és műveiknek címét); M. *Grabmann* Geschichte der kath. Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit 1933; O. *Willmann* Geschichte des Idealismus ²1908 kk.; K. *Werner* Geschichte der apol. und polemischen Litt. der christl. Theol. 5 k. 1861 kk.

A *patrisztikai* teológia történetére nézve: O. *Bardenhewer* Gesch. der altkirchl. Litt.; *Rauschen* Patrologie (22. § 4); R. *Nelz* Die theol. Schulen der morgenländischen Kirchen 1916; J. *Tixeront* Histoire des dogmes. *Schütz A.* Szent Ágoston (Eszméék és eszmények 1933 19–21. szám). – A *skolasztikai* teológiára nézve: M. *Grabmann* Gesch. d. scholastischen Methode 2 k. 1909/11; B. *Geyer* (Fr. Ueberweg) Die patr. und scholast. Philosophie ¹¹1928 (a teljes irodalom jegyzékével); M. de *Wulf* Histoire de la Philosophie médiévale ⁵1924; K. *Werner* Alcuin und sein Jahrhundert 1876; Der h. Thomas v. A. 3 k. 1858 kk.; Die Scholastik des späteren Mittelalters 5 k. 1888 kk.; Cl. *Baeumker* – *Grabmann* Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters 1891 óta; B. *Dörholt* Der Predigerorden und seine Theologie 1917; A. *Mignon* Les origines de la scholastique et Hugues de s. Victor 2 k. 1895; G. *Robert* Les écoles et l’enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII. s. 1909; J. de *Ghellinck* Le mouvement théologique du XII. siècle 1914; *Grabmann* Einführung in die Summa Theologiae des h. Thomas 1919; *Schütz A.* A klasszikus ferences teologia 1927. – Az új korra vonatkozólag: A. *Humbert* Les origines de la théologie moderne I 1911; K. *Werner* Suarez und die Schol. der letzten Jahrhunderte 2 k. 1860 k.; Gesch. der kath. Theologie in Deutschland seit dem Trienter Konzil 1866; D. *Gla* Repertorium der katholisch-theologischen Litteratur, welche in Deutschland, Österreich und in der Schweiz seit 1700 erschienen ist I 1 1895 I 2 1904; A. *Schmid* Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiet der katholischen Theologie 1862; E. *Vermeil* Jean Adam Möhler 1913; J. *Bellamy* La théologie cath. au 19. siècle 1904; A. *Reatz* Reformversuche in der Kath. Dogmatik Deutschlands zu Beginn des 19. Jhdtes 1918; K. *Eschweiler* Die zwei Wege der neueren Theologie 1926; *Schütz A.* Az újabb idők legnagyobb hittudósa; A hittudomány jelen fázisa és föladatai (Örség 1936 8. és 9. szám).

A *dogmatika története* az elméleti hitigazságok tudományos földolgozásában az idők folytán végbement jelentősebb alakulások genetikussá vált. Az alakulások lehetsége és főbb okai adva vannak egyrészt a dogmafejlődésben, másrészt azokban a tényezőkben, melyek általában befolyásolják a teológiai tevékenységet, minők az egyházi élet hullámzásai,

a kortörténeti áramlások és az általános tudományos eszmények és módszerek haladása. Ezeknek a mozzanatoknak hatása alatt az Egyháztörténet folyamán a teológiának, és különösen a jellegadó központi tudománynak, a dogmatikának alakulásában *három nagy kor* határolódik el: a főként pozitív és anyaggyűjtő patrisztikai kor, a spekulatív skolasztika, és a történeti megalapozást kereső újkor.

1. A patrisztikai teologia kora.

Minthogy hit nincsen valamilyen értés nélkül (19. § 1), a hittudomány gyökerei mélyen belenyúlnek a *Szentírás* talajába: így pl. lehet és szokás beszélni Szent Pál és Szent János teológiájáról. Az *alakuló Egyház* irodalmi tevékenysége csaknem kizárólag gyakorlati célokat szolgált: a kinyilatkoztatás terjesztését és életre váltását. Eretnek irányzatok és pogány támadások azonban csakhamar arra készítették a rátermett keresztényeket, hogy a tudomány fegyvereivel is *védelmére* keljenek a megtámadott katolikus igazságnak, főként a mindenkori szükségletekhez alkalmazkodó *monografiákban*, melyekben aztán lassan fölhalmozták a *dogmatika egész anyagát*: a pogányokkal és a gnóosztikusokkal szemben kifejlesztették az isten-, teremtéstant és eszchatológiát; az ariánusokkal szemben a szentháromságtant, a nesztoriánusokkal és monofizitákkal szemben a krisztológiát, a pelagiánusokkal szemben a kegyelemtant, a novaciánusokkal és donatistákkal szemben az ekléziológiát; itt és a katechézisben a szentségtant. A rendszeres földolgozás nem tudott lépést tartani ezzel a hatalmas anyaggyűjtéssel. Ennek a kornak három szaka van.

A patrisztikai hittudomány születésének kora a niceai zsinatig, 325-ig. A korszak első szakaszában az *apostoli atyák* korában, az egyházi emberek idejük és erejük javát az egyházi élet terjesztésének és megszilárdításának szentelték. Ennek a föladatnak megfelelően irodalmi tevékenységük apostoli és lelkipásztori: levél, homília vagy szentkönyv-utánzás formájában szorososan a gyakorlati élet igényeit tartja szem előtt. Értéke megbecsülhetetlen a dogmatörténet számára; hiszen itt a hagyománynak legrégebb tanúi szólalnak meg. De a dogmatika történetében is van nyoma: az Apostoli hitvallás a hitigazságok első rendszerezésének kísérlete; a kezdődő gnózissal szemben való állásfoglalások a hitigazságok korszerű tárgyalásának első csiréit tartalmazzák. A *második század* folyamán nagyobb számmal csatlakoztak az ifjú Egyházhoz tudományosan képzett férfiak, akik hivatottságot éreztek, hogy új világnézetüket régi műveltségük fegyverzetében megvédjék a pogány tömegek rágalmával szemben. A népies sztoikus és platóni bölcsélet segítségével főként a monoteizmust és a föltámadás tanát fejtették ki; sőt a sztoikus λόγος-tan segítségével kísérletet tettek az Atya és a Fiú vonatkozásának tárgyalására is; ezzel megtették az első lépést a spekulatív teologia felé. Viszont a gnóosztikusok képzelgéseinek és vad spekulációinak nekiszegezték az apostoli igehirdetés, az apostoli utódlás, a kánon és hagyomány elvét; és ezzel lerakták a pozitív teologia alapköveit. A *harmadik század* folyamán aztán egyetemesebb elmék, elsősorban Origenes, iparkodtak az eretnek gnózis helyébe tenni az igazhitű gnózist, és programba vették a kinyilatkoztatás egész tartalmának spekulatív földolgozását (az eklektikus platóni bölcsélet segítségével), és ezzel kezdeményezői lettek a voltaképeni teológiának. Ugyanekkor már iskolák alakulnak sajátos jelleggel és messze kiható jelentőséggel; így az alexandriai (platonizáló, allegorizáló, misztikai irány) és az antiochiai (aristotelesi, történeti, racionalizáló irány).

1. **Az apostoli atyák kora kb. 120-ig.** a) A *Didache*, A tizenkét apostol tanítása $\Delta\iota\delta\alpha\chi\eta\ \tau\omega\nu\ \delta\omega\delta\epsilon\kappa\alpha\ \alpha\pi\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\omega\nu$ 100 k. (főként liturgiai és erkölcsi előírások); utánzatai a 3. századból való *Didaskalia*, a 300 k. keletkezett *Apostoli* és az *Egyiptomi egyházi rendtartás*, és a 400 felé irt *Constitutiones apostolicae*, mind részben az apostolok korára visszamenő tartalommal. b) Az apostoli atyák: *Római sz. Kelemen*, Clemens Romanus, Epistola ad Corinthios 96/8 k. (Kelemen ú. n. II. levele 150 k. keletkezett, és a legrégebb keresztény

szentbeszéd); antiochiai *Ignatius* († 107) hét jelentős levelével (ad Ephesios, Magnesios, Trallianos, Romanos, Philadelphenses, Smyrnaeos, Polycarpum); *Polycarpus* († 155) ad Philippenses 107 után; *Papias*, Szent János apostol hallgatója (töredékek). *c*) A Barnabás-levél 130 k., nem az Act Barnabásától.

2. Az **apologéták és polemisták kora kb. 200-ig.** *a*) *Apologéták*: *Aristides* (130 k. írta védelmét); vsz. ő a *Diognetushoz* írt szép levélnek is szerzője. *Justinus* († 163/7), az első keresztény, aki terjedelmesebb irodalmi tevékenységet fejt ki és hit-értésre törekszik: *Apologia I* 150/6; *Apologia II.* utána; *Dialogus cum Tryphone* az első apologia után. *Tatianus*: *Oratio ad Graecos* (165 k.). *Athenagoras*: *Legatio pro christianis* vsz. 177; *De resurrectione mortuorum* valamivel később, az első dogmatikai monografia és a legjobb, amit a régiek a föltámadásról írtak. *Antiochiai Theophilus*: *Ad Autolyicum* 3 könyv (181/2). *Minutius Felix*: *Octavius* (180/2) az első, aki latinul ír teológiai tárgyról. Sardes-i *Melito* († 194 előtt; töredékek). *Tertullianus* (1. alább). *b*) *Polemisták* (eretnek-ellenes írók). A legjelentősebb *Irenaeus* († 202 k.): A hamis gnózis leleplezése és cáfolata, rendszeren = *Adversus haereses* 5 k. és *Az apostoli igehirdetés igazolása = Epideixis*. *Hegesippus* (180 k., néhány jelentős töredék); és a Muratori-féle töredék (155 után). *c*) *Valláséleti iratok*, a hagyomány kiváló tanubizonyságai. A legrégebb hiteles *vértanu akták*: a szmirnai hitközség jelentése *Polycarpus* vértanuságáról közvetlenül halála után; *Justinus*nak és hét társának vértanusága; a Scili-beli vértanuk aktája (a. *martyrum Scilitanorum* 180-ból), az első latin egyházi irat; *Apollonius* vértanusága (180/5), egyben a legegyszerűbb ókeresztény apologia; *Perpetua*, *Felicitas* és társaik passiója (201/3). Jelentősebb *apokrifek*: *Hermas* Pastor-ja (140/155); *Salamon ódái* (100/150; gnosztikus ízű); *Protoevangelium Jacobi* (200 előtt: Szűz Máriáról részben megbízható adatok). Költői *főliratok*, főként *Abercius* és *Pectorius* főlirata.

3. A patrisztikai hittudomány kezdete 200-325.

a) *Keletiek*, még pedig *α*) *alexandriaiak*: *Alexandriai Kelemen*, *Clemens Alex.* († 211/16) az első, akinek programja a hamis gnózist helyes gnózissal legyőzni; megvalósítására azonban nincs ereje; inkább moralista mint spekulatív dogmatikus. Művei *Protreptikus* (195 k); *Paedagogus* kevéssel később; *Stromata* (208/11). Tanítványa **Origenes** (185/6–254/5) az alexandriai iskola fejedelme, hosszú időre a legbefolyásosabb egyházi író, rendkívül termékeny (jobbára homiliák, majdnem az egész Szentíráshoz; erősen allegorizáló; csak töredékek); legkiválóbb munkája *Contra Celsum* (248), legjelentősebb Περὶ ἀρχῶν *De principiis* (230 k.; a görög eredeti csak részben maradt fenn; az egész csak *Rufinus*nak a tévedéseket letompító latin fordításában). Ebben elsőnek akarja az apostoli és egyházi hiteles igehirdetés alapján a görög bölcsélet segítségével a kinyilatkoztatott tanok és tények rendszerét és mélyebb értelmét adni, tehát dogmatikát nyújtani. A 4 könyvből álló munka tartalma: 1. Isten, Logos, Szentlélek; 2. a világ, az ember és ennek helyreállítása a megtestesülés és örök élet által; 3. szabad akarat, a jó és rossz harca, a jó végső győzelme; 4. a szentírás-értelmezés elmélete. *Origenes*, miként mestere *Kelemen*, a dogmából indul ki; de nem annyira igazolására mint felsőbb értelmének megállapítására törekszik, és ezzel lényegesen el is kanyarodik a katolikus igazságtól («élete keresztény, értelme görög»: *Porphyrius*). Halála után szertelen magasztalásoknak és heves támadásoknak lett központja, míg az 543-i konstantinápolyi atyák 15 anatematizmust mondtak ki ellene, és az 553-i egyetemes zsinat az eretnekek közé sorozta. Nyomában jártak Alexandriában alexandriai *Dionysius* († 264/5) és *Theognostus* (*Hypotyposesis* = a dogmák rendszere). – *β*) *Ázsiaiak*: Cezáreai *Firmilianus* († 269) mellett különösen Csodatevő sz. *Gergely*, *Gregorius Thaumaturgus* († 270/5) *Origenes* tanítványa (*Expositio fidei* 270); és az *Origenes*-ellenes *Methodius*, tanult és gondos író († 311): *Convivium decem virginum, de libero arbitrio, de resurrectione*; a platoni *dialogus* formájában.

b) *Nyugatiak*. Még pedig *α*) *afrikaiak*. Köztük leghíresebb **Tertullianus** (195/6-ban keresztény, 207 montanista, † 222/3) a latin egyházi nyelv szerzője, ékesszóló és tanult, de

rendkívül szenvedelmes ember, akit kolerikus vérmérséklete montanistává tett; nyugaton hosszú időre majdnem olyan befolyásra tett szert, mint keleten Origenes. Munkái: a hitvédelmiak között legkiválóbb az *Apologeticus* 197, és ennek függeléke, *De testimonio animae* 197/200; az eretnek-ellenesek közt legjelesebbek *De praescriptione haereticorum* 200 k., és *Adversus Marcionem* 207/8, továbbá *Adversus Hermogenem* 200/6; *De baptismo* 200/6, *De carne Christi* (a doketizmus ellen), *De carnis resurrectione*, *De anima* 208/11, *Adversus Praxeam* 213/18; Aszketikus művek: *De poenitentia* 200/6, és ennek montanista ellenképe *De pudicitia* 217/23; a házasságról: *Ad uxorem* 200/6, *de exhortatione castitatis* 208/11, *de virginibus velandis*, *de monogamia* 217 stb. – *Cyprianus* († 258) kartágói püspök, az egyházi egységnek előharcosa: 73 jelentős levél, *De unitate Ecclesiae* 251, *De lapsis*, *De dominica oratione*, *De opere et eleemosynis*. Ebbe az időbe esik egy jelentős névtelen mű: *De rebaptismate* 256. *Arnobius* *Adversus nationes* 305, és nála híresebb tanítványa, *Lactantius*, a «keresztény Cicero», kinek *Institutiones divinae* 7 k. 305/10 a teológiának nem mélyen járó földolgozása; kisebb munkáiban különösen az isteni gondviselést emeli ki: *De opificio Dei* 304, és *De ira Dei* 310/12. – β) *Rómaiak*. *Hippolytus*, előbb ellenpápa, utóbb vértanu († 235), az utolsó római, aki görögül ír; tanultságra és termékenységre nézve Origenessel versenyez; ő is főként kommentárokat írt; kevés megmaradt műveinek legjelentősebbje *Philosophumena* 222 u.; továbbá *De Antichristo* 200 k. *Novatianus* *De trinitate* 251, skizmája előtt, kiváló munka; a költő *Commodianus* (esetleg a 6. században); Pettai *Victorinus* (*Petavionensis* † 300 után), a legrégebb latin írásértelmező.

A patrisztikai teologia virágkora 325-461. Ebben a korszakban az évszázados üldözések alatt megedződött Egyház élete csodálatos virágzásnak indult az egész vonalon, mely magával ragadta a teológiát is; kiváló szellemű és jellemű férfiak a történelemben párját ritkító sokaságban a nagy apostoli és lelkipásztori föladatok színe előtt és a súlyos eretnekségekkel folytatott küzdelmekben mint megannyi geológiai érben fölhalmozták azokat a teológiai kincseket, melyekből azóta minden kor és irány bányász. A görögök hagyományos bölcselő szellemükhöz híven a teológiát és krisztológiát, a nyugatiak gyakorlati jellegüknek megfelelően az antrópológiát és ekkleziológiát építették ki.

1. Keletiek.

a) *Alexandriaiak*, kik a platóni bölcséletnek és Origenes szellemének hódolnak. A három legkiválóbb: **Athanasius** († 373) Alexandria szent püspöke, az ariánusok rettenthetetlen ellenfele, mélyen járó spekulatív teologus: *Oratio contra gentes* és *Oratio de incarnatione Verbi* (318 k.); sok ariánusellenes irata közt legjelentősebbek: *Adversus Arianos orationes quattuor* 356–62, *De incarnatione Verbi et contra Arianos* (365 k.), *Epistulae* 4 ad Serapionem; nagy jelentőségű pásztorlevelek. A vak *Didymus* († 398) *De Spiritu S.* (381), *De Trinitate* (381 u.); irénikus, aki Origenest sokban követi, a szentháromságtanban azonban igazhitű. **Alexandriai Cyrillus** († 444), a nesztorianizmus felsőbbbséges ellenfele, egyike a legmélyebben járó dogmatikusoknak, «a skolasztikus az atyák közt». Főbb művei: *Contra Julianum imperatorem* (433 k.), *Thesaurus de s. et consubstantiali Trinitate*, *De s. et consubstantiali Trinitate dialogi* (428 előtt); a főbb nesztorius-ellenes munkák: *Scholia de incarnatione Unigeniti*, *De recta fide ad reginas*, *Anathematismi*, *Adv. nolentes confiteri s. Virginem esse Deiparam*, *Quod unus sit Christus*; sok írásmagyarázat és levél. Kortársaik: Thmuis-i *Serapion*, a két *Makarius* és *Synesius*.

b) *Kappadókiaiak*. Basilius, barátja Nazianzi sz. Gergely, és öccse Nisszai sz. Gergely a hagyomány elvét tudatosan képviselik, és teologiailag diadalra juttatják a niceai hitvallást. **Basilius**, Nagy sz. Vazul († 379) kiváló egyházfő és író; dogmatikailag jelentős művei: *Adversus Eunomium* 363/5, és *De Spiritu Sancto* 375; továbbá levelei (főként 3 ep. canonicae ad Amphiloichium), homiliák és szerzetesszabályok (különösen *Regulae brevius tractatae* 370 u.). Nazianzi sz. Gergely, **Gregorius Nazianzenus** († 389/90): beszédek, főként 5 *orationes theologicae* (or. 27-31); a Szentháromságról Eunomius és Makedonius ellen; sok levél és vers.

Nisszai sz. Gergely, **Gregorius Nyssenus** († 394 u.): *Contra Eunomium*, *Adversus Apollinarem*, *Antirrheticus* (az Apollinaris elleni legjobb mű); *Oratio catechetica*, a dogmatika rövid foglalata; sok más beszéd és homília és kisebb értekezés, ú. m. *De anima et resurrectione*, *De infantibus qui praemature abripiuntur*, *De oratione dominica*. Mindezekben nagy mélységgel és kiváló spekulatív elmélyedéssel tárgyal főként Isten megismeréséről (misztikai megismeréséről is); de nem tud mindenestül kiemelkedni mesterének, Origenesnek tévedéseiből (apocatastasis-tan). Barátjuk ikoniumi *Amphilochius* († 394 u.).

c) Csaknem ugyanaz a teológiai álláspontja a *szír* atyáknak. Ezek: Afrátes *Demonstrationes* (337–45); főként azonban Szent *Efrém* († 373), Basilius nagy tisztelője, verseiben és beszédeiben a hagyomány tiszta tükre, Szűz Mária dalosa, a spekulatív elmélyedésnek és a rendszerezésnek azonban nem barátja.

d) Az *antiochiaiak* az aristotelesi bölcelet hívei, főként írásértelmezésre adják magukat és a betűszerinti értelmet részesítik elsőbbségben; racionalizmus felé hajlanak; az iskola alapítója antiochiai Lucianus, samosatai Pál tanítványa és Arius mestere. Innen indulnak ki a nesztoriánusok, kiknek máig első exegétája *mopsvestei Theodorus* († 428 e., a «Nestorius előtti Nestorius»), számos kommentárján kívül: *De incarnatione* és *Contra Apollinarem*, elítélve az 553-i konstantinápolyi egyetemes zsinaton. Igazhitű antiochiaiak: *Aranyszájú sz. János*, Joannes Chrysostomus († 407), a legkiválóbb homiléta (különösen Szent Pál leveleiről); azonkívül: *De incomprehensibilitate* (az anoméusok ellen), *De resurr. mortuorum*, *De sacerdotio*, *Quod Christus sit Deus*. Tanítványa és barátja pelusiumi *Izidor*, leveleiben a hagyomány kiváló szócsöve. *Cyrusi Theodoretus* († 458) az utolsó nagy görög egyházi író, alexandriai Cyrillus ellenfele: *Graecarum affectionum curatio* (429/37), *Eranistes* (Koldus, t. i. a monofizitizmus 447 k.), *Haereticarum fabularum compendium* (451 u.; 5. könyve a katolikus, hit és erkölcselvek foglalata: *Epitome divinatorum decretorum*).

e) *Palesztinaiak*. Cezareai *Eusebius* († 340) nem nagy teologus, de alapvető historikus; *Historia ecclesiastica*-ja (311–325) sok dogmatikailag is jelentős régi töredéket őrzött meg; *Praeparatio* és *Demonstratio evangelica* (315/20), *De ecclesiastica theologia* (337/8); nem ismeri föl az arianizmus jelentőségét. *Jeruzsálemi Cyrillus* 348-ban kiadta 24 katechéziséit (1 procatech., 18 fölvilágosító katech., vagyis a hitvallás magyarázata és 5 catecheses *mystagogicae*: a keresztségről, bérmálásról és Eucharisztiairól). Salamis-i *Epiphanius* († 403) buzgó és tanult férfiú, a mult szívós védője: *Ancoratus* 374 (dogm. kompend.), *Adversus haereses Panarium* (374-7).

2. Nyugatiak.

a) **Szent Ágoston** Augustinus (szül. 354; 374–83 manicheus, 387 megkeresztelkedik, 394/5 hippoi püspök, 430 meghal), az Egyház szeme-fénye és az emberi szellem egyik legkiválóbb képviselője; a hittudománynak korábban fakadt összes patakjai benne gyűlnek, megbővülve és megtisztulva belőle folynak gyöngítetlen hatással végig az Egyház századain mindmáig. Művei: 1. *Confessiones* 400, és *Retractationes* 426/7; mintegy bevezetnek a többinek tanulmányozásába. – 2. Megtérése előtti bölcseleti művei közül dogmatikailag jelentősek: *De ordine*, *Soliloquia*, *De immortalitate animae*, *De magistro*, *De libero arbitrio* (mind 384-88). – 3. Rendszeres teológiai művek: *De Trinitate* 400-416, *De civitate Dei* 413-426, *Enchiridion* ad Laurentium de fide, spe et caritate 421, *De fide et symbolo* (393), *De symbolo ad catechumenos*. – 4. Eretnek-ellenesek. Még pedig a) a *manicheusok* ellen: *De Genesi ctra Manich.* (388), *De moribus eccl. cathol.* (388/90), *De vera religione* (389/91), *De utilitate credendi* (391/2), *De duabus animis* (391/2), *Ctra Fortunatum* (392), *Ctra Faustum* 400, *De natura boni* (405); b) a *donatisták* ellen: *Psalmus ctra partem Donati* (393), *Ctra epistulam Parmeniani* 400, *De baptismo* 400, *Ctra litteras Petilianianae* 400/2, *Ctra Cresconium* 406, *De unico baptismo* 410 stb.; c) a *pelagiánusok* ellen: *De peccatorum meritis et remissione* 412, *De spiritu et littera* 412, *De natura et gratia* 415, *De nuptiis et concupiscentia* 419/20, *De anima et eius origine* 419/20, *Ctra duas epistulas Pelagianorum* 420, *Ctra*

Julianum 421, De gratia et libero arbitrio 426/7, De correptione et gratia 426/7, Opus imperf. ctra Julianum 429/30; *d*) a *szemipelagiánusok* ellen: De praedestinatione sanctorum 428/9, De dono perseverantiae 428/9; *e*) Több mű az arianusok ellen. – 5. Írásértelmező művei közt különösen jelentősek a dogmatikus számára: De doctrina Christiana 397, *Enarrationes super Psalmos* (irodalmi tevékenysége egész tartama alatt), De consensu evangelistarum 400, *In Joannis evangelium tractatus* 415/16, *De Genesi ad litteram* 401–15. – 6. Az erkölcsi tartalmúak közül: De agone christiano 396/7, Ctra mendacium 410 k., De bono coniugali (400/1), De sancta virginitate (400/1), De bono viduitatis (414), De opere monachorum (400 k.), De catechizandis rudibus, de fide et operibus 413, De adulterinis coniugiis 419, De cura pro mortuis gerenda 421. – 7. Beszédék és levelek.

Szent Ágoston *barátai*, tanítványai és a pelagiánusok elleni harcaiban fegyvertársai: *Marius Mercator* Commonitorium adv. haeresim Pelagii et Coelestii (431/2); *Paulus Orosius* Liber apologeticus 415; aquitániai *Prosper* Responsiones ad capitula obiectionum Gallorum et Vincentianarum 431/2, Liber ad Collatorem 431/2, Liber sententiarum ex s. August. (450 k.), a skolasztikus libri sententiarum-nak mintegy előfutárja. Legújabb megállapítás szerint tőle való a jeles De vocatione omnium gentium 450 k. Szemben állnak velük: *Cassianus* Collationes patrum 419-28, De incarn. Christi adv. Nestorium (430/1); *Vincentius Lerinensis*, lerinumi Vince Commonitorium 434.

b) Más latin atyák: Poitiers-i *Hilarius* (Pictaviensis † 367) a nyugat Atanáza: De Trinitate 356–9; kommentárjaiban sokat allegorizál. *Marius Victorinus* újplatonikus, öreg korában tért meg (mirante Roma, gaudente Ecclesia): Adv. Arium (356–61), De generatione divini Verbi elvont, újplatonista elemekkel átszótt munkák. *Pacianus* († 390 k.) az arianusok ellen, és milévei *Optatus* († 370 k.) a donatista Parmenianus ellen az igazhitűség védői. – *Szent Ambrus*, Ambrosius († 397) nagy egyházfő, kiváló egyházi szónok, mint hittudós a keletieknek (főként az alexandriaiaknak) hatalmas exegetikai munkásságát közvetíti a nyugatiak számára. Dogmatikailag jelentős művei: De fide (378), De Spiritu S. 381/2, De incarnationis dominicae sacramento (382), De poenitentia (380/90), De obitu Valentiniani consolatio (392). De mysteriis (kelte bizonytalan; főként a szentségekről szól; ugyancsak ez a tárgya egy esetleg szintén tőle eredő munkának: De sacramentis). *Szent Jeromos*, Hieronymus († 420) a Szentírás híres fordítója és értelmezője; a dogmatikában nem eredeti és nem rendszeres; jelentősek: Dialogus ctra Luciferianos (382 k.), Adversus Helvidium de perpetua virginitate B. Mariae 383 k., Adv. Jovinianum 393., Ctra Vigilantium 406, Dialogus adv. Pelagianos (415). *Rufinus* Commentarius in symbolum apostolorum (404 k). *Nagy sz. Leo* († 461): kiváló levelek és szentbeszédék; barátja *Petrus Chrysologus*, Szűz Mária dicsőítője.

A patrisztikai hittudomány alkonya 461-800. Ez a korszak is ismer ugyan még nagy neveket; de az előző korszak produktív szelleme továtűnt. Fő gondjuk ama nagy kor szellemi kincseinek gyűjtése és megőrzése (florilegia, catenae, parallela sacra) egy új kor számára, melynek hordozói már megjelentek a történelem színterén.

1. *Keletiek*. *Pseudo-Dionysius Areopagita* (500 u.; cf. Act 17): De divinis nominibus, De hierarchia coelesti, De ecclesiastica hierarchia, melyek nagy befolyással voltak a teologia későbbi fejlődésére, miután *Maximus Confessor* († 662) latinra lefordította. *Bizanci Leontius* († 543 k.), korának legkiválóbb teologusa, éles elme és nagy tanultság jellemzik; híven követi Alexandriai Ciril nyomdokait a nesztorianusok és monofiziták ellen írt munkáiban; sokan a skolasztika előfutárját látják benne. **Damaskusi sz. János**, Joannes Damascenus († 749) az ortodoxia védője a képrombolókkal szemben, a görög hittudománynak rendszerezője és mintegy a keleti dogmafejlődésnek véglegesítője az aristotelesi bölcsélet segítségével. Főműve: Πηγὴ γνώσεως három részben: dialektika, az eretnekségekről, De fide orthodoxa; ez 4 könyv: 1. Isten, 2. angyalok és ember, 3. megtestesülés, 4. keresztség, Eucharisztia, szentek tisztelete, kánon, a rossz, a végső dolgok (Petrus Lomb. előfutárja). A képek tiszteletéről írt munkái a legjobbak e tárgyról. Melléje sorakoznak *Sophronius* († 638),

Anastasius Sinaita († 700 k.), *Krétai András* († 720), *Germanus* († 733) és *Theodorus Studita* († 828) Szűz Mária dicsőítői. Említést érdemel *Evagrius* († 600 k.) Socrates, Sozomenus és Theodoretus egyháztörténeteinek folytatója, a nesztorianizmus és monofizitizmus ortodox történetírója; továbbá *Abukurra* († 810 k.), a mezopotámiai Harran püspöke, tanult, higgadt és éles elméjű hittudós, Damascenus tanítványa és arab mása.

2. *Nyugatiak*. A szemipelagiánus *Gennadius* (Liber ecclesiasticorum dogmatum 470 k., figyelemreméltó dogmatikai kompendium) és Reji *Faustus*. Ellenfeleik Arles-i *Caesarius* (*Arelatensis* † 540 k.), Ruspe-i *Fulgentius* († 533) «Augustinus abbreviatus»; írt a megtestesülésről és jeles kompendiumot De fide ad Petrum. Jelentősebb azonban a következő három: *Boëthius* († 524/6), Platon és Aristoteles egyeztetője, a skolasztikusoknak Aristoteles logikájához vezető mestere; *Nagy sz. Gergely* († 604): szentbeszédék és kommentárok; *Sevillai Izidor* († 636) Etymologiarum (Originum) libri 20, a középkor számára közvetítette a patrisztikai hit- és profántudomány kincseit; Libri 3 sententiarum elseje dogmatikai kompendium a szentatyák tanításaiból összeállítva.

2. A skolasztikai teologia kora.

Az ifjú germán-román népek erőgyűjtésének és tanulásának századaiban (kb. 600-1050) szorgalmas szerzetesek iparkodtak a mult értékes nagy hagyatékát átmenteni a jövő hajójába és ott biztonságba helyezni. Ezalatt az új keresztény népek lassan magukra eszméltek és elhasználatlan szellemi erőiket nekifeszítették a közben megizmosodott hitnek is, és megteremtették a skolasztikát. A skolasztika büszke ívezete két hatalmas pilléren nyugszik: a tekintélyen és az elmén. A tekintély, *auctoritas* a kinyilatkoztatás, melyet nem annyira pozitív tanulmánnyal a forrásokból merítenek, hanem a kezük ügyére eső élő egyházi tanításból. A ratio az iskolázott elme, mely eleinte platonizáló bölcseleten nevelődik, a 11. század óta az aristotelesi dialektikán, Nagy Albert óta az egész Aristotelesen. Az elmének a tekintélyhez, illetőleg *az észnek a hithez való viszonya*: Eleinte akadtak, akik a hit kérdéseiben is az eszt tették meg legfelső fórumnak (Eriugena és a dialektikusok); lassan azonban hódított Damiani sz. Péter jelszava: *philosophia ancilla theologiae*,¹ és Szent Anzelm a skolasztikai törekvést Szent Ágoston szavába foglalta: *Credo, ut intelligam*.² Még Anzelm és közvetlen utódai talán nagyon is sokat bíztak az észhez a hittitkokat illetőleg, az antidialektikusok meg túlságosan megszorították hatáskörét; Szent Tamás aztán a kellő középútra terelte a kettő viszonyát, és hatalmas, egyensúlyozott arányokban építette ki a skolasztika programját. A skotizmus az ész területét ismét szűkítette, illetőleg egyoldalúan szigorú tudományeszményhez mérte a teológiai gondolatmeneteket, a 14. századi nominalisták pedig (először Joannes Jandunus) Eriugena és Averroes nyomán a kétféle igazság (*duplex veritas*) álláspontjára helyezkedtek (az ész igaza ellenmondhat a hit igazának), melyet a humanista Pietro Pomponazzo teljes frivolságában juttatott kifejezésre. A skolasztika hosszú korát négy szakra lehet osztani.

A skolasztika előkészítése 800-1100. A kereszténységre tért ifjú barbárok mohó tanulékonyossággal vetik magukat a szentatyák örökében letett egyházi és világi kultúrkincre. A serény *gyűjtő tevékenység*nek (katénák: egy-egy szentírási helynek különféle szentatyáktól eredő magyarázása; florilegiumok) színhelyei a kolostori iskolák, főként Tours, Reims, Chartres, Corbie, Fulda és Sanktgallen. Mikor aztán e kolostori iskolákban behatóbban kezdik művelni a *dialektikát* (a triviumban), és különösen mikor egészen *új teológiai kérdések* vetődnek föl (a Szentléleknek az Atyától és Fiútól való eredése, a predestináció, főként azonban Krisztus eucharisztiai jelenlétének módja), melyeket az atyák még nem tárgyaltak

¹ Clemens A. Stromat. I 5, 1.

² August. Serm. 43, 7, 9.

volt tüzetesen, tér kínálkozik erejük önálló kipróbálására; és lassan egy új teológiai kornak hajnalsugarai mutatkoznak.

1. *Nagy Károly és a karolingek hittudósai: Alcuinus* († 804) Beda Venerabilisnek († 736) tanítványa, a módszerben a skolasztikusoknak egyik előfutárja; *Hrabanus Maurus* († 856) Praeceptor Germaniae; *Lupus Servatus*; *Joannes Scotus Eriugena* († 877 u.) De praedestinatione, főként azonban De divisione naturae, éles spekulatív elme és merész racionalista; racionalizmusával és panteizmusával azonban nem ártott az utókornak annyit, mint amennyit használt módszerével, továbbá Boethius és Pseudo-Dionysius fordításával. *Paschasius Radbertus*nak De corpore et sanguine Christi (831) és kortársának a corbei-i *Ratramnus*nak hasonló című munkája az első monografiák az Eucharisziáról.

2. A 10. század egy neves hittudóst sem termelt. A 11. század teológiáját fölverik a *dialektikusok* harcai, akik az észet teszik meg bírónak a hittitkok fölött, ami aztán tours-i *Berengárt* († 1088) a valóságos eucharisziás jelenlét tagadására vezette; ellenfele *Hugo Langres-i* püspök. *Lanfrancus* († 1089) ünnepelt tanító a normandiai Bec-ben) és *Guitmund* a dialektikusokkal szemben az észet rendes mederbe terelik, míg az antidialektikusok túlságosan korlátozzák a szerepét; köztük kiválik *Petrus Damiani* († 1072) markáns egyénisége: De fide catholica és De divina omnipotentia.

A skolasztika hajnala 1100-1200. Az előző korszak második felében megrendült egyházi fegyelem helyreállítása és az egyházi élet egyetemes föllendülése a teológiával is érezte hatását. Jeles férfiak nagy tehetséggel és szívós kitartással kezdik foganatosítani a skolasztika programját. Az elmék egyre inkább *Aristoteles* vezérlete alá adják magukat; fő *témájuk* a Szentháromság (magában és a megtestesüléshez való viszonyában); a legjellegzetesebb szellemi mozgalom az *universale*-k körüli harc (nominalisták, szélső realisták, mérsékeltek). Az egész tudományos tevékenységet a tapogatódzás, kísérletezés, nekikészülődés jellemzi a következővel szemben, melynek azonban értékes örökségként áthagyományozza nemcsak programját és gondolatait, hanem módszerét is: megtanítja kérdésbe tenni a hitigazságokat, mérlegelni a mellette és ellene szóló szempontokat, és a nehézségeket dialektikai módon megoldani (*Abaelardus*), és a tárgyalás egész anyagát rendszerbe foglalni.

1. Ennek a korszaknak legkiválóbb hittudósa, a skolasztika atyja Szent **Anzelm** (OSB, Canterbury érseke † 1109). Művei: *Cur Deus homo* (1094/8) nagy kihatású munka (megváltás-elmélet), *Monologium* (istentan), *Proslogium* (Isten létének bizonyítása, benne az ontológiai érv); *De processione Spiritus S.*, *De casu diaboli*, *De conceptu virginali*, *De originali peccato*. Szorosan nyomon követi Szent Ágostont, és misztikus. Kortársai közt kiválik autun-i *Honorius* (*Augustodunensis*); *Elucidarium* a dogmatika kompendiuma; *Roscellinus* († 1120 k.), nominalista. Tanítványa *Laon-i Anzelm* a középkori szentírásmagyarítás számára annyira jelentőssé vált *Glossa interlinearis* szerzője.

2. *Petrus Abaelardus* († 1142) éles elméjű férfiú, a skolasztikus *Aristoteles*-értelmezésnek és a dialektikai módszernek atyja (*Sic et non* = szentatyák látszólag ellenmondó állításainak gyűjteménye és szabályok a megoldásra); teológiája nem egészen mentes racionalista betétektől.

3. A **misztikus teologusok**nak a skolasztika fejlődésére is jótékony nagy hatásuk volt: szellemmel értelmezték a Szentírást, az elmét alázatra hívták föl a titkokkal szemben és a dogmát élettellel töltötték meg. Legkiválóbbak: *Deutz-i Rupertus* (*Tuitiensis* † 1135) *De Trinitate et operibus eius*, a misztikai-bibliái-dogmatikai teologusok mintaképe. A misztikusok fejedelme *Szent Bernát*, *clairvaux-i* ciszterci apát († 1153): *De diligendo Deo*, *De gratia et libero arbitrio*, *In Canticum canticorum*, *De consideratione*. *Gilbertus de la Porré*-nak (*Porretanus*) túlzó realizmusát és *Abaelardus*nak racionalizálásait hatékonyan elhárította és századokra megtörte a hyperdialektikusok (*Roscellinus*) erejét; az «utolsó szentatyá» (*Mabillon*). Barátja volt *Saint-Thierry-i Vilmos* (*Guilelmus a s. Theodoro*), kinek két műve: *Speculum fidei* és *Aenigma fidei* a skolasztika és misztika összhangjának kiváló példája.

4. A *misztikát a skolasztikával* nagyszerű harmóniába hozták a szentviktoriak: *Hugo a S. Victore* († 1141), a tudományosság példaképe (Didascalion), Szent Ágoston hű értelmezője («második Ágoston»): *De sacramentis fidei ad eruditionem Scripturarum* (1136-41; a hittitkok első skolasztikai rendszere; utolsó részében a szoros értelemben vett szentségek). *Richardus a S. Victore* († 1173) csodálatos tudományú és mélységű férfiú; főműve *De Trinitate*.

5. A *szentenciáriusok*. A század közepe táján szokásba jött az egyes teológiai kérdésekre nézve egybeállítani az atyáknak, sőt a nevesebb középkori mestereknek, különösen Szentviktori Hugónak nézeteit, szentenciáit és azokat Abaelardus dialektikai módszere szerint egyeztetni. Így keletkeztek a szentencia-könyvek. Az elsők egyike egy ismeretlen szerzőnek *Sententiae divinitatis* c. műve (1141/7), azután *Robertus Pullus* (Pulleyn † 1146) összeállítása. Legkiválóbb *Robertus a Melduno* (Melun † 1167) műve, mely majdnem eléri a 13. század nagy Summáinak értékét; az utókorra legnagyobb hatással volt *Petrus Lombardus* *Libri 4 sententiarum*-ja 1150–2 (tartalma: 1. Isten, 2. a teremtmények, 3. a helyreállítás, 4. a szentségek; az egyes könyvek a csak valamivel előbb megjelent Gratianus-féle *Decretum* mintájára *distinctio*-kra vannak osztva); a század vége felé glosszálni, a 13. században kommentálni kezdték (száznál több kommentár) és iskolás könyvvé tették, míg a Tridentinum után le nem váltotta Szent Tamás Summája. Nagy hatását tanultságán, mérsékelt álláspontján és világosságán kívül annak köszönheti, hogy a IV. lateráni zsinat hivatkozik rá, és hogy fáradságtalan terjesztőre talált Lombardus hű tanítványában, *Poitiers-i Péterben* († 1205), aki maga is szentenciárius volt. Más neves szentenciáriusok *Praepositinus* (Prévostin; † 1210), a sok pozitív anyagot felölelő *Petrus Comestor* († 1178 k.), jeles tanítványa *Petrus Cantor* († 1197) *Summa sacramentalis*-ával; és a kitűnő Szentírás-ismerő *Stephanus Langton* († 1228) *Summa theologica*-jával.

6. A **chartres-i** iskola humanista iránnyal; a bölcséletben Platont, a teológiában Boethiust részesítette elsőbbségben. Főbb képviselői *Theodoricus Carnotensis* (Thierry de Chartres † 1150), *Gilbertus Porretanus* (Gilbert de la Porr † 1154) a kortársak ítélete szerint szentéletű, mély elméjű tudós férfi (Ll. 6 principiorum és Boethius kommentálása), aki azonban a Szentháromságról tévesen tanított. *Alanus ab Insulis* (Allain de Lille † 1202), dr universalis: *Regulae de theologia sacra*-jában és Amiens-i Miklós (*Ars catholicae fidei*) axiómák és szillogizmusok segítségével «more geometrico» akarták tárgyalni a dogmatikát.

A skolasztika delelője 1200-1320. A 13. század közepe felé a skolasztika az egész vonalon eléri fejlődésének tetőfokát. A hitigazságok egésze Szent Anzelm programja szerint a legbehatóbb tárgyalásban részesül; a vezető szellemek végbeviszik Aristoteles bölcséletének és a kinyilatkoztatott igazságoknak nagy szintézisét, és hatalmas rendszert alkotnak, melynek alapépítménye egy a kinyilatkoztatott teológiától szabatosan megkülönböztetett *theologia naturalis*. A hittudományos munka tartalmi gazdagságának megfelel az *irodalmi formák* változatossága: írásértelmezések, kommentárok Lombardus *Sententia*-ihoz, *Quodlibeta*, *Quaestiones disputatae* és *Summák* a leggyakoribbak; de sűrűn szerepelnek a szabad értekezés, levél, beszéd is. Írásmódjukat egyszerűség és józanság jellemzi, nem minden csín nélkül.

A skolasztika e fölvirulásának *okai*: 1) Az előző korszaknak nem megvetendő öröksége és előmunkálatai; 2) a teljes és *eredeti Aristoteles* ismeretessé-válása (előbb arabból készült fordításokban: főként Gundissalinus; majd az eredetiből: lincolni Robertus Grosseteste † 1253, és Moerbeke Vilmos OP, † 1286, Szent Tamás filológiai tanácsadója); 3) az eleven érintkezés az ellenséges és rokon koráramlatokkal, nevezetesen az *arabokkal* (Avicenna † 1037, Algazel † 1111, *Averrhoes* † 1198) és *zsidókkal* (Avicbron † 1170 k., *Maimonides* † 1204), akik nagy szellemi energiával vetették magukat a hittudományos kérdéseknek az aristotelesi bölcsélet segítségével való földolgozására, és eközben ellenmondásra kihívó tévedéseket hoztak fölszínre (örök világ, emanacionizmus, fatalizmus, egyetlen intellectus agens; ezeknek főrészüket volt abban, hogy egy 1210-ben tartott párisi zsinat eltiltotta

Aristoteles metafizikai és fizikai műveit; 4) a *kolduló szerzetek* fölvirulása, ami sok nagytehetségű és mélylelkű férfiút vonzott egyházi pályára és a hittudományokba való elmélyedésre; tőlük vette a virágkorabeli skolasztikai teológia a misztikai vonását; 5) a *párisi egyetemen* (alap. 1200 k.) az intenzív tudományos törekvések megfelelő intézményes középpontot és alapot kaptak. Az egyetem (Oxford, Bologna, Padua, Nápoly) lett az új szellem fő műhelye.

1. E korszakot két hittudós vezet be, akik már Aristotelest vallják mesterüknek, azonban még platonizálnak és a formában az előző korszakra emlékeztetnek: Auxerre-i Vilmos, *Guilelmus Altissiodorensis*: Summa aurea 1215 k. és a nagyobb teologus *Guilelmus Alvernus v. Parisiensis* (d' Auvergne † 1248): Magisterium primum sapientiale et divinae 7 részben, nagyszabású, eredeti és igen tanult mű.

2. A *régibb ferences iskola* iparkodik úgy elsajátítani Aristotelest, hogy ne kelljen semmit sem engednie Ágostonból. Atyja *Alexander Halensis* (Hales-i Sándor † 1245, angol; dr irrefragabilis): Summa universae theologiae (csak a töredelem szentségéig), terjedelme, a fölvetett kérdések és szempontok sokasága, a tárgyalás mélysége, a gondolatok eredetisége és bősége tekintetében alighanem első helyen áll a középkor összes Summa-i közt. Nagy tanítványa és hű követője (különösen Lomb.-hoz írt kommentárjában) Szent **Bonaventura** († 1274), nem annyira eredeti, de a rendszerezésben és misztikai mélységben egyike a legkiválóbbaknak; Breviloquiuma a középkori dogmatikai kompendiumok gyöngye.¹ Tanítványai közül *Guilelmus de la Mare* (Correctorium fratris Thomae 1278), *Joannes Pecham* († 1292), a kiváló *Matthaeus de Aquasparta* († 1302) és *Petrus Joannes Olivi* († 1298) jobbra ellene vannak Szent Tamásnak s részben előkészítik Duns Scotusnak útját és alkotják a középső ferences iskolát; *Richardus de Mediavilla* (Middletown; † 1307/8) közeledik Szent Tamáshoz. – Ehhez az iskolához kell sorolni *Henricus Gandavensis*-t (Gent-i; † 1293; dr solemnis) és *Raymundus Lullus*-t (Ramon Llull; † 1316), aki óriási tanultsággal védte a kinyilatkoztatást az arabokkal szemben; teológiája azonban nem kifogástalan; nyughatatlanságban rokon vele *Rogierius Bacon* († 1292), kora tudományosságának kritikusa és a tudományos módszerre vonatkozó reform-gondolatok híres szerzője.

3. **Aristotelikusok.** Ezek elsősorban domonkosok, elvszerűen Aristotelest vallják mesterüknek («philosophus»). Szent *Albertus Magnus* († 1280; Bolstaedten gróf) a legtanultabb és legtöbb oldalú skolasztikus (dr universalis; kiváló botanikus, zoologus és geografus is); Aristotelest ő házasította össze a keresztény kultúrával; azonban újplatonikus eszméket is vallott; nagyobb a bölcséletben mint a hittudományban. Tanítványai közül kiválik *Strasburgi Ulrik* nagyszabású Summa de bono-jával. Legnagyobb tanítványa

Aquino-i Szent Tamás (szül. 1227; korán belépett Szent Domonkos rendjébe; 1252–9-ben Párisban tanít; 1261–4 Orbán pápa mellett van; 65–8 Rómában a rendi studiumban; 68–72 másodszer Párisban; 72–4 Nápolyban; 1274 meghal útban a lyoni zsinatra), a skolasztikusok fejedelme, a teologusok mestere és menyeei pártfogója (dr angelicus). Művei: a) Kommentárok Boethiushoz, Aristoteleshez és sok szentkönyvhöz; b) négy rendszeres dogmatikai mű: In Lombardum (1253/55), ifjúkori munka, melynek nézeteit később nem egy pontban megmászta. Compendium theologicum ad Reginaldum 1260; befejezetlen. *Summa contra gentiles* 1259–64; 3 könyvben tárgyalja a teológiát érintő bölcséleti kérdéseket, a 4.-ben a titkokat; talán a legértelmesebb hittudományos mű, ami valaha napvilágot látott. Leghíresebb a *Summa theologica* vagy theologiae 1265–73; tartalma: I. pars: Isten és a teremtmények; II. pars két részben (prima secundae et secunda secundae = 1 II és 2 II): a cél és a hozzá vezető tevékenységek (a kegyelem is); III. pars: a Megváltó és a szentségek a töredelemig: a töredelem közepétől végig és a végső dolgokat Reginaldus de Piperno csatolta

¹ Összes műveit mintaszerűen kiadták és többek közt értékes scholionokkal látták el a Quaracchi-i ferencesek (Fidelis a Fanna, I. Jeiler) 10 k. 1882/1902. *Halensis* ugyanott, eddig 3 kötet 1924/30.

1280-ban főként a Sententia-kommentárból mint Supplementumot. Minden pars quaestio-kra, a quaestio-k articulusokra oszlnak; az articulus-okban a tárgyalás menete: Videtur quod non primo, secundo etc.; sed contra est (jobbára egy auctoritas); corpus (bizonyítás). Ad primum, ad secundum etc. ergo dicendum (cáfolás). A Summa tökéletes mű és minden teologusnak elengedhetetlen a tanulmányozása, mely nem jelent különösebb nehézséget, hisz «Incipientibus» volt szánva. Az ott tárgyalt legtöbb kérdés bővebb kifejtésben részesül a *Quaestiones disputatae*-ben (de potentia, de spiritualibus creaturis, de anima, de malo, de veritate).¹

Mínthogy Szent Tamás az összes előzőknél következetesebben vallotta Aristotelest mesterének a bölcseleti kérdésekben, a közép ferences iskola és a szintén ágostonos irányú rendtársa, Kilwardby Róbert, canterbury-i érsek részéről heves támadások érték, sőt Tempier párisi püspök (1277) néhány tételét el is ítélte. Védelmére keltek rendtársai (kik közt kiválik *Herveus Natalis*; † 1323) és csaknem egészen követték *Godefredus de Fontibus* (Fontaines † 1306 u.) világi pap, *Aegidius Romanus Colonna* († 1316, dr fundatissimus) ágostonos szerzetes; és a legnagyobb keresztény költő, *Dante Alighieri* († 1321), legalább a hittudományos kérdésekben.

4. *Duns Scotus és előfutárjai.* Az angol ferencesek sokat foglalkoztak matematikával és fizikával; e tudományok elveit a hittudományra is akarták alkalmazni, és kemény kritikában részesítették a kontinens nagy teologusait. Így már *Witelo* és *Rogierius Bacon*; főként azonban **Joannes Duns Scotus** (1270–1308), rendkívül finom elme (dr subtilis), aki éles kritika alá vette Szent Tamást; és ezért a legújabb időkig általában nem részesült elég tárgyilagos méltatásban. Ma bizonyos, hogy hithű, szentéletű, konstruktív hittudós volt, az utolsó nagy skolasztikus, a programban egy Szent Tamással; tartalmi eltérései a régi ferences (ágostoni) tanokból, módszerei ellentéte a szigorúbb tudomány-eszményből fakadtak. Sok félreértésre adott okot irodalmi hagyatékának bizonytalansága is.² Főműve az *Opus Oxoniense* (kommentár Lombardus-hoz) és ennek kivonata, a *Reportata Parisiensia*.

A skolasztika alkonya 1320-1520. Ez a korszak új termékeny mozzanatokot nem hoz létre, az előző kor nagyjain nem buzdul, sőt ellenkezőleg, sokszor kegyetlen kritika tárgyává teszi; az Írás és az atyák tanulmányozása hanyatlak, a skolasztikai tárgyalás sokszor szörszálhasogatásba vész vagy meddő területekre téved; a nyelv is elbarbárosodik.

1. Az általános elhanyaglásnak földidézői és szomorú tanúi a nominalisták, a «modern irány» (via moderna) követői. A **nominalizmus** kezdeményezője *Durandus a S. Portiano* (Saint-Pourçain, OP 1332), aki azonban nem vonta le összes következményeit; továbbá *Petrus Aureoli* (FM † 1322). Voltaképeni atyja azonban («venerabilis inceptor») *Guilelmus Occam* (FM, angol, † 1349), kegyetlen pápa-ellenes és skizma-keverő férfiú, aki szemérmetlenül levonta a nominalizmus következményeit a hittudományra: az emberi elme a tapasztalásba rögződött és nem tudja Isten létét bizonyítani; a hittitkokhoz semmiféle formában sem tud hozzáférközni, még avégből sem, hogy az ész támasztotta nehézségeket elhárítsa (*Centiloquium theologiae*); Istennek a világhoz való vonatkozásában és az erkölcsi

¹ Újabb jó kiadások: Az összes művek: Parma 1852–73 25 voll. in 4; Paris (Vivès) 1872–80 34 voll. in 4; a legjobb: Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII. Romae 1882 óta eddig 15 k. folio. – Olcsóbb külön kiadások: A Ctra Gentes a Leo-bizottság kitűnő kiadásában 1934 (Herder – Desclée); a két Summa, Quaest., Quodlib., Opuscula igen jó kiadásban (Mandonnet) Lethielleux Paris; olcsó kiadás: Marietti, Torino. A Summa francia fordítással és kommentárral: Editions de la Revue de Jeunesse (Desclée 1925 óta); német fordítással és kommentárral 1932 óta A. Pustet, Salzburg. M. *Grabmann* Thomas v. Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeiten u. Gedankenwelt⁶ 1936; Einführung in die Summa theologiae des H. Thomas v. A. ²1928; *Horváth S.* Aquinói Szent Tamás világnézete 1925.

² Ezen van hivatva gyökeresen segíteni a munkában levő új Quaracchi-kiadás. A nehéz író tanulmányozásában kitűnő segítség: *Joannes a Montefortino* D. Scoti Summa theologiae 1739 (új kiadás Roma 1900/3; 6 k.), mely Scotus szövegeit Szent Tamás Summá-ja szerint adja.

törvényben merő önkény uralkodik. A nevesebb okkamisták: *Gregorius Ariminensis* (Rimini † 1359) ágostonos remete, aki iparkodik Szent Ágostont is követni; azonban úgy értelmezi, hogy a janzenizmust készíti elő. *Petrus de Alliaco* (Ailly † 1420) a gallikanizmus atyja; valamivel komolyabb *Joannes Gerson* († 1428) és a tübingeni *Gabriel Biel* († 1495).

2. **Tomisták:** *Thomas Argentinas* (straßburgi † 1377) és *Petrus de Palude* (*Paludanus* † 1432). Hiresebbek a 15. századiak: *Joannes Capreolus* († 1444) «a tomisták fejedelme», aki Szent Tamásnak elszánt és éles elméjű védője a nominalistákkal szemben: II. 4 defensionum theologiae divi dris Thomae de A. (Clypeus thomistarum); *Antoninus* († 1459), és *Thomas de Vio Caietanus* († 1505), aki elsőnek írt híressé vált kommentárt Szent Tamás Summa theol.-jához, miként ugyanabban az időben *Franciscus Ferrarensis Sylvester* a Summa ctra gentiles-hez. Mindezeknél kiválóbb a kartauzi *Dionysius Ryckel* († 1471), aki nagy tudománnyal és mélységgel viszi tovább a 13. század nagy hagyományait: In Lombard. és Elementatio philosophiae et theologiae.

3. **Skotisták.** *Franciscus de Mayronis* († 1325/7) Scotus tanítványa, dr abstractionum, *Petrus de Aquila* († 1361), Scotus kivonatolója (Scotellus); és *Thomas Bradwardinus* († 1349), aki matematikai módon tárgyalja Causam Dei adversus Pelagianos. A 15. században *Petrus Tartaretus* és *Lychetus* elsőnek kommentálják Duns Scotust.

4. Iskolákon kívül állnak *Raymundus Sabundus* († 1437), egy Raymundus Lullus nyomaiban járó tanult orvos és hittudós; *Nicolaus Cusanus* (Cues, † 1464), a bölcséletben új korszak hirdetője (De docta ignorantia); *Joannes Turrecremata* (Torquemada † 1468) Summa de Ecclesia; és *Thomas Netter* (*Waldensis* † 1431), Wiclif rettenthetetlen és eredményes ellenfele.

3. A Tridentinum utáni hittudomány.

Hogy a skolasztika egyetemes elhanyaglása után a hittudomány ismét talpra tudott állni, sőt új és gazdagabb életre kelni, nem csekély bizonyítéka az Egyházban működő életerőnek. *A megújulás okai:* Az újítókkal szemben a dogmának már nem a tartalmát, hanem jogosultságát kellett megvédeni; ez a föladat a hittudósokat odautasította a nagy katolikus multba, melynek emlőin új erőt és anyagot szereztek. Továbbá a trentói zsinat éreztette megifjító hatását az egyházi élet egész vonalán, mely a humanista tudományos ideálból és a könyvnyomtatásból is új indításokat merített. Az országok közül eleinte Spanyolország vezet (a salamancai, alcala-i és coimbra-i egyetem: Salmanticenses, Complutenses, Coimbrenses), majd Franciaország és Belgium (a löven-i egyetem, Lovanienses), utóbb Németország; a szerzetek közül előbb a domonkosok, utóbb a jézustársaságiak és világi papok.

A Tridentinum utáni hittudomány előkészítése 1520-70. E korszak hittudósai jeles monografiákban kelnek a megigazulás, Egyház és szentségek tanának védelmére, és egészen újat is hoznak létre: tárgyalják a dogmatika és általában a teologia formai elvét.

Németországban: *Eck János* († 1543) Luther tudós és fáradhatatlan ellenfele, *Cochlaeus* (Dobeneck János † 1552), *Hogstraeten*; *Albertus Pighius* († 1542), buzgó és tanult férfiú, bizonyos különvélemények szerzője. Legkiválóbb azonban *Canisius* Szent Péter SJ († 1577): Summa doctrinae christ. és De Maria Virgine, az első mariologiai monografia. – *Belgiumban* kiválik *Ruardus Tapper* († 1559). – *Olaszországban:* *Sylvester Prierias* OP († 1523), Luther egyik első ellenfele, és a nagy tehetségű, különvéleményeiről is ismert *Ambrosius Catharinus* OP († 1553). – *Spanyolországban:* *Franciscus de Victoria* OP († 1546), a salamanca-i iskola lángeszű, nagytudományú alapítója, ahol először tették meg Szent Tamást iskolás szövegnek Lomb. helyett; jeles tanítványai: *Melchior Canus* OP († 1560) De locis theologicis-ével az alaphittudomány megalapítója *Dominicus Soto* OP († 1560) De natura et gratia; *Andreas de Vega* FM († 1560) skotista; mind a négyen híres trienti teológusok.

A Tridentinum utáni hittudomány virágkora 1570-1670. – A Tridentinum alatt és közvetlenül utána a hittudományos tevékenység úgy nekivirágzik, hogy mennyiség, minőség, tartalmi bőség és változatosság tekintetében nincs hozzáfogható a történelemben. A teológia régi ágai: az eretnekellenes, polemiás teológia, a skolasztika és misztika megifjodva jelennek meg, és egészen új ágak csatlakoznak: a bibliai és történeti teológia; úgy azonban, hogy elvben és gyakorlatban mindig a dogmatika áll a középpontban.

1. A dogmatikusra nézve jelentős **exegeták**: *Salmeron* Alfonz SJ († 1586), *Maldonatus* János SJ († 1583), *Toletus* Ferenc SJ († 1596) a legkiválóbbak, akikhez járulnak Siena-i *Sixtus* OP († 1569) kiváló biblikus, *Alcasar* Lajos és *Cornelius a Lapide* († 1637).

2. A *patrisztikai és történeti hittudományt* főként Franciaországban művelik; hisz itt születtek meg a történelem segédtudományai a *maurinusok* által, kik a hitforrások tudományos megnyitása körül halhatatlan munkát végeztek (*Mabillon*, *Montfaucon*, *Martène*, *Ruinart*, *Sabatier*). Legkiválóbb köztük alighanem *Petavius* Dionysius SJ († 1652) szokatlan tudományú és munkabírású ember: *Theologia dogmatica* 1643-50; és *Thomassinus* Lajos oratoriánus († 1689) a patrisztikai teológia megalapítói és első rendszerezői. –

Monografiákkal válnak ki: *Combéfis* Ferenc OP († 1679) *Historia haeresis monotheletarum*; *Morinus* János oratoriánus († 1659) híres két műve: *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae* 1651; *Comment. historicus ac dogm. de s. ordinationibus* 1655. *Habert* Izsák († 1668, sorbonne-i) *Theologiae graecorum patrum vindicatae circa universam materiam gratiae* 1646; *Tricassin* († 1691) Szent Ágoston kegyelemtanának védője. *P. Nicole* és *A. Arnauld* janzenisták: *La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Éucharistie* 1669–74, három páratlan gazdag tartalmú kötet, melyekhez két másikat csatolt *Eus. Renaudot* 1711 és 1714. *Alexander Natalis* OP franciául írt egyháztörténete (1676–86) sok értékes polemikus és dogmatikus betétet tartalmaz.

3. **Polemisták.** Ezek fejedelme kétségtelenül **Bellarmin** Szent Róbert SJ († 1621) *Disputationes de rebus fidei hoc tempore controversis*, tartalmi bőség, világosság és formai kiválóság tekintetében a legjobb újítás-ellenes polemikus munka. Méltó hozzá *Stapleton* Tamás: *Principiorum doctrinalium fidei demonstratio methodica* 1579, a legkiválóbb monografia a formai elvről a protestantizmus ellen; *Pázmány* Péter († 1637) *Hodoegus*, azaz Isteni igazságra vezérlő kalauz 1613; tanultság, világosság és erő tekintetében méltán sorakozik az előző kettőhöz. *Dom. Gravina* OP grandiózus eretnekcáfolaton dolgozott, melynek csak lelegeje (hitforrások és hitszabály) jelent meg 7 folio kötetben (*Praescriptiones catholicae* 1619/39); *Valencia-i Gergely* SJ († 1603) Németországban működő spanyol; *Becanus* Márton SJ († 1624); *Tanner* Ádám, *Gretser* Jakab és *Scheffler* János. (*Angelus Silesius* † 1677) németek. A francia polemisták legkiválóbbja: *Davy du Perron* Jakab és *Bossuet* Jakab († 1704) lángelméjű férfiú, aki azonban nem mentes Descartes szellemétől, és gallikán nézeteknek hódol; főbb művei: *Exposition de la Foi catholique*, *Histoire des Variations des églises protestantes* 1688, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, *Élevations à Dieu sur tous les mystères*.

4. Skolasztikusok.

a) *Tomisták.* Szent Domonkos rendjéből: *R. M. Ledesma* († 1574); *Barthol. de Medina* († 1581), és híresebb tanítványa: *Dom. Bañez* (1604) *Comm. in I et 2 II Thomae*, szentéletű férfiú és a tomisták vezére a molinistákkal szemben. Fegyvertársai: *Didacus Alvarez* († 1635); *Thomas de Lemos* († 1629): *Panoplia gratiae*, az egész iskolának legélesebb elméjű műve; *Ant. Massoulié* († 1706): *Thomas sui interpres*. Az egész tomista tant kitűnően tárgyalja a portugál *Joannes a S. Thoma* († 1644) *Cursus philosophicus* és *C. theologicus*. A tomista iskola legkiválóbb terméke a *Cursus theologicus Salmanticensis* 1631–1712 spanyol kármeliták műve. A kármeliták közül kiválik még *Philippus a S. Trinitate* († 1671). Tomista volt abban az időben a löveni egyetem is, melynek ékessége *G. Estius* († 1613). A Sorbonne-

nak, mely közelebb járt a jezsuita teológiához, abban az időben leghíresebb tudósa volt N. *Ysambert* († 1642).

b) A dominikánusokhoz és jezsuitákhoz képest a *franciskánus iskola* nem sok kiválóságra tudott hivatkozni. Említést érdemelnek mégis mint szervező és kiadó (Scotus-é is) L. *Wadding* († 1657), Fr. de *Herrera* († 1600), A. *Hiquaeus* († 1641, kommentátor), Barth. *Mastrius* († 1678) és Laur. *Brancatius* bíboros († 1693).

c) Sok jeles hittudóssal dicsekedhetik ebben a korban az ifjú *molinista* iskola, melynek kiváló képviselői mind jézustársaságiak. Nevét vette *Molina* Lajostól († 1600), kinek főműve: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* 1588, tartalmazza a scientia media tanát (melynek szerzője P. Fonseca, Molina tanára). A legkiválóbb molinista teologus **Suarez** Ferenc († 1716), igen terjedelmes és tudós kommentárt írt Szent Tamás Summájához; neves bölcseleti műve *Disputationes metaphysicae*. *Valenciai Gergely* († 1603); *Vasquez* Gábor († 1604), éles elme és önálló szellem, Suarez Scotusa; *Didacus Ruiz* († 1632) még Suareznál is mélyebb és tanultabb: *De Deo* 6 folio k.; *Gillius* Kristóf († 1608), *Hurtado* Gáspár († 1646); Joan. Martinez de *Ripalda* († 1648): *De ente supernaturali*; Joan. *Lugo* († 1660): *De virtute fidei divinae*. Ezek mind spanyolok. Olaszok: *Silvester Maurus* († 1687) Aristoteles gondos magyarázója; *Sforza Pallavicini* († 1667) a trentói zsinat történetírója. Franciák: *Claudius Typhanus* († 1641) a legelvontabb kérdésekről nagy mélységgel tárgyal (*De hypostasi et persona, De ordine deque priori et posteriori*); *Theoph. Raynaud* († 1663) szellemes, de kissé excentrikus. Belgiumban: *Leonardus Lessius* (Leys † 1623) életével, tanulmányaiban és lelkületében a teologus mintaképe; *De perfectionibus moribusque divinis, De summo bono, De gratia efficaci, de iure et iustitia*; tanítványa *Aegid. Coninck* († 1662).

5. **Misztikusok**, kiknek művei a dogmatikából merítenek inspirációt és a dogmatikát viszont gazdagítják: *Granadai* Lajos OP († 1588); *Keresztes sz. János* († 1591); *De Ponte* Lajos SJ († 1624): *In canticum canticorum*; *Eus. Nieremberg* SJ († 1658); *Berulle* Péter, a francia oratórium alapítója († 1629): *Les grandeurs de Jésus Christ*; *Sales-i sz. Ferenc* († 1622): *Traité d'amour de Dieu*; *Th. de Vallgornera* OP († 1665) *Theologia mystica*; *Josephus a Spiritu S.* OC († 1730) *Cursus theol. myst.*; *Contenson* Vince OP († 1674): *Theologia mentis et cordis*.

Az epigonok kora 1670-1770. *Jellege*: Az előző korszak lendülete egyelőre még érezteti a hatását; a pozitív téren és a kompendium-irodalomban még jeleset alkot. A dogmatikai érzék azonban lassan csökken és elfajul; a janzenizmus, gallikanizmus és kartézianizmus majdnem olyan bomlasztó szerepet visz, mint a 14. században a fraticellusok álmiszticizmusa és a nominalisták racionalizmusa.

1. **Tomisták.** Car. *Billuart* († 1757) *Cursus theologiae universae* és ennek kivonata sokat használt kézikönyvek. Még kiválóbb Lud. *Gotti* († 1742) *Theologia scholastico-dogmatica*; *Druvenius* (René Jacint Drouin † 1742); Bern. M. *de Rubeis* (Rossi † 1775) *De peccato originali*. Mind dominikánus. Saenz de *Aguirre* OSB († 1669) a molinistákhoz húz.

2. **Skotisták** *Claudius Frassen* († 1711) *Scotus Academicus*-a a legjobb skotista kompendium; *Gabr. Boyvin* († 1681).

3. A legjobb **molinista** mű ebből a korból *Theologia dogmatica, polemica, scholastica et moralis* 1766-71, röviden *Theologia Wirceburgensis*; szerzői H. Kilber, Adam Holtzklau, Ign. Neubauer, mind SJ. Joggal ünnepezt teologus J. Bapt. *Genér* SJ († 1781); neves A. *Cienfuegos* is († 1739).

4. Az **ágostonos** teologiai iskola rövid, de erőteljes virágkort ért: Nic. *Gavardus* († 1715) *Aegidius Colonna*-t akarta föltámasztani. A többiek Rimini-i Gergelyt követték inkább, és nem mindig tudták elkerülni a janzenizmus szirtjeit; a leghíresebbek Henr. *Noris* († 1704), és különösen Laur. *Berti* († 1766), akinek *De theologicis disciplinis*-e ennek az iskolának legjobb terméke. Utolsó nagy képviselője Jos. *Bertieri* († 1804).

5. **Sorbonne-i** doktorok. Lud. *Habert* († 1718); Car. *Witasse* († 1716); Honoratus *Tournely* († 1729): *Praelectiones theologicae*; *Duplessis d'Argentrée* († 1740). Mások: a német Eus. *Amort* († 1775), M. *Gerbert* OSB († 1793) vezető egyéniség; Sigism. *Gerdil* († 1802) olasz barnabita, sokoldalú tanultságú és kellemes előadású férfiú. A. *Muratori* († 1750), Sc. *Maffei* († 1755) úttörő egyházhistorikusok; XIV. *Benedek* elsőrendű kanonista († 1758); *Liguori* sz. *Alfonz* († 1787) főként *Theologia moralis*-ával lett vezető teológussá.

A süllyedés kora 1770-1850. A janzenizmus, gallikanizmus és jozefinizmus megtermette gyümölcseit: A hittudomány hivatott munkásainak körébe is beférközött a fölvilágosodás lapos bölcselete és múlt-ellenes kritikaszter szelleme. A 4., 13. és 17. század nagy hagyományai úgyszólván teljesen feledésbe merültek; a skolasztika gúny tárgya lett; a *philosophia perennis* helyét a divatfilozófia, eleinte Wolff, majd Kant, utóbb Hegel stb. iránya foglalta el; a hittudományok szerves egysége megbomlott, a dogmatika elvesztette központi éltető és irányító szerepét, és szelvében protestáns mintára művelt «vallástudomány» bitorolta helyét.

Ez a példátlan összeomlás főként a német kultúrterületet rántotta magával, hol Fr. *Baader* († 1841), G. *Hermes* (*Einleitung in die Theologie* 1819) és A. *Günther* (*Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums* 1820-29) végzetes tévedésekbe estek; B. *Stattler* († 1797) és M. *Dobmayer* († 1805) nem maradtak mentek a kor mételyétől. Az egyetlen, aki tisztán látta a kor tévedéseinek veszedelmes jellegét és ellenük dolgozott, L. *Liebermann*: *Inst. theologicae* 1819–1829. – H. *Klee* (1840) és J. A. *Möhler* († 1838) a pozitív teológiát iparkodtak jobb mederbe terelni és jobb időket készítettek elő. Mások, mint L. *Veith* (1796), B. F. *Liebermann* († 1842), J. *Peronne* SJ († 1876) kívül álltak a kor mozgalmain és tévedésein.

A hittudomány föllendülése a vatikáni zsinat korában, 1850 óta. A 19. század első felében az Egyház kiváló előljárók és lelkes világi férfiak kezében lassan kilábolt a fölvilágosodás és a forradalmak okozta betegségekből; nekizsendülése a hittudománynak is meghozta az újjászületést. Nagy tudományú és jámbor teológusok visszanyúltak a szent hajdan tudományához (*Kleutgen*, *Liberatore*, *Scheeben*, *Schätzler*); XIII. Leo pápa nagyarányú tevékenysége *Szent Tamás* bölcseletének energikus visszaállításával új életet öntött a dogmatika művelésébe is, korszakot nyitott a biblikus és történeti tudományokban; nagytehetségű és buzgó férfiak egész gárdája nekiállt a kinyilatkoztatás tudományát a kor összes eszményei és igényei szerint kiépíteni. Ha dogmatikai mélység és eredetiség tekintetében nem is érik el a 17. századot, tanultságban és tudományos lelkesedésben nem maradtak el mögötte, sokoldalúságban és módszerességben mindenesetre meghaladják.

E korszak nevesebb teológusai: A. *Staudenmaier* († 1880), Fr. *Dieringer* († 1876), C. *Schätzler* († 1880), J. *Kleutgen* († 1883), J. B. *Franzelin* († 1885), J. *Kuhn* († 1887), M. J. *Scheeben* († 1888), F. *Hettinger* († 1890), J. B. *Heinrich* († 1891), H. *Schell* († 1906; *Dogm. és Gott und Geist indexen*), P. *Schanz* († 1906), D. *Palmieri* († 1909), Alph. *Gratry* († 1872), H. *Newman* († 1890), F. X. *Linsenmann* († 1898); A. *Schmid* († 1910), *Prohászka* O. († 1927), K. *Gutberlet* († 1928), P. *Batiffol* († 1929), J. *Mausbach* († 1931), L. *Billot* († 1931); A. *Gardeil* († 1931).

Második értekezés. Isten.

Teologia.

Isten a természet, a történelem, a kinyilatkoztatás és az egyéni élet alfája és ómegája, minden lét forrása, minden szellemi élet tartalma és minden törekvés végső célja. Istent fölismerni és elismerni, vele mint első okkal és végső céllal eleven vonatkozásba lépni: ez a vallás lényege és ennél fogva az emberi élet tengelye. Ennek értelmében az elmélet és gyakorlat, az ismerés és törekvés számára *alapvető kérdés: van-e Isten, és mi az Isten?* Sőt ez a két kérdés nem is választható szét mechanikusan: Isten létének kérdése nem intézhető el mivoltának körvonalozása nélkül; és az Isten mivoltára vonatkozó tévedésekben források többnyire az átmeneti és idült istentagadás. Minden vallás és bölcséleti rendszer, minden kultúrkor és irány egy-egy kísérlet e kettős kérdés megoldására; s amely mértékben megközelítették, oly mértékben vett egészséges irányt a fejlődésük; amilyen az egyesnek és a közösségnek istenismerete, olyanná alakul élete. A kinyilatkoztatás e nagy életföladat megoldása; és a kinyilatkoztatásból táplálkozó hittudomány hivatása az Istenre vonatkozó ismeretek lehető kimerítő rendszeres méltatása.

Ennél a rendszeres méltatásnál a teologia tekintetbe veszi, hogy minden nagy létkérdésnek két arculatja van: *logikai és metafizikai* (mi egy dolog: metafizikai; és mikép ismerhető meg: logikai). A metafizikai a cél; a logikai azonban alapvető; megoldásának jellegén fordul a metafizikainak megoldása. Az újabb Isten-tévedések az Isten-ismerésre vonatkozó tévedésekben gyökereznek; ezért az Egyházat ilyen irányú ünnepélyes kijelentésekre készítették, és indokoltta teszik, hogy az Istenről szóló teológiai tárgyalás (a szoros értelemben vett teologia) az Isten megismerésének természetével vegye kezdetét. Isten mivoltát aztán bizonyos fokig megállapítja már a magára álló elme is, mikor Istent abszolút valónak és abszolút szellemi életnek (értelem és akarat) minősíti; sajátos tanítást ad róla a kinyilatkoztatás, mikor az isteni valóságot és életet a Szentháromság örök egységeként tárja föl. Eszerint az *istentan* öt fejezetet tartalmaz: 1. Isten megismerése, 2. az isteni lét, 3. az isteni értelem, 4. az isteni akarat, 5. a Szentháromság.

Történeti áttekintés. A *Szentírás* kezdettől fogva Isten helyes ismeretében látja ama javak foglalatát, melyeket az emberszerető, leereszkedő Isten adott a kinyilatkoztatás által. Már a legrégebbi szentkönyvekben és dalokban ujjong az a tudat, hogy Izrael sajátos, közvetlen módon, természetfölötti megközelítésben ismeri és bírja az Istent: «Ismeretes Judában az Isten; nagy az ő neve Izraelben». ¹ A pogányokkal szemben ez a dicsősége: «Nem olyan a mi Istenünk, mint az ő isteneik». ² És ez minden nagyravágyásuk: «A bölcs ne dicsekedjék az ő bölcsességével, és az erős ne dicsekedjék az ő erősségével, és a gazdag ne dicsekedjék az ő gazdagságával; hanem azzal dicsekedjék a dicsekvő, hogy ismer engem, és tudja, hogy én vagyok az Úr.» ³ A messiási idők minden reménye és java, hogy az Isten bőséges és helyes ismerete közkincsévé lesz az emberiségnek. ⁴ S csakugyan az Üdvözítő abban foglalja össze az ő tevékenységét: «Megismertetem a te nevedet az emberekkel»; és abban tüzi ki az üdvösség tartalmát: «Ez pedig az örök élet, hogy megismerjenek téged, egyedül igaz Istent, és akit elküldöttél, a Jézus Krisztust». ⁵ Az ószövetségi próféták és az újszövetségi apostolok az

¹ Ps 75; 82,19.

² Ex 15 Deut 4,32–35 32,31.

³ Jer 9,23.

⁴ Deut 10,21 Is 11,1–9 42 45 49 56 Jer 3 9,23 24,7 Mich 4,1–7 Soph 3,9 Sap 13 15,3 Ps 21 66 86 95 Sir 36,1–19.

⁵ Jn 17,6.3.

igehirdetésben mindenekelőtt ezt az igazságot közvetítették, és ebben a tevékenységükben a hallgatók eszéhez is szóltak, nemcsak a szívükhöz.¹

A Szentírásnak Istenről szóló gazdag tanítását a tanult hívők csak lassan kezdték rendszeresíteni. Az első lépéseket tették a *hitvédők*, kik a teremtéstanal kapcsolatban a sokisten-hivés ellenében vázolják a keresztény istentant. Szerintük Isten létezése ésszel megismerhető, mivelta azonban meghalad minden értelmet. Így már *Aristides*. Majd a gnosztikusokkal szemben kénytelenek megvédeni a Teremtőt; különösen *Iren*.² Ők és a későbbi szentatyák főként platonai gondolatokkal építik ki a kinyilatkoztatás anyagát. A 4. századi atyák a Szentháromságról és a megtestesülésről tárgyaló műveikbe szövik bele alapvetésként az istentant. Így különösen *Basilius* és *Gregorius Nyss*. *Ctra Eunomium*, *Hilarius De Trinitate*; főként azonban *Augustinus De Trinitate*. Az első gazdagabb tartalmú monografia *Ps.-Dionysius De divinis nominibus*, mely az újplatonikus negatív teológia ösvényein jár. A szentatyák istentanának anyagát összegyűjti Joan. *Cyprissiota Expositio materiaria eorum, quae de Deo a theologia dicuntur*, és Theoph. *Raynaud Theologi anaturalis* 1622; *Petavius, Thomassinus De Deo Deique proprietatibus*. – Monografiás földolgozások: F. *Diekamp Die Gotteslehre d. h. Gregor v. Nyssa* 1896; *Weertz Die Gotteslehre d. Ps.-Dionysius* 1908; G. *Weinand Die Gottesidee d. h. Augustinus* 1910; *Pfättisch Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins* 1910.

A középkori hittudósok aztán főként az aristotelesi bölcelet segítségével nekiálltak az istentan rendszeres tárgyalásának, mely Scotus *Eriugena* panteizmusában egyelőre elkanyarodott a kinyilatkoztatás útvonalától; *Anselm*, a skolasztika atyja Monologiumával úttörő és biztos irányjelző művet alkotott. *Lombardus* rögzíti a terminológiát; de az isteni valóság a hármasszemélyesség mellett nála alig jut szóhoz. Szent Bernát inkább szívvel, mint ésszel akarja megközelíteni az Istent. A 13. századi nagy teológusok aztán, különösen *Alexander Halensis* és *Szent Tamás* (I 1–26 és Gent. I 10 kk.) szabatos különbséget tesznek természeti és természetfölötti istentan közt, s az előbbit rendszeresen és mély megértéssel tárgyalják Summáik elején; erre készítették őket az araboktól táplált panteista törekvések is; *Bonaventura* az észnek és a szívnek Istenhez vezető útjait misztikai melegséggel egybeszövi: *Itinerarium mentis ad Deum*. – Történeti monografiák: *Kilgenstein Die Gotteslehre d. Hugo v. S. Viktor* 1898; *J. Klein Der Gottesbegriff d. Johannes Duns Scotus* 1913; *Belmond Dieu. Études sur la philosophie de Duns Scot* 1913; *Luyckx Die Erkenntnislehre Bonaventuras* 1923; *J. Lenz Die docta ignorantia des Nikolaus Cusanus* 1923.

A 16. és 17. századi teológusok a skolasztikusok vállain az Isten teológiai megismerésének utól nem ért magaslatára emelkedtek. Az Isten kérdése azonban csak a 19. századnak lett igazán problémája, mind ismeretelméleti és metafizikai, mind pszichológiai és történeti szempontból. L. M. *Glossner Der spekulative Gottesbegriff in der neuesten Philosophie* 1894; H. *Lennerz Natürliche Gotteserkenntnis* 1926; W. *Schmidt Menschheitswege zum Gotterkennen* 1923; *Der Ursprung der Gottesidee* 6 k. 1926/36; Ez természetesen a dogmatikusoknak is alkalmat adott az istentan tüzetesebb tárgyalására nemcsak a nagy dogmatikai kézi könyvekben, hanem monografiákban is, melyek közül a következőket említjük: I. *Kleutgen De ipso Deo* 1881; *Franzelin De Deo uno et trino*⁴ 1910; G. *van Noort De Deo uno et trino*³ 1920; K. *Gutberlet Gott der Einige und Dreifaltige* 1907; J. J. *Berthier Tractatus de Deo uno* 1901; I. *Dudek De Deo uno et trino* 1918.

¹ Act 14,14–6 különösen 17; cf. 26,20 és Rom 1,18–32.

² *Iren*. I 22, 1; 33, 3; II 10, 2 stb.

1. fejezet. Isten megismerése.

A helyes istenismeret a vallási élet főgyökere,¹ a helyes világ- és életmegítélés biztosítója; fénye átvilágít minden dogmát és titkot; viszont a torz világismeret és minden dogma-torzítás homályt vet az Isten ismeretére. Minden fajta istentagadás és Isten-hamisítás végelemzésben az Isten megismerését érintő tévedésekben gyökerez. Ezért van alapvető jelentősége az istenismerés teológiai noetikájának.

Isten megismerhető természeti és természetfölötti úton; és e két forrásból táplálkozik a teológiai istenismerés.

24. §. Isten természeti megismerése.

Diekamp I § 12; *Bartmann* I § 18 19; *van Noort* I; *Pesch* II n. 3–38; *Scheeben* I 464–489; *Pázmány* Kalauz I 1 2 (Ö. M. III 17 kk.); *Petavius* I 1 kk. – *Thom* I 2, 12; *Gent* I 12–14; *Suarez* De divina subst. II 7–13; *Salmant.* tr. 2, 1 2; *Billuart* De Deo 1, 1 2; *Berti* I 1; III 1, 1; *Frassen* De Deo 1, 1, 1.

J. *Quermbach* Die Lehre des h. Paulus von der natürl. Gotteserkenntnis 1906; *Waibel* Natürl. Gotteserkenntnis und die Apologeten d. 2. Jahrhunderts 1916; K. *van Endert* Der Gottesbeweis in der patrist. Zeit 1869; K. *Unterstein* Natürl. Gotteserk. nach den kappadozischen Kirchenvätern 1903–4; G. *Grunwald* Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter 1907; A. *Daniels* Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Gesch. der Gottesbeweise im 13. Jahrh. 1909; E. *Rolfes* Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aquin und Aristot. 1898; K. *Staab* Die Gottesbeweise in der kath. deutschen Litteratur von 1850–1900 1910. – *Gutberlet, Lehmen, Hontheim, Mercier* stb. bölcseleti teodikéje; *Schanz, Sawicki, Gutberlet, Hettinger, Esser–Mausbach, Duilhet de Saint Projé* stb. Apologiái (rendesen az első kötet eleje). *Prohászka* O. Isten és a világ³ 1827; *Didio* Der sittliche Gottesbeweis 1899; *De Munninck* Praelectiones de existentia Dei 1904; O. *Zimmermann* Das Dasein Gottes 4 k. ⁵1923; G. *Michelet* Dieu et l'agnosticisme contemporain 31912; *Schütz* A. Az istenbizonyítás logikája 1913; R. *Garrigou-Lagrange* Dieu, son existence et sa nature⁵ 1928; H. *Lennertz* Natürliche Gotteserkenntnis 1926; F. *Sawicki* Die Gottesbeweise 1926; I. *Mausbach* Gottes Dasein u. Wesen 2 k. 1929; *Schütz* A. Isten a történelemben 1934 (2–4 ért.); Az örökkévalóság 1936 (1–3. ért.).

I. Isten természeti megismerhetőségének valósága.

Tétel. Az igaz Isten a műveiből a természeti ész világánál megismerhető. Hitigazság, melynek a vatikáni zsinat ebben a formában adott kifejezést.²

Magyarázat. 1. A magára álló elme külső segítség nélkül, pusztán a lett dolgokból kiinduló megfontolás alapján képes ráatalálni az igaz Istenre. Nem mondja ki a zsinat, hogy az emberek általában tényleg természeti eszük segítségével jutnak el az Isten ismeretére; hisz ugyanaz a zsinat erkölcsileg szükségesnek mondja a (módja szerint természetfölötti) kinyilatkoztatást.³ Csak azt állítja, hogy van az emberben természettől fogva erő és képesség megismerni az Istent, még pedig nem akárhogy, mondjuk, sejtésszerűen vagy valószínűséggel, hanem biztos ismeréssel, vagyis olyannal, mellyel szemben nincs helye józan (logikailag megokolt) kétségnek. 2. A magára álló ész képes megismerni az igaz Istent; vagyis nem akármilyen felsőbb lényt, mely alkalmas arra, hogy az ember vele vallási viszonyba lépjen. Az igaz Isten a Vaticanum szerint⁴ a) abszolút való, vagyis léttartalom tekintetében végtelenül tökéletes, létezése módjára nézve pedig minden más valótól független (magától való); b) szellem, azaz gondolkodó és akaró személyes való; c) transzcendens, vagyis egészen és mindenestül más mint a világ. A katolikus igazsággal ellentétben van:

¹ «Optime de Deo existimare verissimum est pietatis exordium»; *August.* Lib. arbitr. I 3, 5.

² Vatic. 3 c. 1 de Deo *Denz* 1801.

³ *Denz* 1786; cf. 5. § 1.

⁴ Vatic. 3 cp 1 *Denz* 1782.

Közvetlenül az agnoszticizmus; még pedig 1. a bölcseleti agnoszticizmus, mely azt tanítja, hogy biztos ismeretünk nem terjed a tapasztalás világán túl, akár azért, mert csak tér- és időszemléleti anyagra van berendezve (Kant), akár azért, mert minden tényleges ismeretünk csak tapasztalati elemek kombinációja (pozitivizmus; Comte, Spencer). 2. A vallási agnoszticizmus; a) Luther, Baius: az eredeti bűn következtében meghomályosult értelmünk és megrogyott akaratumk olyanná lett az érzékfölötti, nevezetesen a vallási igazságokkal szemben, mint a bagoly tekintete a napfényel szemben, s csak az isteni kegyelem, illetőleg a kinyilatkoztatás segítségével tud hozzájuk fölemelkedni. b) A tradicionalizmus: A szóbeli tanítás szüli az elvont gondolatot, s így csak élő tanítás, az elődöktől eredő hagyomány, végelemzésben Isten öskinyilatkoztatása vezethet a valláserkölcsei alapigazságok ismeretére (Bonald, Bautain, Lamennais stb., az ú. n. szigorú tradicionalizmus a 19. század első felében, mely katolikus francia gondolkodók visszahatása a kantizmus ellen). Némi rokonságban van ezzel az állásponttal a teozofisták fölfogása: A kiváltságos tiszta-látók közvetlenül megérik az Istent, a többiek ezeknek a vezetőknek hisznek. – A liberális protestantizmus, a modernizmus és a dialektikai teologia a bölcseleti agnoszticizmus álláspontjára helyezkedik, és az istenismerés ügyében az elmét arra utalja, hogy a vallási élményben közvetlenül megtapasztalt Istenséget logikailag valószínűvé tegye, és így megmutassa, hogy a vallásos állásfoglalás nem észszerűtlen.

Közvetve ellenkezik tételünkkel az istentagadás; t. i. ha nincs Isten, nem is ismerhető meg. A tudományos istentagadásnak két iránya van: a formális istentagadás vagy materializmus, és az istenhamisítás vagy panteizmus. A katolikus dogma megvédi az agnoszticizmussal szemben az észnek jogát és erejét a legjelentősebb kérdés ügyében, a monizmussal szemben pedig biztosítja ennek a jognak helyes gyakorlatát.

Bizonyítás. A Szentírás úgy mutatja be Istent, mint aki szóval és tettben közvetlenül megnyilatkozik; vagyis általában természetfölötti istenismeretet közvetít. Mindazáltal esztelennek minősíti azt, aki azt mondja szívében: Nincs Isten, s számos kijelentése jelzi az észnek Istenhez vezető útjait, mind a nagyvilágban: «Isten dicsőségét beszélnek az egek, és kezeművét hirdeti az égbolt»; mind a «kis világ»-ban: «Ne hallana a fülnek plántálója s ne látna a szemnek alkotója?»¹ Isten természeti fölismerhetőségét forma szerint is kimondja az ószövetség a görög skepticizmussal, az új a pogányság egyetemes vallási tájékozatlanságával szemben: «Balgák mindazok az emberek, akikben nincsen az Isten ismerete; és a látható jókból nem tudták megismerni azt, aki vagyon; és a műveket szemlélve, nem ismerték föl az alkotót... A teremtmények nagyvultából, szépségéből nyilván meg lehet ismerni azok teremtőjét».² «Ami megtudható az Istenről, az világosan ismeretes köztük, mert Isten világosan megismertette velük. Hiszen nyilván vagyon előttük is (az istentelenek előtt), mivel az Isten kijelentette nekik; ami láthatatlan benne, örökkévaló ereje és istensége, a világ teremtése óta észlelhető, mert az értelem a teremtmények révén fölismeri. Ép ezért nincs mentség számukra».³ Szent Pál apostoli igehirdetésében ismételtén utalja a pogányokat a természetben és a történelem folyásában megnyilvánuló gondviselésre, melyből ők is teljes biztonsággal fölismerhették az igaz Istent, ha akarták.⁴

Az atyák az apologéták korától kezdve egyrészt éles szemrehányásokat tesznek a pogányoknak, hogy eszükkel nem találtak rá az igaz Istenre; másrészt Isten létezését bizonyítják.⁵ Idevonatkozó gondolatmeneteiket a skolasztikusok, főként Szent Tamás (I 2, 3,

¹ Ps 13,1 18,2–7 93,9.

² Sap 13,1–5; cf. Job 12,4 13,2 28,12–17 Sir 36,19 Is 44,25 45.

³ Rom 1,18–25; cf. Rom 2,14–16.

⁴ Act 14,14–16 17,23–31.

⁵ Justin. I 18–20 II 10 13; Theoph. I 5 II 22; Tertul. Testim. animae; Apolog. 2, 17; Spectac. 2; Minut. Felix 17 etc. August. Lib. arbitr. II 3–15.

ahol az elme Isten-találásának öt útját jelöli meg; cf. A bölcselet elemei, 269. lap) rendezték és finomították, a modern hívő bölcselek és az apologéták pedig a haladottabb természettudományos és kritikai igények szerint gazdagították és kimélyítették.

Bölcséleti igazolás. Istent az ember a maga erejéből akkor képes megismerni, ha van értelmi képessége, mely a természet köréből eredő indítások hatása alatt el tud jutni erre a tételre: van Isten. S erre képesíti az embert az elégséges megokolás és az okság elvének következetes végiggondolása és alkalmazása.

1. Az elégséges megokolás logikai elve (principium rationis sufficientis) azt követeli elménktől, hogy csak elégséges logikai megokolás alapján fogadjon el igaznak bármilyen ismeretet. Ez az elv minden megismerés hajtó ereje, a tudományok lelke és az ész élete; tagadásával lehetlenné válik minden logikai értékű ismeret, és meghal minden tudomány. Az elégséges megokolás igénye nem áll meg a gondolatoknál, hanem kiterjeszkedik a gondolattartalmakra, a létre is, vagyis arra, ami adva van vagy lehet a megismerés számára. Ami ugyanis a tudat előtt mint adottság, mint lét jelentkezik, arra nézve is az elme fölteszi a kérdést: Miért van? És ha azt találja, hogy az a lét nem okolja meg magamagát, akkor másban keresi a megokolást. Ámde nem lehet minden lét megokolását másban keresni; mert formális ellenmondás, hogy minden mással legyen megokolva; hisz a mindenek kívül nincs más.¹ Tehát *ha van lét, mely megokolást igényel, akkor van olyan lét is, mely magamagát okolja meg* (ezt kimondja Szent Tamás 3. útja). Magamagát okolja meg az olyan lét, mely *a) tartalom* tekintetében egyesít magában minden logikai és etikai értéket; a merő igazság nem hagy megoldatlanul egy logikai kérdést sem, és a merő szentség, vagyis erkölcsi értékesség semmiféle erkölcsi kétségnek nem hozzáférhető. Az a lét, mely csak igazság és a tiszta igazság, csak szentség és a teljes szentség, magában hordja önigazolását; annak önmagában van létjogosultsága. Csak a darab lét, a tökéletlen, hiányos lét kiált hiányosságának megokolása után, melyet csak rajta kívül lehet megtalálni; a hiány korlát, mely kívülről kényszerül rá a létre (Szent Tamás 4. útja). *b) Létezése módját* tekintve független minden más léttől, vagyis minden lehetséges tetterőnek birtokosa; mert különben fönnállásában más lényre szorul. Ez pedig az abszolút lét (1. és 2. út). Tehát ha teljes következetességgel alkalmazzuk a tudatban adott létre a megokolás elvét, eljutunk az abszolút léthez: *Ha van egyáltalán valami, kell lenni abszolút létnek* is; különben az elégséges megokolás logikai elvének nincs elég téve.

Ezt a következtetést elfogadják a materialisták és panteisták (monisták) is. De *tagadják az agnosztikusok.*

A *bölcséleti agnoszticizmust megcáfolja* a tudományos ismeretkritika, mely megmutatja, hogy *a) az agnoszticizmus az ő relativizmusával és kriticismusával nem egyéb, mint noétikai antrópologizmus, vagyis merőben az emberre szabott ismeretnek minősít minden a tapasztalaton túlmenő ismeretet, és ezzel tagadja, hogy van abszolút igazság, és komolyan el akarja hitetni, hogy van pl. olyan világ, hol (föltételezve a fogalmak azonosságát) $2 \times 2 \leq 4$.* Ám így a legradikálisabb skepticizmusba torkollik, ami pedig halála minden bölcseletnek és tudománynak. *b) Nem vihető következetesen keresztül.* Kant is egy sereg transzcendens (nem-tapasztalati) elemet vesz föl, aminők pl. az apriórís ismeretformák, az igazság abszolút logikai és erkölcsi posztulátuma stb. (Bölcsélet elemei 12–17. §). – A *vallási agnoszticizmus a) teológiailag téves* (55. § 4). *b) A látszat ellenére rossz szolgálatot tesz a vallásnak.* Ha a vallás sarkalatos igazságai szolid logikai alapon teljesen nem biztosíthatók az ész támadásai ellen, akkor a vallási élmény folyton abban a veszedelemben forog, hogy majd fikciónak

¹ Ez a súlyos megállapítás: a bölcselek vizsgálódásnak mind a három területén lehetetlen a «regressus in infinitum» azt mondja, hogy kell tételezni abszolútumot a létben (primum ontologicum), az etikumban (végcél), a logikában (öselvek) – ez az aristotelesi bölcselekedés sarkallója, amint Pauler A. megállapította (Bevezetés a filozófiába 29. §). S ez a tételzés független attól, vajjon véges vagy végtelen azoknak a relatívumoknak a sokasága, melyek megokolásként abszolútumot követelnek.

tekintik; vagyis az ember kisértésbe jut merőben ekonomiai szerepet tulajdonítani a vallási élménynek: mihielyt gazdaságosabb élménye akad, nyomban kiad rajta (lásd [31. lap](#)). – A *tradicionalizmus* bölcséletileg is téves: *a)* Ha az ész képtelen a maga erejéből vallási és erkölcsi ismeretekre, akkor a maga erejéből nem képes azt sem megismerni, hogy hihet-e a hagyománynak, végelemzésben Isten őskinyilatkoztatásának. *b)* Ha az emberi észben általában nincsen spontán erő az igazság megtalálására, akkor nincs ereje a fölkinált igazság átvételére és fönntartására sem. *c)* A szó és tanítás az érzékfölötti igazságok biztosabb, könnyebb és élesebb megismerésére szükséges; de nem egyáltalában; hisz van gondolat a szó és képzet előtt is, mint épen az újabb kísérleti pszichologia (würzburgi iskola) ismét kimutatta (Bölcsélet 15. § 1). A tradicionalizmust az Egyház is elítélte.¹

2. Tudatunk megállapítja, hogy van valami (legalább az én és a nem-én); az okság elve (principium causalitatis) pedig követeli, hogy a létező lét okát létezőben keressük; nem-létező ugyanis nyilván nem létesíthet. Ennek értelmében így következtetünk: Ha van valami, akkor van abszolút való; ám *van valami létező, tehát* ennek elégséges okaként *van abszolút való*. – Következésképp *téves az idealista panteizmus* (Hegel), mely a merő gondolatot, a törvényt teszi meg legfőbb valónak. A merő gondolat a maga elvontságában nem lehet létező lénynek elégséges oka; az elégséges okság elve ugyanis az ok és okozat egyenlőrangúságát követeli: nem lehet kevesebb valóság az okban, mint amennyit találunk az okozatban. Tehát rossz nyomon járnak azok is, kik valamely valódi vagy vélt értéket (pl. becsület, haladás, fajiság, állam) tesznek meg abszolútumnak, mint az *értékelméleti idealizmus*. Téves az ú. n. *ontologiai istenbizonyítás* is, mely az Isten fogalmából akar a létére következtetni: Isten olyan való, amelynél nagyobbat nem lehet gondolni; ám a gondoltnál nagyobb a létező; tehát Isten létezik. Ez a következtetés *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*; a merő fogalomból csak logikai halálugrással lehet a létezés rendjébe átlendülni.²

3. *Az abszolút létező szellem*. Ez foly az okság elvének következetes alkalmazásából: *a)* Van a tapasztalati világban szellem, pl. a gondolkodó én; minthogy pedig az ok nem tartalmazhat kevesebb valóságot az okozatnál, a tapasztalati szellem abszolút okának szellemnek kell lennie. *b)* Vannak a tapasztalati világban elemek, melyek csak szellemi oknak lehetnek okozatai: a törvény és célirányosság (31. § 2 és 34. § 2). A szellem pedig létezése módját tekintve csak személyes lehet: személyesség nélkül ugyanis az ismerő és akaró tevékenységnek nincs központja és irányítója. Az abszolút való személyes szellemiségét azonban az abszolút való fogalmából aprióri is lehet következtetni (29. §). – Következésképp *téves a materializmus*, mely különben önmagára cáfol, mikor kínálja magát: az igazság nevében és jogcímén követel elismerést; az igazság pedig anyagtalan való.

4. *Az abszolút szellem transzcendens*, vagyis mind léttartalmában mind létezése tényében mindenestül más mint a világ. Ezt lehet igazolni az okság elvével: A világ ugyanis, akármilyen oldalról tekintjük, megokolását semmiképp sem hordja magában, hanem önmagából kiutal abszolút valóra mint okra. *a)* A lét és létesülés szempontjából: A világot alkotó lények keletkeznek; a keletkező lények mástól lettek (önmagától keletkezni, ez összeférhetetlen az okság elvével; okozni ugyanis annyi mint cselekedni; cselekedni pedig csak az tud, ami létezik; ha pedig létezik, már nem kell létesülnie). Ám ha a világ lényei egyenkint mind mástól lett lények, akkor a maguk összességében is; az azonosság elve értelmében ugyanis egy egész nem rendelkezhetik olyan tulajdonságokkal, melyek a részek tulajdonságainak ellenmondanak. Tehát a magátólvaló nem azonos a világgal, amely mástólvaló. *b)* A világ formáját adó törvényszerűség és *c)* a világfolyamatot irányító célirányosság csak abszolút értelemben és akaratban leli elégséges okát; ám ez nem lehet a

¹ Denz 1617 1649–52.

² Szent Anzelmre és istenbizonyítékára nézve lásd Schütz A. A skolasztika atyja (Örség 1936 7. szám).

világ (31. és 34. §). – Következésképp *téves a monizmusnak panteista formája* is; a világ nem az abszolút való, az Isten; az abszolút való és a világ nem úgy viszonylanak egymáshoz, mint szubstancia és járulék, hanem mint alkotó és mű.

5. Ha van a világtól független abszolút szellem, az mint minden létnek forrása az én alkotóm is, és mint minden érték foglalata és birtokosa összes törekvéseim és tehetségeim egyedül megfelelő végcélja; tehát vele vallás vonatkozásába léphetek, sőt kell lépnem. Alapvető erkölcsi követelés ugyanis, hogy a gyakorlati magatartás az elméleti megismeréshez igazodjék. Az abszolút szent Értéknek is magátólértődő követelése, hogy minden tőle való lény őt vallja első okának és végső céljának, mindegyik a maga természetének megfelelő módon, tehát az ember értelmes módon, vagyis vallás gyakorlása által. *Az abszolút való* mint a vallási élet központja: *Isten* (2. § 1). – Következésképp *nincs igazuk a liberális protestánsoknak* (Jacobi, Schleiermacher) és a modernistáknak, mikor azt állítják, hogy az Isten elméleti megismerhetőségének nincs gyakorlati jelentősége; sőt káros, amennyiben zavarja a vallási élménynek, az Isten «megérzésének» közvetlenségét. Minden élmény ugyanis elsősorban a tartalmától nyeri értékét; ám az élmény-tartalom gondolat, melyet csak az ismerő folyamat biztosít a lélek számára.

2. Isten természeti megismerhetőségének folyományai.

1. *Isten természeti megismerése absztraktív.* Vagyis: hogy a magára álló elme eljusson Isten ismeretére, nincs szükség másra, mint az elme ama tehetségére, mely az abszolút, szellemi, személyes, transzcendens való fogalmát meg tudja alkotni; továbbá az elégséges megokolás és okság elvére, mely a tapasztalati világra támaszkodva kimutatja az abszolút való létezését. A természeti istenismeret minden mozzanata e két kútfőből meríthető. Következésképp *téves* az a fölfogás, mely a természeti istenismerésnek nem ugyan okául, hanem elengedhetetlen föltételeként (*conditio sine qua non*) szükségesnek tart vagy valami hagyományozott tanítást (*mérsékelt tradicionalizmus*, az ú. n. löveni iskola a 19. század második felében: Ubaghs, Lefebvre, Laforet stb.) vagy egy belénk oltott isteneszmét (*innatizmus*: Descartes; J. Kuhn). Ez a fölfogás nem katolikus-ellenes, nem eretnek-jellegű; de bölceletileg, illetőleg teológiailag téves (Bölcelet 3. §).

2. *Isten létezése bizonyítható.* A bizonyítás ugyanis logikai művelet, mely egy tételt azáltal tesz nyilvánvalóvá, hogy logikai kapcsolatba hozza más, nyilvánvaló tételekkel (premisszák, előzetek). Már most ez a tétel «Van Isten», nyilvánvalóvá tehető a következő előzetből: A tapasztalati lények akármely oldalról tekintjük is, úgy mutatkoznak mint mástól való lények; a mástól való lények egyenként, tehát összességükben is rajtuk kívülálló és ennyiben transzcendens lénytől erednek, amely csak úgy lehet elégséges okuk, ha abszolút.¹ Ezt az istenbizonyítást el lehet végezni a közönséges, nem tudományos gondolkodás színvonalán: *közönséges istenismeret*. Föl lehet azonban építeni teljes tudományos fölkészültséggel is, a logika összes igényeinek szemmel tartásával: *tudományos istenbizonyítás*. Ez legcélszerűbben a tapasztalati világ legegységesebb szempontjaiból indul ki: (létezés mód és léttartalom törvény és célirányosság), és pedig mind a világegységem, a kozmosz, mind a lelki világ egyetemes tényeiből. Így három egyetemes istenérvet lehet megalkotni: az etiologiai (létesítő oksági, voltaképpen ontologiai), nomologiai és teleologiai istenbizonyítást; mindegyiknek van kozmologiai és pszichologiai arculata, és mindegyiknél lehet egy-egy kiemelkedő jelenségcsoportból kiindulni; pl. az etiologiai érvelésben az élők keletkezéséből: biologiai istenérv; a teleologiai érvelésben az erkölcsi törekvésből: etikai istenérv stb.

¹ Isten bizonyíthatóságát a Vat. fönt idézett határozata nem mondja ki, de burkoltan tartalmazza. Már A. Bonetty tradicionalistának 1855-ben alá kellett azt írni; *Denz* 1650; az antimodernista eskü is előírja *Denz* 2145.

A közönséges istenismeret nem nehéz. Hisz csak a természetünk hozományául adott oksági gondolkodást kell alkalmaznunk egy olyan tárgyra, melynek megelézésére embervoltunk számos mozzanata sarkal és igazít. Isten a maga számára alkotott¹; akármely művének bármilyen könnyed érintésére megrezzen lelkünknek valamely húrja: eszünk a világműnek alkotóját keresi és a világ-háztartás rendezőjét sejt, lelkiismeretünk a megvesztegethetetlen örök bírót féli, ügyefogyottságunk a mindenható irgalmas segítőt áhítja, igazságérzékünk a tapasztalati élet igazságtalanságainak tapasztalatfölötti kiigazítását követeli és i. t. Ellenben *a tudományos istenbizonyítás a legnehezebb tudományos föladat*; a legszívósabb következetességet, a tapasztalattól legmesszebb távolodó absztrahálást, az elméleti és gyakorlati szempontok egész özönének méltatására képes egyetemesítő erőt, nagy elmebeli alázatot és a megismert igazság összes következményeinek vállalására kész férfiaságot kíván. Szellemileg fáradt emberek, nemkülönben a gyakorlati életre fordult korok és irányok húzódoznak ettől a szellemi erő kifejtéstől; és ezért érthető, ha az istenbizonyításnak elébe teszik azt a közvetlenebb jellegű istenismerést, melyet lehet bizonyos értelemben «megelés»-nek, Isten megérezésének mondani (32. lap). A baj ott kezdődik, ahol tagadják a bizonyító istenismerés lehetőségét és jelentőségét. Ez egyúttal az igazság és a tiszta tudomány eszményének is lefokozását jelenti, és az emberi törekvéseket végelemzésben az ösztönélet színvonalára szorítja le.

3. *Az elméleti istentagadás lehetetlen*; vagyis lehetetlen, hogy valaki logikailag megalapozott állandó meggyőződésévé érlelje ezt a tételt: nincs Isten. Ez ugyanis csak az ember logikai igényének és tehetségének kiirtásával, teljes logikai perverzcióval volna lehetséges. Lehetetlen továbbá, hogy épelméjű fölnőtt ember az Istenségnek legalább valami homályos ismeretére ne jusson, amely elégséges arra, hogy vallást gyakoroljon. A vallástalan ember a történet és etnográfia tanúsága szerint is a nyelvnélküli ember sorsában osztozik: nem létezik.² – *Lehetséges* azonban, hogy valaki egész élete folyamán nem jut el az igaz Isten ismeretére. Még inkább lehetséges, hogy tagadja életével azt, akit lehetetlen volt eszével föl nem ismernie (gyakorlati istentagadás). Az is lehetséges, hogy valaki huzamosan és komolyan kételkedjék, még pedig tudományos komolysággal is, Isten létezésében, különösen ha a kriticista és agnószticista balítéletek áldozata. Nevezetesen a következő *nehézségek* állják útját sok bölcselőben az igaz Isten megismerésének:

a) *Az okság elve nem vezet ki a világból.* Hisz csak azt követeli, hogy minden keletkezőnek oka legyen; és így legföljebb egy a maga erejében fönnálló végtelen világra enged következtetni (Strausz). – *Megoldás.* Az okság elve nem akármilyen, hanem elégséges okot követel, nemcsak az egyes, hanem az összes keletkezők számára. Minthogy a bölcselő elme ezt az elégséges okot nem találja meg bennük, sem külön-külön sem együtt, azért kénytelen rajtuk kívül álló valóra következtetni; különben le kellene mondania a teljes megokolásról.

b) *Az istenbizonyítás Istent mint ok nélküli valót állítja oda, ami által a kozmologiai rejtély helyébe teologiait állít*; miért kell az okozott lények sorában épen Istennél megállni, és miért nem szabad kérdezni: Istent mi hozta létre? Egyben azonban kimondja a maga halálos ítéletét: Ha Isten minden törvény és megokolás fölött áll, akkor a logikai törvénynek sem hozzáférhető, és így a gondolkodás számára nem érhető el (Kant, Lotze). – *Megoldás.* A katolikus gondolkodók istenbizonyításában Isten nem megokolatlan rejtély, hanem a legteljesebb logikai és etikai megokoltság, árnyék nélküli világosság az ész és az értékelés számára. A tudományos istenkeresés nem akármilyen oknál állapodik meg, hanem csak a

¹ *August.* Conf. I 1; *Tert.* Marcion. I 10 (Animae enim a primordio conscientia Dei dos est). Ezért mondja az Írás menthetetlennek azt, aki az Istent nem ismeri Rom 1,20; Sap 13 Ps 13,1.

² *Cicero* Tusc. I 13; *Nat. deor.* II 2 4; *Seneca* Ep. 117 5 *Plutarch.* Adv. Colot. opp.

maga-okoló abszolút Valónál. Ép ezért az abszolút Való nem is törvényen kívül álló, hanem minden törvényszerűség és észszerűség megvalósultsága és forrása, a *πρωτον Λογικόν*.

c) *A végtelen személy ellenmondás*; a személyes lény korlátolt egyed más egyedekkel szemben (Hartmann és a panteisták általában). – *Megoldás*. Bizonyíthatatlan állítás, hogy a személyesség metafizikai mivolta elhatároltság. A személyesség ugyanis a szellemi valónak létmódja; a szellemi való tudásban és akarásban átfogja nemcsak a tárgyi világot, hanem önmagát is; a személyesség tehát elsődlegesen a szellemi magaállást, szubsztanciát jelenti, és a léttartalom végtelenségével már azért sem összeférhetetlen, mert a tapasztalati személyiség (ember) is elsősorban nem másokkal szemben való elhatároltságot, hanem szellemi maga-állást és központiságot, értelmi és akarati magabírást jelent, mely léttartalom tekintetében végnélküli lehetőségeknek áll nyitva: az egész igazságnak és a teljes tökéletességnek.

4. Gyakorlati folyomány: *Az Isten létezése tárgyilag nyilvánvaló igazság; ebből azonban nem következik, hogy alányilag is minden esetben könnyen nyilvánvalóvá tehető*; azaz nem következik, hogy akárcikre könnyen és biztos eredménnyel rá is lehet bizonyítani. Isten léte ugyanis nemcsak elméleti, hanem kiváltképp gyakorlati kérdés is; elismerése a legmélyebb életbevágó következményekkel jár. Ezért nem csoda, hogy akiknek bármi okon érdekük a világfölötti föltétlen, szent és igazságos Istennek nem-létezése, könnyen elzárkóznak az istenbizonyító szempontok elől. Annyival inkább, mert Isten léte csak közvetve nyilvánvaló igazság; a közvetett nyilvánvalóság pedig nem fekszik rá a lélekre mechanikailag, ellenállhatatlan súllyal, hanem csak erkölcsi hatékonysággal szólít elfogadásra. Jóindulatú emberekkel is megtörténhetik, hogy keserves élettapasztalatok legalább ideig-óráig zavarba hozzák őket Isten létét illetően; fájdalmas csapás súlya alatt hányan lázadoznak: ha volna Isten, ezt nem engedhette volna meg. Mindezekben az esetekben tehát az istentagadás vagy kételkedés leküzdése alig érhető el istenbizonyítás útján. Mert a bizonyítás észhez szól ugyan, de azért készséges akaratot és szívet is kíván, mely a kérdéses igazság gyakorlati velejáróit hajlandó vállalni. Az istenbizonyítással szemben éppen itt támadnak nehézségek: a szív, a szenvedély, az élettapasztalat köréből. Hozzá kell még venni, hogy az Isten léte egyben a hitnek is tárgya; ennél fogva a kinyilatkoztatás és ennek alanyi velejárója, a kegyelem számára is kell helyet hagyni. Ezek a szempontok érthetővé teszik, hogy a magukban nyomos istenbizonyítékok sokszor nem bizonyulnak elégségeseknek arra, hogy konkrét esetben istenismeretre vezessenek.

3. A természeti istenismerés határai.

1. *Tétel. A természeti ész segítségével az ember nem képes Isten szemléletére emelkedni, vagyis nem képes közvetlenül, intuitív módon megismerni Istent. Hittétel.*

Magyarázat. Az intuitív, szemléleti ismeret az ismeret-tárgyat közvetlenül fogja föl; vagy úgy, hogy magát a megismerendő dolgot fogja meg minden fogalmi közvetítés nélkül (*visio per essentiam*; így ismerjük meg pl. jelen tudatállapotunkat); vagy pedig olyan fogalom közvetítésével, mely a dolgot kimerítően (*adaequate*) ábrázolja, ú. n. intuitív fogalommal (*visio per speciem propriam*; így tud az ember pl. hidegről, bánatról). Szemben áll vele az *absztraktív* ismeret, mely negatív, negatív-kontrér (egy negatív és egy pozitív fogalom összekapcsolása, pl. halhatatlan = nem haló élő) vagy analog (hasonlóság alapján történő átvitel, pl. a lélegzésről lélek) fogalmakból épül föl (Bölcsélet 3. § 1). Isten látása lehet teljes, mely szemléli Isten valóságát legmélyebb titkában, a Szentháromságban, vagy pedig tökéletlen, homályos, sejtésszerű, mely az isteni valóságot csak elmosódottan jeleníti meg.

Tételünket tagadták az *eunomiánus* és *aëtiánus ariánusok*, akik azt gondolták, hogy az Isten lényegét kimerítően kifejezi az *ἀγενεσία*, a nem-lettség, a lettlenség negatív fogalma, melyet minden egyéb fogalom vagy ismeret közvetítése nélkül meg tud ismerni elménk, és ily

módon meg tudja látni Istent. Az *ontologisták* (még pedig a balszárny: Malebranche, Gerdil, Gioberti, Rosmini, Ubaghs s több francia, olasz és belga katolikus tudós a 19. század második felében) azt tanították, hogy ismeretünk csak akkor lehet igaz, ha követi a dolgok rendjét. Ám Isten az első valóság, az alapvető igazság, tehát megismerésének is az első ismeretnek kell lennie (*primum ontologicum est primum logicum*). Különbö is minden ismeretünk a legegységesebb megismerhetőnek determinálása, azaz logikai megszorítása; ha nem ismernők meg elsőnek magát a létet, semmi egyébről nem lehetne szellemi ismeretünk. Így az Istent homályosan ugyan, de közvetlenül a lét fogalmával ismerjük meg. A *begárdok* a középkorban azt tanították, hogy «a léleknek nincs szüksége a mennyei dicsőség világosságára avégből, hogy fölemelkedjék az Isten látására». Ezeket elítélte a vienne-i zsinat,¹ az ontologistákat IX. Pius és XIII. Leo.²

Bizonyítás. Mindkét szövetség állandó tanítása, hogy *a) halandó ember nem láthatja meg Istent*, még a legkiváltságosabbak sem, mint Mózes³ és Szent Pál, aki egyenest azt mondja: «A boldog és egyedül hatalmas, a királyok Királya és uralkodók Ura, akinek egyedül vagyon halhatatlansága, és megközelíthetetlen világosságban lakik; akit semmi ember nem látott és nem láthat; akinek dicsőség és örök hatalom. Amen».⁴ *b) Isten látása a természetfölötti életnek másvilági jutalma:* «Most tükör által homályban látunk; akkor pedig majd színről-színre».⁵ Az *atyák* a Szentírás kijelentéseire⁶ támaszkodva kezdettől fogva hangsúlyozzák Isten láthatatlanságát. Mikor aztán megjelentek az eunomiánusok, velük szemben egyértelműleg tanították, hogy lehetetlen látni az embernek a földön az Istent; sőt amennyire lehetetlen, hogy valaki megelőzze az árnyékát, épúgy lehetetlen, hogy a testben időző ember a test nélküli valóval közvetlen kapcsolatba jusson.⁷

A szentatyák, különösen *Szent Ágoston*, kit aztán az őt követő Anzelmmel és Bonaventurával együtt az ontologisták szeretnek pártfeleiknek tekinteni, olykor úgy beszélnek, mintha lehetne Istent közvetlenül is megismerni.⁸ De ők is vallják Istennek műveiből való megismerhetőségét.⁹ A kérdéses helyeken gondolataik összefüggéséből nyilvánvaló, hogy Istennek misztikai megismeréséről beszélnek. A platóni szellemben gondolkodó Szent Ágoston a külső teremtésből kiinduló hosszadalmas oknyomozó gondolatmenetek helyett szeret utalni a romlatlan, tiszta, Istent áhító lélek tanuságára, mely egyéb teremtmények közvetítése nélkül, saját magából talál rá az Istenre. Továbbá kedvelt gondolata, melyet szintén Platonból merít, hogy Istent a lélek meg tudja látni az örök igazságokban (*qui videt veritatem, videt aeternitatem*): az igaz, jó és szép örök normáit közvetlenül Isten ragyogja bele a lélekbe; ő egyúttal az a nap, melynek fényénél az értelem számára láthatóvá válik minden megismerhető; de maga az Isten, úgy amint van, közvetlenül nem látható. Ez tehát nem ontologizmus.¹⁰

Tételünket *ésszel* is be lehet bizonyítani. *a) Minden természeti megismerésünk érzéklésen kezdődik; ennek az érzéki eredetének anyajegyét le nem vetheti az istenismeret sem; tehát*

¹ Denz 475.

² Denz 1659–1665 1894–1900.

³ Ex 33,18–28.

⁴ 1 Tim 6,16; cf. 2 Cor 12,1–6.

⁵ 1 Cor 13,12; cf. 125. §.

⁶ Főként Ex 33,20 és Jn 1,18-ra; így pl. *Iren.* IV 20, 5; *Orig.* Princip. I 1, 6 8.

⁷ *Tert.* Marcion. I 10; *Athanas.* Ctra gent. 35; *Nazianz.* Or. 28, 19; *Nyssen.* Ctra Eunom. 12; *Basil.* ep. 8, 7 234, 1; *Didym.* Trinit. III 16; *Chrysost.* De incomprehensibili Dei natura.

⁸ Pl. Vera rel. 30, 56 ss. Lib. arb. II 12, 33 ss.

⁹ *Aug.* Sermo 141, 2; Lib. arb. III 23, 70; *Bonav.* Opera (Quaracchi) I 302.

¹⁰ *August.* Trinit. VII2; XII24; *Thom* I 88, 3; 84, 5; 12, 11 ad 8. Cf. J. Hessen Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem h. Augustin 1919.

nem érheti el közvetlenül őt, az érzékfölötti valót. «Nagyobb az Isten a mi szívünknel.»¹ b) Ha Istent közvetlenül lehetne látni, senki sem gondolhatná az ellenkezőjét; tehát senki sem tagadhatná az Isten létét és nem tévedhetne mivoltát illetően.²

Az *eunomiánusok* súlyos teológiai tévedésben vannak, mikor a lettlenséget, ezt a merőben negatív jegyet gondolják Isten lényegének (26. §). Az *ontologisták* pedig súlyos bölcséleti tévedést követnek el, mikor azt hiszik, hogy a megismerés rendje egymásután tekintetében követi a lét rendjét, és a dolgok csak a lét általános fogalmában és nem önmagukban ismerhetők meg. Teológiai tévedésbe esnek, mikor a lét általános fogalmát Isten fogalmával azonosítják. Mikor pedig azt állítják, hogy a dolgok csak Istenben ismerhetők meg s nem magukban is, okoskodásukba belecsúszik az a metafizikai föltevés, hogy a dolgoknak nincs magukban önálló létük; hisz minden dolog annyiban ismerhető meg, amennyiben van; az ismerés a léthez simul. De ha minden ismeret csak úgy jöhet létre, mint a lét általános fogalmának logikai determinálása (a lét fogalmának szűkítése új meg új logikai jegyek hozzáadása által), ez azt jelenti, hogy minden konkrét egyedi való az egyetemes létnek metafizikai determinációja; ez pedig burkolt panteizmus.

Hozzáadás. A hittudósok nemcsak az ember természeti tehetsége számára vallják lehetetlennek a szemléleti istenismerést, hanem általában azt tartják, hogy *bármilyen eszes teremtménynek lehetetlen természeti tehetségével meglátni az Istent.* Ezt Szent Tamás így igazolja³: Az ismeret az ismerettárgynak és ismerő alanyának vitális egysége; az ismerettárgy belép az ismerő alanyba, meghatározottsága lesz az elmének. Ám minden meghatározottság igazodik a meghatározottság hordozójának természetéhez; s így az ismerettárgy az ismerő alanyban csak az ismerő alany természetének megfelelő módon lehet jelen.⁴ Már most Isten merő valóság, *actus purus* (27. §); bármilyen teremtett elme pedig csak képességes lény (*ens potentiale*); tehát a tiszta valóságot csak képességi módon, vagyis nem az ismerettárgy sajátos módján, hanem csak a maga módján tudja befogadni. Következésképp teológiai tévedés az a föltevés, hogy lehetséges olyan teremtmény, melyre nézve természetes velejáró, mintegy hozomány Isten látása (természetfölötti teremtmény: Becanus, *Ripalda*⁵). A természetfölötti fogékonyságnál (*potentia obedientialis*) fogva azonban a teremtmény fölemelhető Isten színe látására.⁶

2. *Jóllehet azonban Istent nem lehet szemléleti úton megismerni, róla való ismeretünk mégsem merőben negatív vagy terminatív, hanem pozitív is.* – Ez biztos tanítás a *gnosztikusokkal szemben*, akiknek fölfogása szerint Isten az értelemnek teljességgel hozzáférhetetlen, áthatolhatatlan mély sötétség (*βυθός ἄγνωστος*), akiről csak azt lehet megmondani, mi nem. Hasonlóképp tanítanak az újplatonikusok, akik azonban a negatív istenismeretet le akarják győzni misztikai fölemelkedéssel. A *nominalisták* szerint pedig Istenről csak azt lehet tudni, hogy a világnak alkotója, és ezért csak viszonylagos állítmányokat lehet róla megállapítani: teremtő, úr, cél stb. Vagyis szerintük Isten megismerhető tevékenységének eredményeiben, végpontjaiban (*in terminis actionis*; ezért: *terministák*), de nem mivoltában; olyanformán, mintha valaki az emberi beszédet csak írásjelekből, a zenét csak hangjegyekből, a színeket csak a megfelelő éterrezgésekből, a tengert csak a sziklás part kimosásaiból ismerné.

¹ 1 Jn 3,20; *Thom* I 12, 1.

² *Thom* I 2, 1; in Boeth. *Trinit. prooem.* 1, 3; cf. *Ver.* 18, 2.

³ *Thom* I 12, 4 resp.

⁴ *Quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis; cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis.*

⁵ *Ripalda* *De ente supernat.* 23.

⁶ *Thom* III 11, 1; 125. § 2.

A *Szentírás* kétségtelenül tanúsítja, hogy a világból Isten mivolta is megismerhető, a világ szépségeiből lehet következtetni az Isten szépségére.¹ S valóban megszámlálhatatlanszor pozitív tulajdonságokat állít Istenről: szépség, erő, élet, szentség, igazság stb. A *szentatyák* és az összes hittudósok, a nominalisták kivételével, elméletben és gyakorlatban ezen az állásponton vannak, amint kitűnik majd Isten tulajdonságainak részletes tárgyalásából.² (2–4. fejj.). Az *ész* Istent úgy állítja a tudat elé, mint a tapasztalati világ abszolút okát, aki mint ilyen teljes ok: nemcsak létesítő és végok, hanem *mint-ok* is (causa exemplaris), aki teremtő gondolatait csak önmagából meríti (33. § 1; 44. § 2); következésképp a teremtett formák és léthatározmányok valamiképp tükrözik Isten tulajdonságait. Isten önmagát utánozza és mintázza a teremtésben; tehát a világból mint képből előállítható mivoltának valamelyes ismerete. Istennek ezt a képies, analog pozitív megismerhetőségét *csak az tagadhatja, aki nem vallja őt a teremtés teljes okának*. S csakugyan ezt teszik a *gnóosztikusok*, kik Istent a naturalista panteizmus módjára őskaosznak tekintik, melyből minden lett, úgy hogy minden egyes lényben is egy darab van az ős-mindemből mint anyag, és nem mint alkotó művészi gondolat. A *nominalisták* is Istent csak egyszerűen az első ténynek, ős-hatalomnak minősítik, nem pedig abszolút személyes igazságnak és szentségnek, mely léttartalom és létmód tekintetében mindenestül magában hordja megokolását, tehát kifelé ható tevékenységében is alkotó bölcseséggel cselekszik. Ez végelemzésben épügy istentagadásba visz, mint a gnóoszticizmus.

3. *Istennek ez az analog megismerése mindig tökéletlen marad*, azaz nem érheti el az eszményileg lehetséges tökéletességi fokot. Ez *biztos*. Mert

a) *Az ismerő alany részéről* nézve a dolgot: az anyagi világba belerögzött embernek mindig nehéz kibontakozni az érzékek öleléséből és fölemelkedni a tőlük annyira távoleső Valóhoz. Diszkurzív gondolkodásunknak mindig bajos lesz az a koncentráció, mely csak némileg is megközelíti Isten tiszta egységét és egyszerűségét. A mi megismerésünk az egymásután mozzanataiban foly le, és ezért egyszerre csak egy szempontból közelíti meg azt a valót, aki egyszerre minden. «A halandó embernek gondolatai bátortalanok és terveink ingatagok. Mert a romlandó test teher a léleknek, és a földi sátor lenyomja a sokat tűnődő elmét. És nehezen arányozzuk meg, mik a földön vannak; csak fáradtsággal jövünk arra, ami szemünk előtt vagyon.»³ Sokan azért nem látják meg az Istent, mert bűnös szenvedélyek tartják fogva, miként a rozsdás tükör nem vetíti az ember hű képemását.⁴ b) *A teremtett dolgokat*, melyek számunkra az istenismeretnek lépcsői, tökéletlenül ismerjük meg, és ez a tökéletlenség természetesen végig kíséri Istenhez való emelkedésünk egész folyamán. Továbbá a teremtett dolgok Istenből csak annyit árulnak el, amennyit ő maga akar nyilvánítani.⁵ Ám ő akarta, hogy a mindenség tükrözze létezését és valósága egységét, de nem akarta, hogy elárulja Szentháromságát. Tehát a magára álló elme kénytelen egyszersmindenkorra megállni a Szentháromság titokzatos kapui előtt.

¹ Sap 13 Rom 1,18. 2,14; cf. 2 Mach 1,24 Bar 3,25 1 Jn 1,5 stb.

² L. Thom Gent. I 29; Pot. 7, 4–6; de így már Ps. Dionys. Div. nom. I 6 is, jóllehet mint misztikus annyira hangsúlyozza Isten negatív megismerését.

³ Sap 9,14–16.

⁴ Theoph. Autol. I 2; cf. Mt 5,8.

⁵ Rom 1,19.

25. §. Isten természetfölötti megismerése.

Diekamp I § 3; *Bartmann* I § 20; *Pesch* II n 39–92; *Scheeben* I 490–98; *Petavius* De Deo VII. *Thom* I 12; c. Gent. I 12; *Suarez* De div. substantia II 14–30; *Salmant.* I tr. 2, 3 ss.; *Billuart* De Deo 4, 3–11; *Berti* De Deo III; *Frasen* De Deo tr. 1, 3, 7. – H. *Schell* Jahve und Christus ²1908; N. *Peters* Die Religion des A. T. ⁵1923; *Korleitner* De Hebraeorum ante exilium babylonicum monotheismo 1910; J. *Hehn* Die biblische und die babylonische Gottesidee 1913; *Wege zum Monotheismus* 1913; F. *Nötscher* «Das Angesicht Gottes schauen» 1924; E. *Nied* Glauben u. Wissen nach Thomas v. A. 1926.

1. A hívő istenismeret valósága.

A természetfölötti istenismeretnek két fajtája van. A szó tágabb értelmében természetfölötti az istenismeret, ha vagy alanyi vagy tárgyi elve természetfölötti jellegű.

Az istenismeret *alanyi elve* az elme, mely akkor ölt természetfölötti jelleget, ha Isten kegyelme segíti istenkereső tevékenységét. Ha ugyanekkor az istenismerés a teremtett világból indul ki, nem lesz lényegében más, mint a merőben természeti istenismeret. Ez esetben ugyanis a kegyelem csak gyógyító szerepet tölt be: hathatósan elhárítja az egyébként természeti jellegű istenismerés szokásos nehézségeit s biztosítja célirányos és eredményes lefolyását.

Az istenismerés *tárgyi elve*, azaz anyagszállítója akkor természetfölötti, ha a természetfölötti rend tényei közül való. Lehetséges ugyanis, hogy valaki merőben esze természeti világánál fontolóra veszi pl. a Szentírás kiválóságát, az ószövetség népének példátlan történetét, az Üdvözítő páratlan egyéniségét, egy-egy szentnek föltűnő életét, vagy egy történetileg hitelesített avagy közvetlenül megtapasztalt csodát stb.; e jelenségek is fölhívják, hogy keresse elegendő okukat; s minthogy itt szembetűnő, rendkívüli jelenségekről van szó, azt az elégséges okot még könnyebb megtalálni Istenben, mint ha a természetnek valamely ténycsoportjából indulnánk ki. Ezt a *taumatologiai istenbizonyítás*, mely nagyobb biztonsággal halad, továbbá kiindulásánál fogva kiválóbb, mint a természeti istenismerés; új ismerési fokot azonban nem jelent.

Lényegesen új, *szoros értelemben természetfölötti* istenismerettel akkor kerülünk szembe, ha mind alanyi mind tárgyi elve természetfölötti. Ez pedig kétféle lehet: Ha az istenismerés tárgyi elve a kinyilatkoztatás, alanyi elve pedig a hit világossága (lumen fidei), akkor létrejön a *hívő istenismeret*. Ha a tárgyi elv a Szentháromságnak, nevezetesen az örök Igének bennlakása, az alanyi elv pedig a mennyei dicsőség világossága (lumen gloriae), akkor létrejön az istenismerések legtökéletesebbje: az *Isten boldog színelátása* (visio Dei beatifica; lásd 125. §). Itt csak a hívő istenismeretet kell szemügyre vennünk.

Tétel. Van hívő istenismeret, vagyis Istent hittel is megismerjük. Ez *hittétel*. Az Apostoli hitvallásban valljuk: Hiszek Istenben.

Bizonyítás. A *Szentírás* hívés végett elénk adja Istent: «Halljad Izrael, az Úr, a mi Istenünk egy Úr!» S ezt az Üdvözítő megismétli.¹ Szent Pál azt mondja: «Hit nélkül lehetetlen kedvesnek lenni Istennél; mert az Istenhez járulónak hinnie kell, hogy ő van és az őt keresőknek megjutalmazója».² Az *Egyház* kezdettől fogva közönséges és ünnepélyes módon, tanításban és liturgiájában alapdogmaként vallja az egy igaz Istenben való hitet.

Teologiailag így következtetünk: Isten sokszor és sokféleképen nyilatkozott önmagáról is, tulajdonságairól is; maga az egész üdvtörténet úgy amint a Szentírásban elénk tárul, minden csoda és prófécia Istennek egy-egy megnyilatkozása, Krisztus meg a nagy «epiphania»; amit pedig Isten kinyilatkoztatott, az mind lehet hit tárgya is. Erre a nyilvánvaló megfontolásra

¹ Deut 6,4; Mc 12,19 Jn 14,1.

² Heb 11,6.

nemi árnyat csak az a gondolat vethetne: Nem egy ember érvek alapján meg van győződve Isten létéről; *miképp lehet az ő számára még hit tárgya, amit már tud?* Suarez és a *molinisták* általában azon az állásponton vannak, hogy tudás és hit megfér egy alanyban; az ő számukra tehát itt nincs probléma (18. § 3). A *tomisták* pedig, kik Szent Tamással lehetetlennek tartják, hogy valaki egyúttal higgye is azt, amit már tud, az itt fölvetődő nehézséget így oldják meg: Aki tudja is, hogy van Isten, még mindig tartozik hinni, hogy Szentháromság. Különbösen is csak a teljesen nyilvánvaló tudás nem fér meg a hittel; ez pedig a legnehezebb kérdéssel szemben igen ritka; még a legtudósabb embernél is az Istenről való meggyőződésében igen sok a hitelem. Nem szabad figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy hittel vallani Istent háromféleképp lehet: lehet hinni *Istent*, azaz Istent elfogadni a hitnek egy tartalmi tételeként; lehet hinni *Istennek*, vagyis Istent a hit közvetlen indítékának vallani (18. § 2); és lehet hinni *Istenben*, mint a remény végső céljában.¹

2. A hívő istenismerés jellege.

1. **A hívő istenismerés nem intuitív.** Ez *hittétel*, amint kitűnik a begárdok elítéléséből.²

Az *Írás* állandóan vallja, hogy Istent legkiválóbb barátai, Mózes, a próféták, Szent Pál sem láthatták.³ Ennek a bizonyosságnak annál nagyobb a jelentősége, mert a régi ember naiv entuziazmusában hajlandó volt vallási multja nagy hőseinek a legnagyobb és legritkább kitüntetésekkel tulajdonítani. A *szentatyák* az eunomiánusok elleni vitákban épen a hívőktől vitatták el az Isten láthatását. *Teologiai megfontolás; a)* A hit a láthatatlanok bizonyítása⁴; ami pedig látható, az már nem hit tárgya.⁵ *b)* A kinyilatkoztatásban sem tárja föl Isten a mivoltát közvetlenül; hanem csak szavakban és tettekben, azaz közvetve mutatja meg a jelenlétét és tárja föl a mivoltát.⁶

2. *A hívő istenismeret az ismerés formáját tekintve nem lényegesen magasabb rendű, mint a természeti.* Ez *biztos*. A hívő istenismerés ugyanis a kinyilatkoztatásból merít; ámde a kinyilatkoztatás a természet rendjét nem tolja félre, hanem rajta épül (4. §); *Isten a kinyilatkoztatás számára nem készít új gondolat-alkotó és közlő módokat*, hanem a meglevőket használja föl; ezek pedig az absztraktív ismerés körében mozognak. S csakugyan a Szentírás absztraktív fogalmakban szól Istenről; Szent Pál hívőknek mondja, hogy tükörben és rejtvényben, vagyis közvetett módon, kölcsön fogalmakkal ismerik Istent. A *szentatyák* pedig, a hittől kiváltképp megvilágított férfiak alig hangoztatnak valamit oly állhatatosan, mint azt a meggyőződésüket, hogy Istenről inkább meg tudjuk mondani, mi nem, mint azt, hogy mi.⁷

3. *Mindamellet a hívő istenismeret sokkal tökéletesebb, mint a merőben természeti.* Még pedig

a) Indíték szempontjából: Mint hívő ismeret magának Istennek, az örök abszolút igazságnak tekintélyére támaszkodik, és ennek következtében annak szilárdságában részes (18 § 2).

b) Az alanyi elv szempontjából: A kegyelem a lelket megtisztítja a szenvedélyek rozsdafoltjaitól, és ez a megtisztult tükör hűségesebben ragyogtatja az Istenséget mint a természet gyarlóságaiban és bűneiben eltorzult lélek. Sőt minthogy a kegyelem rokon az Istennel (80. § 3), általa a lélek Istenhez hasonlatosabbá válik, és ennél fogva biztosabban

¹ Thom I 2, 2 ad 1; II 1, 9 ad 5; 2II 2, 2; cf. Ver. 10, 12 ad 5 ctra.

² L. 24. § 3; cf. Denz 475.

³ 33,18–23 2 Cor 12,1–6 1 Cor 13,12. Jn 1,16–18 6,46 1 Tim 6,16.

⁴ Heb 11,6.

⁵ Gregor. M. in ev. hom. 3, 26.

⁶ Thom I 12, 4 resp.

⁷ August. Trinit. VII 4.

megtalálja őt, miként a Mágnes hegyéről leszakadt kő a régiek hiedelme szerint mindig a hegy felé tájékozódik; és ha megtalálta, jobban megérti: a belső rokonság az értésnek föltétele és lendítője. Mivel továbbá a kegyelem a szellemiség irányában tökéletesíti a lelket, hatalmas segítséget ad neki, hogy az érzékek igézetéből kibontakozva szabadabban és biztosabban emelkedjék az érzékfölötti valóságokhoz.

c) *Tartalom* tekintetében: A kinyilatkoztatás Isten tetteit és szavait tárja a hívő elé; ellenben a magára álló elme csak a műveiből, a világból következtet rá. Már pedig a személyiség sokkal gazdagabban, hatékonyabban és tisztábban sugárzik át a tetten és beszéden, mint az objektív művön. Továbbá a kinyilatkoztatás sok olyant is jelent ki az Istenről, amit a természetes erőire hagyott elme meg sem tud sejteni; pl. a Szentháromságot, és általában a természetfölötti rendet. A *tett és szó* sokkal bensőségesebb kapcsolatban van a személlyel, mint a tőle bizonyos értelemben különvált *mű*. Ezért a kinyilatkoztatás tettein és szavain keresztül a hívő az Istenről szinte közvetlen tudomást szerez, miként barátunkat vagy anyánkat közvetlenül fölismerjük a hangjukban; amit az ész fáradtságos következtetésekkel állapít meg, az a kinyilatkoztatásban az élet közvetlenségével jelen meg, különösen a teofaniákban, és azok legkiválóbbjában, a megtestesülésben.¹ – A hívő istenismeret tartalmi kiválóságát megvilágítja a Szentírás istentanáinak áttekintése.

A kinyilatkoztatás isteneszméje. A Szentírásban az Isten maga tesz tanuságot, hogy nem egyszerre nyilvánította ki mindazt, amit önmagáról közölni akart az emberekkel; és amit kijelentett, annak nem minden mozzanata részesült az üdvtörténet különféle korszakaiban egyforma nyomatékozásban. Ezen az alapon lehet beszélni a *kinyilatkoztatott istenismeret üdvtörténeti kifejlődéséről*, melynek főszakaszai a következők:

1. Az *őskinyilatkoztatás és a patriarkák* korában Isten mindjárt úgy jelenik meg mint mindenható teremtő, a mindenség egyetlen szuverén ura, aki mindenestül fölötte áll a világnak, gyakori teofaniákkal azonban közvetlenül is jelen van az általa teremtett világban. Az emberhez való vonatkozásai szigorúan etikaiak; szentség, igazság és irgalom vezérlik tetteit, amint kitűnik pl. a vízözön elbeszéléséből, Ábrahám történetéből, sőt már a fölséges teremtéstörténetből.

2. *Mózes óta* szövetség Istene, aki kölcsönös hűség és lekötelezettség alapján kedvez választott népének.² Sőt nem egyszer mintha nemzeti vonásokat öltene.³ Ám ugyanakkor jelenti ki fölséges Jahve nevét; s ha mindjárt ellensége is Izrael ellenségeinek, azért föltétlenül szent (lásd különösen a Deut-ban); a látszólagos *partikularizmus* dacára *egy* (nem henoteista módon); a súlyos *antrópomorfizmusok* dacára szellemi, képpel nem ábrázolható⁴; csak szeretet és szent félelem a neki megfelelő tiszteletadás⁵; erkölcsi jellegű tízparancsolatot ad és szigorúan őrködik annak megtartása fölött.⁶ Lassan a szélesebb néprétegekben is elismerik őt az egy egyetemes Istennek; nem uralkodói parancsra, mint a babiloniak Mardukot vagy az egyiptomiak IV. Amenhotep alatt Atont.

3. A *prófétáknál* egyre fölségesebb vonásokban bontakozik ki a világ-fölötti, szent, igazságos és egyben irgalmas, a világítélő és egyben üdvözítő Isten eszméje, akit a zsidóknak tett ígéretei és kijelentései nem tartanak vissza attól, hogy az összes népek Istene legyen.⁷

4. A babiloni *fogság után* a partikularista és nacionalista irányzatok (farizeusok és makkabeusok) dacára nem homályosul el a proféták ragyogó isteneszméje. A kevésbbé

¹ L. Ps 75 82 19 Jn 1,18 1 Jn 1,5.

² Ex 23,22 Deut 31,7.

³ Jud 11,2.

⁴ Deut 4,16.

⁵ Deut 6,5 7,8.

⁶ Lev 17,1–5 20,26 22,31–3.

⁷ L. különösen Is 40–66 Job 28.

fölvilágosult jámborság egyoldalúan kiemeli ugyan világfölöttiségét; azonban ugyanakkor az emberek közt lakó isteni bölcseségről szóló mélységes tanítás (lásd 39. § 1) ezt az egyoldalúságot hatékonyan ellensúlyozza.

5. Az *újszövetség* Istene teljesen azonos az ószövetségével.¹ Csak a megrögzött marcionizmus és manicheizmus, ill. a tisztulatlan politikai antiszemitizmus állíthat ellenkezőt. Az újszövetség ugyan kiváltképp Atyának nevezi Istent, és ezt a mozzanatot isteneszméjének középpontjába állítja (magánál Jn-nál legalább 120-szor szerepel Istennek ez a szólítása). De ez nem ismeretlen az ószövetség előtt sem²; és viszont a jellegzetes ószövetségi istenvonások: szigorú bíró, szuverén úr, király stb. szüntelen kicsöngenek az Üdvözítő példabeszédeiből is. Sőt az Úr Krisztus és az újszövetségi szentírók kifejezetten állítják, hogy az atyák Istenét hirdetik.³ S az újszövetségi isteneszme jellegzete és a kinyilatkoztatott istenismeret koronája, a Szentháromság titkának kijelentése csak megpecsételi Istennek az ószövetségben is hirdetett titokzatosságát és termékeny élet-gazdagságát⁴; a Szentháromság kinyilatkoztatásával virágba nyílik az ószövetségben gondosan ápolt bimbó (lásd 39. § 1).

A kinyilatkoztatott isteneszmének az a *kiválósága* és egyben természetfölötti eredetének palládiuma, hogy az igaz Istent jellemző *antagonista mozzanatok* nem tompítja le; nem élezi ki és nem fátyolozza el egyiket a másik rovására, hanem a legenergikusabban *érvényesíti* és élő egységbe szövi valamennyit. A kinyilatkoztatás Istene végtelen és egyben személyes; világfölötti és egyben a legbensőbbben átjárja a világot (a transzcendencia és immanencia összhangja); mindennek legteljesebb oka, és mindamellet érintetlenül és föltétlenül szent. A *bölcselők* e tulajdonságpárok egy-egy első tagját (a végtelenséget, transzcendenciát, okteljességet) szokták túlozni a másik rovására, és ezáltal erőtlen, halvány, szintelen és az intenzívebb vallási élet fakasztására képtelen istenfogalmat alkotnak; sőt legtöbbször panteizmusba sodródnak. Viszont a kinyilatkoztatáson kívül járó *vallások* a második tagsor (személyesség, immanencia, szentség) egyoldalú nyomatékozásával biztosítják ugyan a vallási élet közvetlenségét, de meghamisítják Isten abszolút fölségét és egységét, s veszélybe döntik magát a vallást is: politeizmusba torkolnak, melyben már születésekor benne van a halál csirája, t. i. a természetet és annak erőit fölmagasztaló monizmus. Egyedül a kinyilatkoztatásban van biztosítva az Istenség gazdag léttartalmát kifejező összes mozzanatoknak teljes ereje és egyben harmoniája.

A szentírási isteneszme kiváló tartalma tükröződik *Isten elnevezésein* is, melyeket három osztályba lehet sorozni. *a)* Némely név Istennek abszolút világfölöttiségét és uralmát fejezi ki, mint *לַאֵל*, Vulg. potens, fortis; Sept. *παντοκράτωρ*; többese *אֱלֹהִים* nem annyira pluralis maiestaticus, hanem valószínűleg az isteni erők összessége. *דְּוִי* Dominus, κύριος, Úr. *b)* *יהוה* kifejezi Isten lényegét (27. §). *c)* Isten belső tökéletességét fejezi ki *שְׁדֵיָהּ*, a hatalmas, *עֲלִיּוּתָהּ*, *ὕψιστος*, a magasságbeli, a szoltárokban és a fogság után kedvenc elnevezés. *קְדוּשָׁהּ* a szent, a prófétáknál, főként Izajásnál; eredetileg valószínűleg annyi mint minden profántól elválasztott, elkülönített. A fogság után, mikor az Isten transzcendenciájának egyoldalú hangsúlyozása jött szokásba, és sokan némely szentírási helynek⁵ hibás értelmezése következtében átallották Istent tulajdon nevével szólítani, igen *sok appellativum* vált használatossá, mint: áldott, erő, magasság, stb. Még Jahve neve helyett is a szentszövegekben ezek valamelyikét olvasták (innen a 15. század óta a mazoréta szövegekben a Jehova alak).

¹ L. August. Mor. Ecclesiae I 10, 16 k.

² Pl. Deut 32,6 Is 63,16 64,8 Jer 3,4.10 Mal 1,6 2,10 Ps 67,6 2 Reg 7,14.

³ Mt 22,32 13,19 Mc 12,29.

⁴ Is 45,15 55,8. Sir 43,29–6 Job 38–41.

⁵ Ex 20,7 Lev 19,12 24,16.

26. §. A teológiai istenismeret.

Diekamp I § 8 9; *Bartmann* I § 19 24 26; *van Noort* 2, 1; *Pesch* II n. 93 ss. 145 ss.; *Scheeben* I 478 kk. 498–512; *Petavius* I, 5 ss. – *Thom* I 13, 11; c. Gent. I 21–4; *Billuart* De Deo 2; *Berti* I 2, 5; *Frasen* De Deo tr. 1, 1, 2; 2, 1. – *J. Bittremieux* De analogica nostra cognitione et praedicatione Dei 1913; De cognitione Dei mystica 1915; *F. Faulhaber* Die drei «Wege» der Gotteserkenntnis 1924; *J. Habel* Die Lehre des h. Thomas von der nur analogen Bedeutung unserer Aussagen über Gott 1928; *T. L. Penido* Le rôle de l’analogie en théologie dogmatique 1931; *E. Przywara* Analogia entis 1934.

1. A teológiai istenismeret köre.

A teológiai istenismeret föladata Istenről lehetőleg hozzája méltó eszmét adni. Evégből föl kell használnia és módszeresen föl kell dolgoznia mind a természeti, mind a természetfölötti istenismeret nyújtotta elemeket.

Némelyek úgy akarják elhatárolni a teológiai istenismeret körét, hogy *a bölcsélet föladata bizonyítani Isten létezését, és a teológia hivatása részletesen meghatározni Isten mivoltát*. Ez a nézet *nem* találja fején a szöveget. Mert *a)* Istenben a létezés és a léttartalom (mivolt) teljességgel azonos.¹ Ezt a kettőt tehát az ismerésben sem lehet büntetlenül szétválasztani.² *b)* Azok a gondolatmenetek, melyek elvezetnek Isten létének fölismeréséhez, egyértelműen és jellegzetesen meghatározzák mivoltát is; megjelölnek ugyanis legalább néhány olyan léttartalmi mozzanatot, melyekből levezethetők Isten tulajdonságainak fő csoportjai. Ha az istenbizonyító gondolatmenetek erre nem volnának képesek, nem is vezetnének el Isten létének megismerésére sem; hiszen nem akármilyen első lénynek, hanem csak a világfölötti személyes abszolút szellemnek bizonyítása érdemli meg az istenbizonyítás nevét. E gondolat helyességének negatív próbája az a tény, hogy az istentagadás mindig helytelen isteneszméből indul ki és viszont a nem-szabatos istenbizonyítások mindig árnyat vetnek a helyes isteneszmére is. *c)* A kinyilatkoztatás nem egy szempontot nyújt, melyek Isten létét is bizonyítják; nevezetesen fölséges isteneszméjének színe előtt köddé foszlanak a legfőbb nehézségek, melyekből az időszaki istentagadás táplálkozni szokott. A teológiai istenismerésnek tehát Isten létezésére és mivoltára egyaránt ki kell terjesztenie figyelmét.

2. A teológiai istenismerés útjai.

Mínt hogy a földi ember istenismerése absztraktív, csak a teremtett dolgokról alkotott ismeretekből indulhat ki, melyeknek értékes mozzanatait megfelelő változtatásokkal az okság fonalán átvisszük az abszolút valóra. Ilyenformán három út kínálkozik Isten mivoltának teológiai megismerésére:

1. Az *állítás* útja (via affirmationis seu causalitatis, θεσις). Mínt hogy Isten a teremtmények teljes oka, nevezetesen minta-oka is, a teremtmények léttartalmi mozzanatait szabad, sőt kell a Teremtőnek is tulajdonítani; nem ugyan teljesen azonos értelemben (univoce), amit tilt Isten végtelensége és abszolútsága; de nem is kétértelmű módon (aequivoce), mint a terministák tanították (24. § 3). Mínt hogy ugyanis Isten a teremtett dolgoknak minta-oka, az összes teremtett valóságok és azoknak minden léttartalmi mozzanata Isten lényegének egy-egy képvonása, s ezért szabad őket ebben a képes értelemben, hasonlósági alapon (analogice) Istenre átvinni. Még pedig az ú. n. *egyszerű* tökéletességeket, melyeknek eszméje nem tartalmaz fogyatkozást (jóllehet a teremtett lényekben sohasem valósulnak meg tökéletesen), minők ész, szentség, élet, erős stb., forma szerint is szabad átvinni Istenre: θεολογία καταφατική. A *vegyes tökéletességeket*, melyeknek már eszméje

¹ *Thom* I 12, 3 4.

² *Thom* in Boeth. II 2, 3; cf. I 3, 4 ad 2.

is tartalmaz tökéletlen mozzanatokot (pl. a következtetés nem olyan tökéletes értés, mint a közvetlen látás; illat, tenger, rózsza, meleg stb. érzéki mozzanatokot tartalmaznak), csak azzal a gondolattal szabad átvinni, hogy Istenben megvan ezeknek teremtő eszméje és teremtő ereje; más szóval Istenben értékük és tiszta tökéletességük szerint (virtualiter et eminenter) vannak meg. Általuk igen eleven, gazdag és a közvetlen tapasztalat színeiben ragyogó fogalmat lehet adni Istenről: θεολογία συμβολική (l. pl. Assisi sz. Ferencnek Istenről való beszédmódját).

2. A *tagadás* útja (via negationis, ἀφαίρεσις). Minthogy Isten más, mint a tapasztalati lények, t. i. végtelen és teljességgel transzcendens, azért joggal szabad róla tagadni a tapasztalati meghatározottságokat. Hisz a tapasztalati tulajdonságok mind végesek, mind mástól való létnek meghatározottságai; Isten pedig magától való és végtelen. Ez az út nagyon alkalmas arra, hogy megsejttesse Isten megközelíthetetlen fölségét, s a teremtményektől gyökeresen különböző, kimeríthetetlen mélységű mivoltát; mintegy áthatolhatatlan sejtelmes éjszakába burkolja Istent (nox mystica), melyben annyira szeretnek elmerülni a misztikusok (θεολογία ἀποφατική).

3. A *fokozás* útja (via eminentiae, ὀπεροχή). Ez abból a megfontolásból táplálkozik, hogy Isten oka ugyan a teremtett világnak, de mérhetetlenül meghaladja: ami tökéletességet e világon látni, az hasonlíthatatlanul magasabb fokban van meg ő benne, és még ezenkívül nem sejtett gazdagságok és mélységek.¹ Ezen az úton tehát a világ tökéletességei fölé emeljük Istent, és azt mondjuk róla: erőfölötti, több mint a lét, mint élet, mint szent stb.

Az istenismerés *e három útjának kettős használata* van: a) Mindegyik úton elő lehet állítani egy csoport állítmányt, melyek Isten mivoltáról szólnak, és a *három állítmánysor együtt* lehetőleg minden oldalú fogalmat ad Istenről.² Az így nyert állítmányok a kifejezés módja szerint tagadók, állítók és fokozók; a görögben: ἀν-ώνυμος, παν-ώνυμος, ὑπερ-ώνυμος; a magyarban és a latinban csak az állítást szokás nyelviileg föltüntetni: mindentudó, -ható, omniscius, -potens; a fokozást határozóval fejezzük ki: végtelenül irgalmas, szent stb. E három állítmánysor *viszonyát* Szent Tamás³ szellemesen így jellemzi: A negatív istenismerés helyettesíti a nemet az istenfogalomban; általa ugyanis Istent minden nemen kívül helyezzük. A fokozó ismerés mintegy a faj-alkotó jegyet (differentia specifica) helyettesíti; a minden teremtett kiválóságon fölülemelkedő végtelenség ugyanis leginkább jellemzi és különbözteti meg és jellegzi Istent a teremtményekkel szemben. Végül az állító mozzanatok mintegy sajátos és esetleges jegyeknek tekinthetők (notae propriae et accidentales). Nem kevésbé szellemesen hasonlítják mások (Frassen; már Pázmány is) az istenismerésnek e három útját a három fő művészetnek dolgozási módjához. A tagadás útja úgy tesz, mint a szobrászat: eltávolít valamit és ezáltal vési ki a mintát; az állítás, mint a festés pozitív színekkel alkotja meg a valóság hasonlatosságát; a fokozás pedig miként a költészet nagyítás által iparkodik megfelelő eszmét adni fölséges tárgyáról. b) Mind a három utat *egyszerre* kell járnunk, valahányszor bármilyen egyetlen teremtett tulajdonságot akarunk átvinni Istenre. Minden esetben szükség van ugyanis arra, hogy kiigazítsuk és Istenhez méltóvá nagyítsuk. Így minden isteni kiválóság e három út találkozásában van.

¹ Cf. Sap 43,29–32.

² Ps. Dionysius megállapítása értelmében: Πάντων θεσις καὶ πάντων ἀφαίρεσις ἢ ὑπὲρ πᾶσαν θεσίαν καὶ ἀφαίρεσιν αἰτία. Theol. myst. II 2; cf. Thom Lomb I 35, 1, 1; I 12, 12; Gent. III 49. Sir 43,29. Sap 13,3 Is 40,12. Rom 1,18.

³ Thom Pot. 7, 5 ad 2. Nevezetesen a tagadás útját nem győzik ajánlani Isten nagy ismerői. «Jó kezdet az, ha még nem tudjuk ugyan, mi az Isten, de már kezdjük látni, mi nem», mondja Aug. Ep. 120, 3, 13.

3. Az isteni tulajdonságok.

Amit az istenismerés hármasság útjának eredményeképp Istenről állítunk, az nem egyszerűen név, megfelelő tárgyi tartalom nélkül (nominalisták, terministák, 24. § 3). Nem is az isteni lényegtől legalább gondolatban elvonható határozományok, melyek tehát úgy viszonylanának az Istenséghez, mint a teremtett dolgok sorában a ténylegességek a képességekhez, amennyiben hozzáadnának egy-egy pozitív létmozzanatot az Istenhez, mely előbb nem volt meg benne; ez ugyanis ellenkezik Isten abszolút lételjességével. De nem is teljesen azonosak egymás közt, hanem a magában egységes és egyszerű, de értékében és erejében mérhetetlenül sokoldalú és erejű isteni valóságnak megismerését szolgáló igaz tartalmú szempontok (29. § 2). Vagyis, amit egy-egy állítmánnal mondunk az Istenről, annak Istenben egy-egy valósági mozzanat felel meg, mely tartalmilag azonos ugyan az egy oszthatatlan Istenséggel, de formailag nem. Ezért az Istenről kimondható állítások nem egyszerűen csak alanyi értékű állítmányok, hanem tulajdonságok; nemcsak elménk fogalmai, hanem *az isteni léttartalomnak is mozzanatai*. Az isteni tulajdonságokat (attributa Dei) különféle szempontok szerint lehet és szokás osztályozni:

1. *Abszolút és relatív* tulajdonságok. Ez utóbbiak megilletik Istent, amennyiben a teremtményekhez van vonatkoztatása (pl. teremtő, megszentelő, gondviselő); az előbbieket akkor állnak előttünk, ha Istent a maga önállóságában tekintjük, akár a lényeg egységében, akár a személyek hármasságában. A szentháromsági megfontolásokból fakadó mozzanatok (pl. az atyaságot, a lehelődést) azonban nem szokás felsorolni az általános isteni tulajdonságok közt.

2. A nem szentháromsági abszolút tulajdonságok ismét *negatívek és pozitívek*, aszerint amint tagadás vagy állítás útján nyertük. A tagadó tulajdonságok Istennek kizárólagos sajátjai, a teremtményekkel nem közölhetők, mint pl. a végtelenség, magátólvalóság. Az állítók analog módon, vagy természeti vagy természetfölötti úton közölhetők, mint pl. a szellemiség, élet, szentség.

3. A *mivolt és a természet tulajdonságai*, nyugvó és tevékeny tulajdonságok, aszerint, amint az Istenséget inkább a lét vagy a tevékenység szempontjából (sztatikai vagy dinamikai szempontból) vesszük fontolóra. Ez az osztályozás kínálkozik legtermészetesebben a tárgyalás alapjául. Eszerint Istent így határozzuk meg: *Isten az abszolút Lét, a végtelenül bölcs Értelem és a végtelenül szent Akarat*. E három szempont alá erőltetés nélkül sorolhatók Istennek mindama tulajdonságai, melyeket vagy a kinyilatkoztatás vagy a gyakorlati vallási élet kiemel. A tulajdonságoknak ez a három csoportja egyúttal úgy kezelhető, mint a három lehetséges istenbizonyításnak (a létből abszolút Valóra; a törvényszerűségből abszolút Értelemre; a célirányosságból abszolút Akaratra) eredménye; a Szentháromság pedig úgy jelenik meg mint természetfölötti megkoronázásuk, mint személyes abszolút Hatalom, Bölcsesség, Szeretet; Isten mivoltának ez a tárgyalása lesz az egész természeti és természetfölötti istenismeretnek foglalata, az észből eredő istenbizonyításnak és a Szentháromság titkának összekötő kapcsa, és egyben a teológiai igazságok egész épületének természetyszerű hordozója.

Isten lényege. Az isteni tulajdonságok összessége alkotja azt, amit a teremtett lények analogiájára Isten *fizikai lényegének* mondhatunk. Logikai igény azonban, hogy e tulajdonságok közt találjunk egyet, mely nemcsak szabatosan megkülönbözteti Istent más lényektől, hanem egyben Isten *többi tulajdonságainak kútfejeként* tekinthető, úgy hogy a többi belőle vezethető le. Ezt a tulajdonságot, merőben a mi megismerésünk rendje szempontjából nézve a dolgot, az isteni valóság alkotó jegyének lehet tekinteni; kevésbbé szabatosan Isten metafizikai lényegének szokás nevezni. Természetesen nem szabad szem elől téveszteni, hogy Istenben minden lényeg; itt nincs metafizikai előbb és utóbb, nincs gyökér és hajtás, lényeg és esetleges; csak eszünknek szabad mintegy módszeres konstrukcióval úgy fölfogni a dolgot, mintha egy jegy volna a lényeg (nota essentialis, fundamentalis, radicalis) és a többi ennek folyománya.

2. fejezet. Az isteni Lét.

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

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

27. §. Isten abszolút magátólvalósága.

Diekamp I § 9 12; Bartmann I § 24; van Noort 1, 2, 2; Pesch II n. 93–122; Lessius I 5; Petavius I 6. – Thom I 3, 3 4; c. Gent. I 21 22; Pot. 7, 2; Suarez De divina subst. I 2 3; Billuart De Deo 2; Berti De Deo I 5; Frassen I 1, 2 3. – A. Capelazzi Qui est (studio comparativo tra la seconda questione della Somma teologica di S. Tommaso e le conclusioni di sistemi filosofici) 1902; továbbá a 24. § hitvédelmi és istenbizonyító irodalma; R. Garrigou-Lagrange Le sens commun, la philosophie de l'être³ 1922; G. Söhngen Sein u. Gegenstand 1930.

1. Az isteni magátólvalóság dogmatikai ténye.

Tétel. Isten a magátólvaló lét. Biztos.

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

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

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

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

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

2. Az étiológiai istenbizonyítás.

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

¹ Ex 3,14.

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

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

⁴ Rom 11,35.

⁵ Jn 5,26; cf. Act 17,25.

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

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

⁸ *Hieron.* In Eph 2, 3, 14.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Ps 76.

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

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

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

Nehézségek.

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

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

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

3. A magátólvalóság folyamányai.

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

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

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

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

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

¹ L. *Thom* III 2, 5 ad 2.

² Cf. *Thom* 1 dist 29, 1, 1.

³ *Thom* I 5, 2. Verit. 28, 7.

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

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

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

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

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

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

² Thom Gent. II 83.

³ Thom I 13, 5; Verit. 2, 11.

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

28. §. Isten végtelen tökéletessége.

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

1. Az isteni tökéletesség valósága.

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

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

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

¹ Vatic. 3 cp 1 *Denz* 1782.

² Ps 144,3; cf. 146,5 Bar 3,25.

³ Sir 43,29.

⁴ Mt 5,48.

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

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

Nehézségek.

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

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

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

¹ Lc 18,19.

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

³ Thom I 7, 1; Gent I 43.

⁴ Cf. Thom I 4, 2.

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

2. Az isteni tökéletesség folyományai.

1. Isten fölfoghatatlan. Hittétel a Vaticanum értelmében.¹

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

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

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

2. Isten kimondhatatlan. Hittétel a Vaticanum értelmében.⁶

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

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

¹ Denz 1782.

² Jób 11,1–9.

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

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

⁵ Thom I 12, 7 8.

⁶ Denz 1782.

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

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

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

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

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

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

¹ *Bonav.* Lomb. II 22, 1.

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

³ Deut 6,4; cf. Deut 32,39 Is 44,6.

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

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

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

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

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

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

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

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

³ Thom I 11, 3; Gent. I 42 (17 érv).

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

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

29. §. Isten egyszerűsége.

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

1. Az isteni egyszerűség valósága.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Cf. *Denz* 389.

² Gen 1 2.

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

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

⁵ Cf. Job 10,4.

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

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

⁸ Jn 4,8; Mt 19,17 Lc 18,19.

⁹ Jn 14,6.

¹⁰ 1 Jn 1,5.

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

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

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

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

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

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

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

2. Isten egyszerűsége és az isteni tulajdonságok.

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

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

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

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

² Prax. 7

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

⁴ *Tertull.* Marcion. II 16.

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

⁶ *Denz* 432.

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

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

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

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

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

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

² *Denz* 523.

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

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

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

3. Az isteni egyszerűség folyományai.

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

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

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

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

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

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

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

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

² *Thom* I 12, 3; c. *Gent.* III 51.

³ 1 *Tim* 1,17 6,15.

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

⁵ Cf. *Thom* I 51, 3.

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

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

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

30. §. Isten világfölöttisége.

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

1. Isten változhatatlansága.

Tétel. Isten teljességgel változhatatlan. Hittétel.

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

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

² *Denz* 54 428 1782.

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

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

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

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

¹ Ps 101,27.

² Jac 1,17.

³ Cyr. *Al. Dial.* ad. ar. 2.

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

⁵ Num 23,19.

⁶ Sap 7,27; cf. Sir 42,16.

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

⁸ Rom 1,23 1 Tim 1,17 6,16 Ps 35,10.

⁹ Gen 6,6 Ps 105,40 Os 1,6 etc.

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

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

Nehézségek.

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

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

¹ Sap 7,24–27.

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

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

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

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

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

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

³ *Lc* 20 15.

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

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

2. Isten örökkévalósága.

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

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

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

¹ 1 Jn 2,17; cf. 4,16.

² Boeth. Consol. phil. 5, 6.

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

⁴ Mt 25,46 Lc 1,33 stb.

⁵ Ps 89,2; cf. 2,7 101,27.

⁶ Jn 8,58.

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

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

Kérdések.

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

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

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

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

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

⁴ *Thom* I 10; *Gent.* I 15 III 68.

⁵ *Igy Halens.* Summa I 12, 1, 1.

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

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

⁸ *Thom* 1 dist. 19, 2, 2 ad 1.

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

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

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

3. Isten térfölöttisége.

Tétel. Isten mérhetetlen és mindenütt jelen van. Hittétel.

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

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

¹ Thom I 10, 5; Quodl. X 2.

² Jn 17,3.

³ Ps 76,6.

⁴ Denz 428 1782.

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

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

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

¹ Job 11,8–9.

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

³ Jer 23,24.

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

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

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

⁷ Ps 17 67 135 Is 6 40 66 Am 9 Hab 3.

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

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

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

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

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

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

² Cf. Thom I 8, 1; Gent. III 68.

³ Aug. Ep. 154, 4, 14.

⁴ Deut 4,7.

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

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

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

¹ Mt 6,4.

² Ps 131,5–13.

³ Jn 14,23 1 Cor 3,16.

⁴ Col 2,9.

⁵ *August. Epist.* 187, 5, 16.

⁶ *Prosp. Lib. sent.* 123.

3. fejezet. Az isteni értelem.

Kérdésbe jön 1. az isteni vagyis abszolút értelem létezése; 2. tudásának tárgya és 3. módja; *ki, mit, hogyan* – ez az értekező tevékenységnek három főkategóriája. Bevezetésül az isteni lét tulajdonságairól az isteni tevékenység tulajdonságaira vezető átmenetképen az isteni életről kell szólnunk. – Irodalom: *Thom* I 14 15; *Gent.* I 44–71 *Verit.* 2, 10 kk. *Didacus Ruiz* *De scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei* 1629. Új kiad. 1929. C. *Schneider* *Das Wissen Gottes nach der Lehre des h. Thomas v. A.* 4 Bde 1884 kk.

31. §. Az abszolút Értelem létezése.

Diekamp I § 22 23; *Bartmann* I § 33; *van Noort* 1, 3, 1 § 1; *Pesch* II n. 177–81; *Scheeben* I 616–25; *Lessius* VI 1 5; *Petavius* IV 1 2. – *Thom* I 14 15 18; *Gent.* I 44; *Salmant.* tr. 3 disp. 1; *Berti* *De Deo* IV 1; *Billuart* *De Deo* 5, 1; 6, 7 § 2; *Frassen* *De Deo operanti* 1, 1, 1. – A. *Otten* *Apologie des gottlichen Bewusstseins* 1897; L. *Braun* *Die Persönlichkeit Gottes* 1928; a 24. § irodalma.

1. Az isteni élet és értelem dogmatikai valósága.

1. Tétel. Isten abszolút élet. Hittétel a materializmussal szemben.¹

Magyarázat. Az élet önmozgató képesség, vagyis immanens cselekvő képesség, melynek kiinduló és végpontja maga a tevékeny való.² Az alapvető két élettevékenység a befogadás (bensőítés) és kihatás; tehát egy centripetális és egy centrifugális, egy intenzív és egy expanzív tevékenység, melynek (különösen a befogadónak) *fokai* szerint az élet is három egymástól lényegesen különböző rangfokozatba sorakozik: tenyésző élet (*vita vegetativa*), hol a bensőítés asszimiláció, az állati élet (*v. animalis*), hol a bensőítés tudat alakját ölti az érzetben és képzetben, és az expanzív tevékenységet a képzet irányítja; és a szellemi (*v. spiritualis*), hol a bensőítés mozzanata a fogalmi és ítélő ismerés, mely az igazságra mint olyanra irányul, és az expanzív tevékenységet célgondolatok irányítják; tudás és akarás a szellemi élettevékenység alapkategóriái.

Bizonyítás. Az *ószövetség* az élő Istent ünnepli és övezi hódolattal szemben a holt bálványokkal. Isten és népe az élő Istenre esküszik.³ Az *újszövetség* kiemeli az Isten életének magátólvalóságát: «Én vagyok az út, az igazság és az élet».⁴ Istennek önmagától van élete,⁵ és ő ad minden más élőknek.⁶ A *szentatyákkal* a későbbi *hittudósok* mindenekelőtt megállapítják a *tényt*: a) *apozteriori*: Isten élő valók teremtője, tehát maga is élő; az oknak tartalmaznia kell az okozat kiválóságait; senki sem adhat azt, amije nincs. b) *Apriori*: az élet tökéletesség, szemben a nem-élettel, tehát a végtelen tökéletességű lény nem lehet el nélküle.

Azután pedig kifejtik az isteni élet *kiválóságait*: 1. Minthogy Isten magátólvaló tiszta ténylegesség (*actus purus*), nála a lét és élet egybeesik⁷; az életet nem kapja mástól és nem szorult rá, hogy valaki őt életre gerjessze; viszont minden élőknek ő ad életet (*αὐτόζων*). 2. Mert végtelen, semmiféle élettökéletességnek nincs híjával, az állatinak és növényinek sem (*παντόζων*); azonban 3. az összes életmozzanatok és tevékenységek minden tökéletlenség híján vannak meg benne; tehát csak a szellemi élet van meg Istenben a maga formális

¹ Vatic. 3 cp 1 *Denz* 1782.

² *Thom* I 18, 1 2.

³ Num 14,28 Deut 32,40 Is 49,18 Jer 5,2 Ps 35,10 41,3 83,3.

⁴ Jn 14,6; cf. 1 Jn 5,20.

⁵ Jn 5,26.

⁶ Act 17,25; cf. 1 Tim 3,15 4,10 Heb 9,14 10,31 12,18 1 Pet 1,23 Ap 4,1 10,6 15,7 stb.

⁷ *August.* Conf. I 6, 10; cf. *Nyssen.* Eunom. VIII (M 45, 797a).

mivoltában (természetesen a tapasztalati szellemi lét tökéletlenségeinek kizárásával), a tenyésző és állati élet csak kiváló értelemben: teremtő eszme és valósító erő szerint (ὀπέρῳ). Minthogy Isten élete szellemi élet, azért tudás és akarás a tevékenysége.

2. *Tétel. Isten végtelen értelem. Hittétel.*¹ Egyenest a materializmus ellen irányul, oldallagosan azonban minden fajta monizmus ellen, mely többé-kevésbé eltorzítja és elhomályosítja az abszolút Való végtelen és kimerítő tudásának igazságát.

Bizonyítás. A *Szentírás*nak úgyszólván minden lapja tanúsítja, hogy Isten bölcseséggel alkotott és kormányoz mindent s oktatja az embereket Ádámtól és a patriarkáktól kezdve; a bölcseségi könyvek fő témája a teremtő örök bölcsesség; az újszövetség pedig miként Isten életére nézve, az isteni tudásról is kimondja a magátólvalóságot: *Én vagyok a világ világossága, az igazság és az élet.*² Kimondja az isteni értelem kiválóságát: *a) rendes tárgyalásmódjához hiven viszonylag: «Nem a ti gondolataitok az én gondolataim, és a ti utaitok nem az én utaim, úgymond az Úr. Mert, amennyivel fölülhaladják az egek a földet, annyival fölülhaladják az én utaim a ti utaitokat és az én gondolataim a ti gondolataitokat».*³ *«Lehet-e az embert Istenhez hasonlítani, ha szintén tökéletes tudománya volna is?»*⁴ *b) Egyszerűen végtelennek mondja Isten tudását: «Nagy a mi Urunk, és nagy az ő ereje, és az ő bölcseségének nincsen száma»;*⁵ továbbá Isten tudása minden más tudásnak forrása: *«Tudományok Istene az Úr».*⁶

A *szentatyák* tanítását lesz alkalmunk megismerni a részletes tárgyalásnál. A magára álló *elme* pedig tételünket a nomologiai istenbizonyítás eredményeképp állítja föl.

2. A nomologiai istenbizonyítás.

A nomologiai istenbizonyítás a mindenségben egyetemesen és alapvetően érvényesülő törvényszerűségből következtet abszolút törvényhozóra. Ezt a rendkívül jelentős és termékeny, még agnosztikusok előtt is (Kant, Lotze) becsületben álló gondolatmenetet a következő mozzanatokban fejtjük ki:

A *törvényszerűség fogalma*. Törvényszerűség a szó tágabb értelmében elemeknek egymásra való vonatkoztatása, vagyis elemek sokasága a vonatkozás egységében. Minden törvényszerűség úgy jelenik meg előttünk, mint gondolat, mely különböztetésnek (elemek megállapítása) és vonatkoztatásnak (a megkülönböztetett elemek összetevése) egysége. Törvényszerűség minden valóság, mely logikai ítéletnek lehet tartalma. A törvényszerűség által válik érthetővé a lét.

A törvényszerűségnek *két fajtája* van: a sztatikai és a dinamikai, a léttartalomnak és a létevékenységnek törvényszerűsége. A *sztatikai*, nyugvónak tekintett lét nagy törvényszerűsége az, hogy minden egyednek van jól meghatározott léttartalma, azaz határozományok összessége, melyek mint létmozzanatok vonatkozásai jelennek meg (pl. ennek a vasdarabnak kémiai tulajdonságai, ennek a tigrisnek természetrajza, ennek az embernek a pszichogramja); ennek köszönhető, hogy a lények nem térnek ki Proteusként az elme ölelése elől, hanem jól megjellemezhetők. Az egyedek fajokba, a fajok nemekbe, ezek ismét felsőbb nemekbe sorakoznak; minden faj és nem megint jól meghatározott léttartalommal rendelkezik. Ennek köszönhető, hogy a valók világa nem ejt zavarba az egyedi alakulatok

¹ Vatic. 3 cp 1 *Denz* 1782.

² Jn 8,12 14,6.

³ Is 55,8.

⁴ Job 22,2.

⁵ Ps 146,5.

⁶ 1 Reg 2,3; cf. Job 13,9 Esth 14,14 Sir 1,1 Rom 11,33 Col 2,3 1 Jn 3,20. Témászerűen tárgyalja Isten tudását Ps 138 és Sir 42.

végeláthatatlan sokféleségével, hanem rendszerezést és leíró tudományokat tesz lehetővé. Hisz a tudományok általában nem az egyedet, hanem a fajt és a típust keresik. – A léttevékenység pedig, a *dinamikai* megfontolás, a szó szoros értelmében vett törvényeknek hódol. Minden egyed nemcsak logikai szálakkal van belefűzve nemek és fajok hálójába, hanem sokféle reális vonatkozással van másokhoz csatolva, okok és okozatok szövedékébe van belekapcsolva; a lények nem elszigetelt, monas-szerű atomokként kóvályognak a térben, mintha semmi közük nem volna egymáshoz, hanem egymás számára vannak.

Mind a sztatikai, mind a dinamikai törvényszerűséget *két formai mozzanat* jellemzi: 1. a *viszonylagos állandóság*: a fajok és típusok tartják magukat az evolúció árjában is; a történések folyamán pedig a törvények önmagukhoz hivek maradnak, ha mindjárt sokféle kombinációba lépnek is, ahol az alsóbbak gyakran belesugároznak a felsőbbekbe: az érzéklés pl. elősegíti, de zavarja is az értelmi ismerést, a kémiai folyamatok az életfolyamatot. 2. A *hasonlóság és rokonság*. Észrevétlen átmenetek vezetnek egyedről egyedre, fajról fajra, esetről esetre, törvényről törvényre, alsóbbtól felsőbbre, és ezáltal az egész mindenség úgy jelenik meg, mint törvényszerűségek hiánytalan kozmosza és hierarchiája, mint sok dimenziós, sűrű és szakadás nélküli térhálózat, melynek minden egyes pontjából ezer meg ezer szál vezet a szomszédoshoz, észrevétlen átmenetekkel: a sokságban megtestesül az egység és ezáltal létrejön a harmónia, a rend.

1. *A mindenség egyedeiben és együttességében sok irányú, egyetemes és lényeges, a dolgok legbensejében gyökerező törvényszerűséget mutat.*

A törvényszerűség területei és jelenségei: a természet, a lélek világa és az ismerés világa, vagyis a tárgyi és alanyi világ egysége az igazságot kifejező ismerettényben. *A természet és a lelki világ* (μακρόκοσμος, μικρόκοσμος) sztatikai és dinamikai törvényszerűségének annyi tanuja van, ahány természet- és lélektudomány alakult ki az idők folyamán; a leíró tudományok elsősorban sztatikai, a magyarázók főként dinamikai törvényszerűségeket tárnak föl, és mind abból a föltevésből táplálkoznak, hogy a mindenség érthető valami. A szigorú törvényszerűség mint minden tudományos tevékenység apriórís föltevése (axiómiája), és mint a tudományos tevékenység aposzteriórís eredménye: ez lett a 16. században meginduló modern tudományos tevékenységnek főbüszkesége és eredményeinek titka. A törvényszerűségek új világát nyitja meg *a megismerés világa*, a noetika tárgyköre. Az az ember, aki maga is egy tagja a kozmosznak, és mint ilyen a kozmikus (fizikai, biológiai, pszichikai) törvények uralma alatt áll, ennek a kozmosznak tartalmát földolgozza képzetekké és fogalmakká, vonatkozásait tudatba emeli és igazságokként megkülönbözteti a merőben alanyi tudat-alakulatoktól; s ezzel titokzatos értelmi mását teremt meg a mindenségnek: az értelmi kategóriák és a lét-kategóriák egybevágnak; pl. a matematika megvalósul a természetben, és a mechanikai megfontolások megvalósíthatók a külső világban. A fogalomalkotásnak még eddig jobbára kifürkészetlen törvényei és mintái, valamint az igazságnak tudósoktól is csak ügyel-bajjal megsejtett kritériuma (l. az ismeretelmélet nehézségeit) rendelkezésére állnak minden embernek.

2. *A törvényszerűség megokolást követel. S a törvényszerűség oka csak törvényhozó lehet.* Minden törvényszerűség ugyanis gondolat; a gondolat pedig szellemi termék; tehát csak szellem műve lehet. T. i. minden törvényszerűség különböztetés és vonatkoztatás, elemek megállapítása és azok egyesítése. Már pedig a különböztetés, mely az egységet nem rontja le, az egyesítés, mely az elemeket a maguk elem-voltában óvja, szellemi tevékenység, és csak gondolkodásban (ítélő tevékenységben) valósulhat meg. A legelemibb logika is azt mondja: A törvény törvényhozót, a gondolat gondolkodót, az egység egységesítőt, a rend rendezőt, a harmónia összhangosítót követel. Ezért a világ rendezője *csak szellemi való lehet*. Ez a következtetés még csattanósabbá válik, ha szembesítjük azokkal az irányzatokkal, melyek *a törvényszerűségnek más magyarázatát* keresték: a materializmussal és az idealista panteizmussal.

A *materializmus* a törvényszerűséget a mechanikai történelemből vezeti le: A természet végtelen sok próbálgatás után, évmilliók fejlődéseknek alig észrevehető lépéseiben valósítja meg azt, amit törvényszerűségként kutatunk és bámulunk. – Ám *a) Az elméleti lehetőségek száma sokszorosán végtelen*: végtelen sok atom végtelen sokféleképpen léphet kombinációba. Tehát végtelenül sok lépés kell, míg a lehetőségekből eljut a világ a jelen ténylegességbe; vagyis egyáltalán nem jut el. A valószínűségszámítás is megmutatja, hogy végtelen lehetőségek végtelen sok kombinációja nem vezet ki a kaoszból a kozmoszba.¹ Épen az jellemzi a tényleges világrendet, hogy mérhetetlen sok lehetőség közül egyet valósít meg. Ez arra vall, hogy a jelen világrend sok lehetőség közül kiválasztott rend; ám a kiválasztás szellemi tevékenység; tehát a világ szellem műve. *b) A legszélsőségesebb mechanikus materializmusban is szerepelnek szellem-követelő föltevészek*: a lehetőségek és a mechanikai történések is törvények; tehát érthetetlenek törvényhozó nélkül. Továbbá: a materializmus alapföltevése szerint az atomoknak egymáshoz semmi közük; de amint megindul a történelem folyamata, egymásra hatnak, összetevődnek, értelmes képletekbe verődnek; tehát mégis van közük egymáshoz. Így a materializmus ellenmondáson épül. *c) A materializmus súlyos logikai hibát követ el*, mikor az anyagból próbálja magyarázni a törvényt: a sokból az egyet, az anyagból a gondolatot, a részekből az egészet, a tehetetlenségből a tettet, a kaoszból a rendet, általában az alsóbból a felsőbbet. Itt a következtetés sokkal messzebb megy, mint az előzetek engedik; pedig az okozat nem tartalmazhat többet, mint az ok.

Az *abszolút idealizmus (Hegel)* elismeri a mindenség törvényszerűségét, de azt az abszolút ideának dialektikai önkifejtéséből magyarázza. – Ám *a) a mindenség nem abszolút dialektikai önkifejtődés*, hanem *szabad elgondolás* és rendmegállapítás műve. *b) Az idea*, az elvont gondolat nem lehet a világ törvényszerűségének magyarázója. *A merő gondolat* mindenekelőtt *erőtelennel* bizonyul rend teremtésére; mert hisz a rend rendezést kíván, a gondolat pedig mint intenciós való nem rendelkezik a létezés rendjébe belenyúló erővel. A gondolat magában vértelen, világmozgató ereje nincsen; az eszmék is csak úgy válnak történelmi, azaz embermozgató tényezőkké, ha magukévá teszik vezérek és tömegek, vagyis létező valók. Nem az idea rendez, hanem az a személyes valaki, akinek vannak ideái. Azután pedig: a gondolat *nem lehet végső ok*. A gondolat ugyanis magában absztraktum, tehát belőle nem indulhat ki lét; és nem áll magában, nincs szubszisztenciája. A gondolat csak mint gondolkodónak gondolata gondolható el.

3. A törvényszerűség végső oka csak abszolút Értelem lehet.

Nem lehet az empirikus szellem, mint a transzcendentális idealizmus (Kant) gondolta, mely azt tanítja, hogy a törvényszerűséget az emberi elme vetíti bele a mindenségbe. Mert *a) Kant* szerint is az elme normákkal rendelkezik, ú. n. kategóriákkal, melyek a megismerés transzcendentális föltételei. Ezeket az elme nem találja ki, hanem megtalálja magában; adva vannak az ember számára, mint tőle független, fölötte álló és őt kötelező normák. Miképp dolgozzuk föl a valóságot szemléletekbe és fogalmakba, az nem tőlünk függ. Tehát ennek a fogalom- és ítélet-alkotó törvényszerűségnek: a kategóriáknak, a megismerés transzcendentális föltételeinek nem magunk vagyunk a szerzői. *b) Az igazság kritériuma* mint fölöttünk álló és minden megismerésünket irányító hatalom jelentkezik, tehát nem eredhet magától az emberi szellemtől.

De más véges szellem sem lehet a világegyetem törvényszerűségének szerzője. a) A törvényszerűség, mint láttuk, nem a létre kívülről ráaggatott szórványos valami, hanem a létet a maga egészében, a legmélyén járja át, minden irányban és vonatkozásban. Más szóval: amint lét lehetetlen léttartalom nélkül, épúgy léttartalom lehetetlen létmeghatározottság vagyis törvényszerűség nélkül. Következésképp a legelemibb létmeghatározottságok vagyis

¹ D. Mercier *Ontologie ou Métaphysique générale* 5 1902 p. 518 kk.

törvényszerűségek csak a léttel együtt voltak megadhatók; annyival inkább, mert vonatkoztatni, rendezni csak azt lehet, ami fölött rendelkezik a rendező. *b)* A világegyetem törvényszerűsége elégséges okot követel. Ám ez az *elégséges ok csak abszolút Értelem lehet*. Mert minden egyes törvényszerűség mint gondolat gondoló értelmet követel. Ez az értelem a törvényszerűség mozzanatait (a részek különböztetését és a vonatkoztatás egységét) vagy magából meríti, vagy nem. Ha teljesen magából meríti, ez annyit jelent, hogy senkire és semmire nem szorul, amikor kigondol és vonatkoztat, vagyis rendelkezik a tartalmi létnek teljességével és a létezés függetlenségével, azaz abszolút; és minthogy abszolút való csak egy lehet, tehát ez az abszolút értelem azonos az abszolút léttel (27. § 3). Ha pedig nem meríti magából, akkor legalább részben mástól kapja. Ám hogy minden értelem másra szoruljon gondolat-alkotásában vagyis törvény-megállapításában, ellenmondás; épügy mint ellenmondás, hogy minden lény mástól kapta létét. Tehát kell lenni Értelennek, mely az ideákat és törvényeket önmagából, a maga valóságából meríti, mely lét és értelem azonossága.

4. *A nomologiai megfontolás tehát Istent igazolja, mint*

a) abszolút törvényhozót, aki mérték, szám és súly szerint rendezte a világot. Törvények megtestesítéseként (χόσμος) fogták föl a világot már a régi nagy vallások, a kínaiak, egiptomiak; kozmoszként kerül ki a világ Isten kezéből a Szentírás teremtéstörténete szerint; tehát alkalmas is arra, hogy hirdesse őt és ismeretére vezessen.¹ A külvilágban érvényesülő szigorú és kifürkészhetetlen törvényszerűség zálog arra, hogy az egyes emberi élet és a történelem nem kevésbé bölcs törvényszerűség uralma alatt áll (Job).

b) Isten nemcsak szigorú törvényszerűség korlátai közé szorít mindent, hanem *művészettel teremt*; gondolatai ideák: tökéletes tartalomnak szép formában adnak kifejezést, a világ alakulatainak ősképei, melyeket az emberi ismerés a tudatban újra alkot, és így Istent mint a *szépség* ősforrását ismeri meg. Az ószövetség sokféle fordulatban ünnepli Isten szépségét és annak a teremtésben megnyilvánuló visszfényét a természetben és a természetfölötti létben (teofaniákban is)²; a frigysátor³ és a mennyei Jeruzsálem⁴ Isten gondolatainak utánzatai és túláradó szépségének jelei.

c) A nomologiai megfontolás igazolja Istent *mint ősigazságot*, minden igazság kigondolóját, megvalósulását és világosságát. Minden igazságon és ítéletalkotáson átragyog az örök értelem világossága, mely tárgy és alany, ítéletalany és állítmány különböztetése és intenciós egyesítése által, az objektív és szubjektív világ összerendezése által teszi lehetővé minden igazság megismerését; de csak azért, mert ő maga az obiectum-nak és subiectum-nak, a vonatkoztatás elemeinek és magának a vonatkozásnak ősegysége. Ez Naziánzi sz. Gergelynek és különösen Szent Ágostonnak gondolata,⁵ és benne van a Szentírásnak mindama gondolatmeneteiben, melyek Istent mint örök bölcseséget és értelmet ünneplik szemben a pogány istenekkel, melyek a nyomos gondolkodás színe előtt fikcióknak bizonyulnak.⁶

32. §. Az isteni tudás tárgyai.

Diekamp I § 24–27; *Bartmann* I § 34; *van Noort* 1, 3, 1 § 2; *Pesch* II n. 192–219; *Scheeben* I 635–57; *Petavius* IV 3–8. – *Thom* I 14, *Gent.* I 47 49 50 65–71; *Suarez* De div. subst. III 1–3; *Salmant.* tr. 3 disp. 3 6–9; *Billuart* De Deo 5, 2; 6, 2; *Berti* IV d. 1, 2–4; *Frassen* De Deo oper. 1, 1, 2 3. – K. *Kolb* Menschliche Freiheit und göttl. Vorherwissen nach Augustinus 1908.

¹ Cf. Ps 18 73 103 138.

² Ex 24,10–17 Is 6 Ez 1 Dan 3,52 Hab 3 Ap 4.

³ Ex 25,40 31,1–16.

⁴ Ez 40–48.

⁵ *Nazianz.* In laud. Athan. 1; *August.* Gen. litt. IV 4, 8 Civ. Dei XI 10; Vera rel. 39, 72.

⁶ Cf. Jer 10,10–16 16,19–21 Bar 3 Prov főként 1,20–31 3,19 8.

1. Isten önismerete.

Tétel. Isten teljesen ismeri önmagát: tökéletesen tudja, mi ő (önismeret), és ki ő (éntudat). Ez *biztos* igazság a monistákkal szemben, akik közül a materialisták kénytelenek tagadni Isten önismeretét, és a panteisták az éntudatát.

Bizonnyítás. A Szentírás a) kifejezetten *önismeretet* tulajdonít Istennek a szentháromsági életben: «Senki nem ismeri a Fiút más mint az Atya; az Atyát sem ismeri senki más mint a Fiú». ¹ «A Lélek mindent kikutat, még az Istennek a mélységeit is». ² *b)* Istennek a legtökéletesebb *éntudatot* tulajdonítja, mikor Isten kijelentéseit legtöbbször én-nel vezeti be. Isten önismeretének és éntudatának tökéletes kifejezése ez a kijelentés: «Vagyok, aki vagyok». ³ A *szentatyák* is kezdetől fogva vallják: «Egyedül Isten az, aki önmagát ismeri annyira, amennyire van» ⁴; és a 4. századtól kezdve Isten tökéletes önismeretéből vezetik le Szent Ágoston nyomán a Fiúnak, Isten örök személyes gondolatának az Atyával való hasonlóságát, aki azért tökéletes képe az Atyának, mert Isten tökéletes önismerésének terméke. ⁵

Tételünket az *ész* is megállapítja

1. *Az önismeretet illetőleg.* Isten mint abszolút való merő ténylegesség, actus purus. Ha azonban volna létének olyan mozzanata, melyet ő maga nem ismer, abba a helyzetbe jutna, hogy utóbb megismerje; vagyis arra nézve képességben volna; tehát nem volna actus purus. A teremtménynél megtörténik, hogy értelme nem öleli át egész léttartalmát, tehetségei és hajlamai csak lassan, a föladatok és helyzetek színe előtt bontakoznak ki és jutnak tudatára; sőt egy hosszú életnek még alkonyán is pattanhatnak ki lappangó hajlamok és betokozott terheltségek, és hozhatnak meglepetést birtokosukra és környezetére. Ép ezért embernél lehetséges, hogy érdekesnek találja önmagát, drámai érdeklődéssel kísértje tulajdon tehetségeinek kibontakozását, és beteges önfigyelésbe vagy hivságos öntükrözésbe ölje bele tetterejét és mélyebb, gyümölcsösebb önismeretét. Istennél azonban az értelem nem a léttartalomnak egy darabja, hanem teljes egybeválása. Következésképp nincs az isteni létben egyetlen egy mozzanat sem, melyet teljesen át ne világítana az isteni értelem; Istenben nincs semmi, ami csak természet volna; ott minden szellem és tevékenység, értelmi tevékenység is.

2. *Az éntudatot a panteizmus* elvitatja Istentől azzal az indokolással, hogy az éntudat csak a nem-én partjairól visszaverődő ismeret-hullám habtaraja. Nem-én nélkül nincs én; következésképp az éniség korlát és függés (Hartmann). Ezzel szemben az igazság az, hogy az éniség a szellemi létezőmód szükséges velejárója. A kiválóan szellemi tevékenységek: az ítéletalkotás és a célra irányuló gondolatfűzés valamint az önelhatározás nem jöhetnek létre a tudat egységére való eleven reális vonatkoztatás nélkül. Ahol nincs éniség, ott lehet szó képzet- és érzelem-társításról, lehet szó spontán állásfoglalásokról, de már nem szellemi tevékenységekről: igazságtárgyazó ismeretről és célvalósító akarásról. Az én nélküli szellem olyan volna, mint a középpont nélküli kör. Az éntudat nem is tételezi föl a mástól való elzártságot, hanem a magában való léttartalmi zártságot, koncentrálttságot, központiséget, mely épen föltétele az igazság számára való teljes megnyitottságnak. Ahol nincs én, ott csak természet van, akár fizikai akár pszichikai természet az; de nincs szellem.

¹ Mt 11,27.

² 1 Cor 2,10; cf. Jn 10,15.

³ Ex 3,14; cf. Mt 3,17 Jn 10,30 Act 13,2.

⁴ *Min. Felix* 18.

⁵ *August. Trinit. XV* 14, 13.

2. Isten világismerete.

1. *Tétel. Isten tökéletesen ismeri mindazt, ami rajta kívül van:* a legcsekélyebb és legrejtettebb dolgokat is, nevezetesen a szabad szellemi teremtmények legbenső világát is (καρδιογνωσις); és pedig ismer mindent, mielőtt bekövetkeznék, tehát a jövő szabad elhatározásokat is. Ez *hittétel*, amint kitűnik az Egyháznak rendes tanításából, és kifejezetten is előterjeszti a vatikáni zsinat.¹ Csak a materialisták tagadják és a pogányok torzítják el.

Bizonyítás. A *Szentírás* szerint a) Isten gondját viseli mindennek, és ezért legpontosabban *ismer is mindent*: «A csillagoknak sokaságát megszámlálja és mindenikét nevéen szólítja».² «A tenger fővenyét, az eső csöppjeit, az örökkévalóság napjait ki tudná megszámlálni? Az ég magasságát, a föld szélességét, az óceán mélységét ki tudná megmérni?»³ Sőt megszámlálta az embernek minden haja szálát.⁴ b) A *legrejtettebb* és legtitkosabb dolgokat nyomban tudja: Azonnal tudomására esik az összülők bűne; meghallja Hágárt a pusztában, Eliezert idegen földön.⁵ Utóbb szinte közmondásszerű szólás, hogy Isten a szívek és vesék vizsgálója és ismerője: «semmiféle teremtmény sem láthatatlan az ő színe előtt; sőt minden födetlen és kitárt annak szeme előtt, aki előtt mi majd felelünk».⁶ c) Ismeri a *jövőt*: «Az Úristen ismert mindent, még mielőtt azt megteremtette»,⁷ az emberek jövő gondolatait is.⁸ Sőt Istennek ez a jövőbe látása kézzelfoghatóan megkülönbözteti a hamis istenektől, amint Izaiás második része fejt ki témaszerűen fölséges fordulatokban: «Adjátok hírül, mi történik majd a jövőben, és tudjuk majd, hogy istenek vagytok».⁹ Az *atyák* az apologéták kora óta nagy kedvvel és részletességgel dolgozzák ki a jövődőlésből való érvelést, és a pogánysággal szemben Szent Ágostonnal azt vallották: «Aki nem tudja a jövőt, az nyilván nem Isten».¹⁰ Szent *Jeromos* ugyan azt mondja: «Oktalanság abban látni Isten fölségét, hogy tudja, minden pillanatban hány szunyog születik és hal meg»¹¹; de ezzel nem akarja tagadni Isten mindentudását, melyet kifejezetten tanít ő is, hanem csak annak a helyes gondolatnak ad kissé éles kifejezést, hogy Isten az oktalan állatoknak nem olymódon viseli gondját, mint az embernek (l. [481. lap](#)).

Tételünket *ésszel* is be lehet látni: a) Ha léteznék valami, amit Isten még nem ismer, az számára még megismerhető volna; tehát arra nézve ő még képességben volna. Ez azonban ellenmond tiszta ténylegességének. Ha Isten ismeretben gyarapodhatnék, már nem volna végtelenül tökéletes. b) Isten a létező dolgokat teremtette, vagyis abszolút magátólvaló tevékenységgel adta meg létük minden mozzanatát: a léttartalmat elgondolással, a létezés akarati ténnyel. Amint a dolgok megszűnnének létezni, ha Isten teremtő akarata nem tartaná többé őket, épúgy megszűnnének érthető, azaz tartalmilag meghatározott valók lenni, hogyha Isten megszüntetné elgondolásukat. Tehát lehetetlen, hogy létezzék valami, amit Isten nem mindenestül gondol el, vagyis tökéletesen nem ismer.

Nehézség. Ha Isten előre tudja a jövő szabad tetteket, azoknak be kell következniök, minthogy Isten tudása nem csalódhatik. Ám ha be kell következniök, már *nem szabadok*. Ez már régen sokaknak okozott gondot. Cicero¹² és a szociniánusok ezért tagadták Istennek ezt a

¹ Vatic. 3 cp 1 Denz 1784.

² Ps 146,4.

³ Sir 1,2; cf. Job 28,23–28.

⁴ Mt 10,30; cf. 6,26 Heb 4,13.

⁵ Gen 3,9 8,21 16 24 18 Ex 3,9.

⁶ Heb 4,13 Jer 11,20 Prov 16,2 Job 11,11 42,2 Sir 39,5 Lc 16,15 Act 1,25 Rom 8,27 stb.

⁷ Sir 23,29; cf. 29,25 Is 46,10 Dan 13,42 Sir 8,8 stb.

⁸ Ps 138 93,11 Jn 6,64.

⁹ Is 41,23.

¹⁰ *August.* Civ. Dei V 1 9; cf. XI 21; Lib. arbitr. III 2, 4; *Iren.* II 26, 3; *Tertul.* Marc. II 5; *Orig.* Cels. VI 10; *Cyril. H.* Cat. 6, 4; *Nyssen.* Opif. hom. 16 kk.

¹¹ *Hieron.* In Hab. 1, 14. coll. c. in Mt 10, 29; Adv. Pelag. III 6.

¹² *Divinat. daem.* II cf. *Aug.* Civ. Dei V 9.

tudását, a sztoikusok és fatalisták az ember szabadságát. – *Megoldás.* Az isteni örökkévalóság színe előtt nincsen sem mult, sem jövő; előtte állandóan jelen van minden; az örökkévalóság fölér az időnek minden pillanatával, és minden időponttal együtt van, épúgy mint a kör középpontja a kerületének minden pontjával azonos vonatkozásban áll. Következésképp Isten a jövő dolgokat is örökkévalóságának állandó jelenében szemléli, és *ez a szemlélet épúgy nem befolyásolja a jövő történetüket*, mint a toronyőr szemlélete nem befolyásolja az esetleg alant elvonuló csapat menetirányát. Amint a mi visszaemlékezésünk nem másítja meg és nem befolyásolja a multat, épúgy az ő előretudása nem befolyásolja a jövőt (August.).¹ Tehát szabad azt mondani: «Nem azért következik be valami, mert Isten előre tudja, hanem mert bekövetkezik, azért tudja».²

Ez a megoldás azonban csak addig áll helyt, míg merőben az isteni tudásra vagyunk tekintettel, elvonatkozva az isteni akarástól. Valójában azonban Isten nem merőben szemlélődő szerepet visz a jövő dolgokkal szemben; hiszen azoknak nincs az ő akaratától független létük, mely aztán determinálná az isteni értelmet (34. § 1). *Miképp egyeztethető aztán össze a szabadság ezzel az isteni előrerendeléssel*, az az isteni együttműködésnél kerül tárgyalásra.³ De rendületlenül áll ez a két igazság: Isten a szabad jövőt tudja, és mindemellett az embernek van szabad elhatározása. Ezt a két igazságot csak akkor tudná értelmünk teljesen összeegyeztetni, ha egészen jól értenők, miképp működik közre Isten a teremtményekkel, és miben áll voltaképp az emberi szabadság, illetőleg hogyan állhat meg az isteni okteljesség mellett. Azonban mindkettő meghaladja a teremtett elmét.

2. Tétel. Isten ismeri az összes lehetőségeket, akár megvalósulnak valaha akár nem. *Biztos.*

A *Szentírás* minden megszorítás nélkül mindentudónak állítja Istent; tehát a lehetőségeket sem zárja ki ismeretköréből. Annál kevésbé, mert hisz mindenhatóságot is tulajdonít neki (36. § 2); ez pedig mindentudást tételez föl. Láttuk továbbá, Isten ismer mindent, mielőtt létrejönne;⁴ akkor pedig még csak lehetséges. A *szentatyák* szerint Isten mindent az ő örök eszméi szerint alkotott; ám eszméi nemcsak a valóságos, hanem a lehetséges dolgokról is vannak⁵ (44. § 2). *Ésszel* pedig nem nehéz fölélni, hogy *a)* ha Isten a lehetőségeket nem ismerné, ezen a ponton ismeretében hézag volna, mely legalább «in idea» kitölthető volna; vagyis ebben a vonatkozásban Isten képességben volna; ez pedig ellenmond az actus purus, illetve a végtelen tökéletesség valóságának. *b)* A nomologiai érv értelmében Isten magátólvaló értelem. Istenben egybeesik a léttartalom és az értelem; tudása teljesen átvilágítja mivoltát, és ép ezért Isten ismeri önmagát nemcsak a maga abszolút valóságában, hanem tudja magáról azt is, hogy abszolút mivolta teremtett lét útján kimeríthetetlen gazdagságban utánozható. Ámde Isten mivoltának kifelé való utánozhatósága: ez a lehetőségek világa.

3. Tétel. Isten ismeri a féljövő szabad tetteket. *Biztos.*

Magyarázat. A föltételesen bekövetkező (*féljövő*) szabad tett (conditionate futurum, futuribile) olyan szabad állásfoglalás, mely sohasem következik be, de bekövetkeznék, ha bizonyos föltétel teljesedésbe menne; pl. János halálos ágyán megtérne, ha papot kapna; István nem válnék gonosztevévé, ha más életpályára lépne. Ezek tehát nem merőben lehetséges szabad állásfoglalások (merő lehetőség: János meg is térhetne, nem is); de nem is egyszerű jövő események, mert hisz a föltétel, melyhez kötve vannak, nem teljesül.

¹ August. Lib. arbitr. III 4, 4; cf. Civ. Dei V 10; Boeth. Consol. phil. 5 pr. 3.

² 45. § és 35. § 2; cf. 52. § 2.

³ Hieron. In Jer 26, 3.

⁴ Sir 23,29 Rom 4,17; cf. Mt 19,26 Jer 1,5.

⁵ August. Civ. Dei XI 10, 3.

Bizonyítás. A *Szentírás* nem egy esetet említ, melyben Isten a féljövő tudásáról tesz tanuságot: «Elragadta, hogy a gonoszság meg ne rontsa elméjét».¹ Mikor *Dávid*nak tudtára esett, hogy Saul készül őt megtámadni Ceilában, a pap útján tudakozódott Istennél: Lejön-e Saul Ceila ellen, és ha igen, a ceilaiak kiszolgáltadják-e Saulnak? Az Úr igennel felelt. Dávid erre elmenekült; és mikor ezt Saul megtudta, nem vonult Ceila ellen.² Az *Üdvözítő* azt mondja: «Jaj neked, Korozain, jaj neked Betszaida! Mert ha Tírusban és Szidonban történtek volna a csodák, melyek tibennetek történtek, már régen szőrzsákban és hamuban tartottak volna bűnbánatot. És te, Kafarnaum! ... ha Sodomában történtek volna a csodák, melyek tebenned történtek, megmaradt volna a mai napig».³

A *szentatyák* korában ismételten történtek nem-katolikus részről igen érzékeny támadások a teodiké ellen a féljövő isteni előretudása nevében. Az atyák sohasem ennek a tudásnak tagadásával hártották el azokat a támadásokat, hanem más megoldást kerestek. Így a *manicheusok* azt mondták: Isten tudta, hogy az ember majd vétkezik; mért teremtette? vagy mért nem gondoskodott olyan körülményekről, melyek közt nem vétkezett volna? A *pelagiánus vitákban* maga Szent Ágoston tárgyalja azt a kérdést: Miért nem ragadta el Isten az összes bűnösöket (Sap 4 értelmében), mielőtt a gonoszság megrontotta elméjüket? És mikor a *szemipelágiánusok* azt mondták, hogy a kisdedek megkeresztelkedése vagy meg-nem-keresztelkedése előre látott föltételes érdemeikre való tekintettel történik, nem tagadták az atyák Istennek ide vonatkozó tudását, hanem a következtetés ellen tiltakoztak.⁴

Ésszel is be lehet látni, hogy *a)* a féljövő események és tettek valósággal lehetségesek; tehát az előző tétel értelmében nem lehet kizárni az isteni tudás tárgyköréből. *b)* Isten ismerete csak akkor mondható teljesnek, ha a teremtményeket és eseményeket nemcsak gyümölcseikben, hanem virágjaikban és gyökereikben is átlátja; csak a teremtményeknek ilyen veséig ható ismerete alapján lehetséges igazi világkormányzás. – Tehát *az isteni ismeret tárgyköre végtelen*; nemcsak amennyiben elsődleges és sajátos tárgya, az önismerete végtelenre irányul, hanem amennyiben kiterjeszkedik a lehetőségekre. Beláthatatlan és mégis jól rendezett határtalan birodalomként terjedez az értelem előtt a lehetések világa: végtelen sok nem- és fajgondolat, mindegyik a típusok és egyedek végtelen sok lehetséges kombinációjával, az értelmes valók véghetetlen ismerő és akaró lehetőségeivel; az emberi elme beleszédül e végtelen dimenziók gondolatába, melyekről halvány sejtelmet adnak a transzfinit számok, a végtelen halmazok, számsorok és a végtelen determinánsok rendszerei.⁵

Függelék. *Az isteni tudás osztályozása.* – Tárgyak tekintetében a hittudósok az isteni tudást a következőképpen osztályozzák:

1. Szemléleti tudás, *scientia contemplationis*: Isten önismerete; a látó tudás, sc. *visionis*: a létező dolgok isteni tudása; az egyszerűen értő tudás, sc. *simplicis intelligentiae*: a lehetséges dolgok tudása.

2. Szükséges tudás (*scientia necessaria*): Istennek önmagára és a lehetőségekre irányuló tudása, és a szabad tudás (sc. *libera*), mely a változókra irányul, és csak azért szabad, mert a dolgok létezése Isten szabad teremtői elhatározásán fordul; tehát végelemzésben csak a szabad teremtői tette teszi lehetővé ezt a tudást. Ha a teremtést föltételezzük, természetesen Isten a változó dolgokat is szükségkép tudja; azaz lehetetlen nem tudnia azt, amit megteremt. Ezt a fölosztást a tomisták kimerítőnek tekintik. A molinisták azonban közbeiktatnak egy

¹ Sap 4,11.

² 1 Reg 23,7.

³ Mt 11,21–23; cf. Gen 11,6–8. 4 Reg 13,19 Jer 38,17 Ez 3,6 Lc 10,13 16,31 Act 22,17.

⁴ *August.* Anima et eius or. I 12, 15; Praedest. sanct. 17, 24; Don. persever. 9, 22. Corr. et gratia 8, 19; cf. *Nyssen.* De infantibus qui praemature abripiuntur (M 46, 184); *Chrysost.* Ad Stagir. 1, 8; *Greg. M.* Moral. XXXIII 12, 26.

⁵ Cf. *August.* Civ. Dei XI 10 XII 18; *Thom* I 14, 2; mennyiben végtelen Istennek a létezőkre vonatkozó tudása, mikor ezek száma tényleg véges, lásd *Gent.* I 70; *Ver.* 2, 9 ad 2. *Lessius* VI 2, 17.

tagot: a közbülső tudást, *scientia media*, a féljövő szabad tettek és események isteni előretudását. Ez szerintük nem tartozik a szükséges tudás körébe, hisz Istenre nézve nem forog fönn semmi szükség, hogy egy meghatározott lehetőséget mint föltételelesen bekövetkezőt vegyen szemügyre; de szabadnak sem lehet mondani, mert megelőzi Istennek minden szabad elhatározását. Szokás, de nem szabatos úgy tüntetni föl a dolgot, mintha Molina ezt a közbülső tudást a látó és az egyszerűen értő isteni tudás közé helyezné.

3. Elméleti és gyakorlati isteni tudás (*scientia theoretica et practica*) aszerint, amint csak az isteni értelemnek, vagy egyúttal az isteni akarathoz is tárgya, t. i. mint teremtő gondolat.

4. Helyeslő és helytelenítő isteni tudás (*scientia approbationis et reprobationis*) aszerint, amint a jóra vagy a bűnre irányul. Ez utóbbira nézve az Írás a maga pregnáns kifejezőmódjának megfelelően gyakrabban azt mondja, hogy Isten valamit nem tud¹; temperamentumos emberek is nem egyszer azt mondják nekik nem tetsző esetekben: nem veszem tudomásul, nem akarok tudni róla, ezt az embert nem ismerem többé.

33. §. Az isteni tudás módja.

Diekamp I § 18 19 23 28 29; *Bartmann* I § 35; *van Noort* 1, 2, 4; 1, 3, 1 § 1 3; *Pesch* II n. 182–191; 220–298; *Scheeben* I 578 kk. 589 kk. 625–35; *Petavius* De Deo IV 12; *Lessius* VI 4. – *Thom* I 14, 4 7 15; c. Gent. I 45 46 48 55–62; *Salmant.* tr. 3 disp. 4 5 10–12; *Billuart* De Deo 5, 3 4; 6; *Berti* De Deo II 8 IV 1, 1; IV 2; *Frassen* De Deo 4, 2 4; de Deo oper. 1, 2. – *J. Souben* Les manifestations du beau dans la nature 1901; *H. Krug* De pulchritudine divina 1902; *P. M. Garénaux* La beauté de Dieu et son amabilité 1910; *E. Dubois* De exemplarismo divino 4 k. 1899 kk.; cf. továbbá az isteni együttműködésre vonatkozó irodalmat a 45. § elején.

1. Az isteni tudás abszolútsága.

Tétel. Isten a magánálló Értelem. Biztos.

Magyarázat. Minden ismeretben szemben áll az ismerettárgy és az ismerő alany (obiectum és subiectum), melyek különbözőségük épségben maradásával intenciós (tárgyra vonatkoztatott) egységbe fűződnek az ismerettényben. Az igaz ismeret igazvolta épen azon fordul, hogy a tárgy és a gondolat egybevág: a tárgy a tudatban is az, ami a tudattól függetlenül a maga valóságában. Tételünk már most azt mondja: 1. A *tudattárgy és alany* egysége Istenben nemcsak intenciós; vagyis nem úgy van, mint a tapasztalati ismerés körében, hogy a tudattárgyak és a tudni hivatott elme világa két külön világ, melyek csak a tudás tényében találkoznak, mikor az értelem egy tudattartalmat vonatkoztat egy tudattárgyra, és e vonatkoztatás által a tudat számára reprezentálja a tárgyat; hanem ontologikailag is *egybeesnek*: ismerendő és ismerő, elgondolandó és elgondoló azonos. 2. Isten *merő értés*. Nincs léttartalmában egyetlen mozzanat, mely ne volna értés; nem úgy, mint a teremtménynél, hol az én lát, de a szem nem, az én tudja, mit művel a keze, de a kéz nem; nincs Istenben léttartalom, melynek utóbb tudottá kellene válnia, sem pedig tudásra hivatott alany, melynek utóbb tárgyat kellene keresnie.

Bizonyítás. Az *Írásban* Isten a tudással azonosítja magát: «Én bölcsesség»²; «én vagyok az igazság».³ *Szent Ágoston* azt mondja: «Isten mivoltának csodálatos egyszerűségében nem más a bölcsesség mint a lét, hanem a kettő azonos».⁴ Az *ész* a tételt levezeti egyrészt mint Isten abszolút egyszerűségének következményét: minden egyes isteni kiválóság azonos az isteni

¹ Pl. Mt 7,23 25,12 L 13,27.

² Prov 8,12.

³ Jn 14,6.

⁴ *August.* Trinit. XV 13, 22; cf. *Iren.* II 13, 3.

léttel, és tőle csak értékben különbözik; másrészt mint a nomologiai istenbizonyításnak következményét, mely a magátólvaló abszolút Értelmben torkollik.¹

A tétel a következő mozzanatokat tartalmazza:

1. *Az isteni tudás magátólvaló.* Vagyis Isten tudása nem támaszkodik és nem szorul senkire és semmire, ami rajta kívül van; ismeretének forrását, tárgyát, valamint mértékét és indítékát magából meríti. Ez nyilvánvaló Istennek önismeretét illetően, és könnyen igazolható a lehetőségek ismeretéről. De nem kétséges a létezőket illetően sem, hogy azok az isteni tudásnak végpontjai ugyan, melyeket elér az ő értelme, de nem szerzői és okozói (sunt obiecta terminativa, non determinativa scientiae divinae); míg ellenben az ember számára minden igazságot tartalmazó tudás a tárgy részéről eléje szabott és irányított (normált) és ennyiben okozott, mástól való tudás.

Jóllehet a hittudósok erre nézve elvben és általában egyetértenek, évszázados és mélyen szántó viták és nézeteltérések támadtak a részletek körül; mikor t. i. arról van szó, hogy közelebbről meghatározzuk az *isteni tudás közegét*. Szent Tamás nyomán² a megismerésnek *három fajta* közegét szokás megkülönböztetni: «Az egyik az a közeg, mely *alatt* lát az értelem (medium sub quo, megvilágító közeg), mely fölkészít a látásra; s ez számunkra a tevékeny értelem (intellectus agens) világossága. A másik az a közeg, mely *által* lát (medium quo, tükröző közeg), s ez az értelmi kép (species intellegibilis). A harmadik az a közeg, melyben valami érthető (medium in quo, közvetítő közeg); s ez mindig olyan dolog, melynek közvetítésével más dolog ismeretére jutunk, mint pl. a hatásban megismerjük az okot». Ez az ismert közeg, szemben a tükrözővel, mely nem-ismert.

Nyilvánvaló dolog és általános nézet, hogy az isteni ismerésnek *megvilágító és tükröző közege maga az Isten*; sőt a közvetítő közeg is, *legalább önismeretének közvetítő közege is ő maga*. «Istenben az értelem, az értő alany, az értés tárgya, az értelmi kép és maga az értés ténye teljesen egybeesik.»³ Csak ott ágaznak el a vélemények, ahol a *létező*, létezhető és nevezetesen a szabadon létező és létezhető *dolgok isteni tudásának közvetítő közegéről* (medium in quo) van szó.

A *létezőket* illetően ugyanis a *skotisták* és a hozzájuk közelebb álló *molinisták* azt vallják, hogy Isten mindenesetre ismeri a dolgokat teremtői határozatainak erejében, de a maguk viszonylag független teremtményi mivoltában is (a *nominalisták* szerint csak így ismeri); Istentől ugyanis nem szabad elvitatni az ismerésnek semmiféle kiválóságát sem; már pedig, amint egy mérnöknek tökéletesebb ismerete van arról a gépről, melyet nemcsak megszerkesztett, hanem a kivétel után meg is nézett, úgy Istennek is a világról tökéletesebb ismerete van, ha teremtői elgondolása után látja is a maga valóságában. A *tomisták* és a hozzájuk hajló *molinisták* (Bellarmín, Billot) ellenben azon a nézeten vannak, hogy a létező dolgokat Isten csak teremtői határozataiban, tehát végelemzésben saját örök Valóságában, minden más valóság ösmintájában ismeri, és nem egyúttal a maguk viszonylag független teremtményi létükben is. Tehát a létezőkről Istennek csak közvetett ismerete van.

A *tomista nézet a helyes*. A *skotista fölfogás* ugyanis *a) keresztülvihetetlen*. El nem lehet gondolni, hogy a teremtői határozatoktól viszonylag független isteni világismeret, mely új ismeretmódot jelent, nem az ismerettárgy közvetíti; a közvetlen isteni világismeret nem lehet más, mint a világ okozta ismeret. Ez pedig ellenmond az isteni ismerés abszolút jellegének.⁴ *b) Fölösleges*, mert a létező világnak az Isten teremtői határozataitól független, tőle különböző ismerete semmiféle új mozzanatot nem tud hozzáadni a teremtői határozatban közvetített ismerethez. Ebben ugyanis benne van a teremtett világnak minden létmozzanata;

¹ Cf. *Thom* I 14, 4; c. *Gent.* I 45.

² *Thom* Quodl. 7, 1.

³ *Thom* I 14, 4.

⁴ *Thom* I 14, 5 ad 2; cf. *Aug.* 83 quaest. 46, 2.

semmi néven nevezhető valóság, akár léttartalmi akár létezési akár szubstanciás akár járulékos, nem léteznék, ha Isten elgondolása és valósítása nem adna neki létet. Tehát a létező világ Istennek már semmi újat nem tud mondani. Az okokból való ismeret gyökeresebb és alaposabb, mint a hatásokból való ismeret; ez az utóbbi a teremtményeknél csak azért egészítheti ki az előbbit, a géptervező mérnöknek csak azért mondhat újat tervének keresztülvitele, mert alkotásának ő nem teljes oka (az anyagot, a fizikai törvényeket nem ő szolgáltatja; legtöbbször a technikai kivitelre sem képes). – Ugyanezek a szempontok irányadók a *lehetséges dolgok közvetítő közegének* kérdésében. Külön megfontolást követel azonban a *jövő és féljövő* szabad tettek tudásának közvetítő közege (2. sz.).

2. *Az isteni tudás egységes osztatlan tény*, mely a legteljesebb intenzitással egyszerre átölel minden megismerhetőt. Tehát nem tartalmaz átmenetet képességből ténylegességbe, kevésbé ismertről jobban megismerendőre, előzményről következményre, általában egyik ismeretről a másikra; vagyis az isteni ismerés nem diszkurzív.¹ Következésképp az Isten ismerése egy eszme, mely azonban fölér a megismerhető valók ismeretképeinek összességével; vagyis sokszorosan végtelen értékű. Ha Istenben nincs alanyról állítmányra haladó vagyis ítélő ismeret, nem következik, hogy ennek az ismerésmódnak kiválósága hiányzik belőle; csak ami benne tökéletlenség, a diszkurzív mozzanatot kell távoltartani.²

3. *Isten ismerete kimerítő*: felölel minden felismerhetőt megismerhetőségének foka szerint, közvetítő avagy tükröző közegek homályosító és torzító befolyása nélkül. Tehát Isten ismeretében nincsenek előbb (logikailag sem) a célok mint az eszközök, a törvények mint az egyes esetek, a hatások mint az okok, a járulékok mint a szubstanciák vagy fordítva, hanem egységes és örök értése mindent a gyökerében egyszerre és teljesen fog át. – Röviden azt lehet mondani: Isten ismerése *a szó teljes értelmében intuitív*; azaz nem szimbolikus, jelképes, mint az emberi, mely jelekhez van kötve (szavakban gondolkodunk és szavakon vitatkozunk), hanem magát a dolgot fogja meg; nem jelenségekhez tapad, hanem a lényegre nyit; nem merőben néző, hanem teremtő; nem haladó, hanem egyszerre való.

Folyományok.

1. **Isten abszolút igazság.** *Biztos* tétel. *Értelme*: Az igazság általában a dolog és a róla való eszme egybevághósága (adaequatio rei et intellectus). Ha a gondolat összevág a valósággal, akkor logikai igazságról beszélünk, ha a dolog egybevág a maga eszméjével, akkor ontológiai igazságról. Isten abban az értelemben igaz, hogy *a) az értelem és lét abszolút azonosságát* fejezi ki; ami Istenben lét, az mindenestül el is van gondolva és pontosan úgy van, ahogy Isten elgondolta és átértette. A lét és gondolat közt itt nem tátonganak hézagok, melyeken utólagos kritikai megfontolásokkal kellene vagy lehetne igazítani; neki nincsenek ideáljai, melyeket több-kevesebb tökéletességgel tükröztet a valóság; neki csak eszméi vannak, melyeknek a valóság teljesen hű másolata. *b) Isten az ősigazság* (αὐταλήθεια). Minden igazság és érthetőség Istentől van: az ő elgondolása a tárgyi világ mint eszmék és törvények hordozója és hirdetője; az ő elgondolása a teremtett értelem mint értelmi kategóriák, szempontok birtokosa; és az ő elgondolása a kettő összhangosítása. Tárgy és alany az ismerettényben azért tud találkozni, mert Isten egymásnak gondolta el; tárgy és alany kettőssége Istenben egy, és ennek az egységnek utánpótlása a tárgynak és alanyának az ismerettényben létesített egysége. Ezért minden emberi ismerés az isteni ősigazságnak világítása mellett történik. Minden igaz ítélet alkotása Istennek burkolt megvallása; az istentagadás végelemzésben ismeret- és igazságtagadás is.³

2. **Isten az abszolút bölcsesség.** Ez *biztos* igazság. *Értelme*: A bölcsesség a gyakorlatban beváló elméleti tudás. Az emberek közt bölcs az, akinek megvan a világról a helyes elméleti

¹ *August.* Simpli. II qu. 2, 3; *Thom* I 14, 7 15; *Gent.* I 55–57.

² *Aug.* Civ. Dei XI 10; *Trin.* XV 14.

³ Cf. *Thom* I 16, 6; *Verit.* 1, 2; 2, 2; c. *Gent.* I 62.

álláspontja, amennyiben az örök értékekhez tud hozzámérni mindent, nemcsak az ismeret általános tárgyait, az eszméket és törvényeket, hanem a konkrét helyzeteket, egyedeket és föladatokat is; akiben továbbá megvan a készség és rátermettség ezzel a belátással arányos életalakításra. A bölcsesség Istenben *az elméleti és gyakorlati tudásnak teljes azonosságát* jelenti; ez az a konkrét forma, melyben a kinyilatkoztatás dicsőíti és a vallási megfontolás elé állítja Isten tudását: «Uram, mily nagyok a te műveid! Bölcseséggel teremtetted valamennyit, és betöltötték a földet alkotásaid». ¹ Az isteni bölcsesség jelentőségét és termékenységét a szentháromságtan mutatja meg teljes valóságban. ²

3. Isten az abszolút szépség. Ez *biztos* igazság. A szépség pszichológiailag: az, ami esztétikai tetszést vált ki (*pulchra sunt, quae visa placent*); ontológiailag: jelentős léttartalom kifejező (azaz esztétikai hatás kiváltására képes) formában (*perfectio cum claritate*). Minthogy Isten a végtelen lét a legtisztább tökéletességben, és mint szín-értelem ennek teljes átvilágítotttsága: a tökéletes isteni léttartalom megfelelő kifejezést nyer egy kimerítő ismerettényben, egy eszmében, mely felöleli ama végtelen lét teljes tartalmát, és pedig a tartalomnak teljesen megfelelő intenzitással. Isten az abszolút szépség és minden teremtett szépségnek és művészetnek ősforrása. Ilyennek dicsőíti az Írás is: «Ha már ezeket (a csillagkört, a nagy vizet, a napot és holdat) isteneknek gondolták, mert szépségük elbájolta őket, tudhatták volna, mennyivel kiválóbb ezeknek ura; hisz a szépség szerzője alkotta mindezeket». ³

2. A jövő és féljövő szabad tettek isteni megismerésének közvetítő közege.

Ennek a kérdésnek külön *jelentőséget* ad, hogy szorosan összefügg a hatásos kegyelemnek, a gondviselésnek és előrerendelésnek kérdésével. Nem csoda, ha századok óta két nagy táborra osztja a katolikus hittudósokat: tomistákra és molinistákra.

A **tomisták** szerint (ennek a nézetnek szerzője Dom *Bañez* OP † 1604, Thom II-hez írt kommentárjában) Isten a jövő és féljövő szabad tetteket látja amaz *örök végzéseiben, melyekben azokat előreirányozza* (predeterminálja). Szent Tamás szerint ⁴ ugyanis a teremtett lény csak úgy fog tényleg cselekedni, ha Isten a cselekvő képességét hatékonyan tette lendíti. Ez a minden egyes tethez, tehát a szabad tettekhez is szükséges isteni közreműködés (*concursum divinum*) nem merőben erkölcsi, hanem fizikai; azaz nemcsak biztatás vagy el is maradható segédkezés, hanem nélkülözhetetlen isteni befolyás. Jellemzi, hogy a teremtmény cselekedetét, tehát a szabad állásfoglalást is megelőzi (*concursum praevium*): gondolatban és természet szerint, nem pedig időpont szerint, mert hisz csak akkor érvényesül, mikor már szükség van rá; továbbá kiterjed a bekövetkező cselekedet összes létmozzanataira, azt mindenestül előre meghatározza, tartalma, iránya és ereje szerint (*determinatio praevia, praedeterminatio physica*; 45. § 3). Minthogy ezek az előre-irányzások egyrészt Isten elhatározásában öröktől fogva készen állnak, másrészt pedig a jövő cselekedetnek minden mozzanatát fölölelik, alkalmas közvetítő közegei nemcsak a szükségképes, hanem a bekövetkező vagy bekövetkezhető (féljövő) szabad cselekedetek isteni előretudásának is. Még pedig:

1. Az *erkölcsileg jó* jövő szabad állásfoglalásokat Isten maga is előre-irányozza minden egyes mozzanatukban, beleszámítva az erkölcsit, a célra való irányulást, a «debita ordinatio ad finem»-et is, mint amely a cselekedet erkölcsi jóságának formális mozzanata. Tehát ezeket

¹ Ps 103,24; cf. Ps 146,5 Rom 11,33 Sir 1,1; Jac 1,5 és a bölcseségi könyveket, főként Prov 3,10. Sap 7 8 18,1 Sir 24; cf. *Bonav.* Brevit. I 8.

² L. 40. §; *Thom* I 14, 16.

³ Sap 13,3; cf. 4,29 Ps 103,2 Cant 1,15 stb.; *August.* Lib. arbitr. II 15, 41 Conf. X 6 Civ. Dei XI 10.

⁴ *Thom* III 109, 1; *Gent.* III 67; *Pot* 3, 7; cf. 45. § 3.

Isten öröktől fogva tudja előre-irányzó helyeslő végzéseiben (in decretis praedeterminativis approbativis). 2. Az *erkölcsileg rossz jövő* állásfoglalásokat Isten nem helyesli és erkölcsi mozzanatokhoz nem nyújtja együttműködését. Ám minden erkölcsi cselekedetben két mozzanatot kell megkülönböztetni: az egyik a fizikai, az anyag jellegű mozzanat, mely magában közömbös; a másik az erkölcsi, formális mozzanat, a beállítás, az erkölcsi normához és a végcélhoz való odaigazítás; pl. ez a kijelentés: «Nincs Isten» az istentagadó és a zsoldáros ajkán Ps 13; költekezés a sajátomból és a máséból. Már most az erkölcsileg rossz cselekedet fizikai részét mint közömböst Isten akarhatja, és adhatja hozzá előre-irányzó segítségét. A formális, erkölcsi mozzanatot nem akarja; de megengedheti, amennyiben elhatározza, hogy előreirányzó közreműködését nem adja meg ehhez a mozzanathoz, amikor is a magára maradt teremtmény a természetében rejlő gyöngeségnél fogva el fogja véteni a cselekedetnek a végcélhoz való helyes odaigazítását. A jövő szabad rossz cselekedeteket tehát Isten az ő előre-irányozó megengedő végzéseiben látja előre (in decretis praedeterminativis permissivis): a bennük rejlő fizikai mozzanatot tudja, mert erre nézve előre-irányzó pozitív elhatározása van, a formális erkölcsi mozzanatot pedig biztosan tudja abból, hogy ahhoz nem adja meg az előre-irányzó együttműködést, mely nélkül a teremtmény a vele született nehézségnél és tehetetlenségénél fogva el fogja véteni a fizikailag közömbös cselekedet helyes erkölcsi eligazítását. 3. A *föltételes jövő* szabad tetteket pedig föltételes előre-irányzó végzéseiben látja (in decretis praedeterminativis conditionatis): a szidóniakat és tírusiakat bűnbánatra predeterminálnám, ha elhatároznám, hogy elküldöm hozzájuk a Megváltót.

A tomizmus főérvei: a) *Tekintélyi* érv. Szent Tamás, ha formálisan nem is tanította a tomista fölfogást, minthogy az ő idejében a kérdés nem volt még annak rendje és módja szerint föltéve, mégis az ő-ok és a másodrendű okok viszonyáról való fölfogásából az logikusan következik. Bañez élete főföladatává tette volt, hogy «mindenben és mindenkép» Szent Tamást követi, és a dominikánusok iskolája, a tomizmus fellegvára, Szent Tamás tanításának őrzését és továbbképzését tekinti lelkiismereti kötelességének. Elfogulatlan történetkutatók (Schanz, Grabmann, Bartmann, Uhde) azt vallják, hogy a tomizmus Szent Tamás, sőt Szent Ágoston, sőt végelemzésben Szent Pál alapgondolatainak következetes alkalmazása. b) *Teológiai* érv. A tomizmus erőteljesen és hatásosan óvja az isteni tudásnak teljes magátólvalóságát. Isten az ő saját mivoltában, elhatározásában látja mindazt, ami történik és történhet akár a természet akár az erkölcs világában. c) *Bölcséleti* érv. Minden csak annyiban ismerhető meg, amennyiben van. Ámde a jövő és féljövő szabad tetteknek mint jövőknek nincs még létük magukban, és nincsen közelebbi okaikban, legalább teljes biztonsággal bekövetkező létük; mert hisz akkor nem volnának szabadok; tehát csak Istenben mint első okukban lehet létük, s minthogy nem szükségképesek, csak Isten szabad teremtői elhatározásaiban van létük. Következésképp csak azokban ismerhetők meg.

Nehézségek.

1. Ha Isten előre-irányozza a szabad elhatározást, az szükségképp következik be; *az előre-irányzás egy irányt szab meg az akaratnak*, melytől el nem térhet, s így nincs mozgási tere, hogy több lehetőség közt választhasson; tehát nem szabad többé. – *Megoldás* 45. § 3.

2. A tomista fölfogás a féljövő szabad tetteket illetőleg *végtelen sok föltételes előreirányító isteni végzést* követel; s ez egyrészt ingyenes, másrészt Istenhez nem méltó föltevés. – A tomisták *felelete:* *Sok újabb tomista* egyáltalán nem találja Istenhez méltatlannak a végtelen sok föltételes isteni végzést, sőt az isteni tudás végtelenségének beszédes bizonyítékát látja benne: ha nem méltatlan Istenhez a végtelen sok föltételes jövő tett tudása (amit a molinisták is vallanak), akkor nem méltatlan és indokolatlan a végtelen sok féljövő tett föltételes akarása sem. Istenben az akarás a tudással lépést tart. Sokan azonban, különösen a *régibb tomisták Ledesma-val* azt tanítják: A féljövő szabad tettek száma nem végtelen. A szó igazi értelmében föltételesen jövő szabad állásfoglalások közé ugyanis nem kell minden emberi elképzelést számítani, mely nyelvtanilag föltételes jövő alakjában fejezhető ki (pl.: egy

lehetséges ember egy lehetséges világrendben ezt tenné, ha ilyen és ilyen körülmények közé kerülne); hanem csak a most vagy majd létező egyéneknek olyan szabad tetteit, melyek bekövetkezzenek, ha megvalósulna egy föltétel, mely vagy a teremtett okok rendjében vagy Isten teremtői határozataiban reálisan meg van alapozva. Ezek száma pedig véges, mert csak azokra a féljövő szabad tettekre szorítkozik, melyek a jelen világrendben meg vannak alapozva és szükségesek hatékony isteni irányításához.

A **molinizmus** alap gondolatait Luis de Molina SJ fejtette ki először rendszeresen, tanárának Fonseca-nak nyomdokain Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione 1588 c. művében. A teremtő és teremtmény együttműködését illetően ő elveti az előreirányzó isteni közreműködést és vallja a kísérőt (*concursum simultaneus*), mely épúgy mint a tomisták együttműködése a teremtményi tevékenység pillanatában rendelkezésre áll, de logikailag, természet szerint nem előzi meg, hanem követi a szabad tettet; nem irányozza előzetesen, hanem igazodik hozzá; akkor és úgy működik, mint a szabad elhatározás kívánja, anélkül természetesen, hogy ez determinálná avagy bármiképp befolyásolná Isten tevékenységét (45. § 3). Minthogy tehát *nincsenek szabad tetteket megelőző előreirányzó isteni végzések*, Isten nem is tudhatja ezek közvetítésével a szabad jövő és féljövő tetteket. Hanem Istennek ez a tudása következőképen jön létre:

1. Isten az ő szükségképes tudásával (*scientia necessaria*) szükségképp tudja, hogy az összes lehetséges szabad teremtmények az összes lehetséges körülmények közt mit tehetnének (pl. egy lehetséges ember egy lehetséges üldözés kitörésekor hitét meg is tagadhatná, meg is vallhatná). 2. A közbülső tudásnál (*scientia media*) fogva Isten tévedhetetlenül tudja, hogy minden egyes lehetséges szabad teremtmény minden egyes lehetséges esetben mit tenne, ha ez az eset megvalósulna (tehát, ha amaz üldözés tényleg kitörne, az a bizonyos ember megtagadná-e hitét, vagy pedig megvallaná). Ez a közbülső tudás nem gyökerezik előreirányzó isteni végzésekben. Mert jóllehet Isten öröktől fogva elhatározta, hogy a teremtményeknek megadja az ő együttműködését, az nem lévén előreirányzó hanem kísérő, a szabad tetteket nem tartalmazza teljes meghatározottságukban, tehát nem is adhat róluk fölvilágosítást. Ép az jellemzi «a föltételes jövőről való tudást, hogy független minden abszolút és hatékony határozattól, és minden ilyent megelőző» (Tournely). 3. Isten aztán szabadon elhatározza, hogy az összes lehetséges föltételek közül némelyeket megvalósít; és így a közbülső tudás segítségével megismert végtelen sok föltételes jövő közt némelyik esedékessé válik mint tényleges jövő, és természetesen Isten előtt mint ilyen tudva van; hisz a közbülső tudásnál fogva végtelenül többet is tud, amit mind meg is tudna valósítani.

A molinizmus érvei: a) *Szent Tamás tekintélye* ennek a fölfogásnak nem áll útjában, mert a legrosszabb esetben is nem kedvez a tomistáknak (Frins, legutóbb Stufler). b) *A tomizmus nem tudja* hatékonyan óvni az akarat szabadságát és további kiépítésében az érdemtelenségre való tekintet nélküli elkárkozás tanához jut. c) *Viszont a molinizmus bámulatos könnyedséggel, egyszerűséggel és minden fölösleges titokra való utalás nélkül* megmagyarázza nemcsak az isteni előretudást, hanem a hatásos kegyelem és az előrerendelés és elkárkoztatás nehéz kérdését is. d) *Biztos bölcséleti* alapra támaszkodik. Sarka ugyanis a közbülső tudás valósága. Már pedig ennek létezése logikai nyomossággal levezethető. Minden föltételes jövő ugyanis ellenmondó ítélet alakjában fejezhető ki: ha üldözés tör ki, Péter a hitét vagy megtagadja vagy nem. Ha a föltétel valósul, a két ellentét közül okvetlenül csak az egyik következik be (az ellenmondás elvének föltétlen érvényessége miatt); az tehát igazság, és mint ilyen okvetlenül tükröződik az isteni lényegben, mely előtt minden igazság öröktől fogva jelen van.

De ép ezen a ponton támasztanak nehézséget a *tomisták*. Azt állítják ugyanis, *hogy nem tartható fönn a közbülső tudás*, mely sem nem szükségképes, sem nem szabad isteni tudás. Mert:

a) Bármilyen formát adunk neki, *Isten föltételes jövőtudásának vagy tévedhetetlenségét vagy abszolút magátólvalóságát kezdi ki*. Bellarminus, Becanus (és talán maga Molina is) ugyanis azt gondolták, hogy Isten a jövő és féljövő szabad elhatározásokat a gyökerében, a legvelejeig átértett teremtett akaratban látja (in supercomprehensione voluntatis creatae). Ámde nyilvánvaló, hogy a magában tekintett akarat a jövő és féljövő szabad tetteknek csak lehetőségeit és legfőljebb hajlandóságait tartalmazza, és így csak hozzávetőleges, olykor erkölcsileg biztos, de nem tévedhetetlen ismeretnek lehet közege. Az újabb molinisták általában azt mondják, hogy a föltételes jövő szabad tettek tárgyilag (obiectiv et in se) igazak lévén, Isten e tárgyi igazságokban ismeri meg őket. Ámde ez a tárgyi igazságok vagy Istentől ered, vagy nem. Ha igen, akkor a tomizmus alap gondolatánál vagyunk; ha pedig nem, akkor szemben állnak Istennel, tőle független világot alkotnak, mintegy a jövőnek nagy könyvét, melynek tartalmáról Isten csak úgy szerez tudomást, ha elolvassa. De ez ellentétben áll az isteni tudásnak magátólvalóságával; Istent önmagán kívül senki és semmi nem irányítja és nem befolyásolja tudásában. Nem változtat ezen a megfontoláson, hogy a féljövő valóságok tárgyi igazságát az isteni lényeg tükrözi, hogy ott öröktől fogva jelen vannak. Mert ép ez a kérdés: minek köszönhetik örök jelenlétüket, miért tükrözi őket Isten lényege?

b) A féljövő szabad állásfoglalásoknak *nem is jár ki az a tárgyi igazság*, melyet a molinisták tulajdonítanak neki. Mert hogy az üldözéskor Péter vagy megtagadná hitét, vagy nem, ez igaz; harmadik lehetőség ki van zárva. Hogy csak az egyik lehetőség következne be a föltétel valósulása esetén, az is igaz, az azonosság elve értelmében. De a döntő kérdés ép az: melyik eshetőség következne be a kettő közül? Ez csak akkor tekinthető eldöntöttnek, ha Péter állásfoglalása vagy bevégzett tényként vagy előreirányzó isteni végzés tartalmaként vehető. Különben nincs léte, és akkor nem is ismerhető meg; minden csak annyiban ismerhető meg, amennyiben van. Péternek vagy végbevittnek gondolt vagy Istentől előreirányzott állásfoglalásától függetlenül csak az igaz, hogy Péter hitét megtagadná vagy nem tagadná meg; ez pedig a merő lehetségek világába tartozik. Tehát nincs külön «intenció» világ, mely a föltételes szabad tettek tárgyi igazságának gyűjtőhelye volna, és Isten teremtő elgondolásától független lenne; s így Isten csakis ebben a teremtői elgondolásban ismerheti meg.

Összefoglalás.

1. *Mindkét fölfogásnak vannak szembeütő előnyei*. A tomizmus nagy következetességgel érvényre juttatja az isteni tudás magátólvalóságát és a teremtménynek az első októl való függését. A molinizmus hathatósan óvja az akarat szabadságát és a teremtmény relatív függetlenségét.

2. *Mindkét fölfogásnak súlyos nehézségei* vannak. A tomizmusnak a molinisták leginkább az isteni előreirányzást vetik szemére, mint amely az akarat szabadságát veszélyezteti vagy éppen lehetetlenné teszi. Voltaképeni achilles-sarka azonban a bűn isteni előretudásával kapcsolatos gondolatmenetekben van, melyek az isteni előrendelés kérdésében a negatív visszautasítás rendkívül nehezen védhető tanára vezetnek (79. § 4). A molinizmus nagy gyöngéje pedig a közbülső tudás, melynek számára nem tudnak megnyugtató közeget megjelölni; annyira, hogy nem egy jeles molinista lemond az igazolásáról és egyszerűen posztulátumként állítja oda (Kleutgen): nem lehet sem belátni, sem igazolni, sem nehézségeit föloldani; de föl kell venni, különben kétségbe kellene esni a kérdés megoldása felől. Továbbá nem tudja teljes határozottsággal föntartani az isteni tudás magátólvalóságát. Így a tomizmus az ősokból kiindulva nem egyszer panteizmus, determinizmus, predestinacianizmus szélén jár; a molinizmus pedig kiindulva a teremtményből dualizmus, indifferentizmus és pelagianizmus örvényét horzsolja. Mindkét fölfogást katolikus álláspontja megóvjaa az eretnek

egyoldalúságtól, melyet csak szeretetlen fanatizmus vagy értelmetlenség fog rájuk, ellentétben határozott és kifejezett pápai tilalmakkal¹; de nem óvja meg a spekulatív egyoldalúságtól, mely világosan arra utal, hogy a kérdés végelemzésben a Teremtő és a teremtmény viszonyának nagy misztériumába torkollik. A tomisták az isteni akaratnak, a molinisták az isteni tudásnak egy titkára utalják át a kérdést; és ezzel mindkettő vallja a zsoltáros szavát: «Csodálatos előttem ez a te tudásod, és olyan magas, hogy nem érhetem föl».²

Ha mindamelllett *a tomizmusnak tulajdonítunk nagyobb valószínűséget*, annak okai főként a következők:

a) A két iskola harcaiban leginkább vitatott kérdéseket, *a szabadság és predestináció kérdését a molinizmus nem oldja meg jobban*, mint a tomizmus. Nem a szabadságot: Ha a jövő és féljövő szabad tetteket Isten biztosan előretudja egy tőlük különböző jel közvetítésével, akár a szabad akarat gyökeres ismerete az akár azok objektív igazsága akár isteni előreirányzás, az csak úgy lehetséges, hogy a közvetítő és a közvetített közt egyértelmű, fölbonthatatlan összefüggés áll fenn. Ez a szükségképes összefüggés vagy minden egyes esetben lehetetlenné teszi a választási szabadságot vagy egyikben sem. Nem az előrerendelést: Hisz a molinizmus szerint is minden szabad teremtmény számára lehetségesek olyan föltételek, melyek mellett az nem vétkezik és végelemzésben üdvözülni. És a döntő kérdés ez: mért nem ama kedvező föltételek közé helyezte őt Isten? (Hurter). b) *A teológiai tekintély* inkább kedvez a tomizmusnak. Az elfogulatlan történeti vizsgálat előtt kétségtelen, hogy a tomizmus szenttamási gondolatok kiépítése. Innen a szentszék kedvezése is. c) *A közbülső tudás* elmélete, amellyel a molinizmus áll és dől, a spekulatív elme előtt tarthatatlannak látszik, vagy legalább is súlyosabb nehézségekkel küzd mint a fizikai előre-irányzás tana. Viszont a tomizmus spekulatív kiindulása: Isten abszolút magátólvalósága és okteljessége, kikezdhethetlen, és Szent Pálnak meg Szent Ágostonnak alapgondolataiból való (45. § 3).

¹ Denz 1090 1097.

² Ps 138,6.

4. fejezet. Az isteni akarat.

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

34. §. Az abszolút Akarat létezése.

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

1. Az isteni akarat dogmatikai valósága.

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

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

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

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

¹ Vatic. 3 cp 1 *Denz* 1782.

² Job 41,1 Jer 27,5 Ex 20.

³ Mt 6,10; cf. 26,39. Jn 4,34 6,38.

⁴ Rom 9,19; ált. 9–11.

⁵ *Thom* I 19, 1 2; Gent. I 7,2.

⁶ Vatic 3 cp 1 *Denz* 1782.

⁷ 1 Jn 4,8.

⁸ *Thom* I 19, 1.

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

Az isteni akarát abszolútságának mozzanatai:

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

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

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

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

¹ Thom I 19, 5.

² Thom I 3, 2 ad 2; Gent. I 91.

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

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

2. A teleologiai istenbizonyítás.

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

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

1. A célosság egyetemes jelenség a mindenségben.

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

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

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

³ Thom I 26.

⁴ Mc 10,18 Lc 18,19.

⁵ 1 Tim 4,4.

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

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

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

2. A teleologiai világszemlélet ellen a pozitívizmus kifogást emel:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Az abszolút Akarat

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

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

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

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

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

35. §. Az isteni akarat tárgyköre.

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

1. Az isteni szeretet tárgyai.

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

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

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

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

¹ Vatic 3 c. 5 de Deo *Denz* 1805.

² Mt 3,17 Jn 15,9 17,24.

³ Prov 16,4; cf. Is 43,7.

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

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

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

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

Kérdések.

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

¹ Gen 1,10.12.31 etc.; 1 Tim 4,4.

² Sap 11,25; cf. Ap 4,11.

³ Prov 8,31.

⁴ Mt 6,26–38.

⁵ Thom Gent. I 75.

⁶ Ps 49.

⁷ Thom I 20, 2 3.

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

2. *Istennek a rosszra vonatkozó akarata.*

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

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

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

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

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

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

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

³ Trident. 6 c. 6 Denz 816.

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

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

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

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

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

¹ Sir 15,21.

² Ps 5,5.

³ Prov 15,9.

⁴ Jac 1,13.

⁵ Ex 4,21 7,3 9,12 Rom 9,18.

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

⁷ 3 Reg 22,23 Ez 14,9 2 Thes 2,10.

⁸ Act 2,23; cf. 4,37.

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

¹⁰ *Thom* III 79, 1–4.

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

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

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

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

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

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

¹ Thom I 19, 5 ad 3; Gent. III 97.

² Thom I 19, 6 ad 1; Verit. 23, 2.

³ Pl. Mt 11,26 Rom 12,2.

⁴ Cf. Ps 102,7.

⁵ Thom I 19, 11 12.

⁶ Calvinus Instit. theol. I 18, 4.

36. §. Az isteni akarat pszichikai tökéletessége.

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

I. Az isteni akarat szabadsága.

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

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

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

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

¹ *Denz* 374 586.

² *Denz* 607.

³ *Denz* 1620 1655.

⁴ *Vatic.* 3 c. 5 de Deo *Denz* 1805.

⁵ *Ps* 134,6; cf. 113,3.

⁶ *Job* 23,13 *Sap* 12,12.

⁷ *Ps* 15,2; cf. 49.

⁸ *Rom* 11,35.

⁹ *Lc* 12,32.

¹⁰ *Jn* 3,8.

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

¹² *Eph* 1,5–11.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Az isteni mindenhatóság.

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

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

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

Az isteni mindenhatóság jellege.

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

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

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

³ Is 46,10; cf. 55,10 59,1 stb.

⁴ Job 42,2.

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

⁶ 1 Tim 6,15; cf. Deut 10,17.

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

⁸ *Theophil.* Autol. I 4.

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

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

¹¹ Ps 18,5; Is 40,10–17; Prov 8,31.

¹² Ps 102,5; cf. Gen 18,14.

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

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

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

Folyomány. Isten a mindenségnek föltétlen Ura. Biztos.

¹ Ps 32,9; cf. 148,5. Judit 16,17.

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

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

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

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

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

37. §. Az isteni akarat erkölcsi kiválósága.

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

1. Isten szentsége.

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

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

¹ Thom c. Gent. III 119.

² 1 Tim 6,15.

³ Ps 23,1; cf. 49 88,12 Mt 11,25.

⁴ Est 13,11; cf. Ps 148,6 118,90.

⁵ Hab 3.

⁶ Jer 18,6 Rom 9,21; cf. Bar 3.

⁷ 1 Tim 1,17.

⁸ Deut 32,4; cf. Rom 3,5 9,9.

⁹ Ps 5,3 44,8 Hab 1,13 (l. 35. § 2).

¹⁰ Ps 144,17.

¹¹ 1 Reg 2,2; cf. Ex 15,11.

¹² Lev 11,45; cf. 1 Pet 1,16.

¹³ Is 6.

¹⁴ Mt 6,9; cf. Jn 17,15–19.

¹⁵ Mt 5,48.

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

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

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

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

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

¹ Rom 7,11 Jac 1,13 1 Pet 1,16 2,9.

² Cf. *August.* Civ. Dei XI 24.

2. Isten jósága.

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

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

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

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

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

¹ Vatic. 3 cp 1 *Denz* 1873.

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

³ Ps 144,15; cf. Mt 5,45.

⁴ Is 49 Ez 16,1–16.

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

⁶ Jn 3,16.

⁷ Jac 1,17.

⁸ *Thom* I 20, 2.

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

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

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

¹ Gen 3,15–19.

² Num 15,27–31 cf. Lev 5 6.

³ Is 40–66 az irgalom evangéliuma az ószövetségben.

⁴ Sir 18,7.

⁵ Ps 135; cf. 102 105 117.

⁶ Lc 15,1 Jn 10,1.

⁷ Jn 4 Lc 6,37 19,7 23,42.

⁸ Mt 9,13; cf. Os 6,6 Lc 6,36.

⁹ 2 Cor 1,3; cf. Eph 2,8 1 Pet 1,3.

¹⁰ 1 Jn 4,19.

¹¹ Mt 6,11; cf. 18,38.

¹² Jac 2,13.

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

¹⁴ Heb 2,17.

3. Isten igazságossága.

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

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

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

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

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

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

³ Deut 27,12–28,68 Ps 88.

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

⁵ Gen 12 20.

⁶ Ex 3,21 11,2 12,32–38 Ps 104,37.

⁷ Cf. Mc 5,12.

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

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

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

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

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

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

¹ Ez 18,20–32; Jer 31,29.

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

³ Mt 23–25.

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

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

⁶ Sap 11,17.

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

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

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

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

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

Nehézségek.

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

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

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

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

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

³ Lásd a szőlőművesek példabeszédét Mt 20,13.

⁴ Act 14,16 17,29.31 Mt 25,14–30.

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

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

1. Isten igazmondása és hűsége.

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

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

¹ Ps 24,10; 84,11.

² Thom I 21. 4.

³ Vatic. 3 cp 1 3 Denz 1782 1784.

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

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

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

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

¹ Mal 3,6.

² Num 23,19.

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

⁴ Is 26,4 40,8 cf. Ps 17,3 70,3.

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

⁶ Mt 5,17.

⁷ Lc 21,33.

⁸ Jn 3,33 5,19.30–44

⁹ Jn 14,17 16,13.

¹⁰ Jn 8,32.

¹¹ Rom 9–11.

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

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

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

¹ Ex 19,4 Deut 32,11.

² Ps 60,5; 35,8 62,8.

³ Jn 4,24; cf. 2 Cor 3,17 Mt 5,37.

5. fejezet. Az isteni Szentháromság.

A Szentháromság titka a kinyilatkoztatott tanítások, tettek és föladatak foglalata, forrása és középpontja. A természetfölötti világrendben az egy Isten mint három isteni személy egysége jelenik meg, és ez a *Hármas-szent-egység nyomja rá sajátos bélyegét a természetfölötti világrend minden mozzanatára*: az isteni személyek küldetése valósítja meg a természetfölötti világrendet a történelemben, az egyesekben és az Isten országának szervezetében; és a Szentháromság örök életében való közvetlen részesezés az Istenhez hű teremtmények boldog hazatérése. A hívő elme és a hívő élet számára tehát a legelső elméleti és gyakorlati föladat vallani és egész lélekkel lehetőség szerint földolgozni a Szentháromság igazságát, jóllehet e titkok titkát kimeríteni sohasem fogjuk. «Mikor a Szentháromságról tárgyalunk, óvatosan és szerényen kell szólnunk; mert sehol sem veszedelmesebb a tévedés, sehol sem fáradtságosabb a kutatás, sehol sem gyümölcsösebb a megtalálás.»¹

A dolog természete és a dogmatörténet menete azt javalja, hogy 1. előterjesszük a titkot és megállapítsuk hiteles egyházi értelmét szemben az eretnek eltorzítással; 2. a hit forrásaiból bizonyítsuk létezését; 3. a hittudósok útmutatása szerint kifejtsük tartalmát; és végül 4. reflektáló korunk igényei értelmében megállapítsuk az észhez való viszonyát.

Irodalom. Az atyák már a 3. század közepe óta monografiákban tárgyalják a Szentháromság titkát. Az első *Novatianus De Trinitate* (M 3, 911–982). Legkiválóbbak: *Athanasius Ctra Arianos orationes 4* (a Fiúról) és *Ad Serapionem ep. 4* (főként a Szentlélekről); *Basilius Ctra Eunomium II. 5*; és öccsének e mű védelmére írt kitűnő munkája: *Gregor. Nyssen. Ctra Eunom. II. 12*; *Gregor. Nazianz. Or. 5 theologicae*; *Didymus De Trinitate II. 3*; *Cyrillus Alex. Thesaurus de ss. Trinitate*. A latinok közt: *Hilarius De Trinitate II. 12*; *Augustinus De Trinitate II. 15* (1–4 pozitív bizonyítás és küldések; 5–7 fogalmi meghatározások; 8–15 spekulatív kifejtés), a legkiválóbb patrisztikai mű. A *skolasztikusok* közt: *Anselmus Monologium*; *Richardus a s. Victore II. 6 de Trinitate*. A skolasztikusok e spekulatív munkáját betetőzték *Alexander Halens. I 42 k.*, *Bonaventura In Sent. 1 és Breviloquium I 1–6*, kivált azonban *Thom I 27–43, Ctra gent. IV 1–26*; *Dionysius Carthus. In Sent. 1* összefoglalja a skolasztikus spekuláció eredményeit. A *Tridentinum utániak* közül említést érdemelnek: *Bellarminus (De Verbo)*, *Gregorius de Valentia (De Trinitate II. 5)* és *Petavius (II III)*; mind a három apologiai irányban. Pozitív és spekulatív tekintetben a kor legkiválóbb alkotása *Didacus Ruiz Commentaria et disputationes in I. s. Thomae de Trinitate 1625*. A 17. és 19. századi jeles dogmatikusok összefoglaló művein kívül (legkiválóbb *Scheeben Dogm. I*) említést érdemelnek a következő monografiák: *J. Kuhn Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit 1857*; *J. B. Franzelin Tr. de Deo trino secundum personas 1883*; *H. Schell Das Wirken des dreieinigen Gottes 1886*; *A. L. Lépicier Tr. de ss. Trinitate 1902*; *Hugon Le mystère de la Très s. Trinité 1912*.

Dogmatörténeti monografiák: *J. Lebreton Histoire du dogme de la Trinité des origines au c. de Nicée I⁵ 1919 II³ 1928*; *R. Blüml Paulus u. der dreieinige Gott 1929*; *L. Chopin La Trinité chez les pères apostoliques 1925*; *Th. de Régnon Études de théologie positive sur la Sainte Trinité 4 k. 1892–98*; *M. Schmaus Die psychol. Trinitätslehre des h. Augustin 1927*; *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus u. die Lehrunterschiede zwisches Thomas v. Aquin u. Duns Scotus II. Die trinitarischen Lehrdifferenzen 1930*. *A. Stohr. Die Trinitätslehre der h. Bonaventura 1923*; *Die Trinitätslehre Ulrichs v. Strassburg 1928*. *Krüger Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt 1905* (a protestáns dogmatörténeti iskola szellemében); *Nager Die Trinitätslehre des h.*

¹ *August. Trinit. I 3.*

Basilius 1912; *Hergenröther* Die Lehre von der göttl. Dreieinigkeit nach dem h. Gregor von Nazianz 1850; *Bilz* Die Trinitätslehre des h. Johannes von Damaskus 1909; *Beck* Die Trinitätslehre des h. Hilarius v. Poitiers 1903.

38. §. A Szentháromság titkának előterjesztése.

Diekamp I § 1 4 8; *Bartmann* I § 44–47; *van Noort* 2, 1 intr.; *Scheeben* I 745 kk. 827 kk.; *Petavius* Trin. I 6 – II 14 IV. – *Thom* I 29 Gent. VI 5–9; *Billuart* Trin. 1, 1; *Berti* De Deo VII 14. – I. *Döllinger* Hippolytus u. Callistus 1853; H. *Hagemann* Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrh. 1864; C. *Braun* Der Begriff «Person» in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Inkarnation 1876; H. *Gouget* La S. Trinité et les doctrines antitrinitaires 1905; S. *Schloszmann* Persona und $\tau\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\tau\omicron\nu$ im Recht und im christl. Dogma 1906; *Schütz* A. A bölcselet elemei § 30.

1. A dogma tartalma.

A Szentháromság titkának *summája*: Az egy Isten szentháromság, Deus unus Trinitas.¹ Minthogy pont ugyanarról az alanyról nem lehet ellenmondás nélkül állítani az egységet és a háromságot, kérdés: Istenben miről kell azt mondani, hogy egy és miről azt, hogy három. A 4. lateráni zsinat² tanítása szerint Istenben három a személy avagy magánakvaló (hypostasis), és egy a lényeg, a szubstancia avagy természet.

Tehát *Istenben egy* 1. a *lényeg*, az isteni léttartalom teljessége, Istennek ú. n. fizikai lényege (l. 26. § 2 és 27. § 3). 2. A *szubstancia*, mely a teológiai nyelvhasználatban gyakran és a bölcseletben általában magánvaló (quod substat), szemben a járulékokkal: az a való, mely magában létezik és nem másban mint belső alanyban (ens existens in se et non in alio tamquam subiecto intrinsecae inhaesionis). A teológiai nyelvhasználatban azonban igen gyakran és a szentháromságtanban mindig: a létező magánvaló lényege.³ 3. A *természet*, vagyis a teljes léttartalom a tevékenység szempontjából tekintve; ami sztatikai szempontból lényeg, az dinamikailag tekintve természet, a tevékenységek közvetett elve (principium quo agendi remotum).

Istenben három: 1. A $\acute{\upsilon}\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ (suppositum = a magánakvaló, önálló való), vagyis a teljes, önálló magánvaló, mely nemcsak magában áll, mint a szubstancia általában, hanem magának is van, amennyiben nincs máshoz kötve, mint annak fizikai vagy lényegi része (mint pl. a kar az emberhez, a lélek a testhez). A teljes magánvalót jellemzi tehát a (maga nemében) hiánytalan léttartalom és a közölhetetlenség. A teljes, önálló magánvaló zárt lét- és tevékenységkört alkot; egészen magának való, és ennyiben a tevékenységeinek birtokosa és alanya (principium quod agendi): actiones sunt suppositorum. 2. A *szubszisztencia* konkrét értelemben azonos a suppositummal; absztrakt értelemben a suppositumnak vagyis a teljes, önálló magánvalónak létmódja. Tehát a suppositum szubszisztál = a magánakvaló önállóan létezik. 3. A *személy* eszes magánvaló, vagyis az a való, melynek zárt önállósága, magánakvalósága abban áll, hogy (legalább képességileg) tudatának és akaratának erejében tartja önmagát: tudatos és önhatalmú, önjogú (sui iuris) való. Ezt mondja ki Boethius híres meghatározása is: persona est rationalis naturae individua substantia.⁴ A személy tehát egyed, mely létmódjára nézve magánvaló, léttartalmára nézve eszes (a «tényleges» öntudatosság nem tartozik a személy fogalmához!).

¹ Toletan. XI *Denz* 278. Ez a szó Trinitas már a 2. században használatos; $\tau\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$ *Theophil.* II 15; trinitas: *Tertullian.* Prax. 2.

² Caput *Firmiter* *Denz* 428.

³ *August.* Mor. Ecclesiae et manich. II 2, 2; Trinit. VII 6, 11; VIII prooem; *Thom* III 2, 6 ad 3; Pot. 7, 2.

⁴ *Thom* I 29, 1.

Jóllehet ezeknek a kifejezéseknek tartalmát kezdettől fogva vallották az atyák, amennyiben az egy isteni valóságról mondták, hogy Atya, Fiú és Szentlélek, maguk *a kifejezések nem voltak kezdettől fogva egyértelműleg rögzítve* és csak százados hullámzások után nyerték fönt körvonalozott szabatos jelentésüket. Ennek a fejlődésnek során a latin nyelvhasználat, hála Tertullianus nyelvzsenijének és versenyen kívüli tekintélyének, hamarabb állapotba került.

A görögök közt arra nézve sohasem volt eltérés, hogy azt, ami Istenben egy, φύσις-nek nevezték. De már az οὐσία-t sokan a platoni bölcsélet szellemében azonosnak vették a ὑπόστασις-al és így Origenes-el¹ ἑτεροουσία-t vallottak az Atyáról és Fiúról; az antiochiai zsinat is 269-ben Samosatai Pál ὁμοούσιος-ából monarchianizmust olvasott ki. A latinok sokáig húzódoztak a hypostasis-tól, mely betű szerinti fordításban substantia-t jelent, mert a substantia-t Tertull. óta a latin egyház annak a jelölésére használta, ami egy az Istenben. Még 362-ben egy alexandriai zsinatnak nincs kifogása az ellen, hogy a Szentháromságról valaki egy hypostasis-t vagy három egy-lényegű hypostasis-t vall-e.² A *persona* ellen viszont a görögök tusakodtak sokáig, mert a megfelelő görög szó: πρόσωπον színész-álcot, szerepet, föllépést is jelent, és ily értelemben vissza is élt vele a szabellianizmus. Basilius³ nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy a görög szentháromsági szóhasználat is határozottabbá vált. Azóta a görögök kedvelt formulája: μία οὐσία ἐν τρισίῃ ὑποστάσει.

A hívő katolikus elme ezeket a kifejezéseket csak úgy mint más fogalmakat *analog*, de nem metaforás, hanem tulajdonképeni értelemben viszi át a Szentháromságra,⁴ és azt tanítja: Az egy isteni valóság avagy természet vagyis a magától való Lét három személyben szubszisztál; vagyis az egy isteni lényeg három személynek teljesen azonos birtoka. Ezt bizonyítjuk a kinyilatkoztatás forrásaiból. A három személy és az isteni valóság viszonya úgy alakul, hogy az isteni valóság és a három személy csak értékileg különböznek egymástól, nem valós különbséggel (virtualiter, non realiter); az Atya, Fiú és Szentlélek egymástól valósággal (realiter metaphysice) különböznek, még pedig azért, hogy a Fiú az Atyától öröktől fogva születik, a Szentlélek az Atyától és Fiútól öröktől fogva származik. A Szentháromságnak ezt a mivoltát és életét kifejtjük a kinyilatkoztatás útmutatása szerint a hittudósok elmélési nyomán.

2. A Szentháromság-ellenes eretnokségek.

Minden eretnokség egyoldalúság: egy magában igaz mozzanatnak túlzása; a katolikus igazság az antagonistá mozzanatok egyensúlya. Ebben az értelemben a Szentháromság titkára nézve közvetlenül két *fajta eretnokség lehetséges*; olyan, mely az isteni egységet annyira hangsúlyozza, hogy a háromság tagadására jut: monarchianizmus illetőleg unitarianizmus; másik, mely a személyek hármasságát az egység rovására emeli ki, és szétbontja Isten egységét: tritheizmus. Ezt a logikai egymásutánt nagyjából fűdi a Szentháromság-ellenes eretnokségek történeti egymásutánja.

1. A monarchianizmus két alakban jelent meg:

a) Az ú. n. dinamikus helyesebben *adopciánus monarchianizmus* első képviselői Theodotus cserzővarga és Theodotus bankár (és Artemon), akik 190 k. Cerinthus és az ebjonták nyomán azt tanították, hogy Jézus jámbor ember volt, akire megkeresztelkedésekor

¹ Origen. Orat. 15, 1.

² Cf. August. Trinit. V 2, 3; VII 4, 9.

³ Ep 236, 6 etc.

⁴ Thom I 29, 3; lásd A bölcsélet elemei § 29.

rászállt egy isteni erő (δύναμις), melynek segítségével csodákat művelt és nagy szentségre jutott. Ezért aztán Isten őt fiává fogadta (adoptálta). Ez az erő aztán közvetlenül halála előtt elhagyta. *Samosata-i Pál*, antiochiai püspök 260 k. ugyanennek a racionalista zsidózó eszmének olyan fogalmazást adott, mely jobban alkalmazkodott a kinyilatkoztatás kifejezőmódjához: Az egy isteni személy öröktől fogva nemzette magából az isteni értelmet (λόγος) és bölcseséget (σοφία, mely a λόγος-szal vsz. azonos). A nemzett Logos azonos lényegű (ὁμοούσιος) a nemző Istennel, az Atyával, de személytelen (ἀνυπόστατος). Ez a személytelen isteni Logos működött Jézus Krisztusban (aki kiváló ember volt), és méltóvá tette őt a fogadott isteni fiúságra. – A monarchianizmus ellen az *Egyház* nyomban erélyesen állást foglalt. Theodotust a vargát I. Viktor pápa († 198) kiközösítette (vsz. az Apostoli hitvallás alapján állók közül az első, akit ez a sors ért). Samosata-i Pált három antiochiai zsinaton folytatott ravaszkodása után a 269-i antiochiai zsinaton egy Malchion nevű tudós pap eretnekként leplezte le és a zsinat elítélte ὁμοούσια-tanával együtt, mely az ő szájában az Ige személytelenségének volt kifejezője.

b) *A modális monarchianizmus* (szabellianizmus). 200 k. a szmirnai származású Noetus Rómában, *Sabellius* és *Praxeas* Rómában és utóbb Afrikában kezdték hirdetni, hogy Isten a maga abszolút világfölöttiségében Atya; amint azonban kifelé megnyilatkozik a megtestesülés útján: Fiú. Jézus Krisztus tehát nem merőben ember, mint az adopcianus monarchistáknál, hanem valóságos Isten, de az Atyával azonos személy. Tehát az Atya a megtestesülés által önmagának fia (ezért υἱοπατορες), és így a Kálvárián az Atya szenvedett (ezért patripassiani). De ha Isten világfölötti magányában Atya, kifelé ható megnyilatkozásában Fiú, nincs hely Szentlélek számára, minthogy ez irányban harmadik lehetőség nem kínálkozik. Alexandriai Dénes csakugyan a Szentlélek iránti érzéketlenséget (ἀναισθησίαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος) vet a szemünkre.¹ Ezen akartak segíteni a 3. századi *ázsiai szabellianusok*: az egy isteni személy az üdvtörténet során három szerepben (πρόσωπον = persona: színész, álarc, szerep, föllépés; ἐνέργεια = lét- és működés-mód, modus; innen: modalizmus) jelent meg: mint teremtő és őszövetségi törvényhozó Atya, mint megváltó (a megtestesüléstől a mennybemenetelig) Fiú, aztán (pünkösöd óta) mint megszentelő Szentlélek. *Ankyra-i Marcellus* buzgó antiariánus aztán 330 k. újplatónikus elemekkel bővíti ki ezt a gondolkör: A rejtett és teljesen transzcendens egy Istenség öröktől fogva tartalmazza a (személytelen) Igét, és ennek közvetítésével három koncentrikus körben, három οἰκονομία-ban nyilvánítja a hatékonyságát: az elsőben teremt, a másodikban testet ölt, a harmadikban a megszentelés művét végzi; és ez a három tevékenységkör alkotja a Szentháromságot. Tanítványa, Syrmium-i (mitrovicai) Photinus visszaesik az adopcianus gondolkörbe; szerinte csak két ekonomia, két kiterjeszkedés, πλάτυσμος van Istenben. – Noetust *elítélte* egy kisázsiai zsinat; Praxeast Rómában tanításának visszavonására bírták, Sabelliust kiközösítette Callixtus pápa (222), és az egész monarchianizmust nagy szabatossággal elítélte *Dionysius* pápa Alex. Déneshez írt nagyjelentőségű dogmatikai levelében.²

2. A **szubordinacianizmus** nem tagadja a három személyt, de tagadja azok azonos-lényegűségét: a második és harmadik szentháromsági személy alsóbbrendű mint az első, kinek alá vannak rendelve (ezért sub-ordinationismus). Első nagysikerű hirdetője *Arius* alexandriai pap, aki tanárának, Lukianusnak, az antiochiai katechetikai iskola alapítójának nyomdokain 318 k. Θάλεια (Lakoma) c. művében Isten egységét úgy erőszakolta, hogy azzal

¹ *Euseb. Hist. E. VII 6.* Ennek a jelenségnek az a mélyebb oka, hogy ezek az első eretnekek: Cerinthus, Theodotos, Sabellius és Praxeas még nem a Szentháromság titkával foglalkoztak, hanem azt keresték, milyen vonatkozásban van Krisztus az Istennel.

² *Denz 48–51.*

meg nem fért a katolikus értelemben vett Szentháromság: Az egyedül való igaz Isten (ὁ ἐπὶ πάντων θεός) nem oszthatja meg természetét, mert egyszerű; de nemzés útján sem közölheti, mert született Isten ellenmondás. Következésképp a Fiú, aki az Atyától különböző személy, nem az Atya lényegéből született, hanem általa lett (γεννητός, nem γεννητός), az Atyának alkotása (κτίσιμα), és a nemlétezőkből lett (ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν); volt idő, mikor nem volt (ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν). De a többi teremtmény előtt lett, és Isten általa teremtett; tehát közbenső és közvetítő lény Isten és a világ közt; olyan, mint a gnóosztikusok szerint az Istenségből kiáradó eónok; csakhogy Arius szerint a Logos ezeknek a sem-világ sem-Isten eónoknak foglalata, plérómája (cf. Col 1,19). Ilyenformán az arianizmus Krisztus isteni kiválóságának és a keresztény eszménynek és életnek első nagyarányú lefokozása, a modern liberális protestantizmus előfutárja. Ez magyarázza meg óriási történeti hatását. Ezt a tanítást, melyet nikomédiai és cezareai Eusebius nagymértékben elősegítettek, az I. niceai zsinat¹ főként alexandriai Sándor, Athanasius és antiochiai Eusthatius szorgalmazására elítélte.

A niceai zsinat után az ariánusok egy része mérsékeltebb álláspontra helyezkedett a Fiú természetét illetően és azt hirdette, hogy a Fiú az Atyával legalább hasonló lényegű, ὁμοιούσιος, s nem teljesen különböző ἀνόμοιος, mint Arius tanította volt; és ezt a tanítást Makedonius konstantinápolyi püspök átvitte a Szentlélekre, akit Arius teljesen figyelmen kívül hagyott. Makedonius szerint ugyanis a Lélek úgy viszonylik a Fiúhoz, mint a Fiú az Atyához; vagyis a Fiú legkiválóbb teremtménye. Tehát a Szentlélek nagy, a Fiú nagyobb, az Atya a legnagyobb; a Szentháromságban egy az Úr, egy a diakonus és egy a szolga; egy, aki lényegre és hatalomra nézve végtelen: az Atya; egy, aki lényegre véges, hatalomra végtelen: a Fiú; és egy, aki lényegre és hatalomra véges: a Szentlélek. Ezt a tévedést Szent Atanáz szorgalmazására elvetette az alexandriai zsinat 362-ben és 363-ban, azután Damazus pápa 380-ban egy római zsinaton, és a Teodózius császártól 381-ben összehívott konstantinápolyi zsinat, mely Keleten 451 k., Nyugaton a 6. század második felében egyetemes zsinat tekintélyére emelkedett.²

3. A **tritheizmus** első képviselője Joannes Grammaticus *Philoponus* (550 k.) arisztotelikus monifizita Alexandriában, aki monifizitizmusának támogatására magáévá tette a tapasztalat körében helyt álló, de a keresztény hittitkokra nem alkalmazható aristotelesi elvet: ahány személy, annyi természet; és nem átallotta annak következményeit a Szentháromságra nézve is levonni: Isten három személy, tehát három természet is, melyek együtt fajilag egy lényt alkotnak, miként három ember az egy emberfaj képviselői. A középkorban *Roscellinus* Compiègne-i kanonok († 1123/5 k.) nominalizmusa értelmében csak az egyénnek tulajdonított valóságot, az egyetemeset mérő szónak ítélte; szerinte csak ez az ember valóság; az ember csak szó. Ennek következménye, hogy a Szentháromságban csak a személyeknek tulajdoníthatott valóságot, kik csak értelemben és akarásban egyek; a három személlyel közös istenséget csak névnek minősíthette. Más úton ugyancsak oda kellett jutnia a szélső *realizmusnak*: az egyetemes való, pl. az ember (mint Platonnál) is egyedi önállással rendelkezik; tehát az istenség is magára áll a Szentháromságban, és így az istenségtől valós különbséggel különböző három személy is közös léttartalom híján három istenséggé válik. Ez voltaképpen már nem is tritheizmus, hanem tetratheizmus, amennyiben négy Istenséget állít: a három személyt és az isteni lényeket. Ez burkoltan benne volt talán Gilbertus de la Porrée (Porretanus † 1164) rendszerében; de biztosan tanította *Joachim de Fiore* apát († 1202), akit a IV. lateráni zsinat elítélt.

4. A **modern Szentháromság-tagadók**. A humanizmus kora óta napjainkig racionalisták és deisták közösen hirdetik, hogy a Szentháromság tana észellenes és ezért elvetendő. A

¹ Denz 54 fin.

² Denz 58 kk. 223.

vallási gyülekezetek közül az *unitarianizmus* (Laelius és Faustus Sozzini † 1604; már előbb Serveto Mihály, akit Kálvin ezért 1553-ban Genfben máglyahalálra vitt; a piemonti Blandrata György; a németalföldi arminiánusok) tagadta elsőnek a Szentháromságot, illetőleg azt az adopcianus monarchianizmus szellemében fogta föl: Jézus Krisztusnak a teremtmények fölött kimagasló magasabb hierarchiai méltósága és kiválósága van, és ezért Isten fiának nevezhető, inkább mint mi; de nem Isten. A Szentlélek az Istennek személytelen éltető ereje. A modern *protestánsok* közül az ortodoxok iparkodnak fönntartani a Szentháromságot. Legtöbben azonban a liberális teológusok mintájára szabellianus módon fogják föl; még pedig vagy inkább Sabellius módjára Isten üdvtörténeti föllépéseit illetik a Szentháromság nevével, vagy inkább Hegel példájára iparkodnak «mentesíteni a Szentháromság hitét a történeti vonatkozásoktól», és csak az Istenben való hitnek különböző szempontjai szerint beszélnek háromságról: a Fiú az Istenben mint történetileg megnyilatkozó objektív közvetítőben való hitnek tárgya, a Szentlélek az Istenben mint szubjektív megszentelő erőben való hitnek tárgya. Követik a teozofisták. A katolikus hittudósok közül *Günther* Antal († 1863) a Hegel-féle bölcelet nyomdokain azt tanította, hogy Isten önvalósító folyamatában három határpont (terminus) keletkezik, melyek viszonylagos különbözőségük és kölcsönös vonatkozásuk tudatával rendelkeznek, és ezért személyek (a személyesség veleje ugyanis szerinte az öntudat), eredetüknél fogva szerves összeköttetésben vannak, kölcsönös vonatkozásuk tudata következtében együtt egységet alkotnak; de az abszolút isteni öntudat valójában mégis más dolog, mint ők. Ez ugyanaz a négyesség, csak dinamikus alapon, melyet a középkori túlzó realizmus kénytelen volt tanítani ontologiai formában. Elítélte IX. Pius (*Denz* 1655).

3. A Szentháromság titkának hiteles egyházi előterjesztése.

1. Az *Apostoli hitvallás* a Szentháromságra van szerkesztve: «Hiszek Istenben, mindenható Atyában... és a Jézus Krisztusban, ő egy Fiában... és a Szentlélekben».
2. *Dionysius pápa* Alexandriai Déneshez írt dogmatikai levelében meglepő szabatosággal utasította vissza nemcsak a szabellianizmust, mely ellen levele irányult, hanem elővételezte az arianizmus és a későbbi triteizmus elítélését is.¹
3. A *niceai zsinat* az arianizmussal szemben kimondotta: «Akik azt mondják: Volt idő, mikor nem volt (az Ige), vagy mielőtt született volna, nem volt, és azt állítják, hogy a Fiú nem-létezőből lett, vagy más szubstanciából avagy lényegből lett, vagy pedig változékony vagy átváltoztatható, azokat a katolikus egyház kiközösíti.»²
4. A *nicea-konstantinápolyi hitvallás* a Fiúra vonatkozó niceai és a Szentlélekre vonatkozó (Jeruzsálemben már 350 k. kelendő) konstantinápolyi tanítást bővítésként beiktatta az Apostoli hitvallásba.
5. Az *Atanáz-féle hitvallás* szabatosan és részletesen összefoglalja Szent Atanáz tanítását, jóllehet nem tőle való.
6. A Szentháromságról szóló katolikus tanításnak legterjedelmesebb és leggazdagabb kifejtése a *XI. toledói zsinat hitvallása*.
7. A *IV. lateráni zsinat* a hitvallásában (Caput Firmiter) és Joachimmal szemben³ szabatosan és röviden megfogalmazta a dogmát: «Egy fölfoghatatlan és kimondhatatlan legfőbb valóság (res) van, mely igazán Atya, Fiú és Szentlélek, a három személy együtt és külön-külön mindegyik (azaz a három személy együtt és mindegyik külön mondhatja magáról: én vagyok ama legfőbb valóság). Ezért az Istenben háromság van és nem négyesség, mert a három személy mindegyike ama valóság, t. i. az isteni szubstancia, lényeg vagyis

¹ *Denz* 48.

² *Denz* 54 fin.

³ *Denz* 428 és 432.

természet... És ama valóság nem nemz, nem születik, és nem származik; hanem az Atya az, aki nemz, a Fiú, aki születik és a Szentlélek, aki származik; így különbözök a személyek, és egy a természet. Jóllehet tehát más valaki az Atya, más valaki a Fiú és a Szentlélek, de nem más valami; hanem, ami az Atya, az a Fiú és a Szentlélek, teljességgel ugyanaz a valami, úgy hogy az igaz és katolikus hit szerint közös lényegűeknek (consubstantiales) kell vallanunk». Vesd hozzá a Szentháromság-vasárnap mielőtti prefációt.

8. Végül a II. lyoni és a firenzei zsinat a görögökkel való egyesülés ügyében a Szentléleknek az Atyától és Fiútól mint egy elvtől való származását állapította meg ünnepélyesen (lásd [p. 409](#)).

39. §. A Szentháromság titkának valósága.

Diekamp I § 5–11 13; *Bartmann* I § 48–52; *van Noort* 2, 1; *Pesch* II n. 446–87; *Scheeben* I 755–826; *Petavius* Trin. praef. I 3–5 II III. *Thom* c. Gent. IV 3 12–23; *Suarez* Trin. I 12 II; *Billuart* Trin. 1, 2–3; *Berti* VII VIII. – *J. Lebreton* Histoire du dogme de la Trinité I⁵ 1919; *M. I. Lagrange* Le messianisme chez les Juifs 1909; *J. Götsberger* Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T. 1919; *P. Heinisch* Das «Wort» im A. T. u. im Alten Orient 1922; Die persönliche Weisheit des A. T. 1923; *L. Duchesne* Les témoins antérieurs du dogme de la Trinité 1882; *K. Künstle* Das Comma Joanneum auf seine Herkunft untersucht 1905; *H. Hagemann* Die römische Kirche und etc. (38. §). – *Lebreton* Les théories du Logos (Études 1906); *H. Schell* Jahve und Christus 21908; *U. Holzmeister* Dominus autem Spiritus est 1908; *F. X. Kiefl* Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie 1911; *Sickenberger* Lux vera 1907; *B. H. Cunier* The Lord's Command to Baptise 1923; *G. Stellingner* Der Paraklet 1923; *Tosetti* Der h. Geist als göttliche Person in den Evangelien 1918; *H. Bertrams* Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus 1913; *Th. Schermann* Die Gottheit des h. Geistes nach den griechischen Vätern des 4. Jahrh. 1901.

1. Az ószövetség szentháromságtana.

Ma a katolikus hittudósok közt általános nézet, hogy az ószövetség *nem tanítja kifejezetten* a Szentháromság titkát. Mindamelllett a Szentháromság tana az ószövetségben legalább *halvány körvonalakban* jelenik meg, és az ószövetségi isteneszme semmiesetre sem az a rideg szegényes monoteizmus, aminőnek a Krisztus utáni rabbi-iskolák a kereszténységgel szemben tanúsított merev ellenkezésükben vallották. Az ószövetségi állásponton álló hívő is megsejthette, hogy Isten egysége az isteni valóságnak személyek többségében kifejtődő létgazdagságát nem zárja ki; az újszövetség magaslatáról visszatekintő elme pedig az ószövetségi üdvekonómiaának úgyszólván minden szögletén megtalálja a szentháromsági alaprajzot. Ez is felel meg a két szövetség viszonyának: az ószövetség az újnak nem ugyan teljes elővételezett mása, de legalább árnyéka; tehát legalább árnyékvonalakban (silhouette-ben) megvázolja azt, amit az újszövetség színes képekben tár elénk.¹

Lehet-e tovább menni és Szent Tamással² meg a legtöbb nagy skolasztikussal azt mondani, hogy az ószövetségi kinyilatkoztatás kimagasló *vezéralakjai* (a patriarkák, Mózes, Dávid, a próféták) Isten kegyelméből a Szentháromságnak világos ismeretére jutottak? Az ószövetség maga erre nem nyújt elég fogódzópontot.³ Minthogy a Szentháromság titka a természetfölötti rend sarkallója és a megtestesülés titkának föltétele, bajos elgondolni természetfölötti kinyilatkoztatást e két titoknak legalább burkolt kinyilatkoztatása nélkül. Bizonyos továbbá, hogy a Szentháromság titkának újszövetségi, kifejezett kinyilatkoztatását Isten fokozatosan előkészítette, nevezetesen a babiloni fogság után, úgy hogy az Üdvözítő

¹ Heb 10,1; cf. Jn 1,17 1 Cor 10,11 2 Cor 3,14–16 Gal 3,24; lásd 14. §.

² *Thom* 2II 2, 7 8; 174, 6; I 57, 5 Verit. 14, 11 c. Cf. *August.* Mor. Eccl. I 16, 17 kk.; Gen. litt. V 19.

³ Lásd azonban Jn 8,56; Mt 13,17 Lc 10,24.

megjelenése korában már csak a kifejezett megpecsételés hiányzott. Az ószövetségben a Szentháromság titkának a következő nyomait lehet találni:

1. A Genézis *többes számú* kifejezései. – «Teremtsünk embert», «Ádám olyan lett, mint egy közülünk», «szálljunk alá, és ottan zavarjuk össze nyelvüket»¹; ezeket a szentatyák jobbra úgy értelmezték, mint a Szentháromság személyeinek egymásközt folytatott beszélgetését.² A zsidók általában úgy magyarázták (Philo), hogy Isten az angyalokkal vagy az elemekkel beszél. A mai racionalisták teljesen tévesen a politeizmus maradványait látják bennük. A keresztény értelmezők régebben fölségi többesre (pluralis maiestaticus) is gondoltak, a maiak inkább az Elohim-mal való szintaktikai egyeztetést látnak bennük. Ez az utóbbi magyarázat azonban nincs ellentétben a szentatyák ama gondolatával, hogy itt valamelyes utalás történik az Istenségben rejtőző többségre³; hiszen az Elohim név azt mondja, hogy az isteni tökéletességek, melyeket a pogányok sok istenszemély közt osztottak meg, mind megvannak az *egy* igaz Istenben.

2. *Jahve küldötte*, angyala (מְלַאֲכֵי יְהוָה). – A bűnbeesés után, a közvetlen érintkezés megszűntével Isten rendesen küldöttje (מְלַאֲכֵי) útján nyúl bele láthatóan az üdvtörténet folyásába. Ez a küldött sokszor Jahvéval van azonosítva. Tehát úgy tetszik, mintha ezzel jelezve volna egy kettősség az Istenségben: a küldőnek és küldöttnek kettőssége. A régebbi szentatyák Jahve küldöttjét az örök Igével azonosították. Mikor aztán az ariánusok az ő szubordinacionizmusukat akarták kiolvasni belőle, Szent Ágoston egy Krisztus-képviselő angyalra értelmezte. Nyomában jártak a skolasztikusok: a második isteni személy csak az újszövetségben jelenik meg láthatóan. Nem lehet azonban figyelmen kívül hagyni, hogy Izajás és Malakiás szerint a megváltó a nagytanács angyala, a szövetség angyala.⁴

3. *A Messiás*. – Az ószövetségi megváltó-tan nincs kifejezetten a Szentháromságra hangolva. De a Megváltó kétségtelenül határozott személyiség; továbbá nemcsak Istentől van küldve, hanem egyenest Istennek van nevezve.⁵ Sőt az Istenségben való örök titokzatos eredése is sejtetve van: «Szólt hozzám az Úr: Fiam vagy te, a mai napon nemzetelek én téged»; «Méhemből a hajnali csillag előtt nemzetelek én téged.»⁶ Jóllehet magából a szövegből itt nem lehet eldönteni, vajjon metafizikai születésről van-e szó vagy csak etikai (fogadott) fiúságról, biztos, hogy a zsidók az Üdvözítő korában a Megváltónak az Istenből való metafizikai fiúi származását vallották és várták.⁷

4. *A személyes bölcsesség tana*. – Jób és Baruch⁸ még dologilag fogják föl a bölcseséget. Jer-al aztán autochton módon, minden idegen behatás nélkül kezdődik a bölcsesség személyesítése. A fogság utáni bölcseségi könyvek az isteni bölcseséget általában úgy mutatják be, hogy már nem tekinthető egyszerűen csak isteni tulajdonságnak, sőt merő személyesítésnek sem, hanem isteni személyként jelen meg;⁹ különösen jellemző: «Nem voltak még tengerek, és én már fogantattam; még nem törtek elő a vizek kútforrásai, még nem állottak a hegyek súlyos tömegükben: a halmok előtt születtem én... Mikor a tengert körülvette határával, és törvényt szabott a vizeknek, hogy át ne hágják határaikat, mikor a föld alapjait megvetette: ott voltam mellette, mindent elrendeztem, és gyönyörködtem nap-nap

¹ Gen 1,26 3,22 11,7.

² Cf. Petavius II 7.

³ Gen 16,7–14 18,2 (a Mambre völgyében Ábrahám «hármát látott, egyet imádott» Ambr.) 21,14–19 31,11–13 Ex 3,12. 14,19.

⁴ Is 9,6 Mal 3,1; cf. Ex 33,26 coll. c. 13–16.

⁵ Is 9,6–Lc 1,32; Is 7,19–Mt 1,23; Is 35,4–Mt 11,5; Is 40,3–10–Mc 1,3; Zach 12,10–Jn 19,37; cf. Mich 5,2; lásd 10. §.

⁶ Ps 2,7–Heb 1,5; Ps 109,1–3–Mt 22,44.

⁷ L. Jn 5,18 10,33; de viszont Act 13,38 Heb 1,5 Rom 1,4.

⁸ Job 28 Bar 3,9–4,4.

⁹ Prov 8 Sap 7–10 Sir 1,1–10 4,11–22 14,20–15,10 24.

után; színe előtt játszadoztam mindenkor, játszadoztam a földje kerekességén, és gyönyörűséggel voltam az emberek fiai között». ¹ Az újszövetség az örök Igéről szóló tanításokat gyakran egyenest e helyekről kölcsönzött szavakba öltözteti. ² Csaknem hasonló jelleget és szerepet tulajdonít az ószövetség olykor Isten szavának (λόγος, דְבַר). ³ *Isten lelke* is mint kozmikus (természet-alakító), etikai és karizma-osztó erő legalább határozott személyesítéssel jelenik meg ⁴; továbbá mint a messiási javak foglalata szerepel már a profétáknál. ⁵

5. Sok ószövetségi jelenség és kijelentés belső alkatában háromsági jelleget mutat: A háromszor szent (*trisagion*), melyet Izajás hallott meghívó látomásában ⁶; a tízparancsoltnak Istenre vonatkozó *három első parancsa* (én vagyok a te ,Urad’; Isten ,nevét’ hiába ne vedyed; ünnepeket ,szentelj’); a *három főünnep* (sátoros ünnep, húsvét és pünkösöd); a *templom* három fő része; a *hármasság*: «Áldjon meg téged az Úr és őrizzen meg téged, fordítsa feléd arcát az Úr és adjon békességet neked, és hívják le az én nevemet Izrael fiaira és én megáldom őket». ⁷ Olykor, mintha újszövetségi helyet olvasnánk: «Atyáim Istene, aki ,szavaddal’ teremtettél mindeneket... add meg nekem a veled együtt trónoló ,bölcsest’... Ki ismeri meg akaratodat, hacsak te nem adsz bölcsest, és el nem küldöd, Szentlelkedet’ a magasságból?» ⁸

2. Az újszövetség tanúsága az isteni Való háromságáról.

Az újszövetség bizonyosságot szolgáltat, hogy a Szentháromság az a csillagzat, melyhez minden tanítása és ténye igazodik. Az újszövetségi *üdv történet minden nagy fordulója* a Szentháromságnak egy-egy ünnepélyes kinyilatkoztatásával áll kapcsolatban.

1. *Az Üdvözítő világrajövelekor*, mikor Gábor arkangyal Szűz Máriának hírül adja a megtestesülést: «A Szentlélek száll terád, és a Magasságbelinek ereje megárnnyékoz téged; azért a Szent (τὸ ἅγιον, a szent valóság, szubstancia) is, mi tőled születik, Isten Fiának fog hivatni». ⁹ Itt az Isten hármassága, a háromság tagjainak személyessége (Atya és Fiú a szóok jelezte tartalomnál fogva, a Szentlélek a mellérendelő együttes felsorolás miatt) világosan ki van fejezve. Nem annyira nyilvánvaló azonban egy-természetűségük.

2. *Nyilvános működésének megkezdésekor*: az Úr Krisztusnak a Jordánban történt megkeresztelkedése a Szentháromság teofaniája. «A keresztség után pedig Jézus azonnal följöve a vízből; és íme megnyílnak az egek, és látá az Isten Lelkét galamb képében leereszkedni és magáraszállni. És, íme szózat lőn az égből: Ez az én szerelmes fiam, kibem nekem kedvem telik.» ¹⁰ Itt is világosan szóhoz jut a hármasság és a háromnak személyessége (az Atyaé és Fiúé a névben; a Szentléleké jelezve van azzal, hogy magánvalónak, galambnak a képében jelenik meg). Az Atyának és Fiúnak istensége nyilvánvaló ¹¹; tehát a Szentlélekre nézve ugyanezt kell következtetnünk a mellérendelő felsorolásból.

¹ Prov 8,24.

² Pl. Prov. 8,24–Jn 1,1; Sap 7,25–Heb 1,3; Sir 24,1–Jn 1,1.

³ Utalások már Gen 15,1 Num 12,6 23,5 1 Reg 3,21 3 Reg 3,9 Am 5,1–18; Ps 32,69 147,18 148,8 118,89 Is 9,8 55,10. Sir 42,15 Sap 9,1 18,4–25 16,12 18,14–25.

⁴ Gen 1,2 Job 26,13 33,4 Judit 16,17.

⁵ Joel 2,28 Is 11,2. 44,3 61,1 Ez 11,19 36,26 cf. Act 2,16. 2 Pet 1,21.

⁶ Is 6,3; cf. Jn 12,41 Act 28,25.

⁷ Num 6,23–27; cf. Ps 117,7.

⁸ Sap 9 (Salamon imádsága bölcseiségért); cf. Sir 1,1.8–10.

⁹ Lc 1,35.

¹⁰ Mt 3,13 Mc 1,9 Lc 3,21 9,35 Jn 1,32; cf. 2 Pet 1,17.

¹¹ Jn 1,32-ből.

3. *Nyilvános tevékenységének végén*, nagy búcsúimájában: «Én kérem az Atyát és más Vigasztalót ad nektek, hogy veletek maradjon mindörökké, az igazság Lelkét... Mikor pedig eljő majd a Vigasztaló, kit én küldök nektek az Atyától, az igazság Lelkét, ki az Atyától származik, ő bizonyosságot teszen felőlem».¹ Itt kifejezetten hárman vannak megnevezve; mind a három személy: a Lélek is tanít, bizonyosságot tesz és valósággal Isten, mert igazság lelke.

4. *Mikor az Üdvözítő elhagyja a világot*, tanítványainak megparancsolja: «Elmenvén tehát, tanítatok minden nemzeteket, megkeresztelvén őket az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében (εἰς τὸ ὄνομα)».² Itt nyilván ki van mondva az isteni háromság; jelezve van a háromnak egysége: «névében» (görög: nevére); ilyen összefüggésekben a név a szentírási nyelvhasználat szerint lényeg, valóság. Ez a valóság pedig isteni; mert hisz megkeresztelkedésnek, kegyelmi újjászületésnek vagy forrása vagy célja; s ez mindenképp csak Isten lehet.

5. *Az apostolok* is adnak szentháromsági formulákat. Így Szent Pál: «A mi Urunk Jézus Krisztus kegyelme és Isten szeretete és a Szentlélek közössége legyen mindnyájatokkal».³ Már a szentatyák értelmezése ebben a Szentháromság nyílt megvallását látta; Krisztus azért van első helyen nevezve, mert ő a keresztények ura. Szent Péter: «Az Atyaistennek előretudása szerint, a Lélek által való megszentelésben, engedelmességre és a Jézus Krisztus vérével való meghintésre: kegyelem és békesség nektek bőségesen».⁴ Jelentős, hogy ezek üdvözlő formulák.

6. A János-féle vers (*comma Joanneum*): «Mert hárman vannak, kik bizonyosságot tesznek a mennyben, az Atya, az Ige és a Szentlélek, és ez a három egy (ἐν εἰσιν); és hárman vannak, kik bizonyosságot tesznek a földön, a Lélek, a víz és a vér, és ez a három egy (εἰς τὸ ἓν εἰσιν)».⁵ Ezt a helyet sokan a legvilágosabb szentháromság-bizonyító újszövetségi nyilatkozatnak tartják. Mások azonban elég homályosnak vélik: nem tűnik ki világosan, mire vonatkozik a három mennyei tanúnak bizonyossága; és ami jelentősebb: a háromnak egysége a görög kifejezés dacára alighanem az össz-szöveg értelmében a tanúságtételben nyilvánuló egységre vonatkozik és nem az egylényegűségre (Pesch).

Sokkal vitásabb azonban a hely szentjánosi *szerezősege* és egyáltalán szentírási eredete. A görög kódexekben ugyanis egyáltalán hiányzik és a 8. századig a latinokban is (a Fuldensis, Amiatinus és Harleyensis sem tartalmazza). Az ariánusok elleni harcokban a szentatyák nem idézik, holott távolabb eső helyeket sem hagytak kiaknázatlanul; sőt az 5. század végéig egy szentatyai idézetet sem lehet teljes bizonyossággal kimutatni, még olyan atyáknál sem, akiknél közvetlenül kínálkoznék: August. De Trinitate, Leo Epistola ad Flavianum. Az összefüggésbe sem illik bele. Szent János ott ugyanis Cerinthus ellenében (aki szerint Krisztus, isteni *eón* a keresztségben rászállott Jézusra és a kereszthalál előtt ismét elhagyta) azt hangsúlyozza, hogy Krisztus, Isten fia azonos azzal a Jézussal, aki a Jordán vízében megkeresztelkedett és akinek a kereszten vére folyt; s erről bizonyosságot tesz a Lélek: a keresztségkor elhangzott mennyei szó és a kereszthalálban teljesedett jövendölés. Ezzel szemben a hitelesség érdekében lehet utalni arra, hogy aránylag kevés régi újszövetségi kódexünk van; továbbá szövegkritikailag könnyebb az a föltevés, hogy a kérdéses vers elnézésből kiesett (a 7. és 8. v. kezdetének azonossága miatt), mint hogy későbbi betoldás. Tertullianus utalni látszik rá és Cyprianus alighanem idézi.⁶ A Hunnerik királynak (484-ben) 641 püspöktől átnyújtott Libellus fidei hivatkozik rá mint szentírási helyre, és a 6. századtól

¹ Jn 14,16; Jn 15,26.

² Mt 28,19; a hely hitelességére nézve lásd 95. § 1.

³ 2 Cor 13,13; cf. 1 Cor 12,4–6 Eph 5,18–20 Heb 10,19.

⁴ 1 Pet 1,2.

⁵ 1 Jn 5,7–8.

⁶ Tertul. Prax. 25; Cyprian. Unit. Eccl. 6.

kezdve többen idézik. Merőben *szövegtörténetileg* a kérdés tehát nem látszik végleg eldönthetőnek; a nagyobb valószínűség a szentjánosi szerzőség ellen szól. Künstle szerint Priscillianus csúsztotta be 380-ban Spanyolországban a maga szabellianus pankrisztianizmusának támogatására, abban a formában: és e három egy Jézus Krisztusban; et hi tres unum sunt in Christo Jesu.

Teologiailag sem dönthető el a dolog. A IV. lateráni zsinat Joachim apáttal szemben hivatkozik ugyan rá, de megjegyzi: «Amint némely kódexben olvasható»; IX. Gergely csak mellesleg érinti.¹ A trentói zsinat szerint a szentkönyveket összes részekkel együtt kánoniaknak kell elfogadni. Franzelin és Kleutgen ebből azt következtették, hogy a kérdéses vers is ama részek közé tartozván, kánoni jellege el van döntve. A mai hittudósok túlnyomó többsége azonban egyrészt figyelmeztet, mennyire nincsenek egy véleményen a hittudósok a Trid. kérdéses kitételének értelmezésében (cf. [186. lap.](#)); másrészt utalnak arra, hogy e résznek olvasása annyi századon keresztül nem volt szokásos az Egyházban, és a «Vetus Vulgata» nem tartalmazta. 1897-ben a Congr. Officii nem-mel felelt ugyan erre a kérdésre: Lehet-e nyugodtan (tuto) tagadni vagy kétségbevonni a szentjánosi vers hitelességét. A ma majdnem egyetemes nézet szerint azonban a kongregáció (melynek ez az állásfoglalása természetesen nem a tévedhetetlen tanító egyház megnyilatkozása cf. [228. lap.](#)) ezzel nem akarta a szentjánosi szerzőség kérdését érinteni²; hanem csak dogmatikai autenciájáról nyilatkozott: ez a hely összhangban van a Szentírásnak és a katolikus hitnek analogiájával, egyházi használat szentesítette; és így legalább nyomós hagyományi érv. Tehát a Comma Joanneum hitelessége mind szövegtörténeti mind teológiai oldalról nyitott kérdés. A Szentháromság dogmája, sőt annak szentírási bizonyítása, amint kitűnik az előzőkből, egyáltalán nincs érintve benne.

3. A Szentírás tanúsága a három isteni személyről.

A Szentírás azt tanítja, hogy az isteni valóságot birtokló Atya, Fiú és Szentlélek három valóságos személy; e személyek mindegyike Isten és különbözik a másik kettőtől; és a három személy csak egy isteni valóság.

Az Atya. A kinyilatkoztatás Istent a teremtmények és különösen az ember atyjának nevezi: mint teremtőjét és főntartóját,³ és mint a természetfölötti rend szerzőjét;⁴ sőt így nevezik a mélyebben járó kinyilatkoztatáskívüli vallások is (Shang-ti; Juppiter = Diaus-pitar = menny atya). S minthogy Isten személyes való, Isten, az atya is személy. Ezzel azonban nincs igazolva a szentháromsági értelemben vett atyaság. Hanem:

1. *Az Atya szentháromsági személy.* Ez következik abból, hogy a Fiú, akit a Szentháromság második személyének igazolunk, őt szentháromsági vonatkozásban Atyjának nevezi: «Atyám, eljött az óra, dicsőítsd meg Fiadat»⁵; atya és fiú ugyanis viszonyos fogalmak, és hozzá természetüknél fogva személy-jelölő nevek (nomina hypostatica). 2. Az Atya szentháromsági értelemben is *igaz Isten*: «Az pedig az örök élet, imádkozik a Fiú az Atyához, hogy megismerjenek téged egyedül igaz Istent»⁶; ide tartoznak mindazok a helyek, melyeken Krisztus az ő Atyját Istennek mondja. 3. Az Atya *a Fiútól és a Szentlélektől különböző személy* (a szabellianizmussal szemben). Ez közvetlenül adva van abban, hogy (amint részletesen megmutatjuk) a Fiú és a Szentlélek is az Atyától különböznek.

¹ Denz 431. Decret. 1. III t. 41 c. 8.

² Ez kitűnik *Vaughan* bíborosnak Rómából W. Ward-hoz intézett leveléből (The Guardian 1897 jan. 4. és Revue biblique 1898 p. 149).

³ L. pl. Job 38,28 Jer 31,9 Mt 6,25–32 Heb 12,9 Jac 1,17.

⁴ Lc 12,32 Jn 3,5.8 cf. 1,12 Rom 8,15 1 Cor 8,6 Gal 4,6 stb.

⁵ Jn 17,1; cf. 5,18 6,46 Mt 11,25 16,16 Heb 1,5 2 Cor 1,3.

⁶ Jn 17,3.

A Fiú. A krisztologia igazolja, hogy a názáreti Jézus egyben a második isteni személy; a második isteni személy t. i. egyedi, teljes emberséget öltött Jézus Krisztusban. Következésképp a Jézus Krisztusra vonatkozó szentírási kijelentések a második isteni személyre is vonatkoznak.

1. *A Fiú személyes való.* Ez kifejezésre jut a) abban a tényben, hogy a második isteni személy, a Fiú az *Atyának természet szerinti fia*. Az Írás ugyan sokszor Isten fiainak nevezi az embereket is, kivált a főembereket; pl. «Én mondtam: Ti istenek vagytok és a Fölségesnek fiai mindnyájan».¹ Különösen a megigazultak Istennek fogadott fiai.² Jézus Krisztus azonban, ki a megtestesült Ige, egészen más értelemben Istennek fia. A *szinoptikusok* szerint a megkeresztelkedéskor az Atya szózata tanúságot tesz: «Ez az én szerelmes Fiam».³ Ugyanezt tanúsította Szent Péter Cezareában a Jordánon túl: «Te vagy az élő Isten Fia»,⁴ és az Üdvözítő boldognak mondja ezért, mert nem a test és vér jelentette ezt ki neki (nem emberi bölcseségből ismerte meg), hanem a mennyei Atya. Itt tehát nem az Üdvözítő megváltói minőségének (amelyet az Írás olykor szintén istenfiúságnak mond erkölcsi értelemben) tanúsításáról van szó, hanem egészen kiváló értelemben vett fiúságról. Eziránt nem hágy kétségben maga az Úr sem. Midőn a főpap mondja neki: «Kényszerítlek téged az élő Istenre, hogy mondd meg nekünk, te vagy-e Krisztus, az Isten fia», Jézus felelé neki: «Te monád».⁵ Ezt káromlásnak minősítették és halálra méltónak ítélték, «mivel ember léteére Istennek teszi magát». Ebből az is következik, hogy a Krisztus korabeli zsidók a fönt idézett zsoltárhelyeket⁶ a Megváltó metafizikai isteni születésére értelmezték. *Szent János* szerint az Üdvözítő számos alkalommal egészen más értelemben mondja Istent az ő Atyjának, mint a hívők vagy megigazultak vagy általában az emberek Atyjának, és formálisan hangsúlyozza születése előtt való létezését (praesistentia): «Mielőtt Ábrahám lenne, én vagyok».⁷ Maga az evangelista ezt az igazságot nyelvtanilag azzal juttatja kifejezésre, hogy Krisztust Isten egyszülött, tulajdon Fiának mondja.⁸ Preexisztenciáját evangéliumának prologusa tárja elének fölséges beállításban. Hasonlóképp *Szent Pál* is az Üdvözítőt Isten egyszülött, egyetlen, tulajdon Fiának mondja, szemben az emberekkel mint fogadott fiakkal,⁹ és preexisztenciáját csaknem ugyanolyan módon hirdeti, mint Szent János.¹⁰ De ha Jézus Krisztus valóságos fiú, akkor személy is, mert a fiú név állandó és egyetemes nyelvhasználat szerint személy-jelölő név. Ezt Szent János prologusa azzal is jelzi, hogy jóllehet világosságnak és igének nevezi (φῶς, λόγος), folyton személyes névmásokkal utal rá.¹¹ Kitűnik ez abból is, hogy gyakran más személyekkel van párhuzamba állítva: Mózesrel, Keresztelő sz. Jánossal, Dáviddal, angyalokkal¹²; *személyes tulajdonságokkal* és tevékenységekkel szerepel: örököl,¹³ teremt, ismeri az Atyát,¹⁴ ítélt,¹⁵ ura a szombatnak.¹⁶

¹ Ps 81,6; cf. Job 1,6 Sir 4,11.

² Mt 5,9 Gal 4,7 stb.

³ Mt 3,17 par.

⁴ Mt 16,16; cf. 14,33 Jn 6,70.

⁵ Mt 26,63; cf. Jn 10,33 Lc 23,2.

⁶ Ps 2,7 és 109.

⁷ Jn 8,58 16,23 5,34.

⁸ 1,14–18 3,16 5,18 1 Jn 4,9 5,20.

⁹ Rom 8,32 1,13; cf. 2 Pet 1,17; Heb 1,5 3,1 5,5.

¹⁰ Phil 2,6 Col 2,9.

¹¹ Jn 1,10–12.

¹² Pl. Jn 1,8–16 Heb 1,4–7.

¹³ Rom 8,17 Heb 1,2.

¹⁴ Jn 1,14–18 10,36–38; 11,17.

¹⁵ Mt 25,31.

¹⁶ Mt 12,8.

2. *A Fiú valósággal Isten.* a) Közvetlenül következik ez abból, hogy az Istennek természet szerint *fia*. Minthogy ugyanis Istenben az abszolút egyszerűségnél fogva megoszlásnak nincs helye, ezért a természetszerű fiúság a természet teljes azonosságát (nem mint a tapasztalati fiúságnál egy résznek azonosságát) jelenti. b) A Fiú szentháromsági viszonyában is *kifejezetten* Istennek van mondva; pl. Szent János prólógusában: Isten vala az Ige.¹ c) Minthogy a második isteni személy személyileg azonos Jézus Krisztussal, Jézus Krisztus istenségének bizonyosságai a Fiú istenségét is igazolják (57. §; ugyanott keresd a nehézségek megoldását).

3. *A Fiú az Atyától különböző személy:* a) Atya és Fiú természet szerint két különböző személyt jelent, és ez az egyetemes nyelvhasználat teljesen ki van forgatva, ha egyetlen személyre vonatkoztatjuk, mint tették a patripassziánusok. b) A Fiú én-ként szembeállítja magát az Atyával; pl. «Én kérem az Atyát, és más Vigasztalót ad nektek».² c) A Fiú az Atyától született, tőle kap segítséget³; Az Atya szól hozzá,⁴ küldi őt⁵; tehát más valaki.

A Szentlélek. 1. *A Szentlélek személy.* Az ószövetségben az Isten lelke, ereje, a Szentlélek úgy jelen meg, mint a természeti életnek és alkotásnak is elve⁶; mint természetfölötti karizmák osztogatója, mely rászáll Józsefre, a hetvenkét vénre, Sámsonra, Gedeonra, Saulra, a prófétákra.⁷ Majd mint a messiási idők ajándéka, sőt mint a messiási javak foglalata jelen meg,⁸ aki főként a jövő Messiasra halmozza adományait.⁹ Az újszövetség is sokszor mint a messiási javak foglalátát, mint a Megváltótól hozott új életnek éltető elvét állítja elénk¹⁰; különösen mint rendkívüli karizmák adományozóját: Keresztelő sz. Jánosra már anyja méhében rálátogat,¹¹ jelentkezik a Keresztelő prédikálásában,¹² az Üdvözítő megkeresztelkedésekor,¹³ viszi őt a pusztába,¹⁴ irányítja tevékenységében.¹⁵ Olykor egyszerűen azonosítva van az Istenséggel.¹⁶

Mindazáltal az újszövetségben a Szentlélek határozott körvonalakban mint személyiség emelkedik ki: a) Sokszor határozott névelővel van említve,¹⁷ sőt utalásokban egyszerűen hímnemű személyes névmás (ἐκεῖνος) helyettesíti a görögben semleges Lélek (πνεῦμα) főnevet.¹⁸ A szinoptikusok is, János is Vigasztalónak nevezik (παράκλητος); ez pedig személy-jelző. b) Mind a szinoptikusok mind János mind Pál *személyes tevékenységeket* tulajdonítanak neki: tanítja az apostolokat, szól érdekükben, védelmezi őket¹⁹; az Act-ban («a

¹ Jn 1,2; cf. 1,18 valószínű olvasás szerint: Az egyszülött Isten, aki az Atya ölében van; ugyanígy Heb 1,1–5 Phil 2,6 Jn 10,24–38.

² Jn 14,16.

³ Jn 10,29; cf. 5,26; Heb 1,3; cf. 2 Col 4,4.

⁴ Mt 3,17 17,5 Heb 1,5–12 5,5 2 Pet 1,17.

⁵ Jn 10,30 Gal 4,4.

⁶ Gen 1,2 2,7 6,3 4 Reg 2,16 Is 32,15 Ez 3,12 8,3 11,1–24 37,8–10 43,5 Zach 12,1 Ps 103,29. Job 12,10 34,14. 2 Mach 7,23 14,48 Judit 16,17.

⁷ Gen 41,38; Num 11,17; Jud 14,6; 6,34; 1 Reg 11,6; Is 6 Ez 1.

⁸ Is 32,15 44,1–3 Joel 2,28 Zach 12,10 Ez 11,19 36,26 37,14 39,28; cf. Ps 50,12. 142,10.

⁹ Is 11,1. 42,1–4 61,1.

¹⁰ Jn 4,10; cf. 3,8 7,38 20,22 Ap 3,5 7,17–38 22,1. Hasonlóképpen Szent Pál (az újsz. 379-szer említi a Szentlelket, maga Pál Heb nélkül 146-szor) Rom 5,5 8,14–17 15,16 1 Cor 2,10 3,16 6,11–19 12,3 2 Cor 3,6 Gal 4,6 5,22 Eph 3,16 Tit 3,5 2 Tim 1,14.

¹¹ Lc 1,15–41.

¹² Mc 1,8 Mt 3,11 Lc 3,16.

¹³ Mt 3,13 par.

¹⁴ Mt 4,1.

¹⁵ Mt 12,32 24,43 Mc 3,28–30 12,36 Lc 12,10.

¹⁶ Jn 4,24.

¹⁷ Jn 14–16.

¹⁸ Jn 14,26 15,26 16,13.

¹⁹ Mt 10,20 Mc 13,11 Lc 12,11. 24,49 Jn 14–16.

Szentlélek evangéliuma») leleplezi a hazugságokat, új tagokat szerez a községnek, egyházi szolgákat választ, püspököket rendel¹; Szent Pálnál tetszés szerint osztogat ajándékokat, imádkozik és sóhajtoz értünk kimondhatatlan sóhajokkal, elszomorodik a bűnön.² c) Párhuzamba van állítva más személyekkel.³ Különösen Pál bizonyos tevékenységeket hol Krisztusnak hol a Szentléleknek tulajdonít: bennünk lakik Krisztus is a Szentlélek is; megigazulunk Krisztusban, a Szentlélekben is; körülmetéltünk Krisztusban, a Szentlélekben is.⁴ d) A szentháromsági formulákban együtt szerepel az Atyával és Fiúval, akik kétségtelenül személyek; tehát személy a velük mellérendelésben felsorolt Szentlélek is.

2. *A Szentlélek Isten.* a) A Szentírás sajátos (közölhetetlen) isteni kiválóságokat tulajdonít neki: A Szentlélek mindentudó, minden igazságra megtanít, mindeneket kifürkész, Isten mélységeit is;⁵ kijelenti Isten titkait⁶; közli a jövődőt az apostolokkal, mint közölte valaha a prófétákkal⁷; sőt maga az abszolút igazság.⁸ Hasonlóképp abszolút szentség és minden szentségnek forrása⁹; az ellene vétők nem nyernek bocsánatot, maga azonban Isten szeretetét és az isteni fiúságot adja, bűnöket bocsát.¹⁰ Mindenható, amennyiben a megtestesülés szerzője¹¹ és karizmák adományozója.¹² Mindezért imádásra méltó.¹³ b) Sőt az Írás kifejezetten Istennek is nevezi; Szent Péter szemére lobbantja Ananiásnak: «Miért kísértette meg a sátán szívedet, hogy hazudj a Szentléleknek?... nem embernek hazudtál, hanem Istennek».¹⁴ Sok egyéb helyen is fölállítja a Szentírás ezt az egyenlőséget: Isten = Szentlélek.¹⁵

3. *A Szentlélek az Atyától és Fiútól különböző személy.* a) A szentháromsági formulákban mellérendelő felsorolásban van az Atyával és Fiúval; de ha melléjük sorozható, nem azonos velük; észszerűen ugyanis sohasem beszélhetünk így: az atya és a fia és kölcsönös szeretetük, vagy egy ember és az esze. b) Az Írás szerint a Szentlélek az Atya lelke, a Fiú lelke; tehát nem lehet teljesen azonos velük. c) A Szentlélek küldött, az Atya és a Fiú külön-külön küldők¹⁶; általában a Szentlélek adomány, és hol az Atya, hol a Fiú, hol mindkettő az adományozó. Am küldő és küldött, adományozó és adomány nem azonosak. d) Az efezusi egyházban a Krisztus nevére megkeresztelkedtek részesedtek Krisztusban, de nem vették még a Szentlelket;¹⁷ tehát Krisztus nem azonos a Szentlélekkel.

Az Atya, Fiú és Szentlélek egy Isten. a) Az újszövetség is teljes következetességgel fönntartja az ószövetség alapdogmáját: *egy az Isten* (1. 29. §). Minthogy már most Atya, Fiú és Szentlélek valósággal egy Isten, és a Szentháromság nem ronthatja le Isten egységét, a három isteni személy csak az egy isteni valóság lehet. b) *Azonos a tevékenységük:* «Nem tehet a Fiú magától semmit, hanem csak amit lát, hogy az Atya cselekszik; mert amit ő cselekszik, azt

¹ Act 5,3; 10,19. 44 48; 13,2; 20,28.

² 1 Cor 12,11; Rom 8,26; Eph 4,30.

³ Act 15,28 Lc 12,10 Mt 28,19 1 Jn 2,1.

⁴ Rom 8,10 – 8,9 11 1 Cor 3,16; Gal 2,17 – 1 Cor 6,11; 1 Cor 1,12 – Rom 15,16; Col 2,11 – Rom 2,29.

⁵ Jn 14,16; 1 Cor 2,10.

⁶ 2 Pet 1,21.

⁷ Jn 16,13; cf. 1 Pet 1,10 2 Pet 1,21.

⁸ Jn 16,13.

⁹ Act 1,16 4,25 Heb 3,7.

¹⁰ Mt 12,31; Rom 8,5; Rom 8,14 Eph 1,13 etc.; Jn 20,22.

¹¹ Mt 1,20.

¹² 1 Cor 12 14 Act 2,4 19,5.

¹³ Mt 12,31.

¹⁴ Act 5,3–4.

¹⁵ Igy pl. Jn 6,8 – Act 18,25 Ps 94,8–11 – Heb 3,7–11 Jn 1,13 –2,5 Heb 1,1 – 2 Pet 1,21.

¹⁶ Jn 14–16; cf. 42. § 3.

¹⁷ Act 19.

cselekszi hasonlóképen a Fiú is».¹ Ugyanaz a tevékenység hol az egyik hol a másik személynek van tulajdonítva, kézzelfogható bizonyosságul, hogy a személyek tevékenysége azonos. Így a teremtés egyszer az Atyának, máskor a Fiúnak műveként van föltüntetve²; a próféták sugalmazása egyszer az Atyának, máskor a Szentléleknek műve³; a megszentelés fölváltva mind a háromnak van tulajdonítva.⁴ Már pedig a tevékenység követi a létet, ill. a természetet mint forrását (operari sequitur esse; natura est principium quo agendi). c) A személyek *kölcsönösen egymásban vannak*, teljesen átjárják és áthatolják egymást (I. 41. §).

A három személy lényegi egysége *forma szerint* is ki van mondva a Szentírásban. Mind a három személy lényegi egysége jelezve van az Üdvözítő keresztelő parancsában⁵: a három személynek egy a neve. Az Atya és Fiú lényegi egységét kimondja az Üdvözítő, mikor hangsúlyozza a zsidók előtt, hogy az Atyával egyenlő hatalma van, és ennek oka: «én és az Atya egy vagyunk» (ἐν ἑσμεν),⁶ mire a zsidók meg akarták kövezni, «mivel ember létre Istennek teszi magát». A szöveg-összefüggésből itt nyilvánvaló, hogy az Üdvözítő nem erkölcsi azonosságra gondolt (mint Joachim de Fiore tanította⁷), hanem amint vele szemben helyesen kiemelte a IV. lateráni zsinat,⁸ lényegi egységre.

4. A szenthagyomány bizonyossága.

Szent Ágoston azt mondja⁹: «Ahányhoz csak hozzá tudtam férközni az ó- és újszövetség régibb értelmezői közül, az Írás nyomán mind azt igyekeztek tanítani, hogy az Atya, Fiú és Szentlélek elválhatatlan egységben ugyanannak az isteni szubstanciának egységét mutatja, és ezért nem három Isten van, hanem egy Isten». S a *modern protestáns dogmahistorikusok* mégis azt állítják, hogy a Nicaenum előtti atyák általában szubordináciánus triteizmust és részben szabellianizmust tanítottak; sőt a Nicaenum után is a görögök (főként a kappadókiaiak) burkolt triteizmusnak, a latinok pedig (Ágoston; Damascen. is) burkolt szabellianizmusnak hódoltak.

Ez a fölfogás abból a megrögzött *racionalista balhiedelemből* táplálkozik, hogy a) az Üdvözítő nem adott misztériumokat; b) ilyenek egyáltalán lehetetlenek; és c) egy-egy állítólagos hittitok szinkretista és nevezetesen hellenista befolyás alatt két gondolatsor kompromisszumából ered, a jelen esetben a semiták monoteista «ösztöné»-ből és az árják, kivált a görögök politeista hajlamából, melyet csak az Egyház hatalmi szózata hoz létre; amíg azonban ez a hatalmi elintézés el nem némított minden ellenkezést, addig az elmék a dogmát alkotó két ellentétes gondolatsornak egyikét követik a másiknak elhanyagolásával. – Amint azonban ez az álláspont a maga általánosságában bizonyíthatatlan és bizonyíthatatlan, sőt észszerűtlen (lásd 4. §), úgy a részletekben, jelesül a Szentháromságtanban ellentétbe kerül a valósággal. Aki persze nem vet számot a dogmafejlődés tényével és törvényeivel (20. §) és naiv vagy konok rátartisággal egy fejlődési sor végső tagját (a teológiai műnyelven megfogalmazott dogmát) már annak elején keresi, mindig igazságtalan lesz a hagyomány tanuságával szemben. Aki azonban tekintetbe veszi, hogy oly fölséges mély titokhoz, minő a Szentháromság, szokni kell a hívő elmének is, és időre van szükség, míg a balkezes jóindulat

¹ Jn 5,19; cf. 14,10.

² Gen 1,1 1 Cor 8,5 – Jn 1,3 Col 1,1–6; a Szentlélekre nézve lásd előző lap.

³ Heb 1,1 – 2 Pet 1,21.

⁴ 1 Thes 5,23 – Act 13,39 – Rom 15,16.

⁵ Mt 28,19.

⁶ Jn 10,25–34.

⁷ Jn 17,21-re való hivatkozással.

⁸ *Denz* 432.

⁹ *August.* Trinit. I 4, 7.

és a racionalista akarnárságok vélemény-felhői elülnek, az első négy század tanuságának helyes méltatása végett nem téveszti majd szem elől a következő megállapításokat:

1. Két külön dolog *a titok egyszerű hívő megvallása*, és annak *spekulatív földolgozása* a hívő tudás műhelyében. Az előbbihez csak kegyeletes lelkület kell. Az utóbbit azonban súlyosan megnehezítette a Szentháromságot illetően a titok nagysága és páratlansága, a terminologia ingadozása (l. 38. § 1) és különféle tisztulatlan vallási és *bölcséleti koráramlatok*: a sztoikusok λόγος-tana (λ. ἐνδοιάθετος és προφορικός); a platonizmus eszmetan, mely kísértette őket, hogy a platonizmus eszméi egész világát azonosítsák a Λόγος-szal; és végül a zsidók transzcendencia-tanától (Isten abszolút világfölöttiségének a világ mint olyan elérhetetlen) és a gnóosztikusok emanáció-elméleteitől egyaránt táplált ama hiedelem, hogy Istennek a teremtéshez és a világ kormányzásához közvetítőre van szüksége. Ezért nem egy atyáról igaz, amit Szent Atanáz¹ oly bölcsen állapít meg Origenesről: Jól különbséget kell tenni aköz, amit a hagyomány egyszerű tanujaként (θετικῶς) állított, és amit a szentháromsági személyekről, vonatkozásaikról γυμναστικῶς, bölcselkedve tanított; tanu minőségében helyesen szólott; mint bölcselő hittudós nem egyszer elvetette a súlyot.

2. A szentatyákat legtöbbször *eretnek egyoldalúságok készítették* szólásra, és így könnyen megtörténhetett, hogy míg teljes erővel képviselték az eretnekellenes mozzanatot, gyanútlanul a másik ellentét felé terelődtek; nem a tanításban, hanem a kifejezésben; nem a tartalomban, hanem a beállításban. Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a Szentháromság titkának gazdag tartalmánál fogva korlátolt elménk nem tud oly álláspontra helyezkedni, mely a titok összes mozzanatait kellően és arányosan méltatja: Ha a személyekből indulunk ki (görögök), triteizmus felé sodródhatunk; ha az isteni valóságból (Szent Ágoston), szabellianizmus veszedelme fenyeget. A nagy atyák és teológusok azonban elkerülték az eretnek túlzások szirtjeit.

3. Nem minden kifejezés, melynek eretnek íze van, tartalmaz mindjárt eretnokséget. Nevezetesen az oly gyakori *szubordinációs kifejezések* legtöbbször egészen helyes ortodox értelmet engednek meg: *a)* Eredet szempontjából az Atya első, a Fiú második, és a Szentlélek harmadik helyen áll. Ez az egymásután magában a Szentháromságban nem jelent rang-, lényeg- és időbeli egymásutánt; az embernek időhöz kötött szemléletében és a kifejezésben azonban valamilyen alárendeltség alakját ölti; aki bármily okból hátrább kerül a sorban, azt a mi diszkurzív gondolkodásunk és értékelésünk rangban is hajlandó hátrább tenni; pedig aki így beszél, nem okvetlenül akarja tagadni a lényegi és rangbeli tényleges egyenlőséget, vagy épenséggel eretnek alárendelést tanítani. *b)* A látható küldések során a Fiú az üdvtörténetnek egy késői szakában jelent meg, a Szentlélek még később; az Atya ellenben örök küldő, aki maga nincs küldve (42. § 3); tehát ebből a szempontból mondható, hogy az Atya láthatatlan, a Fiú pedig láthatóvá lett; hasonlóképpen a Szentlélek. Ha tehát az első atyák, mikor ésszel rávilágítanak a titkokra, még nem különböztetnek szabatosan küldés és megnyilvánulás, tulajdonság és tulajdonítmány (proprium et appropriatum, lásd 42. § 2) közt, ezért tanításuk még nem eretnek. A hagyomány tanuságának főmozzanatai már most a következők:

1. *A monarchiánus eretnokségek föllépéséig* (kb. 190-ig). – *Az istentisztelet tanuságai:* *a)* *A keresztség szentháromsági formája*² (később megnyomatékozva a hármasság alámerítéssel) és a keresztség kiszolgáltatásánál föltett szentháromság-valló kérdések³ a Szentháromságnak gyakorlati megvallása. *b)* *Az Apostoli hitvallás* a Szentháromságot vallja, nem ugyan metafizikai, hanem üdvtörténeti szempontból; hasonlóképpen a hitszabályok (κανόνες τῆς

¹ Athanas. Decret. Nic. 27.

² Didache 7; Justin. I 61; Tertul. Bapt. 13; Prax 26; Cypr. Ep. 73, 5.

³ Firmilian. inter epp. Cypr. 75, 11; cf. 64, 7. A keresztség kezdetben a Szentháromság említése nélkül történt: Tertul. Corona 3; cf. Const. Apost. VIII 12.

πίστεως).¹ c) A szentháromsági *doxologiák*, melyek valószínűleg az apostolok leveleinek utánzásából keletkeztek, igen hamar elterjedtek; a mellérendelő forma (dicsőség az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek) nem későbbi eredetű, mint az alárendelő (dicsőség az Atyának a Fiú által a Szentlélekben). Ilyen doxológiákkal záródnak sokszor a 2. századi hiteles vértanúakták is,² melyekben azt is olvassuk, hogy a vértanúk kínzóik előtt is vallották a Szentháromságot. Jelentős megvilágítása a hívők gyakorlatának egy 2. vagy 3. századi himnusz kezdete: «Napnyugtára térve az esthajnali csillag láttára himnuszt mondunk az Atyára, Fiúra és Szentlélekre».³

A szentatyák tanúsága. a) Apostoli atyák. A *Didache* a keresztség szentháromsági formáját tanítja. Római sz. *Kelemen* a három személyt a választott hite és reménye tárgyának mondja. *Ignác* pedig gyakran használ részletes és szabatos szentháromsági formulákat. *Hermas* a Fiú istenségét vallja, de valószínűleg személyét nem különbözteti eléggé a Szentlélektől.⁴ b) *Az apológéták* közül *Athenagoras* álmélkodva kérdi: «Mikép emelhető az istentelenség vádja azok ellen, kik az Atyát, Fiút és Szentlelket tanítják, és vallják e háromnak mind a hatalomban való egységét, mind a rendben való különbségét (τὴν ἐν ἐνώσει δύναμιν, καὶ τὴν ἐν τάξει διαίρησιν)»; a Szentléleknek is isteni a hatalma és lényege. *Theophilus* először alkalmazza az Atyára, Fiúra és Szentlélekre a háromság (τριάς) szót, mely csakhamar a titok állandó műkifejezése lett. *Justinus* bizonyítja, hogy a keresztények a Teremtőn kívül második helyen tisztelik Jézus Krisztust, akit igaz Isten-Fiának ismertek meg; harmadik helyen pedig a prófétai lelket.

S jóllehet így ezek a hagyománynak hű tanúi, mégis mikor a második személynek az elsőhöz való viszonyát akarják bölcselő módon részlete-sebben meghatározni, Theophilussal (főként Tatianus és vsz. Jusztin) a sztoikus λόγος-tan hatása alatt azt tanítják, hogy az Ige öröktől az Atyánál és az Atyában volt ugyan, mint λόγος ἐνδιάθετος, de csak a teremtés megvalósítására lépett ki belőle és nyert önálló létet (hypostasist), mint λόγος προφορικός. *Irenaeus* a gnóosztikus példa visszatartotta az efféle spekulációktól; de velük szemben a személyek háromságát és istenségét sokszorosan vallja.⁵

2. *A monarchianizmus leküzdése (a niceai zsinatig).* – Hogy milyen volt az első két század szentháromsági hite, csattanósan megmutatta a monarchianizmus elleni gyors és biztos reakció: az adopcianus Theodotust még Viktor pápa kiközösítette, Sabelliust Callixtus; mindkettőt alig néhány esztendővel föllépésük után. Ugyanolyan eréllyel és eredménnyel megindult ellenük az irodalmi harc.

Tertullianus Praxeas-al szemben azt tanítja: «Mi egy Istent hiszünk... Tartsuk meg tehát az ekonomia titkát, mely az egységet háromságba rendezi, midőn hármat mutat: Atyát, Fiút és Szentlelket; hármat nem állás hanem fok szerint, nem szubstancia hanem forma szerint, és nem hatalom, hanem arculat szerint (tres autem non statu, sed gradu; nec substantia, sed forma; non potestate, sed specie)».⁶ *Tertullianus* itt figyelemre méltó kísérletet tesz szentháromsági terminologia megállapítására. *Hippolytus* igen hevesen támadja az igazi és vélt monarchianusokat; maga azonban a Fiút az Atyától úgy különbözteti, hogy Callixtus pápa

¹ *Tertul.* Prax 2; Praescript. 13; *Iren.* I 10, 1; *Origen.* Princip. praef. 4–10; *Novat.* Trinit. 1.

² L. pl. Acta Polycarpi 14, 3.

³ *Routh Reliqu. sacr.* III 1846 p. 515.

⁴ *Didache* 7; *Clemens Rom.* I 46, 6; 58, 2; cf. *Barnab.* 5, 5 11; 12, 8 10; 13, 5 6; *Odae Salom.* 19 23 36; *Ign.* Eph 9, 1; 7, 2; *Magn* 13, 1; *Phil init.*; *Herrn.* Sim. 9, 1, 1; 5, 6, 1.

⁵ *Athenag.* Legat. 10 Supplic. 12 24; *Theophil.* II 15, 22; *Justin.* I 13 cf. 6, 1 2; *Iren.* I 10, 1; I 22; II 30, 9; III 6, 2; IV 20, 1; *Epid.* 6.

⁶ *Tertul.* Prax. 2 cf. 8 13; oeconomia (οἰκονομία) *Tertul.*-nál: a szentháromsági személyeknek egymáshoz való viszonya; Pálnál: Isten üdvözítő végzése; az atyáknál általában: szótériologia.

ditheizmusról vádolja.¹ Ő is, Tertullianus is kevésbé szerencsés a spekulatív kifejtésben: a Fiút a görög apologéták nyomdokain haladva úgy fogják föl, hogy öröktől fogva fogantatott az Atyától; és a teremtés megvalósítására időben született. Félrevezette őket a λόγος, verbum két alapjelentése: a megfogant fogalom és a kimondott szó.

*Origenes*² azt mondja (Rufinus fordításában): Az apostoli igehirdetésnek foglalatja az Atya; aztán a Fiú, «aki megtestesült és emberré lett, noha Isten volt, és mint ember is maradt, ami volt: Isten. Az Atyának és Fiúnak tiszteletben és méltóságban társa a Szentlélek. Itt már nem lehet világosan kivenni (az apostoli igehirdetésből), született-e vagy születetlen (γεννητός; Jeromos³ szerint itt Rufinus meghamisította Origenest, aki őszinte azt tette voltaképpen kérdésbe: γεννητός, azaz időben lett-e a Lélek). Ezt tehát erők szerint magunknak kell az Írásból megállapítani». Minthogy nem egyszer ilyent is olvasni nála: «A Szentháromságban nem kell semmit sem nagyobbnak vagy kisebbnek mondani»,⁴ érthető, ha Pamphilus, Gregorius Thaumaturgus, Eusebius védelmükbe vették szentháromságtanát; és nyilván igaza van Szent Atanáznak, hogy tételes tanítása helyes. Bizonyos, hogy lelkes tanítványa, *Csodatevő Gergely*, szabatosan tanít: «Egy Isten az élő Igének Atyja... egy Úr, egyetlen egyetlenből, Isten Istenből... egy Szentlélek, kinek Istentől van fönnállása; teljes Szentháromság, mely dicsőségben, örökkévalóságban és uralomban nincs megosztva és elkülönítve». Nagy súlyt ad e bizonyoságnak, hogy Gergelynek ezt a hit-kifejtését egyszerű hívők is betéve tudták és használták, mint Nisszai sz. Gergely tanusítja nagyanyjáról, Szent Makrináról. *Cyprianus* különösen a három személy azonos-lényegűségét tanítja világosan és határozottan.

Dénes pápa, mikor megtudta, hogy Alexandriai sz. Dénes a Fiút az Atya alkotásának és keletkezettnek mondja (ποίημα, γεννητόν.) 260 k. írt dogmatikai levelében nagy szabotossággal visszautasítja a szabellianizmust és ellenlábását, a triteizmust; elővételezi az arianizmus elítélését, és azzal végzi: «Hinni kell tehát a mindenható Atyaistenben, és a Jézus Krisztusban, ő egy Fiában, és a Szentlélekben... így lesz majd tökéletesen megóva mind az isteni háromság, mind az egység szent hirdetménye».⁵ Alexandriai Dénes fönn tartás nélkül hozzájárult a pápa megállapításaihoz. A harmadik század végén tehát a monarchianizmus le volt küzdve, mind hivatalosan, mind irodalmilag. Mikor új kérdés merült föl: milyen viszonyban van a Fiú és Szentlélek az Atyával, az erre adott ariánus és makedoniánus eretnek felelettel szemben elő volt készítve a helyes állásfoglalás.

3. *A niceai zsinattól Szent Ágostonig.* – Alig néhány évvel Árius föllépése után a 318 niceai atya ünnepélyesen kimondta a Fiúnak az Atyával való egylényegűségét, és *Atanáz* szemébe vághatta az ariánusoknak: «Mi megmutattuk, hogy ez a nézet az atyáknál nemzedékről-nemzedékre szállt; de ti, új zsidók és Kaifás-fiak, milyen atyákra hivatkozhattok?»⁶

S csakugyan: az ariánusok nem érezték lábuk alatt a régi egyházi tanítás talaját, s ezért különféle kétértelmű fogalmazáshoz folyamodtak és pártokra szakadoztak. Ellenben a 4. századi atyák mint egy ember a niceai hitvallás álláspontjára helyezkedtek. Így a *kappadókiaiak* is, kiket a liberális protestáns dogmatörténet arról vádol, hogy a niceai zsinat nyomása alatt elfogadták ugyan a ὁμοούσιον-t, de nem egylényegűségre értelmezték

¹ *Hippol.* Ctra Noet. 10 14 etc.; *Philos.* X 32 33; cf. X 12.

² *Origen.* Princip. praef.

³ *Hieron.* Epist. 94.

⁴ *Origen.* Princip. praef. 3; cf. in Jn 2; In Rom 5, 8, 7, 13.

⁵ *Gregor. Thaum.* M 10, 984; *Nyssen.* M 46, 913; *Cyprian.* Unit. Eccl. 6; *Dionys.* Rom. ap. *Denz* 48–51; *Athanas.* Decret. Nicaen. 26.

⁶ *Athanas.* Decret. Nicaen. 26.

Atanázzal (t. i. ἐνότης τῆς οὐσίας, ταυτότης τῆς θεότητος), hanem a platonai realizmus értelmében az isteni valóság faji egységére magyarázták (amint pl. három ember is egy *ember*, t. i. az emberség birtokosa), és ilyenformán álláspontjuk a ὁμοιούσιον-vallás és lappangó triteizmus. De minden alap nélkül: «Kiatkozzuk, sőt kereszténynek sem nevezzük, aki három Istent állít»,¹ mondja Nagy Vazul; és öccse² külön munkát írt arról, Quod non sint tres dii; és nagy barátjuktól való ez a szép kijelentés: «Mihelyt megnevezek csak egyet is, mindjárt hárman villognak körül (vixdum unum nominavi, tribus circumfulgeor)».³

A *Szentlélekről* a Nicaenum nem adott külön határozatot, hanem egyszerűen megismételte az Apostoli hitvallást. Előtte *Tertullianus* (vsz. montanista álláspontjától is befolyásolva) erősen nyomatékozta a Szentlélek istenségét.⁴ *Origenes*nek mint láttuk, tétova a beszédje. *Hilarius* kiváló művében Istennek vallja; egyébként keveset szól róla.⁵ Hasonlóképen *Jeruzsálemi sz. Ciril* beéri azzal, hogy Istennek mondja, azonban az isteni valósághoz és a másik két személyhez való viszonyát nem tárgyalja.⁶ Mikor azonban Makedonius konstantinápolyi püspök, ki a Fiúról helyesen tanított, a Szentlélekre átvitte Arius gondolatait, *Atanáz*, aki harmadik számkivetésében Serapion Thmuis-i püspök útján értesült e tévedésről, nyomban négy levelet írt Serapionhoz, melyekben a Szentléleknek teljes és szabatos teológiáját adja. Csatlakoznak hozzája a *nagy görög atyák*, kik mind monografiákban kelnek a Szentlélek tanának védelmére Makedoniussal szemben. Ha itt *Basilius* a Szentlelket nem akarta Istennek nevezni, gyakorlati megfontolásokból tette, melyekre rávilágít *Naziánzi Gergely*⁷: «Az ószövetség világosan nyilatkoztatta ki az Atyát, homályosan a Fiút. Az újszövetség föltárta a Fiút és jelezte a Lélek istenségét. Ma a köztünk élő Szentlélek világosabban jelenti ki magát. Veszedelemes lett volna ugyanis akkor, mikor az Atya istensége még nem volt egészen elismerve, nyilván hirdetni a Fiút, és míg a Fiú istensége nem volt elismerve, úgyszólván ráadásként ránk erőltetni a Szentlelket. Félni lehetett ugyanis, hogy mint akik sok étellel megterhelik a gyomrukat, vagy akik gyöngye szemmel néznek a napba, a hívek így még azt is elvesztik, ami nem haladja meg erőiket. Hanem igenis úgy volt rendjén, hogy adagolva, vagy mint Dávid mondja, fölmenetelekkel, dicsőségről dicsőségre hágva ragyogjon föl delelőre a Szentháromság fénye».

A hagyomány tanuságát összefoglalta, teológiai tevékenységét revideálta és megkoronázta *Szent Ágoston* De Trinitate-je, mely a Szentháromság titkának és belső életének kifejtésére irányuló skolasztikai és későbbi teológiai törekvéseknek kincsébányája és irányítója lett.

40. §. A szentháromsági eredések.

Diekamp I § 15–21; *Bartmann* I § 53–55; *van Noort* 2, 2, 1; *Pesch* II n. 505–589; *Scheeben* I 808–880; *Mysterien* § 9–20; *Petavius* V–VII *Thom* I 27–42; c. Gent. IV 1 10 11 24–26; *Compend.* 52 kk.; *Verit.* 4; *Bonavent.* Brevil. p. 1 cp. 2–4; *Suarez* Trin. III–IV, VI–XI; *Salmant.* Trinit. disp. 1–3; 12–17; *Billuart* Trin. 2, 5–6, 1–3; *Berti* VII 10–12 IX 2–5; *Frassen* Trinit. 1, 2–3; 2–3. – A. *Stüdle* De processionibus divinis 1895; Chr. *Pesch.* Theol. Zeitfragen II; *Monachi Balázsfalvenses* Flosculum veritatis 1862; J. van der *Moere* De processione Spiritus S. et Patre Filioque 1864; A. *Vincenzi* De processione Spiritus S. 1878; A. *Kranich* Der h. Basilus in seiner Stellung zum Filioque 1882; *Franzelin* Examen doctrinae Macarii Bulgakov de processione Spiritus S. 1894; J. *Slipjy* De principio spirationis in ss. Trinitate 1926; *Schütz* A. Szent Ágoston karakterológiai jelentősége De Trinitate c. műve alapján (Eszmék és eszmények 21. sz.). 1933.

¹ *Basil.* Epist. 189, 2; cf. sermo 24, 3 (contra Sab. et Ar.).

² *Nyssen.* M 45, 116 kk.

³ *Nazianz.* Or. theol. 40.

⁴ *Tertul.* Prax 2 4 8 25; Praescript. 13.

⁵ *Hilar.* Trinit. II 29 XII 55.

⁶ *Cyrill.* Hier. Cat. 16 17.

⁷ *Nazianz.* Or. theol. 5, 26.

Minthogy a Szentháromság titkában az egy isteni valóság három személy, a titok tartalmát tüzetesebben vizsgáló hívő elme számára az a nagy kérdés: *Miképp alakul az Istenségben az egységből a háromság úgy, hogy az egység nem szenved sérelmet?* Ezt a szükséges vizsgálódást, melynek Szent Ágoston óta a katolikus hittudósok java erejüket szentelték, újabb időben így szokás megfogalmazni: hogyan van megalkotva (megkonstruálva) a Szentháromság? S itt gondolkodásunk diszkurzív jellegének megfelelően kénytelenek vagyunk egymásutánokról és keletkezésekről, létesülésekről stb. szólni; holott tudjuk, mennyire nem lehet a föltétlenül egyszerű, színiét Istenségbe egymásutánt vagy éppen történést belevinni, még gondolatban sem. Mindenekelőtt megállapítjuk a kinyilatkoztatás tanítását és ennek szilárd alapjára építjük aztán a spekulatív levezetéseket.

1. A szentháromsági eredések valósága.

Tétel. Istenben két bennmaradó, örök és szubstanciás eredés van: egy, amellyel a második isteni személy úgy származik az elsőtől mint a fiú az atyától, mely ezért születés, nemződés (generatio) nevet visel, és egy, mellyel a Szentlélek származik az Atyától és Fiútól mint egy elvtől, melyet lehelésnek (spiratio) nevezünk. *Hittétel.*

Magyarázat. Az eredés, származás (processio, ἐκπόρευσις) általában: folyamat, melynek kiinduló pontja egy való, végpontja egy másik való, és tartalma a végpontnak a kezdőpontból kiinduló valós léte. Minthogy Isten egyszerű, azért Istenben csak bennmaradó, *immanens* eredésről lehet szó: az eredés kezdő és végpontja nem lépheti át az isteni valóság határait, hanem mindenestül bennmarad magában az Istenségben. Mivel pedig az Istenség nem osztható meg bensejében sem, az eredő való csakis az egész osztatlan isteni valóságot ölelheti föl; más szóval az isteni eredés csak *szubstanciás* lehet, vagyis az eredő is csak Isten lehet. Minthogy végül Isten merő ténylegesség, színiét, azért az Istenségben az eredések nem jelenthetnek átmeneteket képességből ténylegességbe; azaz *örökkévalók*. S ezért az eredeztető az eredővel szemben nem is fejthet ki létrehozó, létesítő, vagyis okozó tevékenységet; amiért is az eredeztető személyeket nem lehet az eredők okának nevezni, hanem csak elvének (principium); az elv ugyanis általánosabb fogalom, mint az ok, és nem okvetlenül fejez ki oksági viszonyt; így pl. a pont a vonalnak elve, de nem oka.¹ Az Athanasianum szerint «az Atya senkitől sem lett, sem nem teremtődött, sem nem nemződött; a Fiú egyedül az Atyától való: nem lett, sem nem teremtődött, hanem született. A Szentlélek az Atyától és Fiútól: nem lett, sem nem teremtődött, sem nem született, hanem származik.» A II. lyoni zsinat ünnepélyesen kimondja: «A Szentlélek öröktől származik az Atyából és Fiúból, nem mint két elvből, hanem mint egy elvből, nem két leheléssel, hanem egy leheléssel.»²

Bizonyítás.

1. *Az Atya eredet nélkül való* (principium sine principio).³ A *Szentírás* a másik két isteni személynek gyakran tulajdonít eredetet, az Atyának azonban soha; és ezáltal burkoltan tanítja eredet-nélküliségét. A *hagyomány*nak kezdettől fogva szokása az Atyáról azt mondani, hogy nem született ἀγέν(ν)ητος, nincs elve, melyből származnék (ἀναρχος, ἀναίτιος).⁴

2. *A Fiú nemződés, születés útján az Atyától ered.*

A *Szentírás* szerint a) a második isteni személy az Atyának természet szerinti egyszülött Fia a szó metafizikai értelmében (φύσει nem θέσει, azaz fölfogadás útján). Ám a természet szerinti fiú az atyától nemződés útján származik. b) Ezt formálisan is tanítja az újszövetség, mikor hitelesen értelmezi az ószövetségnek a Fiú születésére vonatkozó helyeit. Így: «Melyik

¹ Thom I 33, 1.

² Denz 39; 428; 460 491.

³ Decret. pro Jacobitis Denz 704.

⁴ Igy Basil. Eunom. I 15; II 28; Nazianz. Or. 29, 11; 31, 23; Nyssen. Eunom. I init.; Damasc. Fid. orthod. I 8.

angyalnak mondotta valaha (az Atya): Fiam vagy te, én ma szültelek téged?»¹ «Nem voltak még tengerek, és én már fogantattam.»² Továbbá: «Az Istent soha senki sem látta; az egyszülött Fiú, ki az Atya keblén vagy, ő jelentette ki».³ c) Az első isteni személy minden atyaságnak ősképe és forrása: «Meghajtom térdemet a mi Urunk Jézus Krisztus Atyja előtt, kitől minden atyaság (Vulg.) nevét kapta mennyben és földön».⁴ Ugyanígy a második isteni személy minden fiúságnak ősképe és formája: «Akiket eleve ismert, azokat eleve el is rendelte, hogy hasonlókká legyenek az ő Fia ábrázatához, és így ő elsőszülött legyen a sok atyafiak között».⁵ Ám a fiúságot jellemzi a nemződés útján való származás. Ha hiányoznék ez a második isteni személyben, hamis vagy torz őskép és minta volna.

Ez az *atyáknak* is egyetemes tanítása már a *niceai zsinat előtt*. Jusztin szerint a Logos az az Isten, akit az Atya nemzett. Az apológéták tanítására némi homályt vetnek kevésbé szerencsés kísérleteik, melyekkel az örök Ige születését a világ teremtésével akarták kapcsolatba hozni. Szabatosabbak etekintetben az alexandriaiak és Tertull.⁶ Később az *ariánusokkal szemben* különösen a görög atyák vették védelmükbe a Fiú nemződésének örökkévalóságát (az ariánusoknak ugyanis főérve volt, hogy a született később van a szülőnél)⁷; továbbá e nemződés szükségképességét (az ariánusok szerint Isten nem kényszerülhetett nemzeni, tehát a Fiú az Atya akaratából van, vagyis teremtődött), mely azonban épúgy különbözik a vak kényszerűségtől, mint a teremtés szabad elhatározásától⁸; végül szubstanciás és szellemi jellegét (az ariánusok szerint ugyanis a nemzés oszlással jár), amely összefér Isten abszolút egyszerűségével.⁹

3. A Szentlélek az Atyától és Fiútól származik lehelés útján.

Hogy a Szentlélek az Atyától származik, azt a *Szentírás* számtalanszor forma szerint kimondja. Pl. «Mikor pedig eljövend a Vigasztaló, kit én küldök nektek az Atyától, az igazság Lelkét, ki az Atyától származik, ő majd bizonyosságot tesz énfelőlem.»¹⁰ De világosan tanítja, hogy a *Fiútól is* származik.

a) A Szentlelket az *Írás* gyakran és következetesen a Fiú lelkének nevezi¹¹; tehát állandó egyértelmű vonatkozásba hozza a Fiúval. Ám az Istenségben a személyek közt más állandó és egyértelmű vonatkozásnak nincs helye, mint az eredet vonatkozásának; a többiek között az Isten abszolút egyszerűsége miatt kicserélhetőség áll fenn (lásd fönt [328. lap](#)). Ha tehát nem állandó és egyértelmű vonatkozást akarna kifejezni a Fiú és Szentlélek közt, hanem csak a lényegi azonosságot, akkor époly joggal meg is fordíthatná a viszonyt és beszélhetne a Lélek fiáról; amit azonban sohasem tesz. Sőt a szentírási analogia szerint maga ez a kifejezés: a Fiú lelke már a Fiútól való eredést is kifejezi (genitivus originis); Szent Pál szerint ugyanis Isten lelke annyit jelent mint «a lélek, mely Istenből vagy».¹²

b) Az *Írás* szerint Krisztus *küldi* a Lelket.¹³ Ám a küldés hatalmat jelent a küldő fölött. S minthogy a teljesen egyenlő Szentháromságban hatalmi különbségre más alap és jogcím nincs mint az eredés, melynek kifelé való folytatódása és lemintázása a küldés (42. § 3), a Fiú csak

¹ Heb 1,5–Ps 2.

² Prov 8,24.

³ Jn 1,18; cf. 1,1.

⁴ Eph 3,14.

⁵ Rom 8,29 cf. Gal 3,26.

⁶ *Justin*. I 61 62; *Clem. Al.* Adumbr. (M 9, 734), *Origen*. in Jer hom. 9, 4; *Tertull.* Prax 2 8 9; Marc. II 27.

⁷ Igy *Nyssen*. Eunom. (M 45, 441 kk.); *Basil*. Eunom. II 17; cf. *Thom* I 42, 2.

⁸ Nev. *Athanas*. Ctra Ar. or. 3, 60 kk. cf. 1, 21–28; *Nazianz*. Or 29, 1.

⁹ Igy *Athanas*. Decret. Nicean. 13; *Nyssen*. Eunom. IV. (M 45, 617 kk.); *Cyrrill*. A. Thesaur. 6.

¹⁰ Jn 15,26; cf. 14,16–26 Mt 10,20 1 Cor 2,10–12 1 Thes 4,8 1 Jn 4,13.

¹¹ 2 Cor 3,7. Gal 4,6 Rom 8,9–11 Phil 1,19 1 Pet 1,11 Act 16,6.

¹² 1 Cor 2,12.

¹³ Jn 14,26 15,26 16,7 20,22 Lc 24,49 stb.

azért küldheti a Lelket, mert az tőle származik; az Atya küldi a Fiút is, a Lelket is, ez a kettő azonban az Atyát nem; a Fiú küldi a Lelket, de a Lélek nem küldi a Fiút.

c) A Szentlélek a *Fiútól vesz tanítást*: «Mikor pedig eljő majd ő, az igazságnak Lelke, ő majd eligazít titeket minden igazságra; mert nem szól ő magától, hanem amiket hall, azokat mondja, és a jövődöket hirdeti nektek. Ő majd megdicsőít engem; mert az enyéből veszi és kijelenti nektek. Minden, ami az Atyámé, enyém; ezért mondtam: hogy az enyéből veszi és kijelenti nektek».¹ Minthogy a Szentlélek valósággal Isten, másképp nem vehet a Fiútól igazságot, mint hogy öröktől fogva mindentudást kap tőle. A mindentudás azonban az isteni lényeggel; tehát a Szentlélek öröktől fogva az isteni lényeket veszi a Fiútól, vagyis tőle származik.

d) A Szentírás a szentháromsági formulákban mindig harmadik helyen, a Fiú után említi a Szentlelket. A kifejezőmódnak ebből az állandóságából joggal szabad arra következtetni, hogy a Szentléleknek nem ugyanaz a vonatkozása a Fiúhoz mint az Atyához; mert akkor az egymásután tetszés szerint fölcserélhető is volna. A Szentléleknek az Atyától és Fiútól való eredését szépen jelképezi a Jelenések könyve²: «Megmutatá nekem az élet vizének folyóját (a Szentlelket),³ mely fényes vala mint a kristály, és Istennek és a Báránynak királyi székéből fakadt».

Ami a *szenthagyományt* illeti, a nyugati atyák tanítása kezdettől fogva világos: «Nem másunnak van a Lélek, mint az Atyától a Fiú által».⁴ «A Szentlélek szerzői az Atya és Fiú».⁵ De a régi görög egyház tanítása is elég határozott: *Origenes* azt vallja, hogy a Szentlélek szükségképes vonatkozásban van a Fiúval, aki adja az ő hiposztázisának a létet, értelmet és igazságot. *Atanáz* szerint olyan a vonatkozás a Fiú és a Szentlélek között, mint az Atya és Fiú közt; «amiye van a Léleknek, a Logostól van; Krisztus a Szentlélek kútfeje».⁶ Nagy sz. *Vazul* szereti ezt a formulát: az Atyából a Fiú által, ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ. S ezt a formulát nem lehet a későbbi görögökkel arra csavarni, hogy «az Atya, miután nemzette a Fiút, leheli a Lelket»; ez ellen tiltakozik a διὰ egyetemes és állandó oksági jelentménye. *Nazianzi* sz.

Gergely szerint az Atya nem elvtől való, a Fiú elv, és a Szentlélek elv által való: ἄναρχος, ἀρχὴ, τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς; kedvenc gondolata: «az egy Isten a Nemzöből a Fiún át a nagy Lélekhez» ez nála a κίνησις τῆς μονάδος εἰς τριᾶδα; szerinte aranylánc a Szentháromság, hol az egyik személy a másiktól függ. *Nyssenus* is három fáklyáról beszél, melyek egymáson gyulladnak meg.⁷

Hogy a Szentlélek az Atyától és Fiútól származik, ebben a *mellérendelő formában* tanúsítják *Didymus*, *Epiphanius* és *Alex. sz. Ciril*⁸; úgy hogy a későbbi görögök történeti alap nélkül akarták egyedül jogosultnak kikiáltani az ő formulájukat: az Atyából a Fiú által. Mert a most említett nagy görögök a (latinoknál elterjedtebb) mellérendelő formulát is használták; viszont a görög alárendelő formulát megtaláljuk a latinoknál is.⁹ Jelentésük is nagyjából ugyanaz. A latin formula közvetlenül kifejezésre juttatja az Atyának és a Fiúnak a lehelésben

¹ Jn 16,13–15.

² Ap 22,1.

³ Cf. Jn 7,38.

⁴ *Tertul.* Prax. 4.

⁵ *Hilar.* Trinit. II 29; cf. VIII 20; XII 57; *Ambros.* Spirit. S. II 118; in Lc 8, 66 (cf. azonban Spirit. S. I 20); *August.* Trinit. IV 20, 29; in Jn 99, 6 kk.

⁶ *Orig.* in Jn 2, 6; *Athanas.* Ctra Ar. 3, 24; Serap. 3, 1; 1, 19; De incarn. ctra Ar. 9.

⁷ *Basil.* Spirit. S. 18, 45 47 (cf. *Bardenhewer* Altkirchl. Lit. III p. 139 161); *Nazianz.* Or. 42, 15; Praecepta ad virg. cf. Or. 31, 2; *Nyssen.* Macedon. 6; Eunom. I (M 45, 464c).

⁸ *Didym.* Spirit. S. 32, 34; *Epiphan.* Ancor. 7 8 9 11; Haeres. 62, 4; 74, 7 8; *Cyrrill.* Al. Ador. in Spiritu et verit. (M. 68, 147); Thesaur. 34.

⁹ *Tertul.* Prax. 4; *Hilar.* Trinit. XII 57; *Novat.* Trinit. 24 stb.

való egyenlő rangját; a görög pedig az eredési egymásutánt, és amire Damaskusi sz. János oly nagy súlyt helyez, azt t. i., hogy a Fiú nem kútfő a Szentháromságban, miként az Atya: nem elv nélküli elv.¹

Nem is tagadta a régi görög egyházban a Szentléleknek az Atyától és Fiútól való származását más, mint Theodorus Mopsvestenus és Theodoretus. Ha az *I. konstantinápolyi zsinat* egyszerűen csak azt tanította, hogy a Szentlélek az Atyától származik, a Fiútól való eredetét nem akarta tagadni. Minthogy ugyanis a makedoniánusok, kik ellen a zsinatnak védelmébe kellett vennie a katolikus igazságot, a Léleknek csak istenségét tagadták, eredetét közvetlenül nem bántották, a zsinati atyák úgy vélték, hogy eleget tesznek kötelességüknek, ha a Léleknek az Atyától való származását és ezzel az Atyával való egylényegűségét állapítják meg. Mikor tehát a spanyolok a Keleten (510-ben) támadt gyakorlat utánzásaképp a szentmisében hangosan kezdték énekelni a nicea-konstantinápolyi hitvallást, és mindjárt belevették, hogy a Szentlélek az Atyától és Fiútól (*Filioque*) származik, csak az Egyház egyetemes és állandó hitének adtak kifejezést. Mindenesetre újítást tettek a hitvallásban az efezusi és kalcedoni zsinat kifejezett tilalma dacára,² amiért is III. Leó pápa ellenezte az új gyakorlatot (a 9. század folyamán aztán a pápák megadták a beleegyezésüket); de a hitet nem újították, és csak a skizma számára dogmatikai ürügyet kereső Photius kötekedésének lehet minősíteni, hogy emiatt a nyugatiaknak szemrehányást tett, és dogma-hamisítással vádolta meg őket. A szakadár görögök aztán csakhamar (először egy konstantinápolyi zsinatjukon 879-ben) skizmájuk legfőbb dogmatikai különböztetőjévé tették ezt a tételüket: a Szentlélek csak az Atyától származik. Pedig «a görög atyák alapján könnyebb volna bizonyítani, hogy a Szentlélek egyedül a Fiútól származik, mint azt, hogy egyedül az Atyától. Soha eretnokség ennyire meg nem tagadta tulajdon múltjának hitét, a Szentírás tanítását és a dogma belső tartalmát, mint Photius, aki nem átalotta a szakadást belevinni az Istenségbe, hogy megindokolja azt a skizmát, melyet az Egyházban támasztott» (Schell).

4. *A Szentlélek az Atyától és Fiútól mint egy elvtől származik.* Ez egyháziilag előterjesztett teológiai következtetés (*veritas catholica*). Az Üdvözítő azt mondja: «Minden, ami Atyámé, az enyém; azért mondtam: hogy az enyémből veszi s kijelenti nektek».³ Tehát az Atyában és Fiúban minden közös, ami egyáltalán közös lehet (ami nem személy-alkotó ellentét); vagyis minden, leszámítva épen az atyaságot és fiúságot; tehát a lehelés is. Részletesen tárgyalja már Szent Ágoston.⁴

5. *Teológiai megfontolás.* a) Kinyilatkoztatott igazság, hogy az egy isteni Valóság három egymástól különböző isteni személy. Azonban az isteni Valóság sem nem sokszorosítható, sem meg nem osztható; következésképp mind a hárman ugyanazt az egy isteni Valóságot birtokolják, melytől nem különböznek dologilag; különben három Isten volna. De viszont nem birtokolhatják az egy isteni valóságot mindenestül azonos módon; inerte akkor nem különböznenek egymástól, és nem volna az egy Istenség három egymástól különböző személy. Tehát csak egy isteni személy birtokolhatja az isteni valóságot magától; s a másik kettő nem magától birtokolja, hanem mástól kapja; még pedig a harmadik személy más módon, mint a második; különben nem volna három személy a Szentháromságban, hanem csak kettő: egy adó és egy elfogadó. Ám az isteni Valóság birtoklásának ép ezt a módját, melynek értelmében egy személy egy vagy két másiktól kapja az isteni Valóságot, nevezzük szentháromsági eredésnek. Tehát *a Szentháromságban* szükségképp vannak eredések, még pedig *szükségképp két eredés*.⁵ Ez a megfontolás adja kezünkbe a kulcsot ennek a

¹ *Damasc.* Fid. orthod. I 8, 41; cf. *Thom* I 36, 2 ad 3, aki nem vetett elég ügyet erre a körülményre.

² *Denz* 125 159.

³ *Jn* 16,5.

⁴ *August.* Trinit. V 14, 15.

⁵ Cf. *Ruiz* Trinit. Disp. 1.

nehézségnek a megoldására is: Ha a Fiú és Szentlélek mástól kapja a Valóságot, akkor nem *magátólvaló*, hanem mástólvaló; következésképp nem Isten. A Fiú és Szentlélek ugyanis mint isteni Valóság magátólvaló; csak mint személy mástólvaló. S ez a mástólvalóság a Szentháromságban nem jelent valós függést, oksági eredést, hanem csak azt, hogy van elve (esse a principio); a vonalnak is a pont az elve; de nem függ tőle és nem okozata.¹

b) Hogy a Szentlélek az Atyától és Fiútól mint egy elvtől egy leheléssel származik, teologiailag így vezethető le: «A Szentlélek elve», ez főnévi megnevezés. A főnévi nevezéseket pedig aszerint kell egyes vagy többes számban használni, amint a megnevezés formális alapja egyszer vagy többször van meg; így jóllehet a három személy mindegyike igaz Isten, mégis csak egy Istenről szabad beszélni, mert csak egyszer van meg az Istennek-nevezés formális alapja: az isteni Valóság (hármass birtoklásban). Már most ennek a megnevezésnek: a Szentlélek elve, formális alapja a lehelés; ez pedig az Atyában és Fiúban csak egyszer van meg (különben két Szentlélek származnék: külön az Atyának, és külön a Fiúnak lelke); következésképp csak egy lehelő elvről szabad beszélni (unus spirator; a spirans melléknévi megnevezés, és mint ilyen a suppositumok számához igazodik; tehát két spirans van; úgy mint az országgyűlés egy törvényhozó testület (legislator), de sok törvényhozó ember (legem-ferentes).

2. A szentháromsági eredések természete.

Tétel. A Fiú az Atyának értelméből születik, és a Szentlélek az Atyának és Fiúnak szeretetéből származik; tehát az első szentháromsági eredés, a nemződés isteni értelmi tevékenység, a második szentháromsági eredés, a lehelődés pedig isteni akarati tevékenység. Biztos.

Magyarázat. Itt kérdésben van a Fiú és Szentlélek eredésének közvetlen valósító elve (principium quo proximum). A két szentháromsági eredésnek *cselekvő alanya* (principium quod) ugyanis a kinyilatkoztatás szerint: az Atya mint a nemzés alanya, az Atya és a Fiú mint a lehelés alanya; a tevékenységek hordozója és birtokosa ugyanis az önálló való (actiones sunt suppositorum). A *távolabbi valósító elv* (principium quo agendi remotum) kétségtelenül az isteni természet; hisz végelemzésben minden valónak tevékenysége a természetéből fakad. Szabatosabban: a nemzés távolabbi valósító elve az isteni természet, amennyiben az Atyának van birtokában; a lehelés az isteni természet, amennyiben az Atyának és Fiúnak közös birtoka; hisz a tevékenységek alanya csak annyiban tudja tevékenységre mozgósítani a természetet, amennyiben rendelkezik vele. A tevékenységek *közvetlen valósító elve* mindig képesség, melynek tevékenysége közvetlenül a kérdéses eredményre irányul. Erre nézve kimondja tételünk: a Fiút nemző tevékenység az Atyának értelmi tevékenysége, úgy hogy a Fiú az Atyától mint értés eredménye ered; a Szentleket lehelő tevékenység az Atyának és Fiúnak közös akarati tevékenysége, úgy hogy a Szentlélek az Atyától és Fiútól mint szeretés eredménye származik.² Ez egyetemes és *biztos hittudományos következtetés*, mely egyházilag nincs ugyan előterjesztve, tagadása azonban legalább tévedéssel volna határos.

Pozitív bizonyítás. A második és harmadik isteni személynek a Szentírásban olyan *nevei* vannak, melyek csak a tétel értelmében vett értelmi és akarati tevékenységgel hozhatók elv jellegű összefüggésbe, ha analog de mégis sajátos értelemben akarjuk venni, amint kell venni a kinyilatkoztatás Isten-neveit (26. §). Nevezetesen

A *második isteni személy* nemcsak Fiú, hanem a) *Ige Λόγος*.³ Minthogy a második isteni személy az Atyától ered, tehát az Atyának igéje; aminek csak úgy van értelme, «ha úgy

¹ Thom Gent. IV 15 ad 9.

² Thom I 41, 5.

³ Jn 1; 1 Jn 1,1–3. Ap 19,13.

viszonylik az Atyához, mint a szó az értelemhez»¹; illetőleg Szent Ágostonnal szólva: Az Atya kimondja önmagát (egy befelé mondott, tisztán szellemi szóval), és ezáltal szüli a Fiút.² *b) Bölcsesség.* Ezt sokszorosan kifejezik már az ószövetségi bölcseségi könyvek³ és a szentatyák (Theophilus és Irenaeus, kik a Szentlelket akarták bölcseségnek nevezni, magukra maradtak). Minthogy azonban mind a három isteni személy bölcs (31. §), nem volna indokolt a bölcsiséget a Fiúnak külön tulajdonítani, ha az nem sajátos, egyedül őt jellemző módon, azaz eredetére való tekintettel járna ki neki. Ám a bölcsesség az értelem tökéletessége és terméke. Tehát a második isteni személy az elsőnek bölcseségeként értelmi tevékenységből születik: «Én a Fölségesnek szájából származtam».⁴ *c) A második isteni személy az Atyának képmása.*⁵ A kép nemcsak hasonló az eredetihez, hanem egyenest avégből van alkotva, hogy az eredetit ábrázolja. Már most az a szellemi tevékenység, mely egyenest arra irányul, hogy megalkossa a valóság lelki képét, az értelmi tevékenység. Ha tehát a Fiú az Atyának képmása és tőle származik, akkor az értelemnek képalkotó tevékenysége (l. a magyarban is képzet, képzelni), vagyis értelmi tevékenysége útján származik.

A harmadik isteni személy. a) A Szentírásban állandó neve: Lélek. E név a lélegzés (πνεῖν, spirare) eredményét fejezi ki, és az állati élet területéről van véve; itt lehelni, lélegzeni, lihegni a lüktető, hullámzó élettevékenység legsajátosabb jele és kifejezése. A szellemi életre való átvitelben a tárgyi jellegű ismerő étellel szemben az állásfoglaló, alanyi, azaz akarati életnek erőteljesebb megnyilvánulásait jelzi, amint elárulják az efféle kifejezések: belelehel valamibe a lelkét, szeretetet lehel, bosszút liheg, pihegő kebel. Ha tehát a Szentlélek az Atyának és Fiúnak lelke, és mint ilyen közös lehelés eredménye akkor közös akarásuknak, kölcsönös szeretetüknek eredménye, amint jelzi a föltámadt Üdvözítő: «Békesség nektek! Amint engem küldött az Atya, én is küldelek titeket. Ezeket mondván, rájuk lehelt, és mondá nekik: vegyétek a Szentlelket».⁶ *b) A harmadik személynek állandó sajátos jelzője: «Szent» lélek.* Minthogy a szentség a három személynek közös tulajdonsága (37. § 1), a Szentléleknek sajátja csak úgy lehet, hogy jelzi eredetét: szent a tő, melyen fakad, és szent az erő, mely fakasztja. Ám a szentségnek mint erkölcsi kiválóságnak, sőt az erkölcsi kiválóságok koronájának elve az akarat. Ha tehát a Szentlélek az Atyának és Fiúnak Szentlelke, akkor közös szent akaratuk kifolyása.⁷ *c) Szentírás és szenthagyomány sűrűn nevezi Szeretetnek a Lelket.* Ez forma szerint kimondja, hogy akarati tevékenység terméke⁸; a szeretet ugyanis az akarás «lelke», azaz közvetlen, formális hatása; amint megmozdul az akarat, szeretet a mozdulása. *d) A Szentlélek Ajándék.* A próféták korától kezdve a Szentírásnak egyik vezérgondolata, hogy a Szentlélek az a mindent meghaladó ajándék, melyet a Messiás meghoz a jóakaratu emberiségnek. De nem lehetne a Szentlélek adomány a teremtmények számára, ha mivoltában is nem volna adomány, mellyel Atya és Fiú megpecsételik kölcsönös szeretetüket. Ám az adakozás a szeretetnek tevékenysége; tehát a Szentlélek az Atya és Fiú adakozó szeretetének záloga és pecsétje.⁹

Teológiai kifejtés és igazolás. A kinyilatkoztatásnak ilyen biztos útmutatása alapján a hívő elme, mely itt főként Szent Ágoston zseniális kezdeményezésére és Szent Tamás

¹ Nazianz. Or. th. 4, 20.

² August. Trinit. XV 14, 23; Thom I 34.

³ Sir 24,5; cf. 1 Cor 1,24–30.

⁴ Sir 24,5.

⁵ Sap 7 Col 1,15; cf. Heb 1,3.

⁶ Jn 20,22; cf. Cyril. Al. in Jn 14, 16; Trinit. 4.

⁷ August. Trinit. XI 24.

⁸ Thom I 37.

⁹ Ibid.

kikristályosodott eszmemeneteire támaszkodik,¹ de fölhasználja a későbbiek meglátásait is, a következőképp alkotja meg a szentháromsági eredések teológiáját:

1. A kinyilatkoztatásból tudjuk, hogy Istenben a szentháromsági eredések azok a *termékeny életfolyamatok*, melyeknek terméke (terminus-a) a Fiú és a Szentlélek. Minthogy az Isten tiszta szellem, ezek a folyamatok csak szellemi élettevékenységek lehetnek: *értés és akarás*. A szentháromsági életfolyamatok és termékeik mivoltára nézve szabad tehát kiindulni a tapasztalati szellem (vagyis az ember) ismerő és akaró tevékenységének analogiájából; vagyis szabad az emberi ismerő és akaró folyamatban fölkatolni azokat a mozzanatokat, melyek hasonlóságot mutatnak a szentháromsági eredésekkel; és az így talált eredményeket az Istenségre való fogalomátvitel törvényeinek szigorú megtartásával (26. §) szabad átvinni a szentháromsági folyamatokra.

Az emberi ismerő tevékenységben az ismerő alany az ismerettárgyról képet (fogalmat) alkot, és megismerése tartalmát belefeketi egy befelé, csöndben kimondott megállapításba (verbum mentis, elgondolás), melyben megalkotja az ismerés tárgyának értelmi képét, és egyben megállapítja a valósággal való egybevágóságát. Ez a belső ismerés sokszor kifejezésre jut részint beszédben (verbum externum), mely hűen kifejezi ugyan a gondolatot, de elhangzik; részint ábrázolásban, mely állandóbb ugyan mint a szó, de többnyire nem annyira hű. *Az akarat tevékenysége*: a jórahajlás. Itt különösen két személynek (barátnak, jegyesnek) kölcsönös szeretetére kell gondolni.² Ennek a szeretésnek közvetlen belső terméke egy csöndes, befelé való fölujjongás és szeretet-sóhaj; külső kifejezése egy örömujjongás, melybe az egymást szeretők belelehelik szívük érzését, továbbá valami szeretetzálog, a szerető lelkek kölcsönös szeretetének kapcsa. Mindkettő együtt kifejezésre jut a szeretet csókjában, melybe a szeretet beleönti egész lelkét, és egyben pecsétjét adja a kölcsönös hűségnek és egységnek.

2. Már most a kinyilatkoztatás arra tanít, hogy *Isten a maga ismeretének szintén hű sőt kimerítő kifejezést ad*; azt belemondja egy szóba; nem azért, hogy általa teljesüljön az önismerete, miként az ember azért fogalmazza meg gondolatát, hogy ily módon ismerete határozottságba és teljességbe érlelődjék; hanem: épen mert ismerete teljes és tökéletes, s emellett élettől és erőtől duzzadó, azért mondja belé egy páratlanul kifejező szóba, mely felöleli az isteni ismeretnek teljes tartalmát, és magán viseli egész elevegenségét és erejét. De ha az isteni ismerés ilyen termékeny, terméke nem lehet járulék, mint a teremtmény gondolata és szava, hanem csak maga az osztatlan isteni valóság (Istenben ugyanis járulékok nincsenek). És ha a gondolt különbözik a gondolótól (s a kinyilatkoztatásból tudjuk, hogy csakugyan más valaki az Atya mint a Fiú), ez a különbözőség csak abban állhat, hogy a gondolt másképp birtokosa az isteni valóságnak mint a gondoló. Ámde az isteni valóságnak sajátos birtoklása isteni személy; csak a személyiség az, ami nem osztja meg a szubstanciát, hanem azt a maga osztatlan egészében tartja és bírja.

Igy az örök Ige isteni kimondása az Istenségben *kettősséget* statuál. Isten azzal, hogy az abszolút isteni Gondolatot elgondolja és kimondja egy kimerítő Igében és ezzel az isteni valóságot beleviszi az Igébe, statuálja magát mint az Ige elvét, mint Atyát, és egyben az Igét mint Fiút. S mikor az Atya szól, nemcsak teljesen megfelelő kifejezést ad örök léttartalmának, nemcsak belemondja az örökkévalóság végtelen csöndjébe a tiszta igazságot,³ hanem, mert e kimondás által személyessé teszi, egyben hozzája is intézi⁴; nem úgy mint az ember, aki már

¹ *August.* Trinit. röviden összefoglalva kül. IX 12, 18; *Thom* Ctra gent. I 27–43; IV 11 19; *Anzelm* Monologium-a volt a közvetítő; *Boethius* és *Damascen.* is hatással voltak ennek a fölséges «teológiának» a kifejlődésére.

² *L. August.* in Jn 105.

³ «Egyetlen ígét mondott az örök Atya, t. i. szent Fiát; és ezt mondja szünet nélkül örök hallgatásban. És hallgatásban kell a léleknek meghallani ez Igét» (*Keresztes sz. János*).

⁴ «Ha valaki fölemelkednék az égbe, és látná a világ mivoltát és a csillagok lényegét, boldog ámulata elvesztené minden édességét, ha nem volna kinek beszélni róla.» Ardytus pythagoreus; idézi *Cicero* De amic. 23.

kész személyhez szól, vagy amennyiben önmagával beszél, nem a gondolataihoz, hanem csak általuk beszél. Az örök Ige személy jellegű kimondásának halvány képe plasztikai tehetségű embereknek az a képessége, hogy elméjük szülőtteivel érintkezést tudnak folytatni, mintha élő valóságok volnának.

3. *Az isteni szeretet a maga termékenységében szintén megfelelő tökéletes kifejezést érlel:* gazdagságának, mélységének egész tartalmát beléönti egy szeretetujjongásba. Az Atya t. i. a maga képmását nemzi a Fiúban; mivel ez a képmás az Atyának tökéletes hasonlósága és tartalmazza szeretetreméltóságának összes mozzanatait, az Atya szereti a Fiút azzal a bensőséggel, hévvel és odaadással, melyet kivált a hiánytalan, tökéletes szeretetreméltóság; és ezt a szeretetet a Fiú ugyanazzal a bensőséggel, erővel és teljességgel viszonzja. Ez a kölcsönös szeretet egy közös szeretet-lángban csattan ki (gondoljunk a pünkösdi tűznyelvekre), és közös szeretetzáloggal kapcsolja össze az Atyát és Fiút. Ez a szent zálog és viszonyos szeretetadomány nem abban áll, hogy az isteni valóságot adják egymásnak, mert azt teljesebben nem vehetik birtokba, mint az atyaság és fiúság révén már birtokolják; hanem kölcsönös szeretetük egy közös örömujjongásba lehelik bele a maga egész tartalmát. Ez pedig nem lehet pusztán csak hajlandóság, érzelem, vagyis járulék, mint a teremtménynél; ha Isten a maga egész szeretetét lehelik bele egy szent csókba, csak egész osztatlan szubstanciáját adja. És mert a kinyilatkoztatás tanúsága szerint ez a szeretetcsók nem azonos a szeretetlehelő alannyal, személynek kell lennie, mert csak személy képes együtt-birtoklásra úgy, hogy a birtokot magát nem osztja meg. Vagyis a Szentlélek az Atya és Fiú szeretetének személyes záloga és csókja.

Tehát Atya és Fiú nem azért lehelik a Szentleket, mert különben szeretetük nem valósul, miként az embernél, akinek azért kell szeretetgerjedelmeket élesztenie, mert szeretete csak így lesz tényleges szeretés; hanem épen mert szeretetük a végtelen szeretetreméltóságot öleli át teljesen megfelelő bensőséggel, melegséggel és erővel, ezért ennek a szeretetnek föllobbanása nem múló halvány érzemény, hanem az osztatlan isteni valóságot átölelő személyiség. S ép ezért a szeretetnek ez az árama, mely az Atya és Fiú mélyén fakad és a Szentlélekbe ömlik át, onnan visszaárad: a Szentlélek, a személyes isteni szeretet az a kapocs, mely egybefűz Atyát és Fiút; a Szentlélek az a gyöngédség, mellyel az Atya mondja: Fiam vagy te, és a Fiú visszamondja: én Atyám.¹ Az Atya a Fiúban öröktől fogva a maga szépségének visszfényét, sőt birtokosát látja, és azt miként önmagát, föltétlenül szeretetreméltónak találja; a Fiú az Atyát gyöngéd örömmel elismeri eredetének, és mint «lelkéből lelkezett magzatja» viszonzja az Atyja szeretetét; s ez a kölcsönös szép-szeretet személyes önállóságban: ez a Szentlélek.

Ha a Szentlélek a skizma fölfogása értelmében csak az Atyának volna a lelke, akkor egyrészt nem lehetne vinculum et osculum caritatis, két személy kölcsönös szeretetének megpecsételése, hanem csak egy személy túlárado szeretetének ujjongása, mely belehangzanék az örökkévalóságba, de nem volna visszhangja; az Ige lehetne tanuja, de nem részese; a szeretet nagy törvénye («minus quam inter duos caritas haberi non potest»²) csorbát szenvedne ép a szeretet ősforrásánál, s az Atya és Fiú közt feneketlen úr tátongana; szerves egység helyett örök nagy szakadás volna a Szentháromságban. Továbbá, ha a Szentlélekbe nem lehelné bele magát az Ige, az örök bölcsesség is, mely a Magasságbelinek erejéből jó elő, ez azt jelentené, hogy ép az örök személyes szeretet, minden szeretetnek és éltető erőnek elve, nem fakad egyúttal a bölcseségből, a személyes örök szeretet nem az igazságnak szeretése; következésképp a szeretetnek nem tartozik a lényegéhez, hogy bölcseséggel járjon együtt, attól el is szabadulhat; miként a skizmába került szláv léleknek annyira tragikus vonása, hogy tettekész, szeretni akaró ereje a bölcsesség követelményeitől elszabadulva szertefoszladoz

¹ Ps 2; 88,27.

² Gregor. M. hom. 17 in evang.

parttalan vágyódásban és ösztönös törtetésben.¹ A skizmás görög tanítás éket ver a lélek két alaptevékenységének és alapértékének eleven egységébe, és nem átalítja a maga skizmáját belevinni a Szentháromság szentélyébe.

3. Folyományok.

1. *A személyalkotó és a lényegi isteni tevékenységek (actus notionales et essentiales) viszonya.* – Minthogy az Istenségben van egy ismerő tevékenység, melyben az Atya nemzi a Fiút, és egy akaró tevékenység, melyben az Atya és Fiú együtt lehelik a Szentlelket, azt kell mondani: *Vannak az Istenben tevékenységek, melyekben nem közösködik mind a három személy.* Ezek a személyalkotó tevékenységek (actus notionales). Miben különböznek ezek azoktól a tevékenységektől, melyekben közösen vesz részt mind a három személy, melyeket lényegieknek nevezünk (actus essentiales)? Az alapvető különbség mindenesetre abban van, hogy a személyalkotó tevékenységek alanya egy vagy két személy, nem mind a három együtt; holott a lényegi tevékenységek mind a három személynek közös tevékenységei. Továbbá a személyalkotó tevékenység mindig bennmaradó, a lényegi lehet kifelé ható (pl. teremtő) is.

Különböznek-e tartalom és tárgy szerint is? Vagyis mi az, amit az Atya belegondol és belemond az örök Igébe, és mit ölel át az a szeretet, melyet az Atya és Fiú átönt a Szentlélekbe?

A személyalkotó tevékenységek mindenekelőtt *felölelik az isteni valóságot*; hisz csak így lesz a Fiú az Atya mivoltának képmása, és a Szentlélek az Atya és a Fiú kölcsönös szeretetének megfelelő (adaequat) szeretetzáloga. Ez különben következik abból is, hogy az isteni ismerésnek és szeretésnek elsődleges és formális tárgya szükségkép maga Isten (35. § 1). Ebből azonban az is következik, hogy a személyalkotó isteni ismerés (intellectio notionalis, mellyel az Atya szüli a Fiút) *a lehetőségeket is felöleli*; hisz a lehetőségek összessége nem más, mint maga az isteni valóság, az ős-minta, amennyiben kimeríthetetlenül utánozható valóság (causa exemplaris). Tehát, amint Isten megismeri önmagát, szükségkép megismeri a lehetőségeket is; és így az Atya ezeket is belegondolja a Fiúba.² Hogy a személyalkotó isteni akarás (volitio notionalis, mellyel az Atya és Fiú lehelik a Szentlelket) kiterjeszkedik-e a lehetőségekre is, azon fordul, vajjon a lehetőségeket kell-e általában az isteni akarás tárgyai közé sorozni (35. § 1). Nincs okunk ebben a kérdésben nem arra az álláspontra helyezkedni: a lehetőségek is, amennyiben az isteni akarásnak tárgyai általában, egyben a személyes jellegű isteni akarásnak is tárgyai. E két pontra nézve egyetértésben vannak a hittudósok.

Vitás kérdés azonban, vajjon a személyalkotó ismerés tárgyai közt ott van-e a *Fiúnak és Szentléleknek ismerete* is, és a személyalkotó szeretésben az Atyát és Fiút átölelő szereteten kívül ott van-e a Szentléleknek szeretése is. A hittudósok túlnyomó többsége Szent Tamással³ Duns Scotus ellenében méltán igen-nel felel erre a kérdésre. Vagyis a Fiú nemcsak az isteni valóságnak, hanem a Szentháromságnak is képmása; a Szentlélek nemcsak az isteni valóságnak szeretet-csókja, hanem az egész Szentháromság kölcsönös szeretetének teljes kinyomata. E fölfogásnak lehetősége adva van abban a tényben, hogy az Istenségben nincsenek valós egymásutánok, hanem csak örök együttesség; tehát az Atya ismerheti a Fiút ugyanabban az ismerettényben, melyben őt konstituálja. Az indokolást pedig abban kell keresni, hogy így nyomatékosabban és következetesebben kifejezésre jut az az igazság, hogy az isteni tevékenység csak úgy mint az isteni lét lényegesen háromságos; nem hárman egymás

¹ Lásd pl. R. *Guardini* Der Mensch u. der Glaube. Das Problem der religiösen Existenz in Dostojewskis großen Romanen 1932; N. *Berdiajev* Das Problem des freien Geistes 1930.

² Cf. *August.* Civ. Dei XI10, 3; Gen. litt. V 13, 29; 14, 31.

³ *Thom* I 34, 1 ad 3; 40, 4; Verit. 4, 4.

mellett, vagy épenséggel egymásután, hanem egy háromság¹: vixdum unum nominavi, tribus circumfulgeor! Ugyanez okból érdemel elsőbbséget egy tekintélyes kisebbséggel szemben az a fölfogás is, hogy a személyalkotó ismerésnek és akarásnak másodlagos, szabad és a szentháromsági létet logikailag föltételező tárgya (tehát: secundarie, libere et concomitanter) a *teremtés* is. Vagyis e világ teremtői eszméi (44. § 2) benne vannak abban az elgondolásban, mellyel az Atya öröktől mondja a Fiút. Így mélyebben meg van okolva, hogy a Logos által lett minden, ami lett; s e világ realitásai: valósulása, tetteje és értékei érvényesülnek abban a mély szent szeretésben, mely statuálja a Szentlelket. Ebben a fölfogásban a teremtés a Szentháromság örök ölébe van fölvéve, s a Szentháromsággal mint olyannal sokkal bensőségesebb és ennél fogva a keresztény áhitat számára termékenyebb vonatkozásba kerül, mint az ellenkező nézet világánál.

Kérdés: Az isteni értés közös a három személyben; honnan van akkor, hogy egyedül az Atya gondolja, szüli az Igét? – *Felelet:* Miként az isteni lét (mellyel az isteni értés azonos) hármassal (létbirtoklással) rendelkezik, amennyiben az Atyában van ἀγεννητως, a Fiúban γεννητῶς, a Lélekben ἐκπορευτῶς, ugyanúgy az értés és a belőle származó bölcsesség az Atyában van nemzetlenül, a Fiúban nemzetten, a Lélekben lehelődésképen. Amint tehát az isteni Valóság mint olyan nem nemz és nem lehel, de mihelyt az atyaság létmódjával ellátva gondoljuk, átárad a Fiúba örök nemzésben, ugyanúgy az értés nem magában tekintve szüli az Igét, hanem igenis mint az Atyának értése illetőleg elgondolása.²

2. A nemződés és lehelődés viszonya.

Origenes³ óta sokat feszegetett kérdés: Miért nem alkot fiúságot a második isteni eredés is? Vagyis: miért nemzés a Fiú eredése, és miért egyszerűen származás a Szentlélek eredése? A tény maga ugyanis biztos a Szentírásból (az Ige egyszülött Fiú), és a hagyományból; az atyák (Hermas kivételével⁴) a legerélyesebben tiltakoznak az ellen, hogy valaki a Szentlelket Fiúnak vagy az Ige testvérének mondja.⁵

Jóllehet itt is az Isten szentháromsági életének egy mélységes titkával állunk szemben, melynek színe előtt a szentatyákkal idézhetjük a próféta szavát: Generationem ejus quis enarrabit?⁶ a kinyilatkoztatás útmutatása nyomán némileg mégis eligazodhatunk. a) Az Istenségben érték szerint különbözik az értés és akarás; érthető tehát, hogy különböző jellegű e tevékenységek terméke (terminus-a) is.⁷ b) Az Istenségben minden szükségképes és tökéletes; ott nincsenek ismétlések. Két isteni nemzés bensőleg nincs megokolva, mert már egy elsőbe az Istenség beleadja mindazt, amit nemzés útján egyáltalán adni lehet: az isteni valóságot. Egy új eredésnek csak úgy van helye, ha ez épen az eredésnek egy új módja által az isteni valóság birtoklásának egy új módját biztosítja.

Hogy miért a Fiú eredését kell nemződésnek tekinteni és a nem Szentlélekét, arra a görög atyák tapogatózásai után Szent Ágoston találja meg a megnyugtató feleletet, melyet Szent Tamás⁸ így fejt ki: *A nemzés és ismerés tartalmi rokonságban vannak.* A nemző tevékenység ugyanis formálisan arra irányul, hogy a nemző szubstanciájából valósítsa a nemzőnek élő képmását; generatio est origo viventis a principio viventi coniuncto (= a nemző szubstanciájából valami átmegy a nemzettbe) in similitudinem naturae ex vi ipsius

¹ Nec recte dici potest, ut in uno Deo sit Trinitas, sed: unus Deus Trinitas; Toletan. XI. *Denz* 278.

² *Aug.* Trin. XV 12; *Thom* I 27, 5; *Gent.* IV 26.

³ *Origen.* Princip. praef. 4.

⁴ *Hermas* Simil. 5, 5, 2; 9, 1, 1.

⁵ *Athanas.* Serap. 1, 16; *August.* Trinit. XV 27, 48.

⁶ *Is* 53,8.

⁷ *Thom* I 27, 4; *Pot.* 10, 2; *Gent.* IV 11 19.

⁸ *Aug.* Trin. XV 12; *Thom* I 27, 2 4; *Gent.* IV 10 11; *Opusc.* 13.

productionis.¹ Az értelmi tevékenységnek szintén az a belső célzata, hogy a tárgynak képmását, hasonlóságát teremtsen meg az értelemben (képzet, εἶδος). Ellenben a szeretet hasonlóra irányul ugyan, de annak létét, illetve hasonló voltát már föltételezi; természetének legmélyebb jellege szerint egyesülésre irányul, de nem hasonulásra (in similitudine, non in similitudinem naturae).

Az ismerő és nemző tevékenységnek ezt a belső rokonságát a nyelv is jelzi: fogalom–conceptus–fogadás; a γεν τὸ α γεννᾶν és γινώσκωσκειν igékben; γιν = ismerni és nemzeni stb. A Szentlélek is hasonló az Atyához, hisz ugyanannak az isteni valóságnak birtokosa, de nem eredésének természeténél fogva, hanem csak a közös birtoklásnál fogva. Ellenben a Fiú hasonlósága eredésének természetében gyökerez: az ismerés illetőleg nemződés közvetlenül arra irányul, hogy a valóságnak hasonlóságát alakítsa ki. A teremtésben persze csak egy folyamatot ismerünk, mely a természetet önálló lényben folytatja: a nemzést. Ez a magyarázata annak, hogy az első isteni eredés és annak terméke számára van sajátos elnevezésünk: fiú. A Szentlélek számára ilyen nincs; nem ismerünk tapasztalásból olyan eredést, mely a természetet adja tovább, de nem nemzés.

41. §. A szentháromsági vonatkozások.

Diekamp I § 22 23; Bartmann I § 55; van Noort 2, 2, 2; Pesch II n. 590–647; Scheeben I 835–39. – Thom I 28, 1 4; 32, 2–4; Pot. 8, 8; Bonaventura Breviloqu. I 3 4; Suarez Trinit. V; Salmant. Trinit. disp. 4–9 11 18; Billuart Trinit. Dist. 3 4, 3–6; Berté IX 6; Frassen Trinit. 2. – A. Horváth Die Metaphysik der Relationen 1914.

1. A szentháromsági vonatkozások létezése.

A szentháromsági eredések logikai alapot szolgáltatnak arra, hogy szentháromsági vonatkozásokról beszélhessünk. Az eredések útmutatása nyomán a hívő elme eltalál ama titokzatos kútfőig, mely az isteni háromság forrása; az eredések ugyanis megmutatják, miképp fakad az isteni egység tövén az örök Háromság. A vonatkozások tana megmutatja, *miképp marad óva a háromságban az isteni egység*. A vonatkozások tana nem kinyilatkoztatás, de a kinyilatkoztatásnak folyománya, nemkülönben egyetemes, ősi használat és egyházi tanítás szentesítette kifejezése,² melyet *eretnekség gyanuja és vakmerőség nélkül nem lehet tagadni* vagy tudatlanra venni. Kiépítése a kappadokiaiaknak, elsősorban azonban Szent Ágostonnak, aztán Boethiusnak, Damascenusnak és a nagy skolasztikusoknak érdeme.

A vonatkozás fogalma. A vonatkozás (relatio, σχέσις) törzsfogalom, és mint ilyen logikai meghatározásnak (nem és faji jegy útján) hozzá nem férhető. Csak jellemezni lehet Aristotelessel: vonatkozás egy valaminek egy másikhoz-valósága, hozzáigazodása, viszonyulása (esse ad aliquid, τὸ πρὸς τι). A vonatkozást a következő mozzanatok alkotják: a vonatkozás *hordozói* (termini relationis), t. i. a kiinduló és a végpont (terminus a quo, ad quem; illetve subiectum et terminus); a vonatkozás *alapja* (fundamentum), vagyis az a valami a kiinduló illetőleg a végpontban, amire a vonatkozás támaszkodik; a *formális elem* maga a viszonyulás, a máshoz-valóság, a «hoz»-ság, az «esse ad». Aszerint, amint a vonatkozás alapja valós a vonatkozás mindkét hordozójában, vagy csak az egyikben, vagy egyikben sem, háromféle vonatkozás különböztethető meg: *valós* viszony, mint pl. atya és fiú, tartó és teher viszonya; *logikai*, mint pl. jel és jelzett, nem és faj közt fönnáll; *vegyes*, mely az egyik hordozó részéről valós, a másik részéről logikai, pl. ismerő alany és ismerettárgy, teremtmény és Teremtő viszonya. Minden vonatkozás kettős: a kiindulópont vonatkozása a határponthoz és viszont. A valós viszony és a logikai vonatkozás mindkét oldalról azonos jellegű; a vegyes

¹ Thom I 27, 2.

² Denz 703 2. jegyz.

az egyik részről valós, pl. a világ viszonya Istenhez, a másik oldalról logikai, pl. Isten viszonya a világhoz, a tárgy viszonya az ismerő alanyhoz.

A vonatkozásnak *sajátossága*, hogy formális mivoltát tekintve, vagyis szorosan mint vonatkozás *a hordozó számára nem jelent új valóságot*, vele nem közöl semmiféle új tökéletességet; hanem csak azt fejezi ki, hogy egy különben a maga nemében kész való egy másikhoz van rendelve, igazítva; egy tudós pl. azzal, hogy tanári viszonyba kerül bizonyos emberekkel szemben, nem válik tudósabbá. Ezért a vonatkozás mint viszonylagos lét (esse relativum) szemben áll nemcsak a szubstanciával, hanem az összes többi kategóriával mint esse absolutum-mal, mely a maga formális tartalmának, jelentésének megfelelően az alanyban új léttartalmi mozzanatot jelent (a minőség pl. az alanyt csakugyan valaminővé teszi). A vonatkozás pedig formális mivolta szerint nem valami a hordozók egyikében, hanem valami a két hordozó közt.

Tétel. Istenben van négy valós vonatkozás. Biztos.¹ – Az előzők szerint ugyanis az Istenségben két valós eredés van. Minthogy itt valós az eredet és az eredő (principium et principiatum), és valós maga az eredeztető isteni életfolyamat, mindegyik eredés két valós vonatkozást teremt: A Fiú születése az atyaságnak és fiúságnak (paternitas et filietas), a Szentlélek származása a lehelésnek és lehelődésnek (spiratio activa et passiva) vonatkozását adja.

Az utóbbi kettőre nincs külön nevünk, miként a második szentháromsági eredésnek sincs sajátos neve; ezért kénytelenek vagyunk magának az eredésnek nevével kifejezni; nem mint az első eredésnél: születés – atyaság, fiúság; hanem: származás, illetőleg lehelés – aktiv és passzív lehelés, vagy lehelés és lehelődés. Tehát a lehelés a szentháromságtanban kettős jelentésű: eredés, és (a latinban: spiratio activa) az eredés megalapozta egyik vonatkozás.

Az eredés és vonatkozás viszonya eszerint a következő: Az eredés fogalma mást mond, mint a vonatkozás fogalma; tehát a kettő közt értékkülönbség forog fönn (distinctio virtualis). Minthogy azonban az Istenségben az eredés nem oksági függés, hanem egyszerűen annyit jelent, mint elvtől lenni (Fiú és Szentlélek), vagy elvnek lenni (Atya, Atya meg Fiú mint lehelő): a vonatkozások is csak elvek vonatkozásai; a fiúság pl. csak annyit jelent: a Fiú az elvtől-valóság viszonyában van az Atyával szemben; ezért a valóságban (re) egybeesnek a szentháromsági eredések és a nekik megfelelő viszonyos (korrelatív) vonatkozások. Tehát a különbség az eredések és vonatkozások közt: distinctio virtualis minor.

2. A szentháromsági vonatkozások természete.

1. *Az ellentétes szentháromsági vonatkozások valósággal különböznek egymástól*²; vagyis valós különbség forog fönn az atyaság és fiúság, a lehelés és lehelődés közt.

Ez következik a) abból, hogy minden valós vonatkozás két egymástól valósággal különböző és ennyiben ellentétes hordozó közt forog fönn; pl. tanító–tanítvány, hordozó–teher, művész–alkotás. Minthogy a szentháromsági vonatkozások valós vonatkozások, itt az ellentétes, azaz viszonyos vonatkozások hordozóit valós ellentét választja szét: Atya–Fiú, Atya meg Fiú–Szentlélek. b) A vonatkozásokról vannak elnevezve a személyek: az atyaságról az Atya, a fiúságról a Fiú, a lehelődésről a Szentlélek. Ha atyaság és fiúság közt nem állna fönn valós különbözőség, akkor Atya és Fiú sem különböznék egymástól, hasonlóképp a Szentlélek nem különböznék a Lehelőtől, és így Istenben nem volna valósággal három személy, hanem legföljebb elgondolás szerint.

¹ Beszél róluk a XI. toledói, majd a firenzei zsinat *Denz* 280, 703. Már az elmélyedőbb atyák ismerik és használják a fogalmat: *Naz. Or.* 29, 16; *Aug. Trin.* V 4; *Fulg. Resp. arian. init.*; *Damascen.* I 10. Cf. *Thom* I 28, 1 4.

² *Thom* I 28, 3.

De a vonatkozások csakis ott különböznek valósággal egymástól, ahol ellentétesen viszonyosak: atyaság–fiúság, lehelés–lehelődés. Azonban *a lehelés* (spiratio activa) egyfelől, és atyaság meg fiúság másfelől nincsenek ilyen ellentétben; tehát nincs is köztük valós különbözőség; az aktív lehelés az atyaságtól meg fiúságtól csak értékileg különbözik. Ha valós volna a különbség, akkor az aktív lehelésről is lehetne elnevezni egy személyt, és az Isteniségben négy személy volna.

2. *A szentháromsági vonatkozások az isteni valóságtól nem különböznek valósággal, hanem csak értékileg* (non re sed virtute). Az isteni valóság ugyanis teljesen egyszerű; tehát kizár mindenfajta összetevést, azt a metafizikait is, mely szubstancia és járulékok összerakásából ered. Már pedig, ha a vonatkozások az isteni valóságtól mint dolgok különböznenek, akkor az isteni szubstanciának járulékaik volnának. Ez azonban azt jelenti, hogy a szentháromsági vonatkozások valós vonatkozás létükre nem járulékokra támaszkodnak Istenben, nem relationes inhaerentes, mint pl. a tanítói viszony a tanító képesítésére, kinevezettségére, tevékenységére támaszkodik; hanem az egy osztatlan isteni valóságban gyökereznek; nem a fõlszínen tapadnak meg, illetõleg a léttartalomnak egy részére fúrják gyökerüket, hanem felölelik az egész isteni valóságot: nem járulékos, hanem szubszisztáló, magánálló vonatkozások (*relationes subsistentes*).¹

Mínthogy tapasztalásunk körébe csak járulékos vonatkozások esnek, nincs sajátos fogalmunk magánálló vonatkozásokról, azaz olyanokról, melyek felölelik az egész valót; amilyen volna pl., ha valaki nemcsak tevékenységének egy részével, hanem egész tartalmával volna apostola egy jó ügynek, sőt ezáltal léteznék is. Ezért nemcsak nem tudjuk ésszel fölérni ilyenek létezését, hanem az *ész nehézségeket* támaszt ellenük:

1. *Nehézség. A szubszisztáló, magánálló vonatkozás ellenmondás.* A vonatkozás ugyanis járulékos; ám a járulékos az jellemzi, hogy nem magában van, hanem másban mint hordozó és egységesítő alanyban (tamquam in subiecto intrinsecae inhaesionis). Viszont szubszisztálni annyit jelent, mint magában állni, és nem másban mint metafizikai alanyban. Tehát a szubszisztáló vonatkozás annyi, mint másban való magábanvaló, vagyis contradictio in terminis.

Megoldás. A vonatkozás abban különbözik minden egyéb kategóriától, akár szubstancia, akár járulékos az, hogy veleje, forma szerinti mivolta nem «valamiben lenni», hanem «valami számára lenni», «esse ad». Tehát nem helyes dolog a vonatkozásra mindenestül ráhúzni a járulékos meghatározását. Hogy vonatkozás álljon fönn, avégből mindenesetre szükség van szubstanciára mint a vonatkozás hordozójára; s ennyiben a vonatkozás is eleget tesz a járulékos általános meghatározásának. De formyszerű mivoltát nem az teszi, hogy másban van, hanem az, hogy máshoz van igazítva; nem a vonatkozás két hordozójában van a léte, hanem köztük lebeg. A valós vonatkozás kétségkívül valóságra támaszkodik mint vonatkozási alapra, mely természetesen a vonatkozás hordozójában van («esse in» relationis); ne felejtjük azonban, hogy ez nem maga a vonatkozás, hanem annak föltétele. Ez a támasz a tapasztalati vonatkozásoknál tényleg benne van a hordozóban mint járulékos; a teremtett vonatkozásokban az «esse in» egyúttal «in esse», és minden teremtett vonatkozás relatio inhaerens. Azonban nem lehet ellenmondást találni abban a gondolatban, hogy a valós vonatkozás támasza ne egyszerűen csak a hordozóba beletapadó léttartalmi mozzanat legyen, hanem átölelje az egész léttartalmat és mindenestül benne gyökerezzen az egész szubstanciában. Ez esetben a vonatkozás megszűnik járulékos lenni, és magánvalóságot nyer: az atyaság nem lesz egy mozzanat az atya létében, hanem betölti és kiteszi egész valóját; egész mivolta atyaság. Amit az ész ilyenformán nem tud lehetetlennek találni, azt a Szentháromság titka valóságnak mondja. Kinyilvánítja, hogy Istenben van atyaság; nemcsak, hanem: ez az atyaság az Isten; a

¹ Thom I 39, 1; cf. 28, 2; 39, 1; Gent. IV 14; Pot. 8, 12.

fiúság, a lehelődés az Isten; illetve az osztatlan egy Istenség mindenestül az atyaság, fiúság és lehelődés; épúgy mint nemcsak azt mondjuk: élet van Istenben, hanem: Isten az élet, az igazság stb.

Ebből látnivaló, hogy *a kategóriák közül csak kettőt lehet forma szerint állítani Istenről: a szubstanciát és a relációt*. Minden egyéb kategória, *amint Istenről állítjuk*, szubstanciába megy át; Istenben van élet, ez átmegy ebbe: Isten az élet. Ugyanez történik a szentháromsági vonatkozásokkal is: Isten az atyaság, a fiúság, a lehelődés. De emellett a vonatkozás teljes tartalmát és jellegét is kell állítani Istenről: Isten az atyaság abban az értelemben is, amennyiben az szemben áll a fiúsággal. Mikép lehetséges, hogy ugyanaz a valóság abszolút is, relativ is, erre nézve csak azt mondhatjuk Szent Tamással¹: «Ha valami a szubstancia neme alá tartozik, nem lehet egyúttal vonatkozás; egy nemre van korlátozva, és ép ezért más nemekből ki van zárva. Amde Isten nem tartozik a szubstancia neme alá, hanem meghalad minden nemet, és fölöleli az összes nemek tökéletességeit; következésképp semmi lehetetlen nincs abban, hogy vonatkozás is legyen». Vagyis az isteni létnek minden kategóriát meghaladó végtelenségében kell keresnünk a logikai alapot arra, hogy ez a Valóság magánvaló is és egyben hármasan egymásnak-való is.

2. *Nehézség. Ha kettő egyenlő egy harmadikkal, egymás közt is egyenlők*. Tehát ha az atyaság is a fiúság is azonos az isteni valósággal, akkor egymás közt is egyenlők lévén, az Atya azonos a Fiúval. – *Megoldás*. Az itt érintett elv matematikai jellegű és csak akkor alkalmazható, mint már Aristoteles figyelmeztet, ha identikus egyenlőségről van szó, vagyis, ha a két dolog minden mozzanatban egyenlő; nem lehet tehát pl. azt mondani: Péter ember, Pál ember, tehát Péter = Pál. Nyilvánvaló, hogy az atyaság az isteni valósággal egyenlő ugyan, amennyiben az abszolút létet tekintjük, de tőle értékileg különböző, amennyiben pontosan a vonatkozás mint olyan jön tekintetbe. Tehát az atyaság azonos a fiúsággal, az abszolút lét («esse in») szempontjából, de vonatkozási ellentétben van vele, amennyiben pontosan mint atyaság illetve mint fiúság jön szóba (az «esse ad» szempontjából). Igaz, arra nincs példánk a teremtmények világában, hogy két vonatkozás, melyek egyazon valótól csak értékileg különböznek, egymástól valósággal különbözzenek; de mint láttuk, a szubsztisztáló vonatkozásban logikai lehetetlenség nincs.

3. *A szubsztisztáló ellentétes vonatkozások alkotják a szentháromsági személyeket*. A személy ugyanis magánálló és magánvaló eszes szubstancia, vagyis teljes és közölhetetlen önálló eszes való. A közölhetetlenség, vagyis a *magánakvalóság* a teljesen önálló valónak legközvetlenebbül szembeötlő jellegzete. Tehát az Atya, a Fiú és Szentlélek is általa személy, aminek következtében az atyaság, fiúság és lehelődés közölhetetlen. Amde az eredések kinyilatkoztatott tana szerint maga az isteni valóság nem közölhetetlen, mert a nemzésben az Atya közli azt a Fiúval, és a lehelésben az Atya és Fiú közlik a Szentlélekkel. Ami közölhetetlen Istenben, az csak az ellentétes vonatkozásokban kereshető: atyaság és fiúság egyfelől, aktív és passzív lehelés másfelől. Következésképp ezek a vonatkozások alkotják a szentháromsági személyeket.

Mínthogy a lehelés nincs ellentétes vonatkozásban az atyasággal és fiúsággal, vagyis nem bizonyul közölhetetlennek (hisz közös az Atyában és Fiúban), nem is személyalkotó. Ez új betekintést ad *a görög szentháromsági tévedés* következményeibe: Ha a Szentlélek nem származnék a Fiútól is, nem volna ellentétes vonatkozásban vele, és így nem volna tőle különböző személy; és ha az Atya és Fiú nem volna egy lehelő elv, az aktív lehelés közölhetetlen volna, és ellentétes relációt teremtene szemben az Atyával és Fiúval, és így egy negyedik isteni személyt jellegezne és alkotna.

¹ Thom Pot. 8, 2 ad 1.

3. Folyományok.

1. *A szentháromsági személyek viszonylagos (relatív) személyek.* Ez azt jelenti: a három személy mindegyikét csak a másik kettőhöz való vonatkozásában szabad gondolni; az Atya csak az által személy, hogy nemzi a Fiút és leheli a Lelket; a Fiú csak az által, hogy nemződik az Atyától és leheli a Lelket, a Szentlélek csak az által, hogy lehelődik az Atyától és. Fiútól. Ha valaki gondolatban meg akarna állni az Atyánál vagy Fiúnál, azt a látszatot keltené, mintha egy-egy szentháromsági személyt szabad volna magában is gondolni; ami ismét csak úgy volna lehetséges, hogy nem a szubsztitáló vonatkozásba helyezné a szentháromsági személyesség alkotó jegyét; és ez ismét csak szabellianizmus vagy triteizmus alakjában volna elgondolható.

Ebből következik, hogy az isteni személy meghatározásába föl kell venni a közölhetetlen teljes önállás mellé mint lényeges jegyet a másnakvalóságot: *a szentháromsági személyek egymás számára vannak.* A teremtett személy magánakvalósága sem jelent elszigetelődést és összezsugorítást. Az egyes ember Istentől úgy van alkotva, hogy közösségben, közösségből és közösségnek éljen, és ez úton lényegesen kiegészüljön a léttartalma; elsősorban azonban úgy, hogy Istennek éljen, és ezáltal biztosítsa a személynek egyedül méltó élettartalmát, az örök igazságot. De ez a más számára való nyitottsága végességében gyökerez, és megvalósítása, a személyközösség legfőbb érzelem-, gondolat- és érdekközösségig mehet el; arra nincs mód (a természet rendjén belül), hogy két egymáshoz még oly közel álló személy is a maga szubstanciáját adja át a másiknak. A Szentháromságban a személyek viszonylagossága épen ezt jelenti: Az Atya egész szubstanciáját beleadja az örök Igébe, az Atya és Fiú egész mivoltát beleleheli a Szentlélekbe. A Szentháromság életközössége oly bensőséges, hogy meghalad minden mértéket, és sejtelmet ad arról, miért száll föl az Egyház ajkáról oly gyakran ez a fohász: «O beata Trinitas!», és mit jelent a megszentelő kegyelemben előlegezett keresztyén remény: a Szentháromság életközösségében való örök részesedés.

2. *A szentháromsági egymásbaválás (perichoresis).* – *Tétel. A szentháromsági személyek a legteljesebben átjárják egymást és egymásban vannak.* Ez *hittétel.* A firenzei zsinat ünnepélyesen kimondja¹: «Istenben minden egy, amiben nem forog fönn vonatkozási ellentét (in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationum oppositio). Ez egység miatt az Atya egészen benn van a Fiúban és egészen a Szentlélekben, a Fiú egészen az Atyában és a Szentlélekben, a Szentlélek egészen az Atyában és egészen a Fiúban.» Ezt a kölcsönös teljes valóság-közösséget nevezi a görög egyház περιχώρησις-nek, ami egymásbaválás, egymásba-járás, -hatolás, *circumincessio*: a személyek kölcsönösen átjárják egymást, mindegyik a valóságának egész tartalmával átmegy a másikba; a latinoknál inkább *circuminsessio*, egymásban-foglaltság, egymásban-valóság: a személyek valóságuk egész tartalmával egymásban nyugosznak.

Bizonyítás. *Szent János* evangéliumában az Üdvözítő gyakran ad kifejezést a közös valóság-birtoklásnak: «Én és az Atya egy vagyunk»; «az Atya én bennem vagyok, és én az Atyában».² A Szentlélekre nézve pedig *Szent Pál* azt mondja: «Ki tudja az emberek közül az emberek dolgait, ha nem az ember lelke, mely őbenne van? Épúgy az Isten dolgait sem ismeri senki, csak az Isten Lelke».³ *Az atyák* kezdettől fogva kifejezetten tanítják,⁴ és különösen az ariánusokkal szemben hasonlatokkal is illusztrálják: a személyek átjárják egymást, mint több tudomány ugyanabban az elmében, mint a kenet illata, vagy a napsugár a

¹ Decret. pro Jacob. *Denz* 704; cf. 281.

² Jn 10,30; 10,38; cf. 14,9–11.

³ 1 Cor 2,11.

⁴ *Athenagor.* Supl. 10; *Iren.* III 6, 2; *Origen.* in Ez hom. 1; *Dionys. Rom. et Alex. ap. Athanas.* Decret. Nicen. 26; sent. *Dionys.* 17; cf. *Ctra Arian.* or. 3, 3.

levegőt.¹ Damascenus² használja először a műkifejezést és fejt ki rendszeresen a tan tartalmát.

A görög szentháromsági spekulációban a perichoresis-tannak hasonlíthatatlanul nagyobb jelentősége van, mint a latinban. *A görögök* a modalizmussal állnak szemben és ép ezért a Szentháromságban a személyek külön-jellegére összpontosítják a figyelmüket: a Szentháromság *főnállását* mintegy családyszerűnek fogják, ahol kölcsönös szeretet, bensőséges egyetértés uralkodik. *Alakulását*, dinamikáját (melytől természetesen távol tartanak ők is minden nem-abszolút mozzanatot) úgy gondolják el, hogy a magátólvaló Atyából indulnak ki, aki mint a Szentháromság forrása az istenséget tovább adja a Fiúnak és a Fiún keresztül a Szentléleknek (lásd Nyssen. három fáklyáját; Nazianz.: κίνησις; τῆς μονάδος εἰς τριάδα p. 411). Hogy aztán ettől a folyamattól távoltartsák azt a gnosztikus gondolatot: az eredőtől való távolodás arányában csökken az isteni valóság (amint ez csakugyan kiverődött az arianizmusban és a makedoniánusoknál), nyomatékoniok kellett, hogy a Szentháromság-alkotó folyamatban a Fiúba és Lélekbe átmegy az Atyának egész isteni valósága. A perichoresis így a személyeket összekötő elv, a lényegközösség (consubstantialitas) záloga, biztosíték a triteizmus és szubordinacionizmus ellen. A nyugatiak azonban Szent Ágoston példájára az isteni szubsztancia végtelen termékenységből indultak ki, mely három szubsztisztáló vonatkozásban bontakozik ki. Itt a személyek legteljesebb valóságközössége és egymásbanvalósága magátólértődő velejárója a személyek relációs eredésének illetőleg mivoltának.³ Ez a fölfogás a szentháromsági személyeket pontosan relativeknek tekinti: az Atya nem Atya a Fiú nélkül stb. Ezzel szemben áll a klasszikus ferences teológia, melyet Ps. Dionysiuson és Richardus a s. Victore-n keresztül egyenes szálak fűznek a görög fölfogáshoz: az Atya már a nemzés előtt (természetesen csak az elgondolás elsőbbségében) és tőle függetlenül személy. Itt tehát a perichórezisnek megint az a hivatása, ami a görögöknél.

Ebből közvetlenül következik, hogy *a három személy egyenlő tökéletességű*. Hisz közös az Istenségben minden, amiben nem forog fönn vonatkozási ellentét. Tehát mind a három személy egyenként és együttesen közös birtokosa ugyanannak az isteni valóságnak (ταυτουσία); s ez jelenti az összes isteni tökéletességek közösségét (cf. Athanasianum). Lehetne ezzel szemben azt mondani: Az isteni személyek valósággal különböznek egymástól; s ez csak úgy lehetséges, hogy *mindegyikben van valami, ami a többiben nincs* meg. Tehát a személyek mégsem minden tekintetben egyenlők. A *megoldást* Suarez⁴ abban látja, hogy a személy-alkotó mozzanatok, a szubsztisztáló vonatkozások egymást kizáró tökéletességek ugyan, mert hisz az atyaság nem a fiúság stb., de egyenlő értékűek, és ezért nem teremtenek különbséget az isteni személyek közt. Helyesebb azonban Szent Tamással és iskolájával azt mondani, hogy a vonatkozás pontosan mint vonatkozás nem jelent tökéletességet (hiszen lényege: esse *ad*, nem esse *in*); tehát nem is teremthet tökéletesség-különbséget.

3. *A szubsztisztáló ellentétes vonatkozásokban*, vagyis a szentháromsági személyekben kell keresnünk azt a mozzanatot, melyben *szubsztisztál az Isten*. Vagyis: nincs az isteni valóságnak más önállása, magánakvaló létezése (szubsztisztencia elvont értelemben), mint a személyek hármassá viszonylagos szubsztisztálása.

Ha Caietanus és a legtöbb tomista Suarez-el azt tanítja, hogy Istenben *egy abszolút és három viszonylagos szubsztisztencia* van, akkor a szubsztisztencia (önállás) kifejezést a két állítmányban nem veszik egészen egyforma értelemben, hanem egyszer mint a személy létezés-módját, és így három viszonylagos szubsztisztenciát állítanak; másszor mint a

¹ August. Trinit. VI 10, 12.

² Damascen. Fid. orthod. I 8, 14; III 5.

³ Thom I 42, 5.

⁴ Suarez Trinit. III 9 10.

szubstancia létezése-módját, és így egy abszolút szubszisztenciát vallanak. Tehát tartalmilag voltaképp ugyanazt mondják, mint Lugo és mások, kik csak három viszonylagos szubszisztenciát vallanak a fönti tétel értelmében. Ha azonban a szubszisztenciát mindkétszer teljesen azonos értelemben vennék, Istenbe lappangó négyességet vinnének be. Ahány szubszisztenciát mond ugyanis valaki, ugyanannyi alanyt mond, melyekről tulajdonságokat és tevékenységeket lehet állítani; és így Istenben négy alany volna: egy abszolút és három relativ.

Tételünk azt jelenti: *az isteni hármasság* nem a metafizikai egység meghármazása, nem egyedi létezés háromszor véve, hanem *az abszolút egységnek szükségképes formája*: az abszolút, isteni egység lényegesen és szükségkép hármasság; Deus unus trinitas. Szinte azt kell mondani: az abszolút tökéletes létezés annyira egy, hogy háromszorosan az. Továbbá azt mondja: a személyek hármassága az isteni személyességnek szükségképes formája. Isten személyes, erre rájöhet a magára álló elme is (24. §). És ha ennek a személyességnek közelebbi meghatározásáról van szó, az istenkereső elme nem mondhat mást, mint azt, hogy Isten egy, tehát személye is egy. A kinyilatkoztatás már most arra tanít, hogy ez a merőben észbeli megállapítás csak addig a fokig helyes, míg megállapítja, hogy az egy Isten személyes való. De nem találja el az igazságot, ha e személyesség mivoltát közelebbről úgy határozza meg, hogy Isten csak egy személy; helyesen szól, míg azt mondja: az egy isteni valóság szellemi mivoltának megfelelő módon vagyis személyesen szubszisztál; téved azonban, ha precíz értelemben azt akarja mondani, hogy ez a szellemi szubszisztálás csak egy személy. Egy szellemi szubszisztenciát valamilyen értelemben (Caietanus-al) még lehet állítani Istenről; egy abszolút személyt azonban semmiképpen. A kinyilatkoztatás tehát arra tanít, hogy az isteni személyesség szükségkép relativ személyek hármassága; az abszolút személyességnek ez a formája. Isten személyessége tehát két irányban abszolút: *a)* önálló és egyben kimondhatatlanul gazdag életű; *b)* magánakvalósága nem rideg metafizikai egység, hanem a legteljesebb eleven másnakvalóság. S ez ennek az egész tannak mély értelme és jelentősége: Ha a szentháromsági személyesség lényegében «szembenség» (ellentétes vonatkozás), ez kimondja, hogy Istenben megvan a szellemi lét teljes gazdagsága (gondoló és gondolt, szerető és szeretett ellentétje), anélkül, hogy részt ütne a teljes egységen: unus Deus trinitas!

4. A szentháromsági személyes tulajdonságok és jegyek. – A vonatkozások alapot szolgáltatnak a szentháromsági személyek különböztetésére, a személyes tulajdonságok és ismertetőjegyek alakjában.

Szentháromsági *személyes tulajdonság* (*proprietas*, ἰδίωμα, ἰδιότης) mindaz, ami nem állítható közösen mind a három személyről.¹ Minthogy a Szentháromságban minden közös, amiben nem forog fönn a vonatkozások ellentéte, a személyes tulajdonságok csak vonatkozásbeliek lehetnek; és mert személyeknek szólnak, csak személyes értékek, méltóságok (*dignitates*, ἀξιώματα) jöhetnek szóba.² Ilyen sajátságok mindenekelőtt az ellentétes vonatkozások: atyaság, fiúság, lehelés és lehelődés; hozzájárul a születetlenség (*innascibilitas*, ἀγεννησία) mint az Atyának kiválósága. A terméketlenséget (*infecunditas*), mely kizárólagosan a Szentléleknek jár ki, nem szokás a személyes tulajdonságok közé sorolni, mert úgy amint hangzik, nem fejez ki méltóságot. Ez az öt személyes tulajdonság számunkra egyúttal megannyi ismertetőjegy, melyekkel a személyeket különböztetjük

¹ Ebben az értelemben hí föl az Egyház: Úgy tiszteljük a Szentháromságot, hogy imádjuk a személyekben a tulajdonságot, a lényegben az egységet és a fölségben az egyenlőséget. Praefatio Trin.; cf. Denz 428.

² Thom I 32, 2; 29, ad 2.

egymástól, illetőleg személyekként ismerjük meg (ἐννοια, γνώρισμα, *notio*; propria ratio cognoscendi personam;¹ innen: actus notionalis = nem-közös, személyi tevékenység).

A személyre szóló tulajdonságok és ismertetőjegyek száma voltaképp hat: (proprietas et notae personarum): az Atya számára a születetlenség, nemzés és lehelés; a Fiú számára a nemződés és lehelés; a Szentlélek számára a lehelődés. Minthogy azonban a lehelés nem különbözteti az Atyát és Fiút egymástól, csak egyszer szokás számítani, és így a személyre szóló tulajdonságok és jegyek: születetlenség, nemzés, nemződés, lehelés és lehelődés; szám szerint öt. Ezek közt három van *személyalkotó* tulajdonság (proprietas et notae personales): az atyaság, fiúság és lehelődés.

A Szentháromságban van tehát *egy* isteni valóság, természet, lényeg; *két* eredés; *három* személy, szubsztitáló ellentétes vonatkozás, személyalkotó tulajdonság és különböztető ismertetőjegy; *négy* valós vonatkozás; *öt* személynek szóló tulajdonság és jegy.

Kérdés. Ha az Atya három, a Fiú két és a Szentlélek egy személyes tulajdonsággal tűnik ki, *nem támad-e* ezáltal *egyenlőtlenség* a személyek közt méltóság tekintetében? – *Felelet.* Az Istenségben minden azonos és közös, amiben nem forog fönn vonatkozások ellentéte. Következésképp csak három személy-alkotó tulajdonság van, és ezek vagy egyenlő értékűek (Suarez), vagy nem jelentenek léttökéletességet (tomisták). A többi tulajdonság ezektől csak logikailag különbözik, s inkább és szabatosabban mondhatók ismertetőjegyeknek, mintegy fogantyúknak, melyekbe kapaszkodva elménk a Szentháromságban különbözőséget ismer föl és állít, mint méltóságnak. És ép ezért *az Atyának három, a Fiúnak két és a Szentléleknek egy tulajdonsága egymás közt teljesen egyenlő értékűek.* Az Atyának születetlensége csak azt mondja,² hogy eredés szerint nincs elve, és ez azonos azzal a ténnyel, hogy a Fiúnak nemzője és a Léleknek lehelője; tehát mint vonatkozó személy kettős vonatkozásban van. A Fiú mint Fiú nemződik az Atyától és leheli a Lelket; tehát szintén kettős vonatkozásban van; a Szentlélek lehelődik az Atyától és Fiútól, tehát szintén kettős a vonatkozása. Ezzel forma szerint is egyenlőnek bizonyul a személyek méltósága.

A Szentlélek természetlensége pedig csak látszat szerint tökéletlenség. Valójában azt a nagy ténnyt juttatja kifejezésre, hogy a Szentlélekbe az Atya és Fiú beleleheli egész szeretetét és mivoltát; és ennél fogva teljesen kimerítő módon képviseli az isteni szeretetnek mind nagyságát mind bensőségét; teljesen kifejezi tartalmát és gazdagságát; tehát nincs sem logikai ok sem reális mód arra, hogy az isteni életfolyamat további terminusokba folytatódjék bele. A Szentlélek azért nem nemz, azért nem adja tovább az isteni valóságot a birtoklás új módja vagy módjai számára, mert mint szeretet-kötélék teljesen kimerítő tökéletességgel visszaadja az isteni valóságot az Atyának és Fiúnak. A mondhatatlanul termékeny végtelen szellemi életfolyamat, mely az igazság-tevő értelmi eredésben kettősségbe (Atya és Fiú) helyezkedik, a szentség-állító akarati eredésben megteremti e kettősség kimerítő szeretet-egységét. Az abszolút személyes igazságnak (ismerő alany: Atya és ismerettartalom, Ige adaequatio-ja) egyenrangú szeretése (Lélek): ebben kimerül, mintegy önmagába visszatér a szellemi életfolyamat. Tovább nincsen; a Szentlélek a szentháromsági életfolyamatnak szükségkép a pecsétje.

¹ Thom I 32, 3.

² Szent Ágoston és Szent Tamás fölfogása szerint, kik ezt merőben negatív jegynek tekintik. A ferencesek, főként Bonaventura és Scotus pozitívnek veszik; szerintük konstituálja az Atyát mint személyt a nemzés és lehelés előtt. Így persze nehéz nem azt gondolni, hogy az Atyának pozitív elsőbbsége van az eredő személyekkel szemben.

42. §. A Szentháromság kifelé ható tevékenysége.

Diekamp I § 14 23–25; *Bartmann* I § 57–59; *van Noort* 2, 2, 3; *Pesch* II n. 639 649–91; *Scheeben* I 881–99; *Mysterien* § 23–31; *Petavius* Trinit. IV 15 16 VIII. – *Thom* I 43; *Bonav.* Brevil. 1, 5 6; *Suarez* Trin. XII; *Salmant.* Trinit. 19; *Billuart* Trin. 4; 6, 4; *Berti* VII 13; *Frassen* Trin. appdix. – H. *Schell* Das Wirken des dreieinigen Gottes 1885; M. de *Baets* Quaestiones de operationibus divinis, quae respiciunt creaturas 1903; *Manning* Internal Mission of the Holy Ghost 1875; P. *Galtier* L'habitation en nous des trois Personnes 1928.

I. A kifelé ható isteni tevékenység egysége.

Tétel. **Istennek kifelé ható tevékenysége mind a három személynek közös birtoka;** vagyis a kifelé ható isteni tevékenységek nem személyi, hanem lényegi isteni tevékenységek (actus essentiales). **Hittétel.** Tagadják a triteisták. A 4. lateráni zsinat hitvallásában szerepel «a mindenségnek egy elve, a látható és láthatatlan dolgok teremtője»; «a teremtésnek nem három elve, hanem egy elve», mondja a jakobiták számára előírt hitvallás.¹

Bizonyítás. Az *Üdvözítő* ismételten hangoztatja az Atya és Fiú működésének egységét: «Az én Atyám mindeztideig munkálkodik, én is munkálkodom... Nem tehet a Fiú magától semmit, hanem csak amit lát, hogy az Atya cselekszik; mert, amiket az cselekszik, azokat hasonlóképpen cselekszi a Fiú is».² «Nem hiszed-e, hogy én az Atyában és az Atya én bennem vagyok?... Az Atya pedig én bennem lakván, ő maga cselekszi a tetteket is».³ Továbbá a Szentírás gyakran ugyanazt az egy tevékenységet egyszer az Atyának, másszor a Fiúnak, és ismét másszor a Szentléleknek tulajdonítja (1. 39. § 3). A *szentatyák* gyakran bizonyítják az isteni működés egységéből az isteni lényeg egységét és fordítva. A latinok, kik a szentháromsági személyek levezetésében Szent Ágostonnal az isteni lényeg egységéből indulnak ki, itt természetesen határozottabbak és világosabbak.⁴ De a görögök, jóllehet a Szentháromság belső és külső tevékenységeinek forrásaként az Atyát vallják, mégis kezdetől fogva tanítják a személyek egymásbaválásával együtt a tevékenységközösséget is.⁵

Az ész megállapítja tételünkről, hogy a *három személy egylényegűségének* közvetlen következménye. Metafizikai igazság ugyanis, hogy a tevékenységek valósító közege (principium quo actionum) a természet. Következésképp az azonos tárgyra irányuló tevékenység a természetek száma szerint differenciálódik. Jézus Krisztusban két természet van, ezért két tevékenységet és két akarást is kell nála vallani szemben a monotelétákkal; a Szentháromságban egy a természet, és ezért egy a tevékenység.⁶

Ezzel szemben lehet arra hivatkozni, hogy a személyi tevékenységek (actus notionales) nem közösek; tehát *vannak Istenben nem közös tevékenységek*. És lehet utalni arra a másik metafizikai elvre: A tevékenységek cselekvő alanya (principium quod) az önálló való (actiones sunt suppositorum). – *Felelet.* A szentháromsági személyek pontosan mint személyek (mint szubszisztáló ellentétes vonatkozások) egymás számára vannak és nem más számára, pl. a teremtés számára; *személyes mivoltuk erejénél fogva egymásra néznek*, egymás felé igazodnak, és *nem kifelé*; személyességük «szembenség». Vagyis az Atya mint Atya nemzi a Fiút stb., és ebben kimerül az a való ellentét, mely egyedül személyalkotó. Minden egyébben teljesen azonos a három isteni személy. Tehát a nem személyalkotó vonatkozásokban nem mint elkülönült személyek, hanem mint az egy isteni valóságnak hármasság relativ birtokosa szerepelnek, és ezért minden kifelé való tevékenységnek együttes

¹ *Denz* 428; 703 ss.; cf. 77 78 254 281 284.

² *Jn* 5,17–19.

³ *Jn* 14,10 cf. *Jn* 1,3 5,36 10,37 1 *Cor* 8,6.

⁴ *August.* Trinit. I 6, 12; 10, 18; II 7, 12 kk.; in *Jn* 20, 3 4.

⁵ Így már *Iren.* I 22; IV 20; cf. *Athanas.* Serap. I 28; *Basil.* Spirit. S. XVI 38 etc.

⁶ *Thom* I 45, 6.

birtokosai; hisz már a szorosan szentháromsági vonatkozásokban is az Atya és Fiú a lehelésnek együttes elve, mert az nincs ellentétes, személyalkotó vonatkozásban velük. Ezért még a megtestesülés is mint kifelé való tevékenység (*incarnatio activa*) a Szentháromság közös műve: a három személy *által*, jóllehet csak a *másodikban* megy végbe (Toletan.: *Incarnationem quoque hujus Filii tota Trinitas operasse dicenda est*).

A kifelé ható isteni működésnek ez a lényegi egysége azonban *nem zárja ki, hogy az Istenség mint Szentháromság is ne nyilvánuljon meg a világban*, még pedig mind a természeti mind a természetfölötti rendben. S csakugyan a kinyilatkoztatásból tudjuk, hogy a természetfölötti rendben Isten mint Szentháromság is kijelenti magát, nemcsak azzal, hogy ezt a titkot kinyilatkoztatja, hanem üdvtörténeti tettekben is: küldések által. Ezenkívül a természetfölötti és a természeti rendben egyaránt egyes létmozzanatok legalább megalapozott összefüggésbe hozhatók a Szentháromsággal, ú. n. tulajdonítások által.

2. A szentháromsági tulajdonítások (*appropriationes*).

A szentháromsági *tulajdonítás* valamely közös isteni kiválóságnak, azaz tulajdonságnak vagy tettnek egy személy számára történt kisajátítása.¹ A közös isteni kiválóságoknak ez a kisajátítása vagyis a szentháromsági tulajdonítás meg van engedve *két föltétel* alatt: *a)* Nem szabad közös kiválóságot úgy tulajdonítani egy személynek, hogy a többit kizárjuk; vagyis tulajdonításnak kell maradnia, és nem szabad tulajdonság jellegét öltenie; mert különben ellentétbe jutna az előző tétellel. *b)* Teologailag megalapozottnak kell lennie; vagyis a személyes tulajdonságokra való tekintettel kell történnie. A tulajdonítás csak úgy helyes, ha rokonságban van a személyes tulajdonságokkal. Ilyen értelmezésben a hittudósok egyetemes meggyőződése szerint *a tulajdonítás nemcsak megengedett, hanem igen üdvös dolog is*.

Egy-egy isteni *szentháromsági személy az ő személyes tulajdonságainak nemcsak birtokosa, hanem képviselője is*; ha tehát rokon kiválóságokat tulajdonítunk neki, közvetlenebbé, színesebbé és gazdagabbá tesszük róla való ismeretünket is; pl. ha a Szentléleknek tulajdonítjuk a leleményes, hű, szent emberszeretést. Sőt «ha az osztatlan Szentháromságról mindig osztatlanul szólnánk, soha nem ismernők meg Háromságnak».² Ennek végső oka elménk kötöttsége, mely csak úgy tud a szentháromsági személyekről valamennyire színes és éles képet kapni, ha mindegyiket külön ráelmélés tárgyává teszi, azon túl is, amit a szentháromság-alkotó ellentétes vonatkozások mondanak. A logikai alap erre adva van egyrészt abban, hogy valamely közös isteni tulajdonság vagy tevékenység a mi véges fontolgatásunk szemében közelebbi rokonságban van az egyik isteni személyi tulajdonsággal mint a másikkal, pl. a mi fogadott Isten-fiúságunk az örök Ige fiúságával; másrészt pedig abban a tényben, hogy a megtestesülés következtében legalább a Fiúistenről olyan kiválóságokat állítunk, melyek már nem is merő tulajdonítások.

Viszont a teremtésben, de kivált a természetfölötti rendben megnyilvánuló isteni tulajdonságok és tevékenységek egészen sajátos szint, hatékonyságot és életet nyernek, ha valamely isteni személlyel hozzuk közvetlen és eleven kapcsolatba. Ezáltal ugyanis egyfelől *az illető szentháromsági személy személyes tulajdonságainak ereje és melegsége* rájuk is kisugároz. Mennyivel többet mond: Isten Lelke (a melengető, elevenítő, termékenyítő Lélek) lebegett a vizek fölött, mintha egyszerűen azt olvasnók: Isten volt a vizek fölött. Másfelől a tulajdonítás által a természeti vagy természetfölötti létmozzanatok olyan kölcsönös vonatkozásokba is kerülnek, melyek a szentháromsági vonatkozásokat utánozzák, és a szentháromsági életközösség gazdag termékenységét és harmóniáját rásugározzák a

¹ Thom Verit. 7, 3.

² Leo M. Serm. Pentec. 2, 2.

teremtényre. Így pl. a szabadság és tekintély, hagyomány és kutatás viszonya egészen új világításba kerül, mielőtt az Igével és Lélekkel hozzuk tulajdonítás kapcsolatába.

Nem csoda tehát, ha a Szentírás is bőven él tulajdonításokkal. Így pl. az angyal a megtestesítést a Szentléleknek tulajdonítja¹; Szent Pál az Atyának tulajdonítja az Isten, a Fiúnak az Úr nevet.² Az Apostoli hitvallás a teremtés művét az Atyának, a megváltást a Fiúnak, a megszentelést a Szentléleknek tulajdonítja, és így az üdvtörténet sarkalatos tényeit bekapcsolja a Szentháromság aranyláncába. A *szentatyák* is széltében élnek tulajdonításokkal, és a nagy középkori hittudósok kiépítik rendszerüket.³

A szentháromsági tulajdonítások fő fajtái (Szent Tamás szerint):

1. *Az isteni lét szempontjából*: Szent Agoston szerint az Atyában látjuk az örökkévalóságot (mert eredet nélküli elv), a Fiúban a szépséget (az Atyának ragyogó képmása), és a Lélekben az élvezést (az Atya és Fiú szent szeretetének pecsétje).⁴ Továbbá: «Az Atyában ragyog az egység, a Fiúban az egyenlőség, a Szentlélekben az egységnek és egyenlőségnek összhangja. Az Atyára való tekintettel van mindenben egység, a Fiú miatt egyenlőség, és a Szentlélek miatt kapcsolódás».⁵ Itt is nyilvánvaló a személyes tulajdonságokkal való rokonság: A dolgról az egységet állítjuk máshoz való vonatkozás nélkül, és ezt képviseli az Atya, aki eredet nélküli elv; az egyenlőség legszembetűnőbben tükröződik a Fiúban, aki az Atyának képmása (40. § 2); a Szentlélek pedig szeretet köteléke Atya és Fiú közt, tehát kiváltkép alkalmas arra, hogy az ellentéteket egybekapcsoló összhangnak legyen képviselője.

2. *A képességek szempontjából* az Atyának tulajdonítjuk a hatalmat (ő a Szentháromság forrása), a Fiúnak a bölcseséget (az örök Ige, melybe az Atya belemondja a gondolatát), a Szentléleknek a jóságot (Atya és Fiú szeretet-adománya). Rokontulajdonítás: az Atya Isten (magátólvaló); a Fiú Úr (általa lett minden); a Lélek Elevenítő és Vigasztaló.

3. *A tevékenység szempontjából*: Szent Pál szerint «belőle, általa és érte van minden».⁶ Itt a dolgok eredése van tulajdonítási viszonyba téve a Szentháromsággal. T. i. az Atya mint a Szentháromság forrása legalkalmasabb arra, hogy a létesítő elvet és okot képviselje. A Fiú mint az Atya önismerésének kimerítő kifejezése alkalmas arra, hogy a minta-oknak legyen képviselője; továbbá mint (a görög szentháromsági fölfogás és formulák szerint) az isteni szubstanciát a Szentlélekhez átvezető közvetítő, a kifelé való tevékenységben is úgy tekinthető, mint közvetítő (aki által lett minden, ami lett). A Szentlélek pedig mint a szentháromsági önátadásnak betetőzője s az Atya és Fiú szeretetének megpecsételése alkalmas arra, hogy minden természeti és természetfölötti tevékenység céljának legyen személyes képviselője. Ebből érthetők a következő gyakori és termékeny tulajdonságok is: az Atya teremtő, a Fiú alakító, a Lélek betetőző; a természetfölötti rendben az Atya teremtő és kegyelem-adó, a Fiú kegyelem-visszaszerző, a Szentlélek az egyéni megszentelés elve; minden isteni tevékenységben az Atyaé a kezdeményezés, a Fiúé a folytatás, és a Léleké a befejezés; illetve az Atya a parancsoló, a Fiú a végrehajtó, a Lélek a befejező. Ezért a «Fiú az Atyának karja, a Szentlélek az ujja» (a himnusz «digitus paternae dexteræ»-je az egész Szentháromságnak rendkívül gyöngéd és beszédes kifejezése). Az istentiszteletben minden imádságos és áldozati hódolat szól az Atyának a Fiú által a Szentlélekben.

¹ Lc 1,35.

² 1 Cor 12,4; cf. Rom 11.

³ L. Bonav. Breviloqu. 1, 6; Thom I 39, 7 8; gyönyörű mély tulajdonítások a Szentlélekre vonatkozóan Gent. IV 21 22.

⁴ August. Trinit. VI 10, 11; cf. Hilar. Trinit. II 1.

⁵ August. Doctrina chr. I 5.

⁶ Rom 11,36.

3. A szentháromsági küldések.

1. *Létezésük.* – *Tétel.* **Vannak szentháromsági küldések.** Ez *hittétel* az Egyház rendes tanító előterjesztése értelmében.¹ A *Szentírás* szerint az Atya küldi a Fiút: «Úgy szerette Isten e világot, hogy egyszülött Fiát adta. Nem azért küldötte Isten az ő Fiát e világra, hogy ítélje e világot, hanem hogy üdvözüljön e világ ő általa».² «Midőn elérkezett az idők teljessége, Isten elküldé az ő Fiát.»³ A Szentlelket küldi az Atya: «Én kérem az Atyát és más Vigasztalót ad nektek»,⁴ és küldi a Fiút: «Mikor pedig eljövend a Vigasztaló, kit én küldök nektek az Atyától... ő majd bizonyosságot tesz énfelőlem».⁵ E helyek nyomán aztán a *szentatyák* is tárgyalják a küldéseket, különösen mély és gyöngéd gondolatokkal a kappadókiaiak és Ágoston.⁶

2. *Mivoltuk.* – Az emberi küldéseket főként két mozzanat jellemzi: a küldött a küldőnek behatása alatt jár el küldetésében; teljesítése végett pedig a küldetés jellegének és tartalmának megfelelő helyzetet választ és tevékenységeket fejt ki.

Ami a *küldőnek a küldöttre való behatását* illeti, az általában háromféle lehet. A küldés lehet parancs, mellyel a följebbvaló küldi alantasát; lehet tanács, mellyel pl. az orvos fürdőre küldi a fejedelmet; lehet eredés, minővel pl. az anya világra szüli, «küldi» gyermekét, a nap a földre küldi sugarát. Ha az isteni személyeknél küldés és küldetés viszonyáról beszélünk, a küldésnek csak harmadik jogcíme jöhet szóba. Az isteni személyek hatalomban és méltóságban teljesen egyenlők, csak eredés szerint van köztük különbség és (logikai) egymásután; és így csak ez lehet a küldések alapja. Ebből következik, hogy csak eredő szentháromsági személy lehet küldött és csak eredeztető lehet küldő, még pedig az eredések jellegének megfelelő sorrendben. S csakugyan a *Szentírás* tanúsága szerint az Atya nem küldet, de küld, még pedig a Fiút is a Léleket is; a Fiú küldöttje az Atyának és küldője a Léleknek; a Lélek az Atyának is a Fiúnak is küldöttje, de maga nem küld. A küldésnek megfelel mint viszonyos (korrelatív) magatartás a *küldetés*. *Rokon fogalmak a menés és jövetel*; de nem azonosak: jönni az is jöhet, aki nincs küldve; amint az Atyáról csakugyan mondja az Üdvözítő:⁷ «Ha valaki szeret engem, az én beszédemet megtartja, és Atyám is szereti majd őt, és hozzája megyünk és lakóhelyet szerzünk nála». Nagyjából ugyanezt kell mondanunk az adódásról is, mely ugyan adást föltételez, de valaki önmagát is adhatja; tehát az Atya is.

A küldés másik mozzanata a küldetés tartalmának és jellegének megfelelő *új helyzet és tevékenység*. Minthogy az isteni személyeknél nem jöhetnek szóba új, addig el nem foglalt helyek, továbbá a kifelé ható tevékenységek közősek mind a három személyben, azért a küldetés határpontja (*terminus missionis*) az isteni személyeknél csak abban állhat, hogy a küldött személy a küldetés következtében új vonatkozásba kerül a teremtménnyel, vagyis a jelenlétnek új módját állapítja meg.

A szentháromsági küldés fogalmának teljes kipontozása végett még tegyünk különbséget *belső és külső szentháromsági küldés* között. A *belső küldések* az eredések, a *külsők* az eredéseknek a világra való belefolytatódásai. Tehát a *belső küldések* örökkévalók, szükségképesek és Istenben maradnak; a *külsők* az időben valók, szabad isteni elhatározásnak tárgyai és átadnak a világra. Mikor minden jelző nélkül szentháromsági küldésről van szó, mindig a külsőt kell érteni; s ezt eddigi megállapításaink értelmében Szent Tamással így

¹ L. Trident. 6 cp 2 *Denz* 794.

² Jn 3,16; cf. 5,23.

³ Gal 4,4.

⁴ Jn 14,16.

⁵ Jn 15,26; cf. 16,7 Lc 24,49 Gal 4,6.

⁶ *August.* Trin. IV 20, 28; cf. *Petav.* Trinit. VIII.

⁷ Jn 14,23.

határozhatjuk meg: «A szentháromsági küldés a szentháromsági személy örök eredése időleges eredménynek, új jelenlét-, illetőleg működés-módnak hozzáadásával».¹

3. *A küldések célja* – az egyes teremtmény természetfölötti istenközösségének megvalósítása. A természeti lét és élet körén belül nincs helye szentháromsági küldésnek. A küldés ugyanis az eredésben adott személyes jellegnek megfelelő új jelenlét a teremtményben. Ámde a merő természet rendjében Isten már jelen van azon a módon, melyet a teremtés megkíván, t. i. állandó teremtő, fönntartó és kormányzó tevékenységével. Ez a tevékenység pedig közös mind a három személyben.² A természetfölötti rendben azonban Isten önmagát adja az eszes teremtménynek közvetlen élettartalomul és életcélul, és képesíti a teremtményt arra, hogy a teremtmény számára elérhető legteljesebb fokon Istenben és Istenből éljen. Ennek az istenközösségnek megvalósítása a szentháromsági személyek küldése által történik.

Szentháromsági küldésről ugyanis csak akkor lehet szó, ha új (a teremtéssel még nem adott), szubstancia szerinti és a személyek jellegének megfelelő isteni jelenlét virrad meg a teremtményben: *Új jelenlét*, mert enélkül összeomlik a küldetés fogalma; *szubstanciás jelenlét*, mert a tevékenység mint tevékenység közös megnyilatkozása mind a három személynek; ha csak tevékenységek útján jön létre új jelenlét, az nem lesz valós kapcsolatban a küldhető személyek valamelyikével, mert a kifelé ható tevékenység közös megnyilatkozása mind a három személynek; tehát legfőbb tulajdonítást alapoz meg, nem küldést.

E követelményeknek eleget tesznek a természetfölötti élet alapmozzanatai. Az eszes teremtmény természetfölötti istenközössége ugyanis csak ismerő és akaró tevékenységben valósulhat meg. Ez pedig akkor lesz a lehető legteljesebb és legbensőségesebb, ha valósulásának módja az isteni élettevékenységnek lehető hű kinyomata, és ha közvetlen tárgya nem más, mint magának az isteni életnek tárgya (80. §). Már most a kegyelem magának az Istenségnek életcsiráját oltja bele a lélekbe és képesíti arra, hogy (elővételezve a hitnek, tetőfokban a mennyei világosságnak kegyelmében) magának az isteni ismerésnek intenzitásával tekintszen az Isten létteljességébe, és kimintázza magának azt az ismeretet, mellyel az Atya ismeri és kifejezi önmagát, úgy hogy *a kegyelmi istenismerésnek* (hit és mennyei istenlátás) módja a szentháromsági önismerésnek utánzata; tartalma és kifejezése pedig a Fiúisten mint teremtetlen ismeretkép és forma. Így látja az Apostol is: «Hogy Krisztus lakjék a hit által szívetekben; s a szeretetben meggyökerezve és megalapozva legyetek, és föl tudjátok fogni az összes szentekkel együtt, mi a szélesség és hosszúság, a magasság és mélység».³ «Fiacskáim! kiket fájdalommal szülök újra, míg Krisztus kialakul bennetek.»⁴ *A természetfölötti szeretetnek* kegyelmében pedig magának az örök isteni szeretetnek személyes kifejezője, az Atya és Fiú kölcsönös szeretetének záloga és kapcsolata özőnlík át a teremtményre és ragadja Istenhez ugyanazzal az áradattal, mellyel Atya és Fiú egymást ölelik át: «Akiket az Isten Lelke vezérel, azok mind az Isten fiai. Nem vettétek ugyanis a szolgaság lelkét, hogy ismét csak féljete, hanem vettétek a fogadott fiak lelkét, melyben azt kiáltjuk: Abba (Atyánk)».⁵ Ezzel együtt azonban belénk ereszkedik a személyes isteni szeretet mint személyes ajándék, mint az Istenre irányuló szeretetnek közvetlen tárgya, mint teremtetlen szeretetadomány. «Mi nem ennek a világnak a lelkét vettük, hanem azt a Lelket, mely Istentől vagy, hogy megismerjük, amit Isten nekünk ajándékozott».⁶

¹ Thom I 43, 2 ad 3.

² Ezért nem küldésről van szó, hanem tulajdonításról, mikor azt imádkozzuk: Emitte Spiritum tuum et creabuntur!

³ Eph 3,17.

⁴ Gal 4,19.

⁵ Rom 8,14.

⁶ 1 Cor 2,12.

Ezáltal a Szentháromság új szubstanciás jelenlétet szerez a kegyelmes lélekben. Mert a) a kegyelmi élet a szentháromsági életnek utánzata, lenyomata az eszes teremtményben. Ám ez a lenyomat mint természetfölötti járulék tüstént eltűnnék, ha a szentháromsági személyek mint bélyegző (τύπος) jelen nem volnának a lélekben, melyre rávetik szentháromsági életük bélyegét. b) A kegyelmi tevékenységek arányos (adaequat) közvetlen tárgya csak maguk a szentháromsági személyek lehetnek, mint láttuk: csak az örök Ige lehet a közvetlen istenközösségbe emelt értelemnek, a kegyelmi istenismerésnek arányos tartalma és kifejezése; és csak a Szentlélek lehet a tökéletes kegyelmi istenszeretésnek kielégítő tárgya és arányos szerető-ereje.¹

Ez az új isteni jelenlét egyben hiposztatikus, azaz a küldött személyek személyes jellegének megfelelő. A szentháromsági egymásbaválásnál fogva a három személy elválaszthatatlan ugyan; de mindamellet a küldések nem merő tulajdonítások, hanem a személyes eredéseknek és tulajdonságoknak az időben és teremtményekben tükröződő reflexei. A Fiúnak ugyanis személyes sajátja, hogy az Atyától értelmi tevékenység útján ered mint képmás; a Szentléleknek pedig sajátja, hogy az Atyától és Fiútól ered közös szeretetük arányos kifejezéseként, akarati tevékenység útján. Ha tehát Isten a teremtményeknek állandó életközösség megvalósítására adja önmagát, akkor mindegyik személy a viszonyos vonatkozások épségben-tartásával veszi birtokba a lelket: minthogy az örök szentháromsági vonatkozásokban a Fiúnak és Szentléleknek sajátja adatni, ezért ebben a sajátosságukban vonulnak be a kegyelemmel megajándékozott teremtménybe, az Atya pedig mint adó.

Más kérdés, vajjon a küldések által a küldött isteni személyek egészen sajátos, nem mind a három személlyel közös viszonyba, nevezetesen a birtoklás vonatkozásába kerülnek-e a teremtménnyel? Elvben és a merő teológiai lehetőséget tekintve, erre igennel kell felelni: ha az isteni valóságot mindegyik személy egészen sajátos módon birtokolhatja (hisz ez konstituálja a szentháromsági személyeket [412. lap](#)), akkor a teremtményt is sajátos, kizárólagos módon veheti birtokba. Ez a második isteni személyre nézve valóság is: a megtestesülésben hiposztatikus, azaz egészen sajátos személyi vonatkozásba helyez önmagával egy emberi természetet. Vajjon a Szentlélekre nézve is így van-e, vagy legalább valószínű-e, hogy sajátos módon birtokolja a megigazult lelket? Néhány híres teologus (Petavius, Lessius, Scheeben, Schell), főként a görög atyák határozott ilyértelmű fölfogása miatt állítja; legtöbben azonban tagadják.

De ebben a negatív esetben is teológiailag megokolt az a nyomaték, mellyel a kinyilatkoztatás és nyomában a görög atyák a Szentlélek küldését előtérbe helyezik. Mert a) a Szentlélek az isteni önátadásnak személyes kifejezője és képviselője; illő tehát, hogy a Szentháromságnak a teremtésbe való beleágazása ő általa történjék; hogy az isteni közlések árama, mely öröktől fogva folyamatban van a szentháromsági életben, ő rajta keresztül folytatódjék. A Szentlélekben adja magát az Atya a Fiúnak és a Fiú az Atyának; tehát a Szentlélek az a természetszerű örök csatorna, melyen át Isten önmagát harmatozza bele a teremtésbe, mint az Üdvözítő maga kifejezi: «Én megismerttem velük a te nevedet, hogy a szeretet, mellyel engem szerettél, bennük legyen és én öbennük».² b) A küldések akkor válnak teljessé, mikor már nem homályosan és tükörben, hanem színről-színre látjuk meg az Istent, úgy amint van, vagyis mikor majd magában az örök Igében tudjuk kimondani istenismerésünket, még pedig a Szentlélek hevével és erejével. Földi vándor állapotunkban istenismerésünk alig nevezhető igazi istenbírásnak; hiszen a hit félhomályában állunk. Istenszeretésünk is csak parázsló tűz ugyan; de a szeretet átfoghatja tárgyát akkor is, ha nem tud egészen a birtokába jutni, átfoghatja vágyban és akarásban, hűségben és önátadásban. A

¹ Lásd Jn 4,14 7,37–9 1 Cor 13 Rom 8; 2 Cor 4,13–5,8.

² Jn 17,26.

Szentléleknek bennünk való lakása mennyei istenbírásunknak nemcsak záloga, hanem foglalója,¹ hivatva arra, hogy a fizetés nagy napján ne kicserélődjék, mint a záloggal szokás, hanem megmaradjon birtokunkban és kiegészítést nyerjen. Tehát földi vándorállapotunkban a Szentlélekkel való szentháromsági személyes kapcsolatunk lehet közvetlenebb és teljesebb, mint az Igével való személyes vonatkozás, mely csak a mennyei dicsőségben válhatik teljessé.

4. *A küldések rendszere.* – Szent Tamás és Suarez nyomán² a szentháromsági küldéseket következőképp szokás osztályozni: 1. *Látható küldések.* Még pedig *a) szubstanciás küldés;* ilyen csak egy van: a Fiúisten megtestesülése. *b) Reprezentatív* vagy jelképes küldés; ilyen négy³ van: a Szentlélek megjelenése az Üdvözítő megkeresztelkedésekor galamb képében (a galamb tisztasága és csínja jelképezi a Szentlélek tisztaságát és kedvességét; gyors és egyenletes repülése a Szentlélek csöndes és mégis üde erejét; turbékolása a Szentléleknek mint szeretetujjongásnak szent epedését; hogy a mennyei szózat és a Jordánban álló Krisztus közt lebegett, jelképezi kapocs és pecsét jellegét); a fényes felhő, mely a tábor-hegyi színváltozáskor megárnyékozta az Üdvözítőt; a lehelet, mellyel a föltámadt Krisztus rálehelt tanítványaira és mondotta: Vegyétek a Szentlelket; a pünkösdi vihar (a szeretetnek mindent fölkaparó ösereje) és tüzes lángnyelvek (a szeretet átható ereje és gazdagsága: pünkösdi nyelvcsoda) alakjában. 2. *A láthatatlan küldés* a lelkek megszentelése. Első sugari illetőleg előfutárai az előkészítő kegyelmek, a karizmák is; ténylegesülése a megszentelő kegyelemben történik.⁴ Betetőzése a mennyei istenközösség.

Minden szentháromsági küldésnek célja a belső küldés,⁵ mely kezdetét veszi a kegyelmi életben és befejeződik a mennyei dicsőségben. Ugyanezért azt is kell mondani, hogy *a küldések személyekhez történnek;* az Ige sem fölveendő emberségéhez, hanem a megváltandó emberekhez volt küldve. Az összes küldéseknek, az ószövetségben történt belső küldéseknek is érdemszerző oka és mintegy középpontja és kútfeje a Fiúisten küldése a megtestesülésben. A reprezentatív küldések a belsőket csak ábrázolják: a Szentlélek keresztségi küldése az Üdvözítő messiási fölkenését, a pünkösdi az Egyház fölavatását. Ez az utóbbi egyúttal az Egyházhhoz történt összes következő küldéseknek mintegy elővételezése: Pünkösdkor Krisztus titokzatos testéhez küldetett a Szentlélek; és a titokzatos test tagjain történő minden következő szentelődés ennek az egy küldésnek térben, időben, egyéneken való kifejtőzése, miként a világ hatodik napján teremtődött az ember, és az egyes következő lelkek ezután teremtődnek ennek az egynek törvénye és mintája szerint. Pünkösdkor született meg a szentek egyessége; jóllehet ezután minden egyes lélek külön megszentelődik a küldések útján.

5. *A küldések teológiai és üdvtörténeti jelentősége.*

a) A küldésekben Isten oly közel kerül a teremtményhez, s oly meghitt bensőséges viszonyba lép vele, hogy messze meghaladja a bölcselők sejtelmét és az Istent áhító lelkek szent epedését. Így válik valóvá az Immánuel nagy gondolata és az immanencia, melynek csak szomorú torzképével hiteget a monizmus, legújabb kiadásaiban is, mint «élet-megélés.»

b) A küldések útján oly fölséges rendeltetés nyílik meg az eszes teremtmény számára, melynél magasabbra nem lehet menni sem gondolatban sem vágyban: Isten a maga titkos mély életközösségének teljes gazdagságát és belsőségét viszi bele a teremtésbe, a maga szentháromsági életét belefolytatja a teremtményekbe, de csak azért, hogy a teremtményt

¹ Eph 1,14.

² Thom I 43; Suarez Trinit. XII 4, 17.

³ Mt 3,12; 17,5; Jn 20,22; Act 2.

⁴ A Szentírás bennlakásnak nevezi; tehát állandó vonatkozást mond ki; cf. Jn14,16–23 Rom 5,5 8,9 1 Cor 3,16 6,19 2 Cor 1,22 6,16. Ebből következnek: *a)* minden kegyelemközlés, tehát minden hatásos szentségvétel egyben Szentlélek-küldés; *b)* Szentlélek-küldés történt az *ószövetségben* is, mert ott is történt kegyelemközlés.

⁵ August. Civ. Dei XV 18, 32.

fölvegye abszolút örök életközösségébe. Teremtő és teremtmény itt oly bensőséges egységbe forr, amilyen az őket örökre elválasztó határvonal átlépése nélkül egyáltalán csak lehetséges.

c) Ezáltal a küldések az *üdv történetnek* nemcsak legkimagaslóbb tényei (az igazi nagytémények, *magnalia Dei*¹), hanem egyúttal *sarkai* is, melyeken fordul: A küldések világánál az egész teremtés nem egyéb mint szent talaj, melybe Isten át akarja ültetni emberszerető, leereszkedő nagy kegyének legdrágább ültetvényét, saját legédesebb titkát, szentháromsági életét; de csak azért, hogy ami ezen a talajon fakad, mindenestül az isteni szentháromsági élet paradicsomává legyen. A megtestesülés titka útján szubszisztenciájának ölébe emeli az egész teremtést, az anyagot és szellemet, a belső küldések által pedig a teremtés legértékesebb virágát, az Isten felé nyitó lelket. A Fiú küldésében futnak össze a konkrét üdv történet szálai: a bűn és a Megváltó-várás hosszú éjszakája után az Üdvözítő kelő napjának hajnalsugaraira jött meg a virradat; a pünkösdi kegyelmek összes csatornáit, melyek végigárasztják az istenközösség tartalmát az időközön és lelkeken, az Atyától küldött és önmagát adó Fiú szívében fakadnak. És Isten végső nagy tette a teremtménnyel szemben, a mennyei dicsőség csak a küldések betetőzése. A létnek sötét hátlapja pedig, a bűn és kárhozat a küldések elől buvó lelkek titokzatos tragédiája.

Igy látták az üdv történet nagy összefüggéseit már *Szent Pál* és *Szent János*. «Midőn elérkezett az idők teljessége, Isten elküldé az ő Fiát, ki asszonyból lett és a törvény alattvalója lett, hogy azokat, kik a törvény alatt voltak, megváltsa, hogy a fogadott fiúságot visszanyerjük. Mivel pedig fiak vagytok, Isten elküldte az ő Fiának Lelkét szívetekbe, ki azt kiáltja: Abba (Atya)! Tehát már nem szolga, hanem fiú; ha pedig fiú, örökös is az Isten által». ² «Abban nyilvánult meg az Isten szeretete mihozzánk, hogy az ő egyszülött Fiát küldötte Isten a világra, hogy ő általa éljünk. Nem mintha mi szerettük volna az Istent, hanem mivel ő előbb szeretett minket. Szerelmeseim, ha Isten így szeretett minket, nekünk is kell egymást szeretnünk. Ha szeretjük egymást, Isten mibennünk lakik, és az ő szeretete tökéletes mibennünk. Abból ismerjük meg, hogy benne lakunk és ő mibennünk, hogy az ő Lelkéből adott nekünk...»³

43. §. A szentháromság titka és az emberi elme.

Diekamp I § 2 3; *Bartmann* I § 60 61; *van Noort* 2, 3; *Pesch* II n. 488–504 648; *Scheeben* I 899–906; *Mysterien* §§ 5–7 21 22; *Petavius* Trinit. I 1 2. *Thom* I 32, 1; *Suarez* Trinit. I 11; *Billuart* Trinit. 1, 4; *Berti* De Deo VII 6 7 IX 1 7; *Frassen* tr. 3 Trinit. 1, 1, 2 3. – F. *Diekamp* Über den Ursprung des Trinitätsbekenntnisses 1911; *Lebreton* nagy műve a [388. lapon](#); J. *Hessen* Hegels Trinitätslehre 1922.

1. A Szentháromság észfölköttisége.

Tétel. A Szentháromság tana a szó szoros értelmében vett hittitok. Majdnem hittétel. A racionalista valláshistorikusok ezt a tanítást a természeti vallási vagy bölcséleti forrásokból akarják levezetni; a félrationalisták pedig (Hermes, Günther, Rosmini, ortodox protestánsok stb.) ésszel bizonyíthatónak gondolják a Szentháromságot. A *vatikáni zsinat* ellenben kiközösíti azokat, kik azt állítják, hogy a kinyilatkoztatás nem tartalmaz igazi hittitkokat⁴; ámde ha van egyáltalán hittitok, akkor legalább a Szentháromság tana az, mely a közfelfogás szerint is titkok titka.

¹ L. Sir 18,3 Ps 70,19 stb.

² Gal 4,4–7; cf. Eph 1 2,4–22 3,14 4.

³ 1 Jn 4,8–14.

⁴ Vatic. 3 c. 1 *Denz* 1795; cf. 1675 1709. Rosmini, Lamennais, Günther kísérleteinek elítélése *Denz* 1915, 1616, 1655.

Bizonyítás. Ezt a tényállást az *Üdvöztő* is jelzi, mikor azt mondja: «Senki nem ismeri a Fiút más mint az Atya; az Atyát sem ismeri senki más mint a Fiú, és akinek a Fiú ki akarja jelenteni». ¹ Szent János: «Istent soha senki nem látta; az egyszülött Fiú, ki az Atya kebelén vagyon, ő jelentette ki». ² Szent Pál: «Az Isten dolgait nem ismeri senki, csak Istennek Lelke». ³ Az *atyák* Irenaeus és Origenes óta egyértelemmel azt tanítják, hogy a Szentháromság meghaladja az elmét. Mikor az ariánusok vakmerően föl akarták lebbenteni a fátyolt, mely az Istenség belső mivoltát fűdi, eretnek állásfoglalásukkal szemben a Szentháromság titokzatosságára való utalás volt fő fegyverük. ⁴ Az egész szent hajdanna jelszava Szent Jeromos megállapítása: «A Szentháromság titkára nézve a helyes hitvallás a nem-értés». ⁵ Szent Ágoston nagy művének is ez a meggyőződés az alaphangja.

A *skolasztikának* különösen hajnalkorában némelyek nagy bizakodással álltak neki a Szentháromság spekulatív fejtegetésének, mint Anzelm, Richardus a s. Victore, Alanus ab Insulis; mások talán abban a meggyőződésben is éltek, hogy bizonyítani tudják a Szentháromságot, mint Abaelardus és még inkább Raymundus Lullus, s egészen bizonyosan Scotus Eriugena. Általában azonban Szent Tamás álláspontjára helyezkedtek, ⁶ és azt igazolták is az ész előtt: *Nem lehet a merőben természeti erőire utalt elme segítségével megállapítani*, hogy az egy isteni valóság személyek háromsága. Nem *aposteriori*; az *aposterioris* istenbizonyítás ugyanis a teremtett világból indul ki és az okság fonalán jut el az abszolút valóhoz. Már most teologiailag megállapított igazság (42. § 1), hogy Isten szentháromsága mint olyan nem nyilvánul meg a teremtésben; hisz Istennek kifelé ható tevékenysége a három személynek közös műve: Következésképp nincs az elmének a teremtésben fogódzó pontja arra, hogy az egy Istent három személyben szubsztisztáló abszolút valónak ismerje föl. ⁷ Nem *apriori*; a Szentháromságot Istennek az ész útján megismert mivoltából nem tudjuk levezetni; részint, mert nem ismerjük arányos módon az isteni valóságot, részint mert a tapasztalat semmiféle analógiát nem nyújt egy szubsztanciának hármasság relativ szubsztisztenciájára.

De ha már kinyilatkoztatás útján birtokába is jutottunk e titoknak, *sem átérteni, sem utólag igazolni* nem tudjuk. Mert ha az emberi szellemi élet analógiája sejteti is, hogy Isten abszolút élete nem lehet híján annak a gazdagságnak, mely a szellemi élettevékenységek és élettartalmak ellentétességéből táplálkozik, és ha a kinyilatkoztatás nyomdokait híven követő elme jó darabon be is tud hatolni az Istenséget rejtő felhőbe, fáradságos elmejárásainak útvonalai *három határkőnél* okvetlenül belevesznek a titok áthatolhatatlan ködtengerébe: a) Eleve, a kinyilatkoztatástól függetlenül az elme nem tudja megállapítani, hogy csak két szellemi tevékenység és képesség-kategória van, értelem és akarat, és ennél fogva Istenben csak két eredés lehetséges. b) Eleve, kinyilatkoztatás nélkül nem tudja megállapítani és szükségképesnek kimutatni, hogy az isteni élettevékenységek produktívek; mert hisz eleve nagyon is elgondolható, hogy az isteni értésnek és akarásnak tárgya is arányos kifejezése is a magában álló végtelen abszolút valóság, ellentétes szubsztisztáló vonatkozások különbözősége nélkül. c) A kinyilatkoztatástól függetlenül az elme sem megállapítani sem lehetségesnek ítélni nem tudja, hogy az egy isteni abszolút valóság három, tőle csak értékileg, de egymástól valósággal különböző szubsztisztáló vonatkozásnak lehet lét tartalma.

¹ Mt 11,27.

² Jn 1,18.

³ 1 Cor 2,11; cf. 1 Tim 6,16.

⁴ *Iren.* II 28, 6; *Origen.* Princip. IV 1; *Athanas.* Serap. I 20; *Cyrl. H.* Cat. 4, 7; *Basil.* Ep. 38, 4; *Nazianz.* Or. 31, 8; *Nyssen.* Or. cat. 3; *Cyrl. Al.* Trinit. 3; *August.* Trinit. IX 1.

⁵ *Hieron.* in Is XVIII prooem.

⁶ *Thom* I 32, 1; 45, 7.

⁷ *Thom* I 32, 1; *Verit.* 10, 13; in *Boeth.* Trinit. 1, 4.

Mindamellettt történtek *kísérletek a Szentháromság titok-jellegének elhomályosítására illetve tagadására*, még pedig mindkét mozzanatát illetőleg: a racionalista valláshistorikusok próbálják természeti forrásokból levezetni a Szentháromság hitének tényét; racionalista bölcselők úgy gondolják, hogy megtalálják a titok nyitját.

A titok *létezését* kinyilatkoztatás nélkül akarják magyarázni a *racionalista valláshistorikusok* illetve a racionalista vallástudomány-művelők. Természetesen teljesen eredménytelenül, amint kiviláglik kísérleteiknek már nagy számából is. Egymást kergető hipotéziseik úgyszólván minden elméleti lehetőséget kimerítettek; minden következő az előzőknek kíméletlen kritikusa, csattanósan bizonyítja elődje álláspontjának tarthatatlanságát, s ezzel voltaképpen kimondja a magáénak sorsát: «a sírásónak lábai az ajtó előtt vannak és kivisznek téged is».¹ *A főbb vallástörténeti kísérletek* a következők:

1. *A bibliai vallás területe.* – Akik itt keresik a Szentháromság-tan eredetét, nem az ószövetségre mennek vissza, melynek szigorú monoteizmusa háromsági spekulációknak és konstrukcióknak nem kedvez, hanem

a) Némelyek a Krisztus Urunk korabeli *zsidó teológiában* látják a Szentháromság hitének kezdeteit. A parafrázisos káld fordításban (targumim) sűrűn szerepel a memrah, Jahve szava, mely sokszor személy-jellegű, és így a szentjánosi Logos-ra emlékeztet; Jahve lelke helyett sokszor «szentlélek» olvasható, ami a személyesítésnek legalább kezdete. – De gondosabb utánjárás megmutatta, hogy mindkét kifejezés magának *Jahvének nevét helyettesíti*, melyet a babiloni fogság óta növekvő borzalom övezett, úgy hogy a Krisztus korabeli jámbor zsidó már nem merte ajkára venni, és más nevekkal, nevezetesen a targumok memrah-jával és szentlelkével is helyettesítette. Salamon ódáiban² a szentháromság-ízű szólások kétségtelenül keresztény eredetűek.

b) Mások az alexandriai *Philo* († 50 k.) teológiai spekulációiban látják legalább a keresztény Logos-tan bölcsőjét. Philo ugyanis sztoikus módra Istenben többé-kevésbé személyesített önálló erőket vesz föl, néha kettőt, néha hármat vagy ötöt, néha végtelen sokat; köztük a νοῦς-t vagy λόγος-t, akit néhányszor Isten fiának mond, és egyszer második Istennek. – Azonban Philo λόγος-a nem Isten és nem is személy, hanem közvetítő Isten és a világ közt, a teremtés eszköze, hasonlatos a gnosztikusok végső eón-jához, és az ariánus szubordinacionizmus λόγος-ához. *Szent János* Λόγος-ával jóformán *csak a neve közös* (Harnack).

c) *A zsidóság elleni antagonizmusból* akarja származtatni a Szentháromság-vallást *Harnack*: A zsidók vallották Jahvét és a Törvényt, melyet Mózes útján kaptak. A keresztények csak úgy tudták magukat élesen elkülöníteni a zsidóktól, ha ezzel szemben vallották az Atyát és az ő utolsó küldöttjét Krisztust.³ Hitvallásuknak e kettős formulájához hovatovább hozzávették harmadiknak a Szentlelket, mert rájöttek, hogy ennek a községben való jelenléte és a keresztények közt kimutatható hatékonysága Krisztus megváltó voltának legcsattanóbb bizonyítéka. – *Ezzel szemben* áll azonban, hogy α) a zsidók sohasem foglalták Mózeset egy hitvallásba Jahvéval, mint a szintén ugyancsak szigorú egy Isten-hívő keresztények egy hitvallásba vették Krisztust az Atyával. β) A zsidók Mózesről sohasem mertek olyant mondani, mint a keresztények Krisztusról épen a Harnacktól idézett kettős formulákban: hogy őt megismerni örök életet jelent, és hogy minden ő tőle lett. γ) Önkényes föltevése Harnacknak, hogy Istent és az ő Krisztusát tartalmazó formulák a régiebbek. Számosabbak és legalább ép oly régiek a háromsági formulák.⁴

¹ Act 5,9.

² Odae Salom. 23,19 19,2 36,3.

³ Jn 1,17; cf. 17,3 1 Cor 8,6.

⁴ Nevezetesen Mt 28,14, melynek hitelességére nézve l. 95. § 1.

2. *A pogány vallások.* – a) Keresték már olyanokban is, melyek a bibliai vallással semmiféle kimutatható összefüggésbe nem kerültek, úgy hogy a kölcsönzés történetileg lehetetlen. Így utaltak a *hinduk* trimurtijára: Brahma, Vishnu és Shiva (Rudra). – Ám ennek a hármasszeállításnak kora nem biztos; de biztos, hogy a buddhizmusnak és az Indus meg Ganges melletti hindu népvallásnak szinkretizmusából eredt, és mint ilyen panteista monizmus, melyet ég és föld választ el a katolikus szentháromságtól teizmusától. Azonkívül modalizmus: a Mahabarata szerint egy mind a három, Brahma mint teremtő, Vishnu mint alakító és föntartó, és Shiva mint a megalkotott dolgoknak fölfejtője, vagyis mint rontó. Ugyanezt kell mondanunk az *egyiptomi* hármasságokra (Amon, Ra és Ptah vagy Path): naturalista monista alapon fejlődött politeizmus az, mely különféle helyi kultuszok és nevek alatt az egy főistent tiszteli.

b) Közelebb jár a bibliai kultúrkörhöz a *babiloni* vallás. Újabban szívesen utalnak arra, hogy a babiloni ráolvasási formulákban sokszor együtt szerepelnek Ea, ennek fia Marduk, és Gibil, a tűzisten; s ez volna a keresztény szentháromság pendant-ja. Ámde, hogy pl. Gibilt lehet-e csak valamennyire is párhuzamba állítani a Szentlélekkel, nagyon kétes. Biztos továbbá, hogy a babiloni isteneszme is naturalista monizmus. A történeti ráhatás is ki van zárva. Hisz a babiloni vallás az újszövetségre csak az ószövetség útján hathatott volna; a racionalisták szerint pedig ott nincs Szentháromság; tehát nem is hathatott az evangéliumra szentháromsági értelemben. *A régebbi perzsa* hármasság: Ormuzd, Mithra és a Tűz valószínűleg babiloni hatás alatt keletkezett, és történetileg nem hathatott a kereszténységre. Az újabb perzsa hármasság, mely a *Mithra-kultuszban* szerepel: Mithra, Cautes és Cautopates a Mithra-tisztelet legkiválóbb szakértőjének, Cumont-nak megállapítása szerint nem hármasság, amennyiben a két utóbbi Mithrának csak más-más neve.

c) Keresték a Szentháromság csiráit a görög bölcséletben is. Itt régebben szokás volt *Platonra* gondolni, akinek bölcséletéből ki lehet hüvelyezni egy hármasságot: a legfőbb Isten, a jó és az ideák. De ma vitán fölül áll, hogy e három fogalom kölcsönös vonatkozását Platon bölcséletében sűrű homály fedi, és hogy tartalmilag semmi köze a keresztény Szentháromsággal, mely az egy igaz Istennek három relatív szubszisztenciáját tanítja. Az újplatonikusok fölvesznek három elvet; ezek: a felső, τὰγαθόν(έν), a középső, νοῦς vagy λόγος, és a világlelke; a második az elsőtől, a harmadik a másodiktól született. De mikor ez a *Plotinos-féle hármasság* napvilágot látott, a kereszténység már három százada fönnállott, sőt az újplatonikusok atyja, Ammonius Saccas Origenes tanúsága szerint keresztény nevelésben részesült. Továbbá az újplatonizmus nem jutott el a teizmusig, hanem monizmus volt és a politeizmust hordta méhében; a történeti fejlődés csakugyan napfényre is hozta ezeket. Tagadhatatlan azonban, hogy spekulatív gondolataikból és kifejezéseikből nem egyet fölhasználtak az arianizmus előtti görög atyák; magát a monista tant és teogoniáját azonban elvetették. Még a *kínai Lao-tsze Tao-jában* is fölfödözni vélték némelyek a Szentháromság nyomait (különösen a 42. fejezetben: az egy nemzi a kettőt, a kettő a hármast); a Tao maga a λόγος προφορικός-al mutat hasonlóságot. Bizonyos azonban, hogy ez a Tao Isten és világ fölött álló absztrakció; az egész könyv pedig panteista miszticizmus; homályossága, nehezen érthető és fordítható volta pedig tág teret nyit helytelen fordításoknak és beleolvasásoknak.

3. *Vallástudomány.* – *Általános vallástudományi törvényekből* akarják levezetni a Szentháromságot a következők:

a) H. Usener német filológus szerint a primitívek csak háromig számláltak, és ennek következtében a hármasszám kiirthatatlan uralomra jutott az emberi életnyilvánulásokban és a vallásban is, nevezetesen a hármassz kultusz-egységekben. Minden vallás ismeri a hármassz istenségeket, vagy egy istennek hármassz képeit, három szemű, fejű, testű, lábú mitológiai lényeket. Ez a pszichikai törvényszerűség szülte a keresztény Szentháromságot is: a hármassz keresztelési megmerítésnél szükségük volt a keresztényeknek három isteni névre, melyeket aztán egységbe foglaltak. – Ez a konstrukció teljesen *figyelmen kívül hagyja a katolikus*

Szentháromság-tan tartalmát. Hihetetlen fölületesség, sőt szándékosság kell ahhoz, hogy valaki a kimeríthetetlen, fölséges és gyöngéd keresztény Szentháromság-tant kerberusokkal állítsa egy sorba. Hogy az őskeresztény keresztelés hármasság megmerítéssel történt, nem felel meg a történeti valóságnak (l. 95. § 2).

b) *Söderblom* upsalai protestáns püspök úgy gondolja, hogy a Szentháromság gyökerét megtalálta a buddhista triratna-ban: Buddha, dhamma és sangha (Buddha, a tana, a buddhista aszkéták községe). Minden személyes alapítótól kiinduló vallásban, úgymond, szükségkép adva van ez a három: a hirdető, a hirdetmény és a hívő község. Ez a törvény adott létet a keresztény Szentháromságnak is. De α) ez a háromság kissé önkényes; mert hisz pl. a zsidóknál ott szerepel Jahve, az ő küldötte Mózes, a törvény és a hívő Izrael. β) Ha meg is engedjük e három mozzanatnak bizonyos történeti szükségszerűségét, ettől még igen messze van a háromnak kultuszegységbe való foglalása és Istenné tévése. Miért nincs Szentháromsága a jahvizmusnak és a mohamedanizmusnak? γ) Tartalmi szempontból *Söderblom* háromságának és a keresztény Szentháromság tanának egyetlen közös eleme a hármasság szám.

S ez az összes vallástörténeti levezetések nagy gyöngéje: a leghalványabb analógiát mindjárt genealógiára fordítják. A katolikus tan szerint az egy transzcendens abszolút való három relatív, valóságos és mindenben egyenlő személyben szubszisztál. Ehhez igazi tartalmi párhuzamot semmiféle vallás és bölcelet nem mutat, a *Hermes Trismegistos* tulajdonított híres mondás sem: «*Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem*», mely a skolasztikusoknak annyi fejtörést okozott.¹ Azok legföljebb három fázisos panteista evolucionizmusig jutnak el, vagy durvább kiadásban a családi háromságot (anya, apja és gyermek háromságát) egyszerűen átviszik az Istenségre. Bizonyos továbbá, hogy a fönt szereplő vallástörténeti háromságok nagy része nem az illető vallások belső alkatának nyilvánulása, hanem a párhuzamkeresők műve; mert szükségük volt háromságokra, egybefogták a panteón három tagját, melyeket az illető vallások nem ebben az összeállításban szoktak nézni.

Mindamellettt föltűnő jelenség, hogy *a hármasságoknak oly nagy szerepük van a vallási és bölceleti spekulációban.* És ha magának a szolid vallástudománynak nevében el is kell utasítanunk a kinyilatkoztatott Szentháromsággal való párhuzamokat, ezeknek a háromságoknak *kielégítő magyarázatát* kell adni. A hithirdetők és a régibb apologéták hajlandók voltak itt az őskinyilatkoztatás törmelékeire gondolni. De ez a magyarázat nem valószínű; mert egyfelől szolid teológiai megfontolásokkal nem lehet kimutatni, hogy a Szentháromság tana kifejezetten benne volt az őskinyilatkoztatás letéteményében. Másfelől pedig különös volna, hogy a pogány vallások az őskinyilatkoztatást e pontban jobban megőrizték volna, mint az ószövetségi kinyilatkoztatás vallása. Valószínű tehát, hogy ama háromságok a Szentháromságnak a teremtésben található titkos lenyomatai, melyeknek szentháromsági értelmét azonban csak a kinyilatkoztatás világánál lehet kibetűzni; azok a nyomok általában úgy jelentkeznek, mint a természet törvényszerűségei: *natura perficit omnia ternario numero.*²

Akik a kinyilatkoztatásból merített Szentháromságot olyan igazságnak tüntetik föl, melynek homályait a haladó elme egyre csökkenti, és az igaz **bölcelet** (melynek ők a szerzői) teljesen eloszlatja, azoknak atyja

1. *Hegel*, ki szerint az Istenség a különbség-tevés és különbség-szüntetés (tétel, ellentétel, összetétel) örök folyamata; mint különbség-tevés $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, mint különbség-szüntetés $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$; és a szentháromsági folyamat az öntudatlan Istenségnek önmagára ébredése. E folyamat örök

¹ Cf. *Thom* I 32, 1.

² *Thom* in *Arist.* De coelo et mundo 1, 1, 2 lect. 2, n. 5.

mint maga az Istenség, és azonos a világfolyamattal. – Látni való, hogy ennek a fölfogásnak mint határozott panteizmusnak, mely a teogoniát kozmogoniává avatja (ugyanígy Schelling is), semmi köze a kereszténységhez.

2. *Günther* Hegel gondolatait úgy akarta értékesíteni, hogy a kinyilatkoztatás titka óva maradjon. Szerinte az abszolút való öntudatos való; a tudat azonban föltételezi a tudatalany és tárgy valós különbségét mint tételt és ellentételt, továbbá a kettő azonosulását mint összetételt. Istenben ez a három mozzanat csak szubstanciás lehet; tehát az isteni szubstanciát ez a tudatfolyamat megháromszorosítja, azonban mint egy öntudatnak tárgyát és alomját egységbe foglalja. – Azonban ez a levezetés nem mutatja és mutathatja ki, hogy az Istenben valós eredményeknek kell lenniök; azután triteizmust állít; végül a szentháromsági eredmények kinyilatkoztatott jellegét meghamisítja. Nála ugyanis a második és harmadik isteni személy a (személyes) isteni tevékenységnek nem terméke, hanem fordítva: csak az eredmények által valósul az isteni (lényegi) ismerő és akaró tevékenység. Az alapgondolatban hasonlít ehhez *Rosmini* levezetése: eszményiség, valóság, szentség, mint az abszolút valóban szükségképes hármas mozzanat.

3. Az újabb *ortodox protestánsok* az isteni szeretetből akarnák levezetni a Szentháromságot: A szeretetnek szükségkép van alanya (aki szeret), tárgya, melyre irányul, és társa, mely mint harmadik résztvesz a kettőnek kölcsönös szeretetében. De ez a kísérlet, mely visszamegy *Richardus* a *S. Victore*-nek egy gondolatára, szintén nem tudja igazán bizonyítani, hogy Istenben személyalkotó eredmények vannak.

S ezt kell összefoglalóan is elmondani az összes Szentháromság-bizonyító kísérletekre: vagy nem bizonyították a Szentháromságot, hanem csak analógiákkal illusztrálták, vagy pedig nem a Szentháromságot bizonyították, hanem annak mintájára alkotott torz tanításokat. Igaza van *Dantenak*: *Matto è chi spera che nostra ragione Possa trascorrer la infinita, Che tiene una sustanzia in tre persone. State contenti, umana gente, al quia* (*Purg.* 3, 34 kk.).¹

2. A szentháromság észszerűsége.

Jóllehet a Szentháromság észfölötti igazság, de azért nem észellenes, hanem teljességgel *észszerű*. Csak káromló vakmerőség mondathatta *Strausszal*: *Wer das Symbol Quicunque* (*Atanáz-féle hitvallás*) *beschworen*, *hat die Denkgesetze abgeschworen*; és csak határtalan fölületesség hajtogathatja untalan ellenmondásként, hogy itt egyet egyenlőnek akarnak bizonyítani hárommal (*Hexen-Einmaleins*).

A Szentháromság ugyanis Istennek önmegnyilatkozása. *Am Isten abszolút értelem*, következésképp ez a megnyilatkozása is az abszolút értelemnek sugárzása és okmánya. Isten nem adhat mást, mint ami lényege. Igaz, a Szentháromság titok a szó szoros értelmében, és ezért az emberi elme nem tudja maradék nélkül kimutatni azt a logikát, melyet ez a titok tartalmaz. De ép ezért értelem-ellenességet sem lehet kimutatni róla. A magára álló elme is meg tudja állapítani, hogy Isten mérhetetlenül fölötte áll (28. § 2); ez az utólérhetetlenség mindenképpen fönnáll elménk számára, akár fölértés, akár cáfolás végett nyúl utána.

De a kinyilatkoztatástól megvilágított elme meg tudja mutatni *negatív* irányban, hogy a Szentháromság titka nem mond ellen világos észelveknek, *pozitív* irányban pedig a belőle előtörő fényzőnnek el tudja kapni egy-egy sugarát.

Negatív irányban. A Szentháromság tanát csak akkor lehetne észellenesnek kimutatni, *ha ellenmondana valamely logikai alapelvnek*, nevezetesen az azonosság és ellenmondás elvének. De ez az eset nem forog fönn. Nem ugyanarról az alanyról mondjuk, hogy egy és

¹ Dőre, aki azt gondolja, hogy elménk a végére tud járni a végtelen pályának, hol egy Valóság három személyben áll. Emberek, érijétek be a ténnyel!

hogy három, hanem az isteni valóságról állítjuk, hogy egy, és a személyekről, hogy három; illetve a szubsztanciát mondjuk egynek és a szubsztanciát állítjuk viszonylag háromnak.

Igaz, a Szentháromság titkának tartalma (egy abszolút valóságnak hármasság relativ szubsztanciája) *ellenmond a tapasztalásnak*, sőt a tapasztalás anyagából leszűrt metafizikai megállapításoknak. De ebből nem következethető észellenessége. Hisz minden mélyebben járó gondolkodó megsejtette, hogy a tapasztalás nem meríti ki a lét kategóriáit és lehetőségeit, és ép ezért még e világ körén belül is a jelen időből a múltba, az ittenből a távolba következtető elmét óva inti, hogy elhamarkodva ne következtessen a nincsenből a lehetetlenre. Fokozott mértékben áll ez, mikor az elme maga alatt hagyva a tapasztalat talaját, az abszolút Valónak régiói felé emelkedik, ahol már a merő természeti teológia követelménye szerint is minden metafizikai fogalmat úgyszólván át kell értékelní az istenismerés hármasság módszerével (26. § 2). Tehát nem lehet azt mondani, hogy az abszolút Valónak viszonylag hármasság szubsztanciája észellenes; annál kevésbé, mert az ész is megállapítja, hogy az Isten a nemek fölött áll, tehát az aristotelesi kategóriák nem szabhatnak határt léttartalmának és létmódjának, amint a vonatkozásról kimutatja Szent Tamás (41. § 2).

Pozitív irányban: 1. Az elme mindenekelőtt módszeresen földolgozott fogalmakba tudja önteni tartalmát és így megfelelően tud róla szólni; meg tudja állapítani, mely kifejezések és szólások felelnek meg a titok tartalmának és melyek nem.

A Szentháromságról való szólásnak általános szabálya: Istenben minden egy, hol nem forog fönn vonatkozások ellentéte; következésképp ha a természet kiválósága az állítmány, az alany lehet a természet is, valamely személy is; ha pedig személyes kiválóság az állítmány, az alany csak személy lehet. Ha már most tekintetbe vesszük, hogy a konkrét főnév (és az indogermán nyelvekben a hímnévű melléknév) általában az önálló valót, a suppositumot, tehát a Szentháromság-tanban a személyt jelöli, az absztrakt főnév (és a semleges melléknév) pedig a természetet, általában nem nehéz eligazodni és adott esetben megállapítani *egy-egy szólás vagy kifejezés helyességét* vagy helytelenségét. Így *a)* mondhatjuk, hogy örökkévaló, mindenható stb. az Atya, ugyanígy a Fiú és a Szentlélek; de nem beszélhetünk három örökkévalóról, mindenhatóról. *b)* Helyes: a Fiú más valaki (alius) mint az Atya, de nem: a Fiú más valami (aliud). Helyes: az egy Isten három különböző személyben van (in tribus personis distinctis), nem helyes: az egy Isten három személybe különül (in tribus personis distinctus), mert ez veszélyezteti a lényeg egységét.¹ *c)* Lehet mondani: Isten nemz, Isten lehel; a Fiú Isten Istentől; mert a konkrét főnév a suppositumot jelzi; de nem lehet azt mondani: az Istenség nemz, az Istenség Atya. Nem egyszer azonban a bevett nyelvhasználat dönt. A hívő beszéde nem csaponghat szabadon mint a bölcselő; «a mi beszédünknek határozott szabály szerint kell történnie, nehogy a szólás szabadossága a dolgról is istentelen fölfogást terjesszen».² Ha valahol, itt, a titkok titkánál van helye Szent Pál figyelmeztetésének: «Őrizd meg a reádbízott kincset, kerülj a szentségtelen, újdonsághajhászó fecsegést».³

2. A hívő elme megkísérelheti korlátoltságának alázatos tudatában a természeti vagy természetfölötti életről vett *analogiákkal* megvilágítani a Szentháromság titkának egyes mozzanatait. Természetesen nem szabad megfélemlenie róla, hogy ezekben mindig több lesz az eltérés, mint a hasonlóság; mindegyik csak arra jó, hogy a titok egy-egy mozzanatára vessen halvány, tűnő sugárt. A *görög atyák* inkább külsőséges hasonlatokat használtak: a nap, fénye, sugara; a fában a gyökér, törzs, virág; növény, virág, illat; forrás, patak, torkolat; három fáklya, melyek egymásról gyulladnak meg (talán jobb: három fáklya, melynek lángjai egybefolynak). Az *újabb katechézis* és spekuláció más analogiákra is utal: a tér három mérete,

¹ Cf. *Denz* 1596.

² *August.* Civ. Dei X 23.

³ 1 Tim 6,20. Hogy mennyire az Egyháztól megpecsételt nyelvhasználat dönt, erre tanulságos példa: a latin *Deus triplex* helytelen, ellenben az azonos etimon, dreifaltig, threefold ortodox.

az idő három mozzanata (mult, jelen, jövő); a folyamatok három mozzanata: kezdet, folytatás, vég; a három transzcendens alaptulajdonság: egy, igaz, jó; a három alapvető oksági kategória: valósító, formai és cél-ok (ezzel a két utóbbival vonatkozásban a három istenbizonyíték az onto-, nomo-, teleologiai). A legtermékenyebb analogia azonban az emberi szellemi élet. Itt is a görögök inkább a külsőségben rekedtek meg, amennyiben a második isteni személyt, az Igét vonatkozásba hozták a kimondott szóval, a Szentlelket a lehelettel. *Szent Ágoston* lángelméje a szellemi lét gyökerére nyúlt, és ott találta meg a szentháromsági eredések legtisztább tükörképét: «A Szentháromságnak valamilyen képét adja maga az értelem és az ismeret, mely az értelem szülöttje: önmagáról mondott ígéje; harmadik a szeretet; és ez a három egy szubstancia. S nem kisebb a szülött, hisz annyira ismeri magát az elme, amekkora a léttartalma; és nem kisebb a szeretet, hisz annyira szereti magát, amennyire ismeri magát, és amennyire van».¹

3. Ha a Szentháromság titkát alkotó mozzanatok bármelyikét is adottnak tekintjük a kinyilatkoztatásból, annak fonálán a többi mintegy le lehet gombolyítani; világos jelül, hogy mennyire *nyomos logika* érvényesül a Szentháromság összes viszonylataiban. Így pl. ha adottnak vesszük ezt az igazságot: Istenben van két termékeny eredés, levezethetjük, hogy ezek az eredések immanensek, örökkévalók és szubstanciások, hogy termékük csak személy és pedig csak három személy lehet, kik közül kettő mint egy elv származtatja a harmadikat (40. § 2).

Végül a hívő elme föl tudja tárni a Szentháromság titkának bölceleti, teologiai és valláséleti jelentőségét.

3. A Szentháromság titkának jelentősége.

A Szentháromság titka az isteni élet legmélyebb valóságát tárja föl és teszi hozzáférhetővé a hívő lélek számára; kinyilatkoztatása az Isten emberszerető leereszkedésének leggyöngédebb bizonyossága. S ennek dacára sokak szemében szálka, s mások számára botránykö. *Racionalista vallásbölcselek* és valláshistorikusok úgy kezelik, mint a semita monoteista hajlam és az árja politeizmus kompromisszumát, mely folyton ellenmondásra ingerli a gondolkodást, és csak az egyházi tekintély parancsszavára talált általánosabb elfogadásra; s ennyiben az Egyház uralmának hatékony eszköze, de a vallási életre meddő, sőt káros. *Hívők* elé is sokszor úgy van odaállítva, hogy csak az elme teherpróbája; a hívő tisztelettel térdet- fejet hajt előtte, de áhitata és vallásos gondolkodása számára más, szívét-lelkét jobban kielégítő és vonzó tárgyakat keres. Mindezekkel szemben meg kell mutatnunk, hogy az Üdvözítő minden szava élet és szellem, elsősorban a Szentháromságot kinyilatkozató szava.

Bölceleti jelentősége. A Szentháromság titka nem abból a fényforrásból kapja világosságát, melyből a bölcelet merít: az elme természetes világából; ép ezért a kinyilatkoztatástól elfordult bölcselő elől rejtve marad fényözöne. A hívőnek azonban felsőbbes útmutatást ad az igazság-keresés vesződéses munkájában. Nevezetesen:

1. Épen amiben látszólag legtávolabb van a bölcelettől, abban teszi az alázatos elmének a legnagyobb szolgálatot: kézzelfoghatóan eléje tárja, mennyire *kimérte Isten a tudás határait*. A Szentháromság titkos ködoszlopából megföljebbezheterlen határozottsággal és ellenállhatatlan erővel hangozik a szó, mely minden emberi tudás sikerének és életszerűségének nyitja: a megadás szelid nyomán kél a valódi tudomány.

2. De a Szentháromság titka a gyümölcsös bölceleti tevékenységnek nemcsak legszükségesebb negatív mozzanatát segít biztosítani, hanem nagy értékekkel gyarapítja a bölcselő tevékenység hajtó erejét, a kutatás szellemét is. A természet, személy, vonatkozás

¹ *August.* Trinit. IX 12, 18.

mivoltát és kölcsönös viszonyát illetőleg egészen új kérdéseket vet föl, melyek a hívő elmét arra sarkalják, hogy egyre mélyebben *behatoljon a valóság metafizikai alkatába*. Sőt egy pontban megbecsülhetetlen pozitív tanítást ad: az értő és akaró tevékenység a szellemi életnek szükségképes, kizárólagos kategóriája.

3. A bölcselő vizsgálódás legmértöbb tárgyára, az *Isten eszméjére vonatkozólag* véget vet a bölcsélet sok meddő tapogatózásának, és nem egy kérdésre ad megnyugtató feleletet, melyeket az elme fölvet ugyan, de végükre járni már nem tud. Nevezetesen megpecsételi és végleg biztosítja Isten személyességét, amennyiben e személyességnek viszonylagos hármasságát tanítja. Etekintetben szinte azt mondja: annyira személyes Isten, hogy háromszorosan is az. Mikor pedig az Isten személyességét hármasság relativ szubsztenciában tanítja, helyes mederbe tereli a mélyebben vajú, de a kinyilatkoztatástól távol járó ama bölcselőknek sejtéseit, akik Istent azért nem akarják személyesnek elismerni, mert a tapasztalati személyesség korlátoltságát nem tudják átvinni Istenre, és ezért személyfölöttinek mondják (E. Hartmann).¹ A katolikus igazság szabatos szemmeltartásával azt lehet mondani: az abszolút való személyfölöttisége (amennyiben a tapasztalati személy fogalma fölött áll; l. 41. § 3.): a Szentháromság.

A Szentháromság tana a bölcselő istentannak rideg és szegényes tartalmú, elvont jellegű abszolútumába beleviszi az életnek kölcsönösségét és gazdagságát, és így *áthidalja azt az ürt, mely a kinyilatkoztatás területén kívül a bölcselő isteneszmét a vallásitól elválasztja*. A bölcselő fölismeri ugyan Isten egységét, de annyira ridegnek és elvontnak teszi meg (gondoljunk csak Aristoteles νόησις νοήσεως-ára, mely tétlenül célként mozgat), hogy az életet és melegséget sóvárgó vallásos lélek nem tud mihez kezdeni vele; de ez viszont hajlandó a maga részéről az isteni életgazdagság és személyesség kidomborításában elfeledkezni az abszolútságról és egységről. A Szentháromság titka katolikus igazságként ott áll a rideg absztrakt bölcselő monoteizmus és az atomizáló vallási politeizmus közt mint katolikus igazság, a szélső irányzatok jogosult elemeinek teljes megóvásával és hathatós érvényesítésével. A Szentháromság isteneszméje az Isten világfölöttiségét és önelégységét egyszermindenkorra biztosítja és belülről megokolja. Az abszolút léttartalomban valósuló isteni életközösség érthetővé teszi a gyalogjáró elme előtt is, hogy Istennek nincs szüksége a világra avégből, hogy általa öntudatra ébredjen, vagy hogy az abszolút lét egyhangúságától szabaduljon.

Teologiai jelentősége. 1. A Szentháromság a teremtés rendeltetését, az *Isten dicsőítését nem-sejtett módon valósítja*, amennyiben az Isten fölségének hozzá méltó dicsőítő éneke. «A teremtmények is tesznek tanúságot Isten dicsőségéről; az egek beszélnek Isten dicsőségét, és kezei alkotmányát hirdeti az égbolt. De a teremtmények tanúsága csak gyöngye visszhangja annak a bizonyoságnak, melyet az Atyának tesz a tulajdon Igéje; ragyogó szépségük csak halovány árnyék a Fiúhoz képest, aki mint lumen de lumine az Atya szépségének tiszta tükre és valóságának hű képmása. És a teremtmények szeretet-pihégete alig hallható sóhaj ahhoz a kimondhatatlan szeretet-újjongáshoz képest, melyet az Atya és a Fiú a Lélekbe csókol bele; az élet és boldogság áramai, melyek a teremtmények szívében és ereiben keringenek, elenyésző csermelyek ahhoz a kimeríthetetlen életzöngéhez képest, mely a Lélekből árad az Atya és a Fiú felé» (Scheeben).

2. A teologiai megfontolás a Szentháromságban ismeri föl *a természetfölötti életrend gyökerét*. A fogadott-fiúság, úgy amint a megigazulás kegyelmében valósul, elvben csak azáltal lehetséges, hogy az Istenség örök életében van természet szerinti fiúság, melynek utánpótlása, mintegy teremtményi folytatása lehet aztán a kegyelmi fiúság. A merő teremtés révén ugyanis a teremtmény mindig szolgáskorban marad. A Teremtő és a teremtmény

¹ Cf. Thom I 29, 3.

viszonya a fogadottfiúságnak sem eszméjét sem indítékát sem valósító lehetőségét nem adja meg. Ellenben a szentháromsági fiúság megmutatja, hogy lehetséges az Istenséggel kapcsolatban egyáltalán a fiúság viszonya is, és a Szentlélek, ki az Isten-közlő szeretetről mond csodát, megmutatja, hogy az isteni szeretet miképp tudja önmagát adni: szubstancia szerint a szentháromsági belső vonatkozásokban, hasonlóság (kegyelem) szerint a fogadottfiúságban.

3. A kegyelmi rend a küldetések tanának világánál *az isteni immanenciának* bensőségét és boldogító valóságát oly kézzelfoghatóvá teszi, hogy benne megelégül és elcsitul a leggyöngédebb és a leghevesebb szent szenvedelemmel égő lelkek vágya és sejtése is (1. 42. § 3.).

4. A *tulajdonítások tana* által a Szentháromság titka a teologus számára az az irányító csillagzat, mely egységet, harmóniát és egyben termékeny mély vonatkozásokat visz bele a természetfölötti tények és igazságok egészébe és részeibe.

Valláséleti jelentősége. 1. Hogy Isten a Szentháromság titkát kinyilatkoztatta, leereszkedő emberszeretetének és *emberbecsülésének nagy bizonyága*, és ezért ennek az isteni nagy bizalomnak megfelelő önmegbecsülés és hála kiapadhatatlan forrása: «Már nem mondalak benneteket szolgálóknak; mert a szolga nem tudja, mit művel az ő ura; hanem barátainknak mondalak titeket; mert mindent, amit hallottam az Atyámtól, megjelentettem nektek».¹ Hogy Isten az embernek betekintést enged legbelsejébe, úgyszólván szíve rejtekébe, fölülmúlhatatlan bizalmi tanúság és barátság pecsétje. Csak a legmeghittebb barát van hivatva arra, hogy főntartás nélküli, teljes betekintést nyerjen egy másik lélek legbensőbb életébe és titkaiba.²

2. A vallásos lélek Istenből és Istennek él. Amennyivel már most a Szentháromság isteneszméje meghalad minden egyéb vallási vagy bölcséleti isteneszmét, annyival *termékenyebb a vallási élet számára*, még pedig mindazokban a mozzanatokban, melyekben kiválik a bölcséleti vagy más vallási isteneszme fölött. Az isteni fölfoghatatlanságot szinte szemléltetően mutatja; ezáltal állandó imádatra, alázatra és hódolatra késztet. Az isteni transzcendencia energikus hangoztatásával hathatósan óv, hogy a szuverén önelégséges Istent bele ne rántsuk a világ forgatagába. De mert az abszolút világfölötti Isten az ő háromságában egyben minden természeti és természetfölötti létnek és folyamatnak forrása és célja, a Szentháromságba torkollik bele minden nemesebb emberi vágy, eszmény, törekvés. A hatalomnak, bölcseségnek, szeretetnek az a teljes harmóniája, melyet a Szentháromság sugároz, biztosíték és útmutató arra, hogy a vallási, erkölcsi, gyakorlati, nevelői, politikai és kultúrai életnek ez a gyakran szertehúzó hármasság irányja egyesíthető, kiegyeztethető és valaha összhangba is jut mindazokban az egyéneknél, intézményekben és kultúrákban, melyek léleken és igazságban imádják a Szentháromságot.³ A hívő lélek a tulajdonítások útján az üdvtörténet nagy tényeit és föladatait eleven kapcsolatba hozza az isteni személyekkel, és ezáltal biztosítja összes vallási vonatkozásainak a melegséget, közvetlenséget és hatékonyságot. Lelki öröme és erőnek kimeríthetetlen forrása az az igazság, hogy a kegyelmi élet által a hívő lélek a Szentháromság életének utánpótlása, reflexe, és örök életközösségének várományosa.

3. Ezért nem csoda, ha az *egyházi istentisztelet* teljességgel a Szentháromságon tájékozódik. A lelket a Szentháromság nevében veszi keblére a keresztségben; s ezzel bocsátja utolsó útjára: «Indulj keresztény lélek a mindenható Atyának nevében, ki téged teremtett,

¹ Jn 15,15.

² Thom Gent. IV 22.

³ A szentháromságos isteneszmének mint minden nagy kultúrprobléma igazi kulcsának igazolására cf. Schütz A. Isten a történelemben 1934; Az Ige szolgálatában 1928 n. 15; 18, 3; 23, 2 és 3; Eszmék és eszmények 1933 n. 16 21; Őrség 1936 n. 3 12 13; és ennek a Dogmatikának alapstruktúráját és számos gondolatmenetét.

Jézus Krisztusnak, az élő Isten Fiának nevében, ki értetted szenvedett, a Szentléleknek nevében, ki lelkedre ki van öntve. Ismerd el, Uram, a te teremtményedet; nem idegen istenek alkotása, hanem a tied, egyedül élő és igaz Isten! ha vétkezett is, mégis: az Atyát, Fiút és Szentlelket nem tagadta, hanem vallotta!» Az üdvtörténet nagy tényeit a főünnepekben az Atya, Fiú és Szentlélek köré csoportosítja, imádságait a Szentháromság pecsétjével ellátva küldi égnek, minden imádságát és művét a kereszti jelével a Szentháromság nevében kezdi; minden tettében és megnyilatkozásában dicsőíteni akarja az Atyát, Fiút és Szentlelket. Ezzel valósítja az *Isten országát*, melyről Szent Ágoston mondja: «Ennek a szent községnek tőle van eredete, alkata, boldogsága. Mert ha kérded, honnan van *léte*: Isten alkotta; honnan van *bölcsésége*: Isten világosítja; honnan *boldogsága*: Istent élvezi. Magaállásban létesül, szemléletben világosul, ragaszkodásban boldogul. Van, lát, szeret; Isten örökkévalóságában virul, Isten igazságában ragyog, Isten jóságában boldogul.»¹

¹ *August. Trinit. XI 24.*

Harmadik értekezés. A teremtés.

A kinyilatkoztatott teremtéstan arra vállalkozik, hogy *a tapasztalati világot fölülről nézi*: nemcsak a kinyilatkoztatás «felső világitásában», hanem egyúttal az Istenről szerzett természetfölötti megismerések álláspontjáról. Egyedül az örökkévalóság és teljes egyszerűség nyújtja a megbízható és kielégítő szempontokat az időnek és a sokszerűnek megítélésére. A szó teljes (tágabb) értelmében vett teremtés ugyanis azt jelenti, hogy a világ létében és fönnállásában, ideális tartalmában és reális erőiben, egyedeiben és összefüggéseiben, állásában és folyásában mindenestül Istentől és Isten számára van. Isten a világnak alfája és omegája, létesítő oka, ősmintája és végső célja. S ezért a teremtésről szóló értekezés voltaképpen az Istenről szólónak csak folytatása, annak mintegy illusztrálása, a teologia képeskönyve. Még pedig: a teremtés az isteni egy Valóság alapigazságát folytatja és szemlélteti, a kegyelmi fölemelés a személyi hármasság titkát beleülteti a termésbe és illusztrálja.

A *teológiai tárgyalás* már régtől fogva úgy halad, hogy először a teremtés tényét és eredményét vizsgálja általánosságban, azután külön veszi szemügyre a teremtésnek üdvtörténetileg legjelentősebb műveit, az angyalokat és az embert. Technikai okokból ajánlatos ebbe a szűkebb (tankönyvi) keretek közt mozgó tárgyalásba beleszöni az eszes lényeknek nemcsak a teremtését, hanem a teremtés rendje fölé épülő természetfölötti hivatását és némelyeknek ettől való elpártolását, a bűnt is.

Irodalom a dogmatikai kézikönyvek és gyűjtemények megfelelő részein kívül: D. Palmieri De Deo creanti et elevanti 1877; Tractatus de creatione et de praecipuis creaturis 1910; Pneumatologia 1876; J. H. Oswald Die Schöpfungslehre ²1893; Angelologie ²1889; Religiöse Urgeschichte der Menschheit ²1887; G. Lahousse De Deo creante et elevante 1904; M. de Baets Quaestiones de operationibus divinis quae respiciunt creaturas 1906; A. L. Lépicier Tr. de pertinentibus ad divinam operationem 1909; G. van Noort Tr. de Deo creatore ³1920; C. Gutberlet Gott und die Schöpfung 1910; B. Beraza De Deo creante 1920; de Deo elevanti, de peccato originati et de novissimis 1924.

1. fejezet. A teremtés általában.

44. §. A világ teremtése.

Diekamp II § 1–6; *Bartmann* I § 62–65; *van Noort* 1, 1, 1; *Pesch* III n. 1–46 58–63; *Scheeben* II 2–12 43–8; *Petav.* de Deo III 6; de sex dieb. opificio prooem. 1 2. – *Bonavent.* Brevil. p. 2 cp 1 2 5; *Thom* I 15, 1–3; 44–46; *Gent.* II 1 kk. 31–9 III 15 k.; Pot. 3; Opusc. 23; *Suarez* Disp. metaph. 20; de opere sex dieb. I; *Berti* tom. 1 XI; *Frasen* de opere sex dieb. 2, 1. – *A. Rohner* Die Schöpfungslehre bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas v. Aqu. 1913; *Graf* Des Theodor v. Abu-Kurra Traktat über den Schöpfer 1913. E. *Hugon* La causalité instrumentale en théologie 1907. – *A. Lépicier* De aeternitate mundi diatribe 1882; Th. *Esser* Die Lehre des h. Thomas über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung 1895; *Worms* Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterl. arabischen Philosophen 1900; Th. B. *Chetwood* God and Creation 1928; P. *Heinisch* Das Buch Genesis 1930. – E. *Dubois* De exemplarismo divino 4 k. 1898 kk.; J. M. *Bissen* L'exemplarisme divin selon s. Bonaventure 1929.

1. A teremtés ténye.

Tétel. Isten teremtette a világot. Hittétel. – *Ellene* van a dualizmus, mely szerint Isten mellett öröktől fogva van egy más elv: az anyag vagy a semmi, melyből mint anyagi okból lett a világ, rendesen világalkotó, demiurgos közvetítésével (gnoszticizmus, manicheizmus, priszcillianizmus); továbbá a panteizmus és általában a monizmus, melynek értelmében a világ az abszolút Valónak kifolyása vagy alakulása vagy nyilvánulása. Ezekkel szemben az *Egyház* ismételt állást foglalt: a priszcillianizmust elítélte egy bragai zsinat (563)¹; a középkori panteistákkal, Bena-i Amalrich-vel és Dinanto-i Dáviddal szemben állást foglalt a IV. lateráni zsinat,² és a modern panteistákkal szemben a *vatikáni zsinat*³: «Ki van közösítve, aki nem vallja, hogy a világot és mindent ami benne van, a szellemi és anyagi valókat egész mivoltuk szerint (secundum totam suam substantiam) Isten semmiből hozta létre».

Magyarázat. A teremtés a létesítésnek egy sajátos neve, melyet Szent Tamással⁴ így lehet meghatározni: *egy dolognak egész mivolta szerinti létesítése* (productio rei secundum totam suam substantiam); vagyis nem egyszerűen meglévő anyagnak formálása, hanem az anyagnak is a formának is létrehozása; productio ex nihilo sui (seu formae) et subiecti (seu substrati). Látnivaló ebből, hogy a teremtés nem esik egyszerűen a változás fogalma alá. Hisz változásról csak ott lehet szó, ahol valami megmarad, és valami mássá válik.⁵ Ép ezért a teremtés nem is foly le időben; a dolgokra nézve az idő csak akkor kezdődik, mikor már meg vannak teremtve. Mikor egyszerűen, minden hozzáadás nélkül teremtésről beszélünk, a valóknak ezt az első létadását értjük, és szembeállítjuk vele a világfönntartó isteni tevékenységet; továbbá mint *első* teremtést megkülönböztetjük az ú. n. *második teremtéstől* (creatio secunda), mely a már meglévő anyagok, erők, törvények fölhasználásával alkot új lényeket. A tétel azt mondja ki, hogy az egész mindenség anyaga, továbbá az első lények minden létmozzanata Isten közvetlen valósító tevékenységének köszönheti létét.

Bizonyítás. A vallási liberalizmus és a *racionalizmus* húzódozik a kinyilatkoztatás határozott teremtéselméjétől, és a Szentírásba is szívesen beleolvasná a demiurgust, ki az Istentől függetlenül örök idők óta létező anyagból kimintázza a jelen világot. Azonban már a

¹ Cf. *Denz* 235 237 k.

² *Denz* 428; cf. G. *Théry* David de Dinant, étude sur son pantheisme 1925.

³ *Vatic.* 3 cp 1 c. 1–5 de Deo creatore *Denz* 1783, 1801 kk.

⁴ *Thom* I 63, 3; a «creare» szónak (= gignere, proferre, eligere) a kereszténység egészen új értelmet adott; tanulságos példája a keresztény «átértékelésnek»

⁵ *Thom* I 45, 3.

Genesis teremtéstörténete, jóllehet némely kifejezésében babiloni teremtéstörténetekre emlékeztet, pogány teogoniáknak vagy dualizmusnak nyomát sem mutatja. Itt nincs demiurgus, aki megküzd a kaotikus Tiamat-tal, hanem a szuverén, világfölötti és világelőtti Isten a maga éltető és alakító erejével átjárja a kaoszt, és szuverén parancsszavára támad világosság és rend. A hexaémeron egész fölépítéséből kitetszik, hogy az összes dolgoknak Istentől való közvetlen eredetét akarja nyomatékozni, épen szemben az akkor széltében elterjedt babiloni dualista mítosszal. Bizonyos mozzanatokra nézve természetesen nem akarja kizárni a második teremtést (Gen 1,11). Hogy a Szentírás, az ószövetség is tanítja a teremtést, kitűnik egyébként abból is, hogy a keresztények kezdettől fogva ünnepélyesen vallották már a Hitvallásban. Már pedig másunnan nem vehették, mert semmiféle vallás és bölcsélet nem tanította, hisz a híres görögöknek még szavuk sem volt rá, legnagyobb gondolkodóik, Platon és Aristoteles sem férkőztek még közelébe se. Tehát csak a Szentírásból olvashatták ki. De akkor benne is kell lennie. S csakugyan

A teremtő Isten, akitől minden gyökeresen függ létének minden mozzanatában, aki ép ezért mindennek föltétlen ura, az *ószövetségi vallás vezérlő csillaga*. Valóságát már a Szentírás első verse világosan kimondja: «Kezdetben teremté Isten a mennyet és a földet».¹ Igaz, «teremteni» magában még nem a dolgoknak egész mivoltuk szerinti létrehozása; bár a **אֵלֶּה** qal-ja a szentírási nyelvhasználatban mindig az előzetes anyagtól független újnak csodás létrehozását jelenti.² De értelme iránt az összefüggés nem hágy kétséget. A teremtésről ugyanis az van mondva, hogy kezdetben történt, azaz, mikor még semmi sem volt; eredménye pedig az ég és föld, a mindenség, mely léte első szakában még kaosz volt a mostani szép kozmoszhoz képest. A szuverén teremtőt ünneplik a próféták és bölcseségi könyvek is. A próféta szerint egyedül Isten van; a többi lény hozzá képest mintha nem volna³; nem egy zsoltár⁴ a teremtésnek fölséges himnusza (különösen 103): «Ő szólott és lettek; ő parancsolt és létrejöttek»⁵; a bölcs szerint «azért teremtett mindent, hogy legyen».⁶ Nem csoda aztán, ha a zsidó hagyomány teljes szabatsággal dolgozta ki és képviselte: «Kérlek, fiam! tekints az égre, a földre és mindenre, ami bennük van, és értsd meg, hogy mindezt, valamint az emberi nemet semmiből teremtette az Isten».⁷ Az *újszövetségi* tanítás homlokterében nem a teremtés és a teremtő gondolata áll, mint az ószövetségben, hanem a bűnös teremtmények fonák viszonyának helyreállítása, a megváltás. Mindazáltal hangsúlyozza, hogy Isten az ég és föld föltétlen ura;⁸ minden általa és érte van⁹; s nevezetesen az örök Igével hozza kapcsolatba a teremtést.¹⁰ Az *atyák* a teremtést az Apostoli hitvallás szellemében kezdettől fogva hitcikkelynek vallják.¹¹ A pogányokkal¹² és a gnosztikusokkal¹³ szemben aztán tüzetesebben kifejtik és iparkodnak bölcséletileg is megokolni.

Nehézségek. 1. «Mindenható kezéd, mely a világot alaktalan anyagból (ἐξ ἀμορφου ὕλης) teremtette...»¹⁴ Ez az összefüggés tanúsága szerint a második teremtésről szól, tehát

¹ Gen 1,1.

² Pl. Num 16,30 Am 4,13 Is 40,26 48,6.

³ Is 40,12–17 Sap 11,23.

⁴ Ps 8 18 32 103 113,11 134,6 145,6.

⁵ 148,5; Job 9,5–13 12,7–11 27,5–14 37,1–22 38,4–41.

⁶ Sap 1,14 13,1–9 18,1 24,1–12 Prov 8,22–30 Judit 16,17.

⁷ 2 Mach 7,28.

⁸ Mt 11,25 Heb 1,10–12; cf. Deut 10,17 1 Chron 29,11–14 Is 44,24 Ps 88,12 135,3 Esth 13,9.

⁹ Rom 11,36 1 Cor 8,6 Col 1,16. Ap 1,8; cf. Is 48,12.

¹⁰ Jn 1,3 Ap 22,13 Col 1,15.

¹¹ Herm. mand. 1, 1.

¹² *Theophil.* Autol. II 4; *Cohort.* ad gent. 22.

¹³ *Iren.* II 2 4 5; *Tertul.* Hermogen. 1; Apolog. 17.

¹⁴ Sap 11,18.

nem mond ellen az abszolút teremtésnek.¹ 2. «Hit által értjük meg, hogy a világ Isten igéje által alkottatott, úgy hogy nem látható dolgokból lett, ami látható.»² Ez a legnagyobb valószínűség szerint csak azt akarja mondani, hogy Isten láthatatlan örök teremtői eszméi (456. lap) a teremtés révén látható alakot öltöttek.³

Megismerheti-e a magára álló elme a teremtés tényét? Valószínű, hogy a vatikáni zsinat⁴ nem akarja az igenlő feleletet ünnepélyesen kimondani. Az is bizonyos, hogy a *kinyilatkoztatás világosságán kívül bolyongók*, egyesek úgy mint irányzatok, egy Platont és Aristotelest és a ma agyonmagasztalt vedanta-mestereket sem véve ki, ebben a kérdésben burkolt monizmusnál vagy dualizmusnál nem jutottak tovább; a teremtés gondolatát szabatosan és következetesen csak a keresztény gondolkodók képviselték. Mindamellet Szent Tamással⁵ azt valljuk, hogy a magára utalt elmének is van módja megállapítani a teremtés tényét. Az ész ugyanis fölismeri, hogy *van magátólvaló lény, és hogy az nem azonos a világgal* (27. §). Ezzel azonban adva van a teremtés tényének föl- és elismerése: A világ egyedeiben és egészében, létesülésében és fönnállásában nem okolja meg maga-magát, hanem kiutal önmagából; következésképp mástól kapta a létét. Már pedig ebben áll a teremtődés. Ami nevezetesen az anyagot illeti, melyet a materialista monizmus annyira szeret «öröknek» hirdetni, az az esetlegességnek és ennél fogva a mástólvalóságnak számos jegyét viseli magán: véges, részből áll, változékony, értelem és akarat nélkül való; tehát nem lehet végső ok (312. lap).

Igaz, a teremtés *nehézséget tartalmaz a bölcsező gondolkodás számára*. Nem ugyan azt, amit gyakran fölületesen ellene vetnek: *semmiből semmi sem lesz*. Mert hiszen a teremtés dogmája nem azt mondja, hogy a világ semmiből lett; mintha a semmi volna az az őanyag, melyből a világ formálódott, vagy mintha létének egyáltalán nem volna oka. Hisz ellenkezőleg, a teremtés tana a teljes tartalmú és abszolút hatalmú ok tevékenységére vezet vissza a világot; annyira nem semmiből lett a világ, hogy a legteljesebb létből ered. A hittudósok csak azért mondják semmiből teremtettnek, mert élesen kifejezésre akarják juttatni azt a tényt, hogy a világ anyag és forma szerint, vagyis egész létében, minden létmozzanatában nem önmagától van, hanem Istentől; Isten teremtő tevékenysége előtt semmi sem volt Istenen kívül; nem semmiből, hanem a semmi után van a világ. – Nem igazi nehézség ez sem: *nem-lét és lét közt végtelen a távolság*; tehát áthidalása mint végtelen sok lépést tartalmazó művelet nem fejezhető be. Mert hisz a valami nem a semmiből nő ki végtelen kicsiny (infinitesimalis) átmenetekben, hanem a teljes tartalmú és végtelen hatalmú valónak időtlen tette.⁶

Hanem igenis nehézség az, hogy egyáltalán van teremtett vagyis nem-abszolút, relativ lét. Az abszolút lét létezése ugyanis magában megokolt (24. § 2). Minthogy azonban *a teremtett létnek nem kell lennie*, léte a szükségképpesség igényével dolgozó elme számára mindig nehézség marad, melybe csak a kinyilatkoztatás világít bele azzal a megállapítással, hogy a teremtés Istennek teljesen szabad tette. Minthogy továbbá a teremtés végbemenése a tapasztalás körén kívül esik, s így sajátos fogalmakkal meg nem közelíthető, elgondolása mindig nehéz lesz a tapasztalás körébe rögzött embernek. Más szóval: a teremtés tényének értelmi megállapítása mindig óriási szellemi erőfeszítést, a tapasztalati világból való következetes kibontakozást és az isteni élettevékenység magaslatára fölemelkedő biztos lendületet kíván. Ebben kell keresni a logikai magyarázatát annak a ténynek, hogy a

¹ Cf. *August.* Gen. Man. I 5, 9.

² Heb 11,3.

³ Cf. *Thom* I 65, 4 ad 1.

⁴ Vat. 3 c. 1 Deo; cf. 288 lap.

⁵ *Thom* I 2, 3; 11, 3; 44, 1–4; 45, 2; 61, 1; *Gent.* II 15 s.

⁶ *Thom* I 45, 2 ad 4; *Pot.* 3, 1 ad 3; 4 ad 2.

kinyilatkoztatás területén kívül még ma is annyian tusakodnak a teremtés titka ellen. Ez a forrása annak a nehézségnek is, melyet legújabban az «élet-filozófia» (biologizmus) nevében emelnek: a szellem magában meddő; az igazi teremtő az ösztönös életlendület, mely a fantáziának képeket sugalmaz. A szellem nem teremt, nem alkot, hanem csak kiválogatja, irányítja, rendez, amit az ő-s-megélés teremtett (Klages, Scheler). Ez a megállapítás legföljebb a véges szellemre áll, s ott is csak, ha egyoldalúan a Descartes-féle racionalizmus értelmében vesszük. Az abszolút Szellem minden valóságnak, lehetőségnek, életnek foglalata és forrása, annak is, melyből a «képek» születnek; tehát teremtő is. Sőt nélküle nincs más «kép»-alkotó «élet» sem (31. § 2).

De van ennek a *teremtés-tagadás*nak etikai gyökere is: Ha Isten teremtette a világot, vagyis ha minden lény mindenestül Istennek köszönheti a létét, akkor az összes teremtett valók, tehát az ember is gyökeresen függnek Istentől, és neki mint teremtőnek fönttartás nélkül el vannak kötelezve minden jártukban és keltükben; akkor a vallási kötelezettség az ember életében nem csupán epizód és vasárnapra való hangulat, hanem a legegységesebb és legegységesebb kötelezettség; akkor nincsen hely és jogcím a vallási liberalizmus számára, mely a vallási viszonyt és kötelezettséget csak egynek tekinti (ha esetleg elsőnek is) más kötelességek mellett, és a teremtést a teremtmények számára akarja kisajátítani Isten lehető háttérbeszorításával, mint a szabadkőművesek és minden korban a szaduceusok.

2. A teremtés mint isteni tevékenység.

1. *Tétel. A világ teremtése kizárólagos isteni tevékenység. Hittétel. A IV. lateráni zsinat (451. lap) tanítása értelmében Isten «a mindenségnek egy elve, mindennek teremtője».* *Tagadják* a gnóosztikusok és minden fajta más dualisták, kik az abszolút fölségü és szentségü Isten és a teljesen gonosz anyag közé állítanak egy világalkotó δημιουργός-t, aki aztán teremtmény létre teremtő tevékenységet fejt ki.

Bizonyítás. Az ószövetségben Isten kijelenti: «Én vagyok az Úr, mindenképpen alkotója, ki egyedül terjesztettem ki az eget, ki megszilárdítottam a földet és nem volt senki sem mellettem». ¹ Szent János az Igéről azt mondja: «Mindenek ő általa lettek, és nála nélkül semmi sem lett, ami lett». ² A *szentatyák* először a gnóosztikusok demiurgosával szemben hangoztatták a katolikus igazságot. ³ Főként azonban az ariánusokkal szemben az volt az állandó érvük: Az Ige (akit azok teremtménynek mondanak) teremtette a világot, tehát Istennek kell lennie; teremtmény nem teremthet. ⁴ Szent Ágoston erélyesen szembeszállt Philónak ama magyarázatával, mintha a Szentírás elején ⁵ Isten az angyalokat fölszólította volna, hogy a teremtésben segítő társai legyenek. ⁶

A magára utalt *elme* természetesen nem tudja bebizonyítani, hogy a világ teremtése Isten kizárólagos műve. Mert hiszen az isteni szabad tevékenység módja magában tekintve ténykérdés, melyet csak magának Istennek kinyilatkoztatása dönthet el, és nem okoskodás. Hanem a hittételen túlmenve, igenis azt vitatjuk szemben Durandus-al, Biel-el és Frohschammer-el († 1893: a szülők másodlagos teremtéssel maguk teremtik gyermekük lelkét), hogy semmiféle létező vagy lehetséges *teremtett lény nem rendelkezhetik teremtő képességgel*, még természetfölötti módon sem. A teremtő tevékenység ugyanis végtelen erőt tételez föl. Mert hisz *a)* létrehozza a semmivel szemben a valamit, melyet a semmitől végtelen távolság választ

¹ Is 44,24; cf. Sir 1,8.

² Jn 1,3; cf. Heb 3,4 Ap 4,11. Act 4,11 Rom 11,36.

³ *Iren.* II 1–3; IV 21, 1.

⁴ *Athanas.* Ctra Arian. II 21 24; *Nyssen.* Eunom. II (M 45, 512c); *Cyrl.* Al. C. Iulian. II.

⁵ Gen 1,20–26.

⁶ *August.* Gen. ad litt. IX 15, 26 – 28 Civ. Dei XII 24; Trin. III 8, 13; cf. már *Iren.* I 22, 1; II 2, 4; IV 20, 1.

el; ennek a végtelen távolságnak áthidalása pedig végtelen erőt követel. *b)* A teremtés magára a létre, a legegységesebb valóságra irányul, minden meghatározottság és előzetesen létező anyag részéről jöhető megkötöttség nélkül; ezért lényegesen korlátlan hatalom: aki tud teremteni valamit, teremthet tetszése szerint akármit. Ámde a végtelen képességet a véges teremtmény nem tudja magába fogadni mint létmeghatározottságot vagyis járulékot: a befogadó alany terjedelme határt szab a befogadható léttartalomnak; véges tartóba nem lehet végtelen tengert tölteni.¹

Sőt a hittudósok Szent Tamással² az élükön általában tovább mennek és azt állítják szemben Lombardus-al és Suarez-el,³ hogy *teremtmény a teremtésnek még eszközévé sem tehető*. Mert *a)* az eszköz föladata az anyagot a főök tevékenységének befogadására előkészíteni. Ámde a teremtés nem irányul meglévő anyagra; tehát nincs gyakorlótér (*materia circa quam*) a működése számára. Főként pedig *b)* az eszköz-oknak át kell vennie a főöktől kiinduló mozgást és azt tovább kell vezetnie az anyaghoz, melyet a főök szándéka szerint kell alakítania. Ámde a véges teremtmény mint olyan alkalmatlan arra, hogy a végtelen léttartalmú teremtő tevékenységet fölvegye és hordozza, épúgy mint a kő vagy tuskó alkalmatlan arra, hogy akár természetfölötti úton is szellemi tevékenységnek legyen szubstanciás hordozója. Annak természetesen nincs akadálya, hogy teremtmény teremtés jellegű csodának alkalmi oka (*causa occasionalis*) legyen; ez ugyanis csak erkölcsi közreműködést jelent (7. §).

Kérdés. *Hogy viszonylik a teremtés ténye a Szentháromsághoz?* – A teremtés *a Szentháromságnak közös ténye*; lényegi és nem személyes isteni tevékenység. Hisz a szentháromsági személyek szentháromsági vonatkozásait csak egymás felé érvényesítik, nem kifelé (42. § 1). Ezért a IV. lateráni zsinat⁴ a teremtményeknek nem három, hanem egy elvét hirdeti; és Szent Tamás⁵ ezt az igazságot azzal az észbeli megfontolással támogatja, hogy a teremtés sajátos eredménye a dolgok léte. Minthogy az eredmény mivoltából lehet következtetni az ok természetére (minden lény ugyanis önmagához hasonlót hoz létre), azért a teremtés, a létadás az isteni létre megy vissza; ez pedig egy és nem három. A teremtés tehát közös isteni tevékenység mind abban az értelemben, hogy a teremtés műve mint olyan nem hordja magán a Szentháromságnak fölismerhető lenyomatát, mind abban az értelemben, hogy egy isteni személynek sem kizárólagos sajátja, mint azt a 2. századi apologéták Logos-spekulációikban a második személy számára megpendítették és Raymundus Lullus, Günther és a legtöbb hívő protestáns kifejezetten tanították.

Mindazáltal a teremtés annak az Istennek a műve, aki csak mint Szentháromság létezik és működik. Következésképp *Istennek teremtő tevékenységében is érvényesül a személyek kölcsönös viszonya*: Isten az ő értelme és akarata által hozza létre a világot, miként a művész művészi eszméje és ihlete által alkot. Tehát az Atya az Ige és a Lélek által teremt.⁶ Másszóval a teremtő Isten is az az Atya, aki az örök Igébe belemondja egész léttartalmát és minden gondolatát s a Fiúval együtt a Szentlélekbe leheli bele egész szeretetét és minden tettejét. Ezért mondja a Szentírás: «Nekünk egy Istenünk van, az Atya, akitől van minden, és akiért vagyunk mi; és egy Urunk van, Jézus Krisztus, ki által van minden, és aki által vagyunk mi».⁷ És: «Kezdetben volt az Ige... Mindenek ő általa lettek, és nála nélkül semmi sem lett, ami lett».⁸ Ezért tudták az atyák általában a teremtés örök eszméit a Fiúnak tulajdonítani, s

¹ Thom I 45, 5; Gent. II 20 21; Pot. 3, 4; Suarez Disp. metaph. 20, 2, 11.

² A fent idézett helyeken.

³ Lombard. Sent. IV dist. 5, 3; Suarez Disp. metaph. 20, 5.

⁴ Denz 704; cf. p. 394.

⁵ Thom I 45, 6.

⁶ Thom I 45, 6.

⁷ 1 Cor 8,6.

⁸ Jn 1,3; cf. 5,19 14,10.

érthető, ha a 4. századi görög atyák az Igének szinte külön személyes szerepet juttattak a teremtés művének végrehajtásában.

2. *Tétel. Isten a világot örök teremtői eszméi szerint alkotta meg. Biztos.* A *Szentírás* már a Hexaémeronban jelzi ezt a legkiválóbb látható teremtményre, az emberre nézve: «Alkossunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra». ¹ A Bölcs pedig forma szerint kimondja: «Az Úristen ismert mindent, még mielőtt azt teremtette». ² A bölcseségi könyvek általában azt mondják a Bölcseségről, hogy öröktől fogva ott van Istennél, segít neki a teremtésben, minden az ő szempontjai szerint alakul; ő «a mindenség művésze». ³ A *szentatyák* a tételt megtalálják Szent János prologusában, ⁴ hol Szent Ágostonnal így olvasnak: «Ami lett, ő benne élet volt» és így értelmezik: Ami a műben testet öltött, pl. szekrény vagy szobor, az az alkotóban élet volt (mint az ő lelkében élő művészi koncepció). Azután pedig nagy szellemi erő kifejtéssel iparkodnak a *platon* *ideatant* a kinyilatkoztatás érdekében gyümölcösöztetni.

Platon szerint ugyanis ez az érzékelhető világ egy szebbnek vetülete, mintegy árnyéka, ahol minden érzékelhető nemnek és fajnak megvan a maga (talán önállóan létező) tökéletes mintája; az érzékelhető világ egyedei pedig valamiképpen részesednek amaz örök és tökéletes ideákban, melyeket azonban a lényükhöz tartozó anyag ellenállása miatt nem tudnak tökéletesen kifejezni; s csak annyiban valóságosak és megismerhetők, amennyiben tükröztetik az ideákat. Az ideák, az értelem igazi hazája (κόσμος νοητός szemben a κόσμος αισθητός-al) rangsort alkotnak, melynek teteje a jó eszméje; Isten maga is csak kívülről való szemlélője az ideáknak. Ezt a nézetet a *szentatyák*, főként *Szent Ágoston*, ⁵ két lényegbe vágó kiigazítással vették át: a) minden létezőnek felel meg örök teremtő eszme, nemcsak a fajoknak és nemeknek; vagyis az egyedi lét nem az eszményi, voltaképeni léttől való elpártolás, hanem szintén örökéletű gondolat kifejezése; b) az örök eszmék nem önálló szellemi valók külön világa, hanem az isteni értelemben valóságosak; az angyalok innen ismerték meg a teremtés művét már jóval megvalósítása előtt (hajnali ismeret, cognitio matutina).

Szent Tamás ⁶ az örök teremtő eszmék szükségképes létezését abból vezeti le, hogy a *föltétlen bölcsesség nem alkothat terv nélkül*; ez a terv nem lehet sem Istene kívül álló eszmék világa (Platon szellemében), sem maga az isteni valóság mint olyan, hanem amennyiben kifelé utánozható, vagyis amennyiben minta-ok jellegű (ut habet rationem causae exemplaris); azaz közvetlenül a lehetséges világoknak és köztük a létesítendő világnak Isten részéről való elgondolása. Ez az elgondolás magában, ontológiai mivoltában tekintve egy, egyszerű és egységes gondolat; tárgyát tekintve azonban sokszzerű, amennyiben felöleli az egész teremtett világot minden lényében és vonatkozásában. A teremtés örök gondolata formálisan egy, értékben sok. Szent Tamás szerint ez az eszmevilág az a híd, melyen keresztül az abszolút egyszerű Valóból immanens isteni akaró tevékenységgel titokzatos módon kilép az időben való esetleges világ: emanatio mundi a Deo; természetesen nem panteista értelemben.

3. *Tétel. A teremtés ténye Istennek szabad tette. Hittétel. Ellene* van a panteizmus, mely azt tanítja, hogy Isten szükségképp teremt, amennyiben csak teremtés útján tudja kifejteni mivoltát. Wiclif Isten szabadságát egyáltalán tagadja. Hermes és Günther szerint Isten a maga túláradó jóságának és szeretetének tartozik azzal, hogy teremtsen. Ezek tehát mind tagadják a teremtést, vagyis Istennek ellenmondó szabadságát (libertas contrarietatis): teremteni vagy nem teremteni. Abaelardus, Malebranche és Leibniz pedig abban a véleményben voltak, hogy

¹ Gen 1,26.

² Sir 23,29.

³ Sap 7,21 8,30 Ps 135,5 Prov 3,19 8,14–22 Jer 10,12 Act 15,18 Heb 11,3.

⁴ Jn 1,3–4.

⁵ *August.* Div. quaest. 83, 46; in Jn 1, 17; Trin. IV 1, 3; Civ. Dei XI 7 10.

⁶ *Thom* I 15, 1–3; Verit. 3, 1 kk.

ha Isten egyszer teremtésre határozta el magát, tartozott a legjobb világot teremteni (abszolút optimizmus); tehát tagadták a különböztetés szabadságát (libertas specificationis): ilyen vagy olyan világot teremteni. Abaelardus ellen állást foglalt a sens-i zsinat 1140-ben; másokkal szemben Istennek a teremtésben való teljes szabadságát ünnepélyesen kimondotta a firenzei (Decretum pro Iacobitis 1441) és a vatikáni zsinat.¹ A bizonyításra nézve lásd 36. § 1. Itt csak a nehézségeket kell méltatnunk.

Hermes és Günther szerint Isten tartozik a maga szeretetének és jóságának azzal, hogy teremtsen; hisz a szeretet közlődni akar: bonum est diffusivum sui. – Felelet. Ebben igaz az, hogy a szeretetnek szüksége van tárgyra, mely tevékenységének megfelelő tartalmat ad; Istennél ez a megfelelő tárgy csak maga Isten lehet (367. lap). Minthogy azonban Isten önmagát, a végtelen jót tökéletes fokban bírja, semmiféle szeretetigénye nem marad kielégítetlen; nincs lelkében ür, melynek kitöltése végett teremtenie kellene; a teremtés nem adhat neki olyant, amije már nincs, a nem-teremtés nem teheti szegényebbé. Amennyiben a szeretet csakugyan közlődsre törekszik, nevezetesen hasonló, megértő és viszonzó alanyt keres, ez a törvény Istennél fölséges módon kielégül a szentháromsági eredésekben. Tehát erről az oldalról sem lehet a teremtés szükségességét levezetni.

Az abszolút optimizmus hívei azt gondolják: *Isten tartozik tökéletességének és szentségének azzal, hogy a kevésbbé jónak elébe tegye a jobbat; és így, ha egyszer teremteni akar, a legjobb világot kell teremtenie.* Ha nem a legjobbat teremti, azt vagy nem ismeri, s ez ellenmond a mindentudásának; vagy nem akarta, s ez ellenmond a szentségének, mely a legjobbat akarja; vagy nem tudja megvalósítani, s ez összeférhetetlen a mindenhatóságával. Így Leibniz. – *Felelet. A legjobb világ ellenmondás.* A legjobb világ ugyanis az, melynél jobbat nem lehet gondolni. Ez pedig a végtelen tartalmú és magátólvaló világ; mihelyt nem ilyen, lehet nála különbet gondolni. Ámde ilyen csak akkor lehetne a világ, ha azonos volna az Istennel, vagy ha második Isten volna. Mindkettő képtelenség. Következésképp a legjobb világ ép úgy nem valósítható meg, mint a négyszögű kör.

Ha a legjobb világ lehetetlen, akkor a jelen világ nem is a legjobb.

S csakugyan a tapasztalat és megfontolás sok tökéletlenségre bukkan a jelen világban, melyekről nem tudjuk belátni, hogy ez a világ nem lehetne el nélkülök.² Ha egyes szentatyák időnként úgy beszélnek, mintha ez a világ a legjobb volna, csak azt akarják hangsúlyozni, hogy a jelen világ mindenképp méltó Istenhez³; vagyis: a világ nem föltétlenül, hanem igenis viszonylag a legjobb. S csakugyan *létesítő, minta- és cél-ok tekintetében a világ nem lehetne jobb, mint amilyen*; az isteni teremtő tevékenység ontologiai kiválósága, az örök teremtő Gondolat és a teremtés célja nem tűr fokozást. Csak a teremtő tevékenység eredménye, maga a mű Istenhez méltó ugyan, de mégsem a legtökéletesebb, hanem magán hordja a föltétlen szabad választás bélyegét. Isten alkothatott volna más világot, kevesebb bajjal, több boldogsággal. Legjobbnek találjuk azonban a világot mint művet is, ha azt vesszük fontolóra, hogy ezt a világot méltatta Isten a megtestesülés nagy titka által a vele való legbelsőbb létközösségre.

Kérdés. Ha Isten szabadon teremtett, vagyis, ha ép úgy megtehette volna, hogy ne teremtsen, *mi indította a teremtésre?* – Erre a kérdésre az isteni akarat abszolútsága miatt (34. § 2) csak azt lehet felelni Szent Ágostonnal: «Ha valaki kérdi, miéért alkotta Isten a mennyet és a földet, azt kell neki felelni: *mert akarta.* És ha tovább sürget: miéért akarta? valami nagyobbakat akar az Isten akaratánál; pedig annál nagyobbakat nem fog találni. Fékezze tehát magát az emberi vakmerőség, és ne keresse azt, ami nincs».⁴ Szent Tamás is rendkívül

¹ Denz 374; 706; 1783 1805; cf. 1620 1635 1908.

² Thom I 25, 6; Pot. 3, 16.

³ Damascen. II 12.

⁴ August. Gen. c. Manich. I 2, 4.

határozott: *Nulla modo voluntas Dei causam habet.*¹ S ezt az állásfoglalást későbbi hittudósok még nyomósítják: Istennek nem is kellett volna még arról sem döntenie, vajjon teremtsen-e vagy se²; annyira független mindentől, ami nem ő. Tehát Istent csak a szuverén akarata, saját tökéletességének szeretete, jóvolta indította teremtésre.³

3. A világ időbelisége.

Tétel. Isten örök teremtő tevékenységgel úgy teremtette a világot, hogy az időben kezdődött. *Hittétel. Tagadják* Eckhart,⁴ a dualisták és panteisták, kik azt gondolják, hogy a világnak legalább az anyaga öröktől fogva van. A *IV. lateráni zsinat* szerint Isten «mindjárt az idő kezdetén a semmiből teremtette mindkét fajta világot»; ezt a vatikáni zsinat megismételte.⁵

Bizonnyítás. A *Szentírás* mindjárt az első mondatában azt állítja: «Kezdetben teremté Isten a mennyet és a földet». Azután is számos alkalommal kifejezetten hirdeti. Pl.: «Te, Uram, kezdetben megteremtetted a földet, és a te kezeid művei az egek».⁶ «Az Úr szerzett engem útjai elején kezdetben, mielőtt bármit is alkotott. Nem voltak még a tengerek, és én már fogantattam; még nem törtek elő a vízbendús források, még nem állottak a hegyek súlyos tömegükben; a halmok előtt születtem».⁷ A *szentatyák* közül többen a *Szentírás* első versét úgy értelmezik: in principio = in Verbo aeterno. Az Ige ugyanis az elve, kezdete mindennek.⁸ Mindazáltal a világ időbeliségét vallják; még *Origenes* is, jóllehet a sztoikusokkal a világoknak végtelen szakaszos körforgalmát tanítja, apostoli igehirdetésnek tekinti, hogy ez a mi világunk meghatározott időben kezdődött.⁹ Az *ariánusokkal szemben* az atyák azzal érveltek, hogy az Igének kezdetnélkülisége döntően bizonyítja Isten-voltát; vagyis nemcsak azt tanítják, hogy ez a világ időben lett, hanem azt is, hogy az időbeliség egyáltalán hozzátartozik a teremtmény mivoltához.¹⁰ Szent Ágoston nem tartja ugyan lehetetlennek az örök teremtményt, de a jelen világ időbeliségét a többi atyával együtt ő is erőteljesen nyomatékoztatja, és mélységes következtetéseket von belőle.¹¹

Hogy az *észből* lehet-e a világ időbeliségét bizonyítani, szorosan összefügg azzal a Szent Tamás óta híressé vált kérdéssel: Lehet-e nyilvánvalóvá tenni, hogy örök teremtmény lehetetlen. Ha igen, akkor természetesen szigorúan bizonyítva van a tényleges világnak is kezdete. Ebben a kérdésben *Szent Tamás*¹² két fölfogással állott szemben: 1. Aristoteles szerint Isten mint változatlan első változtató szükségkép öröktől fogva mozgatja a világot; különben, ha időben indította volna meg, ki kellett volna lépnie változatlanságából. Ezt a fölfogást Szent Tamás elutasítja, mint a kinyilatkoztatással ellenkezőt. 2. A világ időbelisége kinyilatkoztatott igazság, és egyúttal ésszel is bizonyítható (így Albertus, Halensis, Bonaventura).

¹ *Thom* I 19, 5.

² Igy *Caiet.* in *Thom* I 19, 10; Gonet, Frassen.

³ Vatic. 3 cp. 1 *Denz* 1783.

⁴ *Denz* 501–3.

⁵ *Denz* 428 1783.

⁶ Ps 101,26.

⁷ Prov 8,23–30; cf. Ps 89,2 Eph 1,4 Jn 17,5.

⁸ Igy *Theophil.* Autol. II 10; *Clemens Al.* Strom. VI 7; *Basil.* Hexaem. 1; *August.* Gen. Manich. I 2, 3.

⁹ *Origen.* Princip. praef. 7. Sztoikus elméletének energikusan ellene fordul *Methodius* Περί τῶν γεννητῶν; cf. *Tertul.* Hermogen. 4.

¹⁰ *Athanas.* Serap. III 7; ctra *Arian.* I 29; *Cyrl.* Al. Thesaur. 32 (M 75, 492); *Nyssen.* De fide (M 45, 136a).

¹¹ *August.* Civ. Dei X 30; XI 4, 2; XII 15, 4.

¹² *Thom* I 46, 2; Opusc. 23 De aeternitate mundi contra murmurantes.

Velük szemben Szent Tamás hangsúlyozza ezt a jelentős elvet: Mikor tudományosan akarjuk képviselni a kinyilatkoztatott igazságot, nagyon óvatosaknak kell lennünk; ha a hitigazságokat gyöngé észokokkal támogatjuk, a hitetlenek kigúnyolnak, mert azt gondolják, hogy ama gyöngé okok alapján fogadjuk el igaznak, amit a hit nyújt. *Amit már most az örök világ lehetősége ellen fölhoznak, vagy csak valószínű vagy egyenesen szofista érvelés. Az igazi megbizonyításnak (propter quod, διότι) a kérdésben forgó dolgok mivoltára kell támaszkodnia. Ámde a teremtmények lényegéből, fogalmából nem lehet kimutatni, hogy időbelieknek kell lenniök; hisz a lényegeket (pl. ember, kő stb.) időtlenek. De az isteni teremtő tevékenység természetéből sem lehet kikövetkeztetni az időbeliség szükséges voltát. A teremtés fogalma ugyanis csak azt követeli, hogy a teremtő tevékenység mint ok a világot mint okozatot megelőzze természet szerint, de nem mondja ki, hogy idő szerint is meg kell előznie (amint egy Hal. gondolta); annyival kevésbé, mert az isteni tevékenység nincs időhöz kötve. Tehát nem lehet kimutatni, hogy az örök világ lehetetlen. Erre az álláspontra helyezkedik sok tomista, Suarez, Vasquez.*

Méltatás. Szent Tamás problémája egyáltalában nem merőben henye «skolasztikai kérdés-feszegetés», mint manap nem egy tudós gondolja. Megvan a nagy *apologétikai* jelentősége: Ha az örök teremtés lehetetlen, akkor az ész előtt is nyilvánvaló, hogy a világ kezdődött; és a kezdődő világ sokkal kézzelfoghatóbban követeli az örök és abszolút létesítő okot, mint az örök világ.¹ De megvan a *dogmatikai jelentősége* is: Ha lehetséges az örök teremtés, akkor világos, hogy az idő a teremtett létnek nem szükségképes kategóriája, hanem a teremtő Isten szabad alkotó leleményességének terméke, miként maga a teremtmény.

Ami a kérdés érdemét illeti, *tegyünk különbséget*. Más kérdés az örök teremtés lehetősége, és más a jelen világ időbelisége. Ha lehetetlen az örök teremtés, természetesen lehetetlen a jelen világnak is örökkévalósága, és szigorúan bizonyítva van időbelisége. De ha lehetséges is az örök teremtmény, még mindig nincs kizárva, hogy a jelen világ olyan vonásokat mutat, melyek bizonyítják időbeliségét; nem ugyan szigorú megbizonyítás (διότι), hanem ú. n. ténybizonyítás (quod vagy quia, ὅτι bizonyítás) alakjában. Ennek a különböztetésnek szemmeltartásával azt állítjuk: 1. *Örök teremtmény* nemcsak nem lehetetlen, hanem egyenesen *lehetséges, ha lehetséges a változatlan teremtmény*; ez esetben elesik ugyanis az időbeliség alapja, a változékonyság. De rendkívül nehéz eldönteni, lehetséges-e a változatlan teremtmény. 2. *Örök változékonny teremtmény is lehetséges, ha lehetséges az ú. n. tényleg végtelen számbeli sokaság* (multitudo actu infinita). Ebben az esetben ugyanis nincs ellenmondás abban az állításban, hogy a jelen pillanatig véges időközöknek végtelen sora pörgött le. Ezt sok újskolasztikus lehetetlennek tartja; a halmazelmélettel foglalkozó újabb matematikusok azonban olyan érveket állítanak sorompóba, melyeket még senki sem cáfolt meg. Vagyis változó teremtmények végtelen idősorát sem mondhatjuk lehetetlennek. 3. *A jelen világról az ész előtt legalább is valószínűvé lehet, hogy időben véges*. T. i. az öregedésnek számos jelét mutatja (világok hülése, kozmikus hullák). Ezeknek egyetemes formáját és okát az ú. n. entrópia-törvény fejezi ki, melynek értelmében a világ gépezetét hajtó, hatásos energia folyton fogy, és ha mennyisége véges, ami valószínű, végül is elfogy; s akkor a világ folyamata megáll. De ha valaha megáll, akkor kezdődött is.²

Kérdés. *Mennyi idő alatt és milyen egymásutánban folyt le a teremtés?* Az első teremtés a mondottak értelmében időtlen tény. A második teremtés (a megteremtett anyag alakítása, illetőleg az egyes fajok és egyedek megteremtése) a szentírási első *teremtéstörténet* (Gen 1–2,3) közvetlenül kínálkozó értelme szerint hat 24 órás nap alatt oszlik meg (Hexaéméron).

¹ Thom Gent. I 13 fin.

² L. Schütz Kezdet és vég a világfolyamatban 1907; hozzá: A világ vége (Az Ige szolgálatában 25. sz.) 1928.

Ma a hittudósok közt általános és a legnagyobb fokban valószínű nézet, hogy *a második teremtés időtartamát és lefolyását illetőleg szabad más fölfogásnak is hódolni.* a) A *szentatyák* álláspontja nem egyöntetű. Legtöbben ugyan a közvetlenül kinálkozó értelemben magyarázzák a Hexaémeront; azonban nagytekintélyűek, mint Clemens Alex. és Origenes mellett Athanasius, Nyssenus, Gázai Procopus és főként Szent Ágoston (különösen Sir 18,1-re «creavit omnia *simul*» támaszkodva) azt tanították, hogy a teremtés tényleg egy pillanat alatt ment végbe. Szent Ágoston szerint a hat teremtési nap a teremtés művének Isten részéről az angyalok előtt történt bemutatása.¹ *Szent Tamás* ezt a fölfogást szellemesnek és a Szentírás tekintélyének a gúnyolódókkal szemben való megóvására igen alkalmasnak találja.² Ámde a Biblikus Bizottság döntése értelmében³ ilyen nézeteltérés esetén szabad a hivatottnak az írást saját bölcs mérlegelésük szerint értelmezniök. S csakugyan b) Szent Tamás intése értelmében: a Szentírás igazmondásából nem szabad engedni, de hamis értelmezéssel a hitetlen tudósok gúnyának sem szabad kitenni;⁴ az *Egyház* teljes szabadságot engedett azoknak az elméleteknek, melyek a szentírási sugalmazottság folyamányainak (15. § 3. 4) szemmeltartásával törekedtek a Hexaémeront a kozmologia, geologia és paleontologia új tudományainak megállapításaival összhangba hozni.

Ezek a *hexaémeron-elméletek* két csoportra oszthatók: a) A *történetiek* sokan *betű szerint* hat 24 órás nap alatt végbement eseménysorozatként fogják föl a teremtés lefolyását. Mintegy száz év előttig ez volt az uralkodó fölfogás; 19. századi képviselői a világi tudományok ide vonatkozó megállapításait vagy a bibliai Hexaémeron elé helyezik, mint Buckland, Wiseman, Westermayer stb. restitucio-elmélete; vagy a vízözön idejére teszik: Bosizio, Trissl stb. Mások az egyes teremtési napokat hosszabb időszakokra értelmezik,⁵ és a geologiai illetve paleontologiai korszakokkal iparkodnak összhangosítani (teljes és mérsékelt konkordizmus, *periodizmus*; így sok apológéta a 19. sz. második felében). b) Az *idealista elméletek* a tényleg másképp végbement teremtésnek hat napra való beosztását teleologiai megfontolásokból vezetik le (a hét, főként a sabbat megszentelése; a Teremtőt dicsőítő himnusz; Ádám látomása; az angyalok világ-megismerése vagy az emberek vallási oktatása), és a beosztás valós alapját vagy a teremtés művének logikai szemléletében látják (opus creationis et formationis; az opus formationis ismét: opus distinctionis et ornatus), vagy pedig az akkori általános kultúr-színvonalnak megfelelő természetszemléletben (Hummelauer, Peters, Heinisch stb).

Dogmatikai szempontból tehát ezek a nézetek mind szabadok. Melyik a valószínűbb, arról a Szentírás sugalmazottságából folyó megállapítások szem előtt tartásával az exegézis van hivatva dönten. A Hexaémeron dogmatikai tartalma a jelen értekezés folyamán tüzetes tárgyalás alá kerül.

45. §. A világ fönn tartása.

Diekamp II § 7 8; *Bartmann* I § 66; *van Noort* 1, 2; *Pesch* III 64–73; *Scheeben* II 12–31; *Lessius* De perfectionibus divinis X 3 4; XI 3 4. – *Bonaventura* Brevil. p. 2 cp. 3 4; *Thom* I 104 105; *Gent.* III 65 kk. Pot. 3, 7; 5; Mal. 3,1; *Suarez* Disp. metaph. 21 22; opusc. de concursu; *Salmant.* tr. IV disp. 10; *Billuart* de Deo dis. 8. – *J. Engert* Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des Samuel Reimarus 1916; A. M. *Dummermuth* OP S. Thomas et doctrina praemotiois physicae 1886; Defensio doctrinae s. Thomae Aqu. de praemotioe physica 1895; *J. Pecci* Die Lehre des h. Thomas über den Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe 1888; *J. A. Manser* Possibilitas praemotiois physicae thomisticae in actibus liberis 1895; *V. Frins* SJ S. Thomae A. doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata etc. 1894; *I. Jeiler* S.

¹ *August.* Gen. lit. IV 22, 39 kk.; *Civ. Dei* XI 7, 29.

² *Thom* I 74, 2; Pot. 4, 2.

³ Com. Bibl. 1909 *Denz* 2124.

⁴ *Thom* I 68, 1 c.

⁵ Gen 2,3.4 Ez 7,7.12 alapján.

Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et s. Thomae doctrina confirmata 1895; T. Papagni La mente di S. Tommaso intorno alla mozione divina nelle creature 1902; N. del Prado OP De gratia et libero arbitrio II 1907; J. B. Stufler SJ Divi Thomae A. doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae, praesertim liberi arbitrii 1923; A. d'Alés Providence et libre arbitre 1927.

Isten nemcsak megteremtette a világot, amennyiben létet adott neki, hanem létében és tevékenységében állandóan fönn is tartja. A világ mindenestül Istentől függ mint első októl, nemcsak létének első pillanatában, hanem további tartalmában is; nemcsak fönnállásában, hanem tevékenységében is. Istennek állandó létbentartó tevékenysége a szorosán vett fönttartó tevékenység (*conservatio*); a teremtmények tevékenységét megindító és tápláló működése pedig az egyetemes, természeti isteni együttműködés (*concursum Dei universalis seu naturalis*).

1. Isten világfönttartó tevékenysége.

Tétel. Isten az egyszer megteremtett világnak létét mindenható tevékenységével állandóan fönttartja. Katolikus igazság.

Tagadja a deizmus (17. és részben 18. századi angolok: H. Cherbury J. Toland, A. Collins, M. Tindal † 1730: «a deizmus atyja»; Th. Morgan, H. Bolingbroke), a 18. századi francia enciklopedisták, Lessing, Kant a kritizmus előtti korszakában. Ezek mind azt tanítják, hogy az egyszer megteremtett világ többé nem szorul rá az Istenre, hanem fönnáll és jár a maga erejében. Isten világfönttartó tevékenységét vallja a rendes egyházi tanítás és föltételezi a vatikáni zsinat.¹

Az *ószövetség* Isten világfönttartó tevékenységéről ugyanolyan hangon szól, mint teremtő működéséről: «Hogyan is maradhatna meg bármi, ha te nem akarnád és hogyan állhatna fönn, amit nem te hívtál létre?»² Ez a tevékenység kiterjeszkedik a lét minden mozzanatára és nélkülözhetetlen: «Ha adsz nekik, fölszedik; ha megnyitod kezedet, jóllaknak javaiddal mind. De ha elfordítod arcodat, megrémülnek; ha lehelletüket megvonod, elenyésznek és ismét porrá lesznek».³ Nem kevésbé határozott az *újszövetség*, mely a fönttartó tevékenység módját jelzi: «Mindent fönttart hatalmának igéjével». «Ő előbb van mindennél és minden őbenne áll fönn», «Őbenne élünk, mozgunk és vagyunk.»⁴ Ugyanezt fejezi ki az Üdvözítő jelentős szava: «Az én Atyám mindez ideig munkálkodik, én is munkálkodom».⁵ A *szentatyák* idevágó gondolataikat különösen Szent Pálnak sűrűn idézett és értelmezett szavaihoz fűzik: «Őbenne élünk, mozgunk és vagyunk».⁶ Aranyszájú sz. János azt mondja: «Nem csekélyebb mű fönttartani a világot, mint megteremteni».⁷ Nisszai sz. Gergely a παντοκράτωρ Isten-névben látja kifejezve a világfönttartás igazságát.⁸ Legmélyebre itt is Szent Ágoston hatol, aki egyenest azt mondja, hogy semmiféle lény, még a gonosz lelkek sem tudnának egy pillanatig sem fönnmaradni, ha Isten állandóan nem adna nekik erőt és életet és létet.⁹

Ami az *elme* bizonyosságát illeti, a *fölületes gondolkodás* számára vitán fölüll áll, hogy ami egyszer meg van alkotva, annak nincs többé szüksége az alkotójára, legföljebb az idővel

¹ Cat. Rom. I 2, 21; Vat. 3 cp 1 *Denz* 1784.

² Sap 11,26.

³ Ps 103,28 cf. Ps 118,90 Is 40,17 Sap 1,7 11,28 Job 12,9.

⁴ Heb 1,3; Col 1,17; Act 17,28.

⁵ Jn 5,17.

⁶ Igy már *Iren.* II 34, 3; *Origen.* Princip. II 1, 2 k.

⁷ *Chrys.* in Heb 1, 3 hom. 2.

⁸ *Nyssen.* Eunom. II (M 45, 524 k); cf. *Hieron.* Epist. 133.

⁹ *August.* Gen. litt. IV 12, 23; V 20, 40; Civ. Dei XII 25; Epist. 187, 4, 14; Enchir. 27.

becsúszott «géphibák» javítása végett.¹ Ezt látszólag megerősíti a mindennapi tapasztalat. A mélyebbre hatoló elmének azonban nem nehéz megállapítani, hogy ez csakis a másodrendű okok világában van és lehet így. Itt ugyanis az alkotó tevékenység mindössze arra szorítkozik, hogy az alkotó egy tőle függetlenül már meglevő és a létben megálló anyagot, tőle szintén függetlenül már meglevő törvények szerint formál; vagyis alkotó tevékenysége kimerül új vonatkozások és kombinációk létrehozásában. A teremtmény mint alkotó az ő alkotásának nem teljes oka; épen létének nem oka; és ezért létbenmaradása nem is szorul az ő állandó közreműködésére.

Ezzel szemben *a Teremtő a teremtmények teljes oka*; vagyis mindannak létesítője, ami bennük lét jellegű; tehát az időtartam járulékának is.

S ebben áll az isteni főntartó tevékenység. Másszóval: semmiféle teremtmény nem oka a maga létének, semmiféle tekintetben. Mindegyik létének első pillanatában az abszolút Létesítőre szorul, mert magamagában nem hordja létének okát. Az abszolút Okra való ez a gyökeres rászorultsága nem változott meg azzal, hogy az első pillanatban megkapta a létet: a következő pillanatban ép oly kevéssé oka a maga létének mint volt az előzőben. Tehát minden következő pillanatban is csak úgy áll meg, ha állandóan Istentől kapja a létét.² *Hasonlatban* szólva: A mélységbe zuhant embernek nincs ereje a maga emberségéből a szakadék szájáig fölemelkedni; következésképp arra sincs ereje, hogy ha más fölemelte, a fölemelőnek állandó tartó tevékenysége nélkül ott lebegjen a mélység fölött. Ugyanígy a világ nem önerejéből emelkedett ki a semmiségnek mélységéből, hanem Isten emelte ki; tehát nyomban visszahullana a semmibe, ha Isten állandóan nem tartaná. Vagy: ha valaki élénk színekkel részleteiben is elgondol egy világot (pl. az Atlantist és lakóit), az csak annyiban és addig van, amennyiben és ameddig elgondolja: az alkotónak energikus elgondolása hozta létre és tartja létben. Ámde a teremtett világ Istennek szabad és tetterős elgondolása; következésképp csak addig és annyiban áll fönn, ameddig és amennyiben ez az elgondolás tart.

Igy a világfőntartás katolikus tanítása biztosítja a *helyes közéletet* a panteizmusnak túlzó immanentizmusa között, mely a világot Istennel azonosítja, és a dualizmusnak egyoldalú transzcendentalizmusa között, mely a világot erőszakosan kivonja Isten befolyása alól, és Istent gyakran öntudatlanul is demiurgusszá fokozza le, és lappangó logika erejével istentagadás felé evez.

Az isteni világfőntartó tevékenység természete. – A főntartó tevékenység általában lehet merőben negatív: meg nem semmisítés. Lehet pozitív: ha a lények főntartása érdekében tesz is valamit, vagy oldallagosan (indirecte), amennyiben elhárítja a káros befolyásokat, vagy egyenest (directe), amennyiben a lét főntartására alkalmas tevékenységet fejt ki, még pedig vagy más lények közvetítésével, vagy közvetlenül. Már most az isteni létfőntartó tevékenység nem merőben negatív, hanem *pozitív*; nem merőben oldallagos, hanem *egyenest*; nemcsak közvetett, hanem *közvetlen*; Isten főntartó tevékenysége közvetlenül magát a létet érinti, metafizikai gyökerében. Amint titokzatos mindenható tevékenységével megadta a teremtményeknek az első létet, úgy egyetemes királyi jelenlétével ezt a létet állandó és legbensőbb érintéssel fönn is tartja; a lények Isten egyetemes főntartó tevékenységébe be vannak ágyazva. Nem mintha a teremtmények léte csak látszólagos vagy árnyéklét volna (az indusok «akozmizmusa»; ugyanígy Berkeley † 1753)! Az isteni létfőntartó tevékenység ép úgy mint a teremtői tevékenység a teremtmények létét nemcsak nem veszélyezteti és nem nyomja el, hanem egyáltalán lehetővé teszi; egyenest és formálisan arra irányul, hogy teremtett létet hozzon létre és tartson fönn, mely lényegesen függ ugyan Istentől, de

¹ Lásd *Madách*: «A gép forog, az Alkotó pihen; évmilliókig eljár tengelyén, míg egy kerékfogát újítani kell». (Az ember tragédiája 1. szín).

² *Thom* I 104, 12; Pot. 5, 1 2.

viszonylagos önállósága is van; mindenestül Isten műve; nem maga az Isten, hanem az isteni létnek metafizikai reflexe.

Isten azonban *oldallagos* (indirekt) létfontartást is gyakorol, amennyiben a dolgokat nemcsak létben tartja, hanem a gondviselés határain belül a romlékony valóktól a káros befolyásokat is távoltartja. Továbbá *közvetett* fontartásnak is ad helyt: a teremtményeknek ad képességet és erőt arra, hogy az ön- és fajfontartás föladataiban Istennel együtt működjenek; nem abban, hogy teljesen új létet, hanem abban, hogy új létmeghatározottságokat (járulékokat) hoznak létre és tartanak fenn. Tudnivaló továbbá, hogy Istennek egyetemes, az összes valókra és a lét minden mozzanatára kiterjeszkedő fontartó tevékenységén kívül van *rendkívüli*, természetfölötti fontartó tevékenysége is; aminő pl. az, mellyel Isten az emberi test halhatatlanságát biztosította volna a paradicsomi állapot megmaradása esetében, és biztosítja a jelen üdvrendben is a föltámadás után.

A mondottak után látnivaló, hogy a fontartó tevékenység voltaképpen *a teremtő tevékenység folytatása*, és lényegében (entitative) azonos vele. Tőle csak eredményben (terminative) különbözik; amennyiben a teremtés az első létre irányul, a fontartás pedig a folytatólagos létre. Tehát az isteni teremtő és fontartó tevékenység nem valósággal, hanem csak értékben különbözik (distinctione virtuali minore). Ez a hittudósok egyetemes fölfogása Genti Henrikkel és Aureolus-al szemben.¹ De azért nem szabad Bayle-el azt mondani, hogy a fontartás megismételt teremtés. A teremtést ugyanis a semmi előzi meg; a fontartást pedig a már megteremtett lét. Abszurd gondolat a fontartást úgy fogni föl, hogy Isten minden egyes pillanatban engedi, hogy a dolgok megsemmisüljenek, és ugyanakkor ismét megteremti őket.

Ebből *következik*: *Ha Isten csak egy pillanatra is megvonná fontartó tevékenységét a világtól, az menten megsemmisülne*: «Ha lélekzetüket megvonod, elenyésznek és porrá lesznek ismét».² *Ezt azonban nem teszi*. Hisz «azért teremtett mindent, hogy legyen, és a világ teremtményeit üdvösségre alkotta».³ A valók ugyanis Isten mivoltának utánzatai; tehát vannak annyira értékesek, hogy legalább faji mivoltukban megérdemlik a fönnmaradást⁴; az eszes teremtmények pedig egyenkint is örök életre hivatottak. A próféták, az Üdvözítő és az apostolok hirdette világvég illetőleg megsemmisülés csak, ennek' a világnak megsemmisülése (122. § 4).

2. Az isteni együttműködés.

Tétel. Minden teremtmény minden tevékenységében Isten teremtői együttműködésére szorul.

Ez *általánosan elfogadott nézet* Durandus-al szemben, továbbá a deistákkal szemben, akik Isten létfontartó tevékenységét is tagadják, annál inkább együttműködését. Már régen a pelagiánusok is azt tanították, hogy Isten szerepe etekintetben arra szorítkozik, hogy a cselekvő képességeket adja az embernek. Az okkazonalisták viszont a másik végletbe esnek és a teremtmény önálló tevékenységét tagadják. Mindezekkel szemben a skolasztikusok kora óta egyetemes meggyőződés az egyetemes isteni együttműködés szükségessége, melyet a trentói káté is előterjeszt.⁵

A *Szentírás* az isteni együttműködést nem tanítja annyira kifejezetten, mint a fontartást, de burkoltan eléggé jelzi, mikor hol egészen a teremtménynek, hol egészen Istennek tulajdonítja a teremtményi tetteket. Így: «Uram, te majd békességet adsz nekünk, és minden

¹ Thom I 104, 1 ad 4.

² Ps 103,29.

³ Sap 1,14; cf. Ps 103,5 145,6 Ecl 1,4 3,14.

⁴ Thom I 104, 3 4; Pot. 5, 3 4.

⁵ Catech. Rom. I 2, 22.

dolgunkat te végzed».¹ Ide is kell továbbá vonatkoztatni az Üdvözítő szavát: «Atyám mindez ideig munkálkodik». Szinte kifejezetten szól az Apostol: «Különbélek az erőnyilvánulások; de ugyanaz az Isten, aki mindezeket mindenki cselekszi»; Isten «ád mindennek életet, leheletet és mindent»; «mert ő benne élünk, mozgunk és vagyunk».² A *szentatyák* kezdettől fogva abban a meggyőződésben vannak, hogy Isten a természetben és az emberben folyton működik.³ Különösen mikor Pelagius azzal az állítással lépett föl, hogy Isten csak a képességeket adja, nagy elszántsággal sikra szálltak vele szemben. Igaz, ők főként az üdvös tettekkel való isteni együttműködésről szólnak; de egyetemesen is.⁴ *Szent Ágoston* már irodalmi pályájának kezdetén ezen az állásponton volt; később a pelagiánusokkal szemben állandó jelszava: Isten inkább hatalmában tartja akaratunkat, mint mi magunk.⁵

A *bölcselő elme* segítségével Szent Tamás a következőképp igazolja az isteni együttműködést: *a)* A teremtés és fönntartás révén minden teremtmény rendelkezik a megfelelő cselekvő-képességekkel (*potentiae activae*). Ezzel azonban még nincs adva a tevékenység, mely csak úgy jön létre, hogy ama képességek kilépnek közömbösségükből és ténylegességbe emelkednek. Erre azonban maguktól nem képesek; mert hisz magukban tekintve csak képességek, és nem rendelkeznek azzal a léttöbblettel, melyet a tevékenység mint ténylegesség jelent (az *actio actus*). Amivel valaki nem rendelkezik, azt nem is tudja megadni. Ezért csak tényleges való képes a képességet kiemelni képességi állapotából; *potentia non potest deduci in actum, nisi per ens actu*. Már most a *képességeket ténylegességbe emelni csak Isten képes*. A teremtmény ugyanis nem lehet önállóbb a tevékenységében, mint a létében: *operari sequitur esse*; ha a teremtett valók létükben gyökeresen függenek Istentől, akkor tevékenységükben is. *b)* A ténylegesség a képességgel szemben, *a tevékenység* a cselekvő-tehetséggel szemben mint *actus secundus* az *actus primus*-al szemben *lét*. Hisz a tevékenységben mintegy folytatódik, megnyúlik, kivirágzik a lét; a tevékenység a teljes, kifeszett lét, szemben a nyugvó, képességi, csiraszerű léttel. Ámde létet adni csak Isten képes; «*necesse est enim dicere: omne ens, quod quocunque modo est, a Deo esse*».⁶ Mihelyt bármily teremtmény erre képes volna, az első ok lét-magaslatára emelkednék. Ha pedig *c)* viszont Isten nem volna a teremtményi tevékenységnek is oka, akkor nem az egész létnek, a minden tekintetben való létnek, hanem csak a teremtett lét bizonyos szempontjainak, meghatározottságainak volna az okozója; vagyis *nem volna teljes ok*.⁷

3. Az isteni együttműködés természete.

1. Az isteni együttműködés *egyetemes*; azaz kiterjeszkedik a teremtmények összes tevékenységeire. Ahol egy teremtmény tesz-vesz, él és mozog, ott működik Isten ereje, mely a képességeket a fél-létből a teljes, tevékeny lét magaslatára emeli. Nem jelentenek itt kivételt az *erkölcsileg rossz cselekedetek* sem. Ami bennük bűn jellegű, az a végcélra való helyes odaigazodás hiánya (*defectio debitae ordinationis ad finem*), melynek nincs valósító oka. Valósító oka ugyanis csak a valaminek van; a hiánynak oka tevékenység-hiány, mely a bűn esetében a teremtménytől ered. Isten, a teljes tartalmú lét ugyanis nem lehet ok-hiány; Isten soha el nem véti a maga tevékenységét. De a bűn fizikai ténye, mely magában, a hibás odaigazítástól eltekintve, nem bűnös, mint igazi lét nem függetleníthető az abszolút októl, ép

¹ Is 26,12; cf. Job 10,8–11 Ps 17,14 146,7 Is 10,15 2 Mac 7,27 Mt 6,28–30.

² 1 Cor 12,6 cf. Phil 2,13; Act 17,25.28.

³ *Orig.* in Num hom. 23, 4; *Chrysost.* in Jn hom. 38, 2.

⁴ *Hieron.* C. Pelag. I 3. *August.* Soliloqu. I 12; De magistro passim.

⁵ *Aug.* Gen. lit. IV 12, 33; V 20, 40; VIII 26, 48; Ep. 205, 3, 17; Corrupt. gr. 45.

⁶ *Thom* I 44, 1.

⁷ *Thom* I 105, 1–5; *Gent.* IV 67; *Pot.* 3, 7; *Mal.* 3, 1.

oly kevéssé, mint bárminő más lét.¹ *Az egyetemes isteni együttműködésen kívül van különös is; az a természetfölötti tevékenység t. i., mellyel Isten a szabad teremtményeknek lehetővé teszi az üdvös cselekedeteket: concursus Dei supernaturalis (a segítő kegyelemben).*

2. Az isteni együttműködés *teremtői jellegű*; nem lép a teremtmények tevékenységének helyébe, nem vállal magára abból egy részt, nem nyomja el; hanem arra irányul, hogy egyáltalán lehetővé váljék: kiemeli a semmiből és módot nyújt neki arra, hogy viszonylagos önállóságban érvényesüljön. Ebből következik: minél magasabb fokú valamely teremtett tevékenység, annál intenzívebb ott az isteni együttműködés is; tehát legnagyobb a szabad elhatározásokban, mint amelyek a tetterőnek legmagasabb fokú kicsattanásai.² Következésképp téves az okkazonalizmus, mely szerint a teremtmények nem öntevékenyek, hanem csak alkalmul (occasio) szolgálnak arra, hogy Isten egymaga működjék.

3. Az egyetemes és rendes együttműködés *fizikai*, vagyis közvetlenül belenyúl a képességekbe, titokzatos módon a legbensőbbben átjárja és kiemeli őket a képességi lét aléltságából a tevékenység eleveenségére.

Ezekben a megállapításokban megegyeznek az összes hittudós iskolák. Utaik azonban különválnak akkor, mikor arról van szó, hogy az isteni együttműködésnek részletesebben milyen a jellege és szerepe, főként *az ember szabad tetteiben*.

A **tomizmus** szerint 1. Istennek közvetlen fizikai behatása szükséges ahhoz, hogy bármilyen képesség egyáltalán kiléphessen közömbösségéből. Istennek ez az első fölserkentő tevékenysége, mely nélkül szabad és nem szabad cselekvések egyaránt lehetetlenek, előző isteni együttműködés (concurus praevius, *praemotio*), mert bár nem okvetlenül időben, de igenis a dolgok rendje szerint (non tempore sed natura) megelőzi a teremtményi tevékenységet. Ez a mozzanat persze együttműködésnek alig nevezhető, mert hiszen egyedül Istennek műve. 2. Ez az előző isteni indítás nem általánosságban serkent tevékenységre, hanem egy minden részletében meghatározott és megjellegzett tette irányít; úgy hogy benne a teremtmény tevékenységének már minden mozzanata meg van határozva.³ Ezért isteni előreirányzás, *praedeterminatio physica* nevet visel. 3. Az isteni előreirányítás hatása alatt a teremtett képesség maga is tette serken; de tevékenységének minden mozzanatában ott van az előzetes indítás folytatásaként az együttműködés (concurus simultaneus), épúgy mint a teremtés tevékenységét folytatja a fönntartás. 4. Mind az előző, mind a kísérő indításban *Isten mint teremtő* szerepel: a) A fizikai előreirányzás kiterjeszkedik mindenre, aminek létjellege van a teremtmény tevékenységében; b) tévedhetetlenül eredményre vezet; c) nem a teremtmény bizonyos erőhiányát van hivatva pótolni, nem a teremtmény munkájának egy részét veszi magára, hanem pontosan és szabatosan az a föladata, hogy a teremtményt öntevékenységre képesítse; ha megszűnnék, a teremtmény nem kevesebbet vagy nehezebben cselekedhetnék, hanem egyáltalán semmit sem. Következésképp a szabad teremtmény sincs korlátozva öntevékenységében az előzetes isteni együttműködés által; sőt csak általa képes tevékenységre; és tapasztalatilag tekintve a dolgot, egészen úgy kénytelen megfeszíteni minden erejét, mintha minden csak ő rajta fordulna. S valóban így is van. A tomizmus fölfogása szerint *minden teremtményi tevékenység két oksortól ered*; mindegyik hézagtalan, zárt és teljes a maga nemében; egyiknek sem rendeltetése a másik hézagait kitölteni; és egyik sem nélkülözhető. Azonban teljesen összemérhetetlenek; két külön síkban mozognak. *Az egyik teremtményi, a másik teremtői*. Szent Tamásnak kedvelt gondolata szerint az egyik főok, a másik eszköz; ahol két ok ilyen viszonyban van, ott az eredményt mindenestül mindegyiknek kell tulajdonítani, azonban más-más értelemben.⁴

¹ Thom in Lomb. II dist. 37, 2, 2.

² Thom Pot. 3, 7; Mal. 3, 1.

³ Thom Verit. 3, 7; Omnes effectus secundi ex Dei praedefinitione proveniunt.

⁴ Thom Pot. 5, 5; c. Gent. I 44, II 21; III 147 149; IV 41; cf. Mal. 3, 2 c; III 62, 1 c.

Úgy tetszik, mintha ebben a rendszerben az előreirányítás miatt nem maradna hely igazi szabad elhatározás számára, sőt mintha Isten a bűnnek is mintegy társszerzője lenne. Érthető tehát, hogy más kísérlet is történt az együttműködés értelmezésére, melynek tételei általánosak ugyan, de főként a szabad állásfoglalásra való tekintettel vannak fölállítva: a **molinizmus**. Ennek az elméletnek szerzője *Molina Lajos* SJ, és fő mozzanatai a következők: 1. Előreirányzó isteni indítás nincsen. Hanem Isten a szabad állásfoglalás számára annak megtörténte előtt följánlja, mintegy készenlébe helyezi együttműködését (*concursum oblatum*), mely azonban semmiképp nem befolyásolja az akaratot, nem hogy egy irányba akarná terelni; hanem kész igazodni bármilyen akarat állásfoglaláshoz, melyet mintegy közömbös szemlézőként bevár: *concursum oblatum est indifferens, multiplex, hypotheticum*. 2. Ha aztán az akarat kilép a közömbösségből, és egy irányban elhatározza magát cselekvésre, nyomban, egy időben az akaratnak kilépésével, a dolog természete szerint azonban utána (*tempore simul* – ezért *concursum simultaneum, sed ratione et natura posterius*) Isten megadja a készenlébe helyezett sok együttműködés közül azt, mely megfelel az akarat állásfoglalásnak, amelyet különben Isten a közbűlő tudásnál, *scientia media*-nál fogva úgyis előrelátott (*concursum collatum*). 3. Ezzel a teremtői együttműködéssel aztán az akarat befejezi azt az állásfoglalást, melyet maga kezdett ugyan, melyhez azonban a kezdés pillanatában megkapta az isteni indítást, úgy hogy a kezdés után ketten: Isten és ember együtt végzik a cselekedetet, mint mikor ketten vontatják a hajót.

Mikor össze akarjuk mérni a két elméletet, első tekintetre tisztában vagyunk vele, hogy az ütköző Istennek a *szabad emberi elhatározással* való együttműködése.

A molinisták azt mondják: Ha Isten az ő előreirányásaiban az emberi szabad állásfoglalásokat már meghatározta nemcsak általánosságban, hanem irányukban és erejükben is, akkor *a teremtmény számára nem marad választási szabadság*: azt kell cselekednie, amire előre van irányítva. – Erre a *tomisták* Bañez óta Szent Tamással *azt felelik*: «Isten akarata abszolút módon hatékony. Ebből következik, hogy nemcsak megtörténik az, amit Isten akar, hanem azon a módon is történik, amint akarja. Ámde Isten némely dologról azt akarja, hogy szükségképp történjék, másról azt, hogy szabadon; hogy így teljes legyen a világ rendje».¹ Vagyis *az előreirányzás teremtői jellegű*; létadó és nem létbontó; a teremtő isteni tevékenység nem állhat útjában a teremtmény tevékenységének, nem kél vele versenyre, hanem teljesen másnemű, összemérhetetlen. Ezért jóllehet minden egyes szabad cselekedet Isten részéről a maga egészében előre van irányozva és meghatározva (*praedeterminatum et praeformatum*), a teremtmény mindenestül olyan szabad az állásfoglalásában, mintha egyáltalán nem volna előreirányozva. Ezt pozitív módon belátni mindenesetre lehetetlen; hisz ez a teremtő okság nagy titka ([453. lap](#)); hozzájárul még a szabad akarat titka, melynek letagadhatatlan tényét az isteni okteljességgel összeegyeztetni már magában is alig megoldható bölcselő föladat.

Voltaképpen ugyanezt a tényállást: az isteni előreirányítás és az akarat szabadság összeférhetőségét fejezik ki, és nem megoldást adnak a *tomista-molinista vitákban* híressé vált *tomista különböztetések* is: Az előreirányzás alatt álló akarat határozhat másképp elválasztó értelemben, bár nem összefogó értelemben; amint pl. «az ülő járhat», ez összefogó értelemben, *sensu composito* azt mondja: egyszerre, mint ülő járhat, s így nem igaz; elválasztó értelemben, *sensu diviso*: mint ülőnek is megmarad a járó képessége, s így igaz. Vagy: A fizikai előreirányzás hatása alatt az akarat a következésszükségességével cselekszik ugyan, de nem a következmény kényszerűségével. A következésszükségessége, *necessitas consequentiae* ugyanis az előzet és következmény logikai összefüggése; a következmény kényszerűsége, *necessitas consequentis*: a szükségszerű előzetből folyó szükségszerű következmény. Tehát: az isteni előreirányzásból szükségképp következik, hogy az akarat így

¹ *Thom* I 19, 8; cf. 83, 1 ad 3.

határoz; de elhatározása maga nem lesz szükségszerű. Az előreirányzás ugyanis nem kényszerít; tehát a következmény, az elhatározás sem lehet kikényszerített.

Viszont *a tomisták szerint a molinizmus az akaratot a megengedettnél jobban kivonja az első ok hatalma alól*, amennyiben épen a legjelentősebb pillanatban, az állásfoglalás megindításában neki és pedig kizárólag neki tulajdonítja a döntő szerepet. Minthogy továbbá a közömbösségből a ténylegességbe való bármilyen átmenetei új létet jelent, a molinisták egy jelentős mozzanatra nézve az akaratot megteszik létalkotónak, vagyis első oknak, ami Isten okteljességének és elsőségének súlyos megrövidítése. Ezenfölül pedig *képtelenek megmagyarázni az akaratnak szabad állásfoglalását*. Az akarat ugyanis magában csak passzív közömbösségben van. Megvan ugyan a képessége a szabad elhatározásra, de e képességéből a maga erejével nem tud kilépni, mert hisz akkor létet kellene teremtenie, első okká kellene válnia, ami teremtmény számára lehetetlen. Jól megéreztek ezt a modern bölcselek, kiknek megdöbbenő makacssággal hirdetett determinizmusában az a helyes gondolat lappang, hogy az emberi akaratban magában nincs elég ok inkább erre határoznia magát mint másra. Igaz, a *régibb molinisták* azt mondják: az akarat Isten befolyása alatt lép ki közömbösségéből; hisz Isten az akaratot nemcsak megteremtette és létben tartja, hanem különös hajlamokat ojtott belé és táplál benne; erkölcsileg buzdítja és megadja azokat a körülményeket, melyekről (a közbülső tudásnál fogva) tudja, milyen elhatározásokat váltanak majd ki. Mindez azonban nyilván nem tölti ki azt a metafizikai ürt, mely a képességnek merőben közömbös jellege és a tevékenység közt tátong. Ezért *több újabb molinista* (Liberatore, Stufler) a tomisták szellemében azt vallja, hogy Isten előzetes indítással tette lendíti az akaratot, de nem meghatározott irányban, hanem csak általánosságban: a jóra és boldogságra. Azonban ez a kiigazítás egy döntő létmozzanatban, t. i. a konkrét állásfoglalásban a teremtménynek még mindig első-oki szerepet juttat; azonfölül pedig föltételezi, hogy Isten ad általános indításokat meghatározott cél és tartalom nélkül; ami aligha egyeztethető össze abszolút, befejezett, tehát nem tapogatózó bölcsességével és okteljességével. S így a szabad akarat kérdésében a molinizmusnak legalább is nincs könnyebb sora mint a tomizmusnak, és ezen a címen nem illeti meg elsőbbség.

Ugyanezt kell mondanunk *az erkölcsi rosszal való együttműködés* kérdésére. A *molinisták* a tomizmusnak itt azt vetik szemére, hogy Istent megteszi a rossz szerzőjének, amennyiben a fizikai előreirányzás tana szerint Isten részletesen előre meghatározza a bűn fizikai mozzanatát, mely azonban az erkölcsitől elválaszthatatlan. Ha Isten egészen részletesen előre meghatározza a gyilkosnak minden mozzanatát, mellyel az áldozatának szívébe mártja törét, nehéz belátni, mikép nem kell itt Istent részesnek mondani a gyilkosságban. A *tomisták* erre joggal azt felelik: A molinizmus szerint is Isten együttműködik a bűnös cselekedet fizikai részével, még pedig annak minden mozzanatával. Ha már most Isten szentségével nem összeférhetetlen ez a kíséző együttműködés, akkor nem lehet összeférhetetlen az előreirányzó együttműködés sem; mert hisz ez is, miként a kíséző, a bűnnek szintén csak fizikai elemére irányul, vagyis arra, ami nem bűn benne. Ha szabad Istennek mintegy segítséget nyújtani a gyilkosságban, mikor az már folyik, akkor szabad ezt előzetesen is meghatároznia; mindkét esetben természetesen csak abban a föltevésben, hogy a bűn fizikai és erkölcsi eleme közt igazi különbség (*distinctio saltem virtualis maior*) forog fönn. A tomizmus aztán így okoskodik tovább: A bűnösség mint olyan a megfelelő erkölcsi eligazítottság hiánya. Ennek forrása az emberi esékenység (*defectibilitas*); s ez végelemzésben az esékeny akarattól sugalmazott korlátolt itéletből fakad. Mikor Isten megadja nélkülözhetetlen teremtői előreirányzását, tiszteletben tartja az általa (esékenynek) teremtett akaratot, és egyetemes gondviselő törvénye szerint a bűnös cselekedetekhez is megadja a szükséges teremtői együttműködést, de csak azokhoz a mozzanatokhoz, melyek létjellegűek, vagyis magukban jók. Hogy egy-egy ilyen cselekedet a helyes erkölcsi beigazítástól elbillen, annak oka a tette

indított akarat gyarlóságában van; ép úgy mint ha valakinek el van görbülve a lába, lelke az indítója és okozója a járásának, de nem a sántításának, mely a láb hibájából ered.¹

Ezen a két területen tehát aligha dől el a tomizmus és molinizmus mérkőzése. *A súlyosabb ütközetek a kegyelemtanban vannak.*

Itt elég annyit megállapítanunk, hogy a tomizmus Istennek mint első és teljes oknak fogalmát nagy következetességgel viszi keresztül; és ebben olyan gondolatokat értékesít, melyek kétségtelenül Szent Tamásnak,² sőt Szent Ágostonnak és végelemzésben a kinyilatkoztatásnak is elemi tanításai. Mikor pedig a molinizmus a teremtmény önállóságának és az emberi szabadságnak látszólag hathatósabb védelmet nyújt, azt alighanem csak Isten abszolút okteljességének rovására teheti. Az Egyház előszeretete a tomizmusé ugyan; de az Egyházat vezető Szentléleknek egészen szembetűnő megnyilvánulása, hogy a molinizmusnak is teljes szabadságot biztosított, és katolikus voltát ismételtelen védelmébe vette. *Sokkal nagyobb a katolikus igazság, semhogy egy iskola ki tudná meríteni;* és sokkal mélyebben járó kérdésekről van itt szó, semhogy bármelyik iskola ellehetne itt a másiknak bíráló, kiigazító, kiegészítő és ellenőrző tevékenysége nélkül.³

46. §. A világ kormányzása.

Diekamp II § 5 9; *Bartmann* I § 67 68; *van Noort* 1, 2; *Pesch* III n. 47–57; *Scheeben* II 31–43; *Lessius* De perfect. divinis XI XIV; *Petav.* de Deo VIII 1–5. – *Bonavent.* Brevil. p. 1 cp 9; *Thom* I 22 23 103 105; *Gent.* III 64–97; *Verit.* 5, 1–10; *Suarez* tr. I de Deo III 10; *Billuart* de Deo dis. 9, 1; supl. dis. 1, 5; *Frasen* de Deo tr. II disp. 3, 1. – *D. Ruiz* De providentia. *Pázmány* Préd. advent 2. vasár. (Ö. M. VI 28 kk.); *P. Keppler* Das Problem des Leidens⁵1913; *O. Zimmermann* Warum Schulden und Schmerz³1924; *N. Peters* Die Leidensfrage im A. T. 1923; *V. Ranft* Der Vorsehungsbegriff 1928; *Th. Molina* Das Leiden im Weltplan 1930. *Schütz* A. Isten a történelemben²1934.

A világkormányzás tanának nagy gyakorlati jelentősége abban van, hogy belétartozik az isteni gondviselés tana is. *Kormányozni* annyi, mint a dolgokat megfelelő utak és eszközök igénybevételével hatásosan a kellő célra irányítani.⁴ Minthogy az eszközöket itt a teremtett dolgok maguk szolgáltatják, a világkormányzat mint olyan csak két mozzanatot tartalmaz: a világ célja az egyik; a másik a hatékony célrairányítás, a gondviselés.

1. A világ célja.

A teremtés indítékáról mondtak után (44. § 2) itt csak arról lehet szó, milyen célt, azaz milyen értékes gondolatot juttat kifejezésre a világ a maga alkatában (*finis operis*, finis qui, finis obiectivus; nem a finis operantis, finis cui, finis subiectivus).

Tétel. A világ elsődleges célja Isten dicsőítése; másodlagos célja az eszes teremtményeknek boldogsága. A tétel első fele *hittétel*; második fele *biztos*. *Ellene* vannak: *Descartes*, aki a teremtmények boldogságát a teremtés kizárólagos céljának tekinti; *Hermes* és

¹ *Thom* III 79, 2; *Mal.* 3, 2.

² Újabban *Stufler* iparkodott kimutatni, hogy Szent Tamás a tetthez elégséges isteni fölkészítésnek tartja a lét és a cselekvőképességek fönntartását. Azonban *Thom* I 105, 5; III 109; *Gent* III 70 színe előtt lehetetlen vallani, hogy Szent Tamás ennek a *Durandus*-féle fölfogásnak hódolt.

³ Lásd *H. E. Plassmann* Die Schule des h. Thomas v. Aquin IV 1857; *C. v. Schätzler* Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade 1867. *A Catech. Rom.* is tomista. Lásd továbbá *Clem.* XI. *Pastoralis officii* 1718; *Benedict.* XIII *Pretiosus* 1727; *Benedict.* XIV 1748 ad *Hispaniae inquisitionem*; különösen *Clem.* XII 1733 2. oct.; *Denz* 1090 1097.

⁴ *Thom* I 22, 1.

Günther, kik a teremtmények boldogságát a teremtés elsődleges céljának tartják. A vatikáni zsinat kiközösíti azt, aki tagadja, hogy a világ az Isten dicsőítésére van alkotva.¹

Bizonyítás. a) A Hexaémeron szerint az összes teremtmények mind igen jók voltak, vagyis értékes gondolatoknak voltak képviselői; és a teremtés egész művét Isten sabbatja koronázza, mikor a teremtményeknek Istenben kell megtalálniuk nyugalmaikat, azaz szent békességben egyetemes istentiszteletre kell egyesülniök. A *Szentírás* egész folyamán Isten az első és utolsó, a teremtés alfája és ómegája, kezdete és vége, oka és célja.² Kifejezetten is vallja az Írás: «Az Úr mindent önmagáért alkotott».³ «Minden belőle, általa és érte van.»⁴ A teremtett világ pedig csakugyan fölséges módon dicsőíti alkotóját: «Isten dicsőségét beszélnek az egek, és keze művét hirdeti az égbolt.»⁵ b) Nem kevésbé határozottan hangoztatja a *Szentírás* a teremtményeknek, különösen az embernek boldogságát a teremtés céljaként. A Hexaémeron szerint Isten az embert a látható világ teremtésének utolsó fölvonásában alkotta a maga képére, belehelyezte mintegy az ő számára készült háztartásba, melynek rendeltetése őt szolgálni.⁶ Az ószövetség biztosít, hogy Isten szeret mindent, amit alkotott,⁷ még az állatokat is; a halált nem csinálta. Az evangéliumi tanításnak pedig egyik vezérgondolata, hogy a természeti rend az ember fönntartását szolgálja, a természetfölötti pedig az üdvözülését. De a teremtmények boldogulása is Isten dicsőítő himnusza: «Minden a tietek; ti pedig Krisztuséi vagytok; Krisztus meg az Istené»; amint az angyalok karácsonyészakai éneke fölségesen összefoglalja: «Dicsőség a magasban Istennek és a földön békesség a jóakarató embereknek».⁸ A *szentatyák* ebben a kérdésben szorosán követik az Írás nyomdokait. Már Theophilus azt mondja: «Mindent semmiből teremtett az Isten, hogy művei által nyilvánvalóvá legyen nagysága».⁹

A *bölcselő elme* a tétel első felét megállapítja a tapasztalásból és Isten mivoltából. *Aposzteriori: a nomologiai és teleologiai* istenbizonyítás kimutatja, hogy a teremtett mindenség nagyban és kicsinyben, egyes lényeiben és a lények vonatkozásaiban megösszességében olyan értékes gondolatokat valósít meg, melyeknek szerzője csak a tökéletes akarató abszolút szellem lehet (31. 34. §). Már pedig a mű dicséri a mesterét. *Apriori*, Isten mivoltából: Isten az abszolút való, a lét teljességének szuverén birtokosa. Ha tehát teremt, csak a maga teremtői gondolatait valósíthatja meg; és így ami gondolat és érték lesz a mindenségben, az szükségkép őt fogja hirdetni. A teremtett létnek csak a teljes tartalmú és hatalmú abszolút létben lehet az értelme és célja. Sőt Istennek szükségkép akarnia is kell, hogy a világ az ő dicsőségét hirdesse. Hisz mint föltétlenül bölcs mindent a kellő rendben cselekszik, és mindent kellő vonatkozásokba állít. A kellő rendezettség azonban megköveteli, hogy a kevésbé értékes az értékesebbnek és valamennyi végelemzésben a legértékesebbnek legyen alárendelve; így követeli ezt az értékek hierarchiája. A legértékesebb azonban az Isten; következésképp mindent önmagára kell vonatkoztatnia. És mivel senki és semmi nem adhat Istennek olyant, amivel ő már nem rendelkezik, a teremtésnek sajátmagára való vonatkoztatása csak abban állhat, hogy az mint mű kinyilvánítja Istennek belső tökéletességét,

¹ Vat. 3 c. 5 Deo *Denz* 1805.

² Is 41,4 44,6 43,7 Ex 14,17–18 Deut 28 30 Ap 1,8 etc.

³ Prov 16,4.

⁴ Rom 11,36 cf. Heb 2,10.

⁵ Ps 18,2; cf. 96,6 148–150 Dan 3,57. Is 6,3 43,7 44,6 48,12 Sap 13,1 Ap 4,11.

⁶ Gen 1,27–30.

⁷ Sap 11,25.

⁸ 1 Cor 3,22; cf. Eph 1,5; Lc 2,14.

⁹ *Theophil.* Autol. I 4; cf. *Iren.* IV 14, 1; *Tertul.* Apol. 17; *Nazianz.* Or. 38, 9; *Nyssen.* Hom. opif. 16; *August.* Conf. XIII 2, 2; *Enchir.* 9, 3.

melyet Isten belső dicsőségének is szokás mondani. Ez pedig Isten dicsőítése; hisz nem egyéb a dicsőség, mint dicsérő kinyilvánítás (fama cum laude).¹

Istennek belső dicsőségét megfelelő módon csak az örök Ige hirdeti. Minden, ami léttartalmilag nem azonos Istennel, ebbe a dicsőítésbe csak egy hangot ad bele. Csak a lényeknek hierarchiákba sorakozó megszámlálhatatlan egyedei, fajai és nemei adják a mindenség szent dalát, mely méltóan dicsóítja a teremtőt. Ezért mondja Szent Tamás, hogy *dicsőségének kellő nyilvánítására Istennek sokféle teremtményt kellett alkotnia*.²

Hogy Isten önmagára vonatkoztatja a világot, *nem önzés* az ő részéről, mint Bayle, Kant és Hermes állították. Önző ugyanis az, aki mások kizárásával magának foglal le értékeket, s még hozzá olyanokat, melyekre nincs erkölcsi jogcíme. De a teremtésben Isten nemhogy lefoglalna magának valamit mások kizárásával, hanem ellenkezőleg: csak teremtés által vannak egyáltalán Istenen kívül is értékek. Nem Istennek volt szüksége a teremtésre, hanem nekünk.³ Csak a monizmus szálnalmas isteneszméje kínálja föl azt a hiedelmet, mintha Istennek kellene a teremtmények dicsérete és az eszes teremtmények szolgálata; így pl. a Gilgames-eposz szerint az istenek szinte elepednek, mikor soká nem mutatnak be nekik áldozatokat az emberek. A teremtés tehát épen Isten önzetlen szeretetének nagy bizonyítéka. Hogy a teremtés hivatva van Istent dicsőíteni, megint nem a teremtmények megrövidítése. Hisz ez a dicsőítés abban áll, hogy mindegyik teremtmény és teremtmény-csoport érvényre juttatja azt a teremtői eszmét, amelyet képvisel. Ez azonban mint immanens célgondolatának érvényesülése egyúttal az ő java is; minden lénynek legfőbb java, ha tud mindenestül az lenni, aminek Isten gondolata szerint lennie kell. Etekintetben nem kivétel az eszes teremtmény sem; hisz épen neki ez az útja: Werde, was du bist.

Nem is hiúság Isten részéről, hogy a teremtésnek törvényévé tette az ő dicsőítését, mint azt Hartmann és Günther gondolták. A világ dicsőítő éneke ugyanis nem hizeleg Istennek és elnémulása nem hagyta űrt a lelkében. Hanem miként a jól végbevitt mű dicséri a mesterét akkor is, ha az hiú gondolatoktól egészen ment, így a világ minden ideális és reális mozzanatában hirdeti az abszolút Valónak teremtői kigondoló bölcsességét és alkotó erejét, és nem hirdethet mást; hisz minden lét szükségkép az abszolút Létben forráshoz. Ép ezért Isten nem is akarhat mást, mint hogy a világ őt hirdesse; miként nem teheti meg, hogy ne az ő teremtő gondolatai és tetteire érvényesüljenek a teremtésben. Isten mindebben nem lehet hiú és önző, mert mint abszolút Lét és Érték minden egyéb létnek és értéknek szükségképpen forrása, alapja, célja és középpontja. Efféle nézetei csak annak támadhatnak, aki az isteni életet és tevékenységet a kevésbbé tisztult emberinek mintájára szabja.

A teremtés másodlagos céljának, az eszes valók boldogságának viszonya az elsődlegeshez pedig a következőképpen alakul: A teremtésnek voltaképpen *csak egy célja van, mely azonban két arculatot mutat:* Isten mindent az ő örök teremtői eszméi szerint alkotott, és így minden egyes lénynek, minden lénycsoportnak és vonatkozásnak, azaz törvényszerű összefüggésnek, rendeltetése kifejezni egy-egy teremtő isteni gondolatot, és ezáltal hirdetni a teremtő bölcsességét, jóságát és hatalmát. Miközben ezt valósítják, részesednek Isten tökéletességében. Hisz minden isteni teremtő gondolat a végtelen isteni tökéletességnek egy-egy sugara és lenyomata. Ebben áll tehát minden egyes lénynek és lénycsoportnak rendeltetése: hirdetni Isten dicsőségét azáltal, hogy részt kap Isten tökéletességéből. Ez az egyetemes törvény az eszes teremtményeknél sajátos különjelleget ölt. Az eszes teremtmény képes a teljes igazságnak időtlen, állandó birtoklására, vagyis a szoros értelemben vett boldogságra. Szabadságánál fogva azonban őrajta fordul, hogy az állandó istenbírást, a boldogságot elérje. Ez azonban Isten számára nem jelenthet meglepetéseket; ha egy-egy szabad teremtmény el is

¹ Thom I 47, 1; Compend. 102; cf. *Damascen.* II 12.

² Thom I 44, 4; Gent. I 93; Compend. 101.

³ Thom 2II 132, 1 ad 1; *August.* in Jn 58, 3.

esik örök boldogságától, Isten dicsőítését nem hiúsítja meg. Az elkárhozottak is hirdetik Isten irgalmát azzal, hogy kaptak meg nem érdemelt hívást az örök boldogságra; s hirdetik Isten igazságosságát és szentségét azzal, hogy hűtlenségükért és könnyelműségükért most viselik a megérdemelt büntetést. Tehát ők is képviselik a szabad teremtmény isteni gondolatát azzal az árnyékolással, hogy fönne hirdetik, mennyire torz és szárnalmas a szellemi való, ha életének tartalma nem az Isten.

Ebből látnivaló, hogy az eszes teremtmények boldogsága mint másodlagos cél szervesen beleilleszkedik az egyetemes világtervbe. Minden fogékony teremtmény akkor boldog, ha teljesen azzá lesz, aminek lényegénél fogva lennie kell, ha, mint Aristoteles mondja, kiéli a maga entelecheia-ját. Ámde az ember eszes való. Tehát akkor lesz boldog, ha kiéli, teljessé teszi eszes voltát. De ugyanezzel hirdeti Isten dicsőségét is; azzal t. i., hogy a világ szabad méltatása által szabad állásfoglalással magát Istent teszi meg élete tartalmává, s benne és belőle él. A többi teremtmény vakon és némán hódol teremtőjének (gloria Dei materialis). Az eszes teremtmény van hivatva arra, hogy a mindenségnek papjaként a világ nagystílú méltatása által megismerje annak alkotóját, elismerje őt a mindenség és sajátmaga urának, és megtegye élete föltétlen tartalmának, és ezzel annak rendje és módja szerint dicsőítse őt: *gloria Dei formalis*.

De látnivaló az is, mennyire *nincs igaza a modern liberalizmusnak*, mely az ember számára *megalázónak tartja, hogy nem öncél*, hanem másnak szolgálatára van szánva. Mintha a teremtmény, mely léte minden gyökerében másról függ, független lehetne a hivatásában! A személyes való mint halhatatlanságra és istenbírásra hivatott lény igenis viszonylagos öncél és nem tehető eszközzé, miként az oktan teremtmények; de Istentől nem emancipálható. Az eszes teremtmény azzal, hogy a létnek magasabb fokát képviseli, nem kevésbé van Isten számára alkotva és nem lehet el inkább Isten nélkül, mint a tökéletlenebb, létben szegényebb lények; hanem ellenkezőleg: életigényét csak a legmagasabb érték, a teljes igazság és szentség, vagyis közvetlenül Isten elégítheti ki. Csak úgy boldogul, ha magát Istent teszi meg élete tartalmának. De ezzel már szolgálja Istent és hirdeti az ő dicsőségét. S csak erre a fölfogásra lehet életet alapítani; mert csak ez felel meg a valóság rendjének; már pedig csak a valóságnak megfelelő életberendezésen van áldás. Aki önmagát teszi meg abszolút öncéllá, vét a valóságok nagy fölsége ellen; ezért élete egyre zsugorodik és torzul és végül kárhozatba vész. Aki azonban megnyílik az Istennek, lelke természetszerű életáramlását és örök kilátásait biztosítja. Deo servire regnare est.

Folyomány. A világ jó. Hittétel. A manicheusok és priscillianisták azt tanították, hogy vannak egészen rossz lények; a pesszimisták alaptétele, hogy a világ rossz, sőt a lehető legrosszabb. Velük szemben az Egyház ismételten ünnepélyesen kijelentette, hogy Isten teremtményei közt nincsen rossz; még a gonosz angyalok is jóknak voltak teremtve.¹

Bizonyítás. A *Hexaémeron* a teremtés leírását azzal zárja: «Látá Isten, hogy mindaz amit alkotott, fölötte jó volt».² Az Apostol axiómaként állítja elénk: «Az Isten minden teremtménye jó, és semmi sem elvetendő, amit hálaadással vesz magához az ember».³ A *szentatyák* a manicheusokkal szemben kifejtik, hogy a rossz csak járulék lehet, t. i. hiány (defectus boni debiti); ami van, amennyiben van, annyiban jó. Így különösen Szent Ágoston.⁴

Az ész a) priori így következtet: Isten az ő bölcsességében minden egyes lényt és a lények együttességét minden ízükben elgondolta megteremtésük előtt; mindenhatóságában pedig meg is tudott mindent úgy alkotni, amint megtervezte. Ő, az abszolút ok- és létteljesség nem talál szemben magával ellenmondó őshatalmat, akár sötétség, akár kaosz legyen a neve,

¹ Later. IV *Denz* 428; Decr. pro Iacobitis *Denz* 706; cf. 816 237.

² Gen 1,31.

³ 1 Tim 4,4; cf. Deut 32,4 Sir 39,21 Ps 32,5 Sap 11,25 12,1 Mc 7,37.

⁴ *August.* Gen. Man. I; Ctra Iul. I 6, 17; Civ. Dei XI 22; l. 35. §.

«mely minden létnek gátjául van», amely akadékoskodást vet teremtői tevékenységének és nem engedi, hogy minden úgy valósuljon, amint ő akarja. Tehát minden való megfelel az ő teremtői gondolatának; ámde az olyan művet, melynek valósága födi az elgondolását, jónak kell neveznünk.¹ *b) Aposzteriori* a nomologiai és különösen a teleologiai megfontolás arról tesz bizonyosságot, hogy a mindenség értékes gondolatok kifejezése és valósítása; tehát jó. Ezzel a kinyilatkoztatást alapvetően jellemző megállapítással szembehelyezkedik a pesszimizmus.

A **pesszimizmus** hazája India, ahol fáradt lelkek a tettek és az ütköző kemény valóságok világától eliszonyodva szemléletükkel és vágyukkal a mozdulatlan létbe menekültek és e nirvánás álláspontról rossznak ítélték ezt a nyüzsgő világot, mely «ront vagy javít, de nem henyél», és nem enged zavartalan nyugalmat. Hatásuk alatt Schopenhauer és tanítványai a 19. században Európában is hirdettek egy empirikus pesszimizmust, melyet *Hartmann* elméleti, metafizikai fejelettel látott el. Szerinte ez a világ igen rossz, mert tenger szenvedésbe vész az a csöpp öröm, melyet nyújt. *Fő érvei*: Az állatok a természeti szükség kegyetlen kerekéi közt őrlődnek és pusztulnak: éhség, hideg, ragadozók, a kemény létharc fölmozsolják az állategyedeket. Még rosszabbul jár az ember. Nagyon kevés vágya teljesül; és ezen költ öröme is múló. Legtöbb örömünk csak fájdalmak szűnése; és ami fő: a jólét iránt hamar eltompul fáradékony idegrendszerünk, ellenben a kín iránt állandóan fogékony marad. Ez az állapot adva van természetünkkel, és meg sem szüntethető jobblétre irányuló tevékenységgel; a kultúra haladása is csak illúziókat semmisít meg, melyek ma még úgy-ahogy elviselhetővé teszik a létet. A baj gyökere mélyebben van, semmint ki lehetne irtani: vágyunk végtelen, és tehetésünk véges. Az egyedi lét szűkíti és szegényíti az egyetemes létet, a létezés lefokozza az eszményi tökéletességet; s ezért az egyéni létezésből elválaszthatatlan a boldogtalanság. Igazi szabadulást, megváltást csak az egyéni megsemmisülés hozhat.

Méltatás. Ezt a pesszimizista világnézetet képviselői csak erőszakos térbeli megszorítással tarthatják fenn. A világegyetem értéke van kérdésbe téve; és a pesszimizmus *csak az érző lények világára szorítkozik*, melyek a tapasztalat és tudományos valószínűségi megfontolások szerint a teremtett mindenségnek csak nagyon kis töredékét teszik. Ezen az önkényesen elkerített területen belül is egyoldalú megfontolásokból táplálkozik.

Ami ugyanis az *állatvilág szenvedéseit* illeti, fontolóra kell venni, hogy *a)* itt a szenvedések *nem önmagukért vannak*, hanem megvan a biológiai (óvó) rendeltetésük; az egyéni lét veszélyeztetettsége, az élet útjától való elkanyarodás váltja ki a fájdalmat, mely hatalmasan ösztökél a veszedelmek elhárítására. *b)* Az állat szenvedései hasonlíthatatlanul *kisebnek*, mint az önkénytelenül is dolgozó emberi beleolvasás azokat kiszínezi. Az állati szervezet nagy elevensége és életerejé a kisebb fájdalmakat föl sem veszi, mint az életerős ember is a kisebb sérüléseket; a létharc hevessége is bizonyos fokban érzéstelenít (harcosok a roham hevében sokszor nem veszik észre a komolyabb megsebesüléseket). Különösen pedig a ragadozók tökéletes fölfegyverzettsége és az ellenséges természeti erők lenyűgöző felsőbbbsége egyrészt narkózisként hat, másrészt gyorsan végez áldozataival; ennek következtében az állatok általában meg vannak kímélve a lassú elsorvadástól, ami a beteg állat gyámoltalansága, a betegápolás teljes hiánya miatt nagy szenvedések forrása volna; így voltaképp áldás az állatokra, hogy általában nem öregszenek el. Végezetül nem szabad felejtetni, hogy az állatoknál ki vannak kapcsolva azok a tényezők, melyek igazában elmélyítik a fájdalmat: a jobb múltra való visszaemlékezés, a sivár jövő kilátásai, ellenkező lehetőségek kínzó mérlegelése stb. *c)* Az állati szenvedések *elválaszthatatlanok* egy olyan világtervtől, melybe mint teremtő gondolat bele van állítva az anyag körforgalma, és egyre magasabb szervezeti formákban való kiépítése. Itt ugyanis a szervetlen anyag táplálékul szolgál a

¹ *Thom* Gent. III 7; cf. I 48, 4.

növényeknek, ebben a magasabb szervezetségű formájában táplálja az állatokat, és itt is az alsóbbrendű állatokban nyert szervezetséget rendelkezésre bocsátja a magasabb rendűek számára, még bonyolultabb és magasabb rangú szervezés céljára. Az állat nem öncél, nem igazságban örök életre hivatott tudatalany, hanem tranzito-állomás abban a körforgalomban, melyben az anyagból forma lesz, a forma kiélése után ismét visszakerül az anyag folyamába, vagy tökéletesebb formáknak szolgál lépcsőül és alomul.

Ami az emberi illeti, a pesszimizmus, amint az állatba részben belenézte az embert és így mesterségesen nagyította szenvedéseit, úgy az emberből kinézi az embert, vagyis a lelket. Már pedig *a) a lélek mint szellem függetleníteni tudja magát* a pillanatnyi jelentől, az anyagtól, és minden helyzettel szemben képes fölhaladni magát. Ha idegeink fáradékonysága következtében a jó állapotot hamar megszokjuk, a szellem reflexió útján képes állandóan ébren tartani a jó állapot tudatát is; a jelen kínban képes múlt vagy jövő jó elgondolásán enyhületet találni; ha vágya elérhetetlenbe révedez, az álmok honából képes visszaterelni azt a józan valóság világába. Tapasztalati tény, hogy a pesszimizmus sötét festése dacára az emberek, még a legnyomorultabbak is, általában nem szívesen válnak meg e létől (Phaedrus meséje a rözse-szedő öregről); még az aránylag csekély számú öngyilkost is inkább pillanatnyi lelki megbillenések viszik kétségbeesett tettükre, mint a létnek általános fájdtása. *b) Az egészséges lélek* a bajt és szenvedést erő és erény gyakorló terének is tekinti. Csak a teljesen elernyedte vagy raffinált kényelemben és élvezésben elpuhult léleknek válik lassan terhére minden életnyilvánulás. A pesszimizmus pszichikai gyökereit is részben itt, vagy a «gyomorhajós» sötétlátásban kell keresnünk; részben pedig abban a túlfinomult, kissé perverz esztétizmusban, mely külön izgalmat és élvezetet talál egy sötét világnézet és nagyon is fényes gyakorlati életberendezés közt mesterségesen fölállított ellentétben, mint magas származású emberek nem egyszer a legalacsonyabb társadalmi rétegek mulatságaiban. *c) A halhatatlanság* nem illúzió (52. § 2); és ezzel a szenvedések mint az öröklét előtornácának szerelvénye kielégítő megvilágításba kerülnek. A pesszimizmus nemcsak térben szorítja meg a világot, mikor kizárólag az érzők világából akarja megállapítani az egész világ értelmét; hanem még itt is erőszakosan szűkíti az időben, amennyiben megfontolásait a jelen világra korlátozza.

2. A gondviselés valósága.

Tétel. Isten a világot egészben és részeiben hatékonyan irányítja célja felé. Hittétel.

Tagadják a materialisták (köztük az epikureusok), kik a véletlent tekintik a földi események szerzőjének; a racionalisták (köztük a deisták), kik szerint minden örök természeti törvények szerint megy végbe; a fatalisták (sztoikusok), kik a mindenséget (Istent is) átfogó, kikerülhetetlen, útjaiban és céljaiban kifürkészhetetlen sötét végzetnek vetnek alá mindent; a gnosztikusok, kik a világot többé-kevésbé tehetetlen demiurgosok próbálkozásaira hagyják; s az asztrológusok, kik csillagállásoktól teszik függővé a földi eseményeket, nevezetesen az emberi sorsot is. Mindezekkel szemben a *vatikáni zsinat* azt tanítja: «A mindenséget, melyet megteremtett az Isten, gondviselésével óvja és kormányozza, elérvén erejével egyik végtől a másikig, és a mindenséget kellemesen igazgatván».¹

Bizonyítás. Az *ószövetség* ugyan általában Istennek Izraelre irányuló külön gondviselését emeli ki, melynek alapja a formális szövetség hű megtartása Isten részéről.² Mindazáltal erőteljesen szóhoz jut az egyetemes gondviselés is: *a) A teremtmények mind készséggel engedelmessékednek Istennek: «Elküldi a fényt és az menten megyen; és ha szólítja, remegve*

¹ Vat. 3 cp 1 Denz 1784.

² Különösen Ps 22 26 30 36 90; mindezt azonban az Egyház és a keresztény lélek az újszövetségre való tekintettel] jogosan alkalmazza önmagára.

engedelmeskedik neki. A csillagok örömmel ragyognak őrhelyükön; ha hívja őket, azt mondják: itt vagyunk! és készséggel ragyognak alkotójuknak». ¹ «Az én határozatom teljesül, és minden akaratom megvalósul, úgymond az Úr.» ² b) A bölcseségi könyvek aztán, talán a hellenista területről beözönlő fatalizmussal szemben különös eréllyel tanítják a gondviselést: «Isten nem tart senki személyétől és nem fél senki rangjától; hisz a kicsinyt is, a nagyot is ő alkotta, és egyaránt viseli gondját mindegyiknek». ³

Az *Üdvözítő* utolérhetetlen gyöngédséggel és biztató erővel rajzolja az Úristennek az emberre irányuló gondviselését: «Ne aggódjatok éltetekről, mit egyetek, se testetekről, mibe öltözzetek... Nézzétek az ég madarait: ezek nem vetnek, nem aratnak, sem csűrökbe nem gyűjtenek; és a ti mennyei atyátok táplálja azokat. Nem értek-e ti többet azoknál? És a ruházatról miért aggódtok? Nézzétek meg a mezei liliomokat, mint növekednek; nem dolgoznak és nem fonnak; pedig mondom nektek, hogy Salamon minden dicsőségében sem volt úgy öltözve, mint egy ezek közül. Ha pedig a mezei fűvet, mely ma vagyon és holnap kemencébe vettetik, az Isten így ruházza, mennyivel inkább titeket, kicsinyhitűek!» ⁴ Szent Pál és a többi *apostolok* szeretik a gondviselést az üdvösség szempontjából tekinteni; de náluk sem hiányzik az egyetemes megalapozás. ⁵ És valamennyien levonják Szent Péterrel a gyakorlati következtést: «Alázzátok meg tehát magatokat az Isten hatalmas keze alatt, hogy fölmagasztaljon titeket a látogatásnak idején; minden aggodalmatokat őreája bízván, mert neki gondja van rátok». ⁶

A *szentatyák* a pogány körökből eredő és napjainkig folytatódó gondviselés-ellenes áramlatokkal szemben (epikureusok, sztoikusok, gnóosztikusok és manicheus asztrologusok), továbbá a korokban végbemenő világrengető nagy események (római birodalom bomlása) színe előtt csakhamar az elé a föladat elé kerültek, hogy rendszeresen védelmükbe vegyék a gondviselés igazságát. Ezt meg is tették, részben kiváló monografiákban: *Eusebius Praeparatio evangelica*; *Lactantius De opificio mundi*; *Nyssenus Antirrheticus*; *Chrysostomus, Nazianzenus, Synesius, Theodoretus Cyrensis De providentia*, *Salvianus Massiliensis De gubernatione Dei*; *Augustinus De Civitate Dei*; sermo 119; in Ps 145; Vera religio 25, 46 etc.

Hogy Isten nagyban és kicsinyben, az egyesekben és az egészben gondját viseli a világnak, a *bölcselő elme* is megállapítja: Isten végtelen bölcsességénél és jóságánál fogva az egyes lények és az összesség számára megfelelő célokat tűzött ki, melyek végelemzésben az egyesnek és az egésznek javát szolgálják; szentségénél és változhatatlan komolyságánál fogva akarja, hogy ezek a célok meg is valósuljanak; mindenhatóságánál fogva pedig tud is gondoskodni arról, hogy minden úgy alakuljon és haladjon, hogy a tőle kitűzött célt elérje. ⁷

3. A gondviselés természete.

A gondviselésbe vetett hit a keresztény remény tápláló főere és a keresztény vallási életnek egyik főtengele. Jórészt ennek a hitnek megőrzésén fordul az Úr Krisztus kegyelmének és evangéliumának diadala az egyesnek és az egész küzdő egyháznak földi harcában; letörése pedig az építő keresztény optimizmusnak, és nem egyszer általában a hitnek hajótörését jelenti. A gondviselés hitének ápolására és terjesztésére, az ellene fölvonuló kísértések leküzdésére a leghatékonyabb fölkészülődés, ha mivoltáról hűségesen úgy gondolkodunk, amint a kinyilatkoztatás tanít, ha minden emberizű (antrópomorf) torzítás és

¹ Bar 3,33–5 cf. Ps 118,90.

² Is 46,10.

³ Sap 6,8; cf. 8,1 11,21 12,13 14,3 Ecl 5,5 Prov 8,15 Sir 11,4 17,5–9 Ps 103 144,15 146,9 Deut 10,17.

⁴ Mt 6,25–31; cf. 10,29–31 11,25 Lc 16,8 20,34–36.

⁵ Act 17,25.

⁶ 1 Pet 5,6; cf. Jac 4,15 Phil 4,6.

⁷ Thom I 22, 1–2; I 103, 1; Gent. III 64.

elhomályosítás nélkül kicsinyességünk lapályaiból az *isteni szempontok magaslatára* emelkedünk. Ennek érdekében a következő megállapításokat tesszük:

1. *Isten gondviselő tevékenysége az egyetemes értelemben vett teremtő tevékenységnek egyik szerves mozzanata.* Az egyetemes értelemben vett teremtő tevékenység annyit jelent: A világ minden létmozzanatában mindenestül függ Istentől, nemcsak létesülésében (a szorosán vett teremtés), hanem fönnállásában is (világ fönntartása), nemcsak létében, hanem tevékenységében is (isteni együttműködés), nemcsak fölszerelésében, hanem célrajutásában is (gondviselés). A gondviselés tehát a határozott célrajutás, a célbiztosság mozzanatát adja bele a teremtés művébe. A gondviselést nem szabad úgy fölfogni, mint a befejezettnek tekintett teremtési mű vagy világfolyamat utólagos kiigazítását vagy megfejlését, hanem úgy kell nézni, mint a kezdettől fogva megállapított teremtési tervnek minden ízében való biztosítását, nem a teremtés erőinek és törvényeinek fölfüggesztésével vagy megkerülésével, hanem legteljesebb igénybevételével. A gondviselő tevékenység tehát föltételezi és fölhasználja a létesítés, fönntartás és együttműködés tevékenységeit, és azokhoz csak a célbiztosság mozzanatát adja hozzá.

Istennek ez a rendes gondviselése (*providentia ordinaria*) természetesen nem zárja ki, s a kinyilatkoztatás és az üdvtörténet kétségtelen tényként bizonyítja, hogy Isten olykor rendkívüli úton, a természeti törvények fölfüggesztésével vagy csodás csoportosításával vagy egyenesen csodák beiktatása által is belenyúl a világ folyásába, különösen a természetfölötti célok biztosítása végett: *rendkívüli gondviselés* (*providentia extraordinaria*). Ezt azonban adott esetben megfelelő természetfölötti utalások nélkül nem szabad várni vagy föltételezni.¹ Ebből *következik*:

a) Minthogy a gondviselés a teremtés művének nem kiigazítása vagy háttérbeszorítása, hanem célirányos vezetése, ezért a teremtett valók és törvények jellegét épségben hagyja, és *a világnak a teremtésben megállapított törvények szerinti folyását nem akasztja meg.* Ebből érthető, hogy általában folyást enged a lények teremtés-adta gyöngeségeinek (szenvedésre, bűnre való fogékonyság) és a természeti törvények találkozásából eredő gyöngye vagy torz alakulatok létrejöttének (*lusus naturae* a régiéknél, *teratologia* az újabbaknál; lelki abnormitások; idióták stb.); részint, mert szent komolysága tiszteletben kívánja tartani a természetnek tőle egyszer megállapított rendjét, melyet nem akar folyton csodákkal áttörni; részint, mert ezáltal a teremtés új vonásokkal gazdagodik. Szent Tamás szerint ugyanis a teremtés rendeltetését úgy is lehet kifejezni, hogy hivatva van tükrözni Isten tökéletességét. Ámde Isten végtelen létgazdagságát annál megfelelőbben utánozza és annál hivebben tükrözi a világ, minél változatosabb a lényeiben és vonatkozásaiban ([473. lap](#)). Már most kétségtelen, hogy az abnormitások és fogyatkozások új vonásokkal és alakzatokkal gazdagítják a teremtés képét (lásd pl. a pszichopatologia sokszor megdöböntő törvényszerűségeit és mélységeit).

b) *A gondviselést Isten általában és rendszeren a teremtett valók, erők és törvények által hajtja végre.*² Következésképp azt akarja, hogy az eszes teremtmények is a teremtés alkatából és folyásából nyomozzák ki a gondviselés útjait, és a teremtett adottságok tudatos igénybevételével szolgálják a gondviselést; ha valaki beteg, nem csodát kell várnia, hanem az orvostudomány igénybevételével kell keresnie a gyógyulást. Vagyis a gondviselő isteni tevékenység elsőoeki tevékenység, mely a teremtményi tevékenységet nem pótolni van hivatva, sem részben sem egészben, hanem a teremtményi tevékenységeket lehetőkké teszi, és általuk akarja megvalósítani céljait. Tehát a teremtménynek úgy kell igénybevenni a teremtés és a természetfölötti rend útján nyújtott eszközöket és tényezőket, mintha egyedül ő rajta állna életének alakítása. Ilyen értelemben igaz a szólás: Segíts magadon, az Isten is megsegít. A gondviselés ez egyetemes törvényének csak egy különös esete, hogy Isten *az alsóbbrendű*

¹ Mt 4,7; cf. *Thom* I 22, 3.

² Ps 102 103 90; *Thom* I 22, 3 4.

valókat a felsőbbek által kormányozza¹: az állatokat az ember, gyermekeket szülők, alattvalókat előljáró, gyámoltalanokat és önállótlanokat kiválóbbak által. Itt kapcsolódik be az angyalok egyetemes szerepe is a gondviselés valósításába.²

2. *A gondviselés útjai változhatatlanok és biztosan célhoz vezetnek.* Ez közvetlenül foly Istennek változhatatlanságából és szentségéből.

Ebből azonban nem következik, hogy van *a) végzet* (fatum), a szó pogány értelmében: a dolgok folyásának egy eleve megállapított rendje, mely kérlelhetetlenül és elkerülhetetlenül hengerkerekéi közé kap és szétmorzsol mindent és mindenkit; vele szemben tehetetlen maga az Istenség is, és megbénul az emberi szabadság. A kinyilatkoztatás isteneszméjének színe előtt természetesen szóba sem jöhet olyan végzet, melyet nem Isten végezett, azaz határozott el. Ebben az értelemben (t. i. fatum mint praefatum, praestitutum a Deo) lehet beszélni végzetről; de a szónak pogány íze miatt nem ildomos.³ *b) A gondviselés változhatatlansága és tévedhetetlen célbiztossága nem veszélyezteti a szabadságot.* Az előző tétel értelmében ugyanis Isten gondviselő tevékenysége teremtői jellegű; azaz Isten minden teremtményt természetének megfelelően vezet; tehát a szabad teremtményeket úgy, hogy a szabadság sérelme nélkül, sőt egyenest a szabadság érvényesülése által valósuljanak a gondviselés tervei.⁴

Nehézség. Ha a gondviselés örök változhatatlan terv szerint valósul, akkor úgy tetszik, hiábavaló *a kérő imádság*, mellyel esőt, gyógyulást, megtérést esdünk. – Erre nézve *Szent Tamás* azt mondja: «Itt fontolóra kell venni, hogy Isten gondviselése nemcsak azt végzi el, milyen eredmények jöjjenek létre, hanem azt is, hogy ezek az eredmények milyen okok útján és milyen rendben valósuljanak. Már most ezek közt az okok közt szerepelnek az emberi tevékenységek is. Következésképp az embereknek bizonyos tevékenységeket végbe kell vinniök; nem hogy általuk megváltoztassák rendelkezését, hanem hogy ezen az úton az Istentől megállapított rend szerint létrejöjjenek bizonyos eredmények. Ugyanígy áll a dolog az imádsággal is: nem azért imádkozunk, hogy az isteni rendelkezést megváltoztassuk, hanem hogy megnyerjük azt, amiről Isten úgy rendelkezett, hogy imádság közvetítésével kell megvalósulnia».⁵

Az isteni gondviselés tehát *nem jelent kérlelhetetlen és érzéketlen vak végzetet.* Óvja ugyan az Isten mivoltától elválaszthatatlan abszolútságot, melynek értelmében Isten az ő magatartásának indítékait csak sajátmagából merítheti (34. § 2); de nem rontja le, hanem ellenkezőleg a leggyöngédebb gonddal méltányolja és segíti érvényre a teremtett okok összes igényeit és kezdeményezéseit. A gondviselés örök terve az abszolút értelem szuverén bölcseségével megállapította nemcsak a célokat, hanem az eszközöket is, összerendezte a végeket és az utakat; fölvelt oda minden könnyet, melyet a bűnbánat valaha elsír, minden sóhajt és fohászt, mely szorongatott kebelből valaha égnek száll. Isten változhatatlansága nem rideg érzéketlenség, hanem szuverén mindentudás és okteljesség, mely mindennel számot vetett, melyet ép ezért sem meglepetések nem érhetnek, sem teremtményi kezdeményezések ki nem kerülhetnek.

3. *A gondviselés egyetemes;* azaz kiterjeszkedik a lét egész területére, minden egyedre és összefüggésre és egyáltalán minden létmozzanatra. Egyenlőképen gondja van neki mindenkire, és senki személyét nem válogatja.⁶ Ebből következik, hogy *nincsen véletlen* abban az értelemben, mintha eseményeknek, oksoroknak találkozásai, melyek az ember

¹ Thom I 22, 3.

² Cf. *August.* Trinit. III 4; *Thom* I 110, 1 3; [502/3. lap.](#)

³ Cf. *August.* Civ. Dei V 1–8; *Nyssen.*, *Diodor.* Tarsens. Ctra fatum; *Thom* I 116; *Gent.* III 93.

⁴ *Thom* I 22, 4; *Verit.* 5, 4.

⁵ *Thom* 2II 83, 2 c; cf. *Gent.* III 96.

⁶ Sap 6,8.

számára egészen váratlanok sőt megokolhatatlanok, Isten megállapított tervein kívül vagy épen azok ellenére, Isten tudta és akarata nélkül érvényesülhetnének. Ez kézzelfoghatóan ellene mond az első ok fogalmának. A teremtésben semmi sem történhetik a Teremtőnek tudta és akarata (vagy megengedése) nélkül: «Őlbe vetik a sorsokat, de minden döntése az Úrtól vagyon».¹

Jóllehet a gondviselés kiterjeszkedik a lét minden egyedére és rendjére, tárgyak és eredmények tekintetében épúgy nem egyforma, mint maga a teremtés. *Amely lét magasabbrendű és értékű a teremtés címén, annak külön gondviselés is jár ki*; hisz a gondviselés a teremtésben adott alapvető létértékeknek szerves fönntartása és biztosítása. Ezért a gondviselés egyetemességének csorbitása nélkül beszélhetünk általános, különös és egészen különös gondviselésről (providentia generalis, specialis et specialissima). A *különös gondviselés* tárgyai az eszes teremtmények, mint amelyeknek egyedi voltukban is abszolút értékű rendeltetésük van. Velük szemben az oktan teremtmények mint eszközök szerepelnek, és irányukban a gondviselés elsősorban arra irányul, hogy az általuk képviselt faj gondolatot fönntartsa. Innen az egyedek nagy szaporasága és sokszor tömeges korai pusztulása.² Ebben az értelemben mondhatta Szent Pál: «Vajjon az ökrökre van-e gondja az Istennek».³ Istennek az ökrökre is van gondja, de természetesen csak mint egy állatfaj képviselőire,⁴ és nem úgy mint az eszes teremtményekre. Az *egészen különös gondviselés* tárgyának meghatározásában nincs teljes egyértelműség a hittudósok közt. Némelyek csak a predestinált szabad teremtményeket sorolják ide; mások az egészen különös gondviselést kiterjesztik a természetfölötti rend minden egyedére és intézményére, tehát az Egyházra, a hívőkre (ebben az értelemben Judás is átmenetileg az egészen különös gondviselés tárgya volt).

4. Mivel a gondviselés egyetemes, **a rossz** is benne van a terveiben. Minthogy azonban a rossz épen az eszes teremtményeknek ellenére jár, főként az embernek, aki Isten különös gondviselésének tárgya, mélyen életbevágó kérdés: *miképp illeszkedik bele a gondviselésbe a rossz?* Hogy erre a kérdésre érdemlegesen meg tudjunk felelni, tegyünk különbséget a szorosan vett fizikai, a pszichikai (a szenvedések; a kettő együtt a tágabb értelmében vett fizikai rossz) és az erkölcsi rossz (a bűn) között.

A szorosan vett *fizikai rossz* az érzéketlen természet körében egymásra törő ellentétek (pl. növények és fagy; széntelep és bányaeégés,) katasztrófák és pusztulások (tűzhányók, viharok, csillaghalálók, földkihülés), vegyi bomlások. Ezek magukban tekintve egyáltalán nem rosszak, csak azáltal válhatnak rosszakká, hogy szenvedés forrásává lesznek ember és állat számára; nagymértékben gazdagítják a teremtés képét és egészen új oldalról mutatják be Istennek nem egy kiválóságát. Azonkívül velejárnak az anyagi világ eszméjével ([369. lap](#)). Tehát Isten épúgy akarhatta és beleállíthatta egyetemes gondviselése tervébe, amint akarta általában, hogy egy a jelenlegi törvények szerint fönntálló anyagvilág hirdesse az ő belső létgazdagságát.

A pszichikai rossz, a *szenvedések* tekintetében megint tegyünk különbséget. Az *állatok* szenvedései a pesszimizmus méltatásánál részesültek megvilágításban ([476. lap](#)).

Az ember szenvedéseire nézve a magára álló, pusztán a természet világánál *elmélő bölcs* is meg tudja állapítani, hogy Isten a szenvedést nem akarhatta ugyan önmagáért, de igenis akarhatta a vele kapcsolatos jók miatt ([369. lap](#)). Ez azt jelenti, hogy lehet szempontokat találni, melyek megvilágítják ezt a kérdést: miért rendezte be Isten a világ folyását úgy, hogy benne annyi szenvedés fakad az ember számára. T. i. *a)* a szenvedés alkalmas arra, hogy az

¹ Prov 16,33; cf. Thom I 22, 2; 116, 1; Gent. III 94.

² Thom I 23, 7.

³ 1 Cor 9,9.

⁴ Mt 6,30.

emberi lélek mélyéről olyan *értékeket* csiholjon elő, melyek különben örökre rejtve maradnának, aminők a megadás, türés, segítség, és vigasztalás, részvét. Maga a fájdalom is sokszor megrázó kitöréseivel, sokszor csöndes bánatával a tragikum fonségét és mélységeit viszi bele a létbe. S így valóban olyan szerepet visz a teremtés művén mint az árnyékolás a festményen: kiemeli a színeket és mélyebbé, gazdagabbá teszi a művészi hatást.¹ b) A szenvedés *átmeneti*. A természeti ész útmutatása szerint is az igazra másvilági örök élet vár; s ahhoz képest a legnagyobb földi szenvedés is arasznyi próba. Tapasztalás mutatja, hogy a legnagyobb kín is elviselhetővé válik, mihelyt komolyan biztosítva vagyunk, hogy meghatározott közeli időpontban véget ér.

Egészen új színben tünteti föl a szenvedést a *természetfölötti megvilágítás*: a) A tényleges üdvrendben Istennek természetkívüli adományai hivatva voltak távoltartani az embertől minden szenvedést és lényegesen csökkenteni az állatok szenvedését. A bűn által jött a halál, és a halál fullajtárjai: nyomor, betegség, kín. Tehát a szenvedés a jelen üdvrendben *büntetés jellegű*. Már pedig a bűnt büntetni gondviselő tevékenység. b) Amióta az Üdvözítő tulajdon kínszenvedésével megszentelte és érdemszerzővé tette a fájdalmat, azóta minden szenvedőnek van módja a kegyelem által hittel kiegészíteni az ő testében azt, ami híja van a Krisztus szenvedésének,² és ezen a fölséges *misztikai úton* egy örök élet számára értékesíteni az időleges szenvedéseket, *pszichikai úton* pedig a megtisztulás eszközévé tenni.

Ha tehát ebben a földi életben *az igaz is szenved*,³ vagyis nem épen egyéni bűnökért bűnhődik, sőt rosszabb sorba kerül, mint az istentelen vagy laza lelkiismeretű ember, azért egy pillanatig sincs oka kételkedni Isten különös gondviselésében. Hisz az igaznak akárhány szenvedése a természet rendjének sűrű és nagyarányú áttörése nélkül, vagyis csodák egész sora nélkül nem volna elhárítható (nagy katasztrófák, járványok egyetemes pusztítása); viszont Isten a napját fölkölti a jókra és gonoszokra egyaránt⁴; örökölt terheltségek pl. nem volnának az igaz számára fölfüggeszthetők csodák nélkül. De a gondviselés mint a teremtő tevékenység szerves folytatása a természetnek egyszer megállapított rendjét általában nem akarja bolygatni, mikor azt nem teszi szükségessé Istennek sem bölcsesége sem jósága sem igazsága; nincs ugyanis olyan igaz, aki a szenvedés engesztelő és különösen nevelő áldásaira rá nem szorulna.⁵ Viszont nincs olyan gonosz, aki valami jót nem érdemelne; és minthogy az örök életben reá csak bűnhődés vár, érthető, ha Isten ebben az életben fizet meg neki. Az isteni igazság teljes méltatásánál soha sem szabad elvonatkozni a másvilági kiegyenlítéstől. Az igaz számára áldás, hogy Üdvözítője nyomán járhat: «Ha vele együtt szenvedünk, vele együtt meg is dicsőülünk».⁶

Tehát a hívő a szenvedés előtt nem áll azzal a bamba tompultsággal, mint a *pogány* tömegek. Nem kénytelen a *szoikus ἀταραξία* (zavartalan nyugodtság) hazug és épen nehéz helyzetekben csütörtököt mondó fakir önnarkózisához folyamodni. Sem arra nem lesz kísértése, hogy *korunknak* még kevésbé reális euforia-hajhászásához (εὐφορία, jóérzés) nyúljon, mely az élvezetet teszi meg központi életértéknek, s a szenvedéseket a modern technikai, orvosi, társadalmi találmányokkal és berendezésekkel iparkodik elkerülni. De nem is kell az *ószövetségnek* még kezdetleges álláspontjára helyezkednie: a szenvedés rejtett

¹ August. Sermo 4.

² Gal 1,24.

³ Ez az ószövetségi jámboroknak is súlyos probléma volt: Ps 72 Job 21,7 Jer 12,1. A megoldást adják az atyák: Aug. Civ. Dei, 1; Chrys. különösen hom. de stat. 1, 8; Ep. ad Olymp.

⁴ Mt 5,45.

⁵ L. Heb 12,1–13. ὁ μὴ δαρείς οὐ παιδεύεται, aki nem járta a szenvedések iskoláját, neveletlen marad, mondja a görög bölcs; és Goethe ezt választotta önéletrajza jelszavául.

⁶ Rom 8,17.

bűnök büntetése, vagy pedig rövid próba, melyet bőséges földi kárpótlás követ.¹ A hívő számára minden szenvedés kulcsa a kereszt; a nagyhét értelmét a húsvétreggel tárja föl.

Az erkölcsi rossz, vagyis a bűn természeténél fogva olyan, hogy Isten melleleg sem akarhatja, miként a szenvedést; hanem csak megengedi. Miért engedi meg? Mi értelme van a bűnnek Isten gondviselő terveiben? Ebben a kérdésben csak a kinyilatkoztatás igazít el, mely a következő szempontokat kínálja föl:

a) *A vétkezés lehetősége velejár a szabad teremtmény fogalmával*; s minthogy jó sőt jelentős új teremtmény gondolat az a teremtmény, aki «vétkezhetett és nem vétkezett»,² Isten akarhatott ilyent alkotni. Annyival inkább, mert különben a teremtés kénytelen lett volna nélkülözni épen azt a teremtményt, mely forma szerint is meg tudja valósítani a teremtés célját: Isten tudatos dicsőítését. Az eszességgel velejár a szabadság, és a nem abszolút jellegű, teremtett szabadsággal velejár a vétkezhetés.³

b) Jóllehet Istennek van hatalma hatékony kegyelmekkel úgy elejét venni minden egyes bűnnek, hogy az emberi szabadságnak nem kellene sérelmet szenvednie,⁴ mégis jónak látta megengedni, hogy a szabadság negatív irányban is érvényesüljön. Mert α) A bűn is a *teremtésnek és a teremtőnek egészen új oldalait* tudja bemutatni; a bűnbánat mélységeit, a bűnbocsánat irgalmát, a büntető igazságszolgáltatás komor fönségű szentségét, Isten kimeríthetetlen hosszútűrését csak a bűn tárja föl. Szent Ágoston azt mondja: «Nem teremtett volna Isten egyetlen angyalt vagy embert sem, akinek előre tudta gonoszságát, ha egyúttal nem tudta volna azt is, hogy a jóknak milyen hasznára alkalmazza őket, és így az idők rendjét mint valami szép költeményt bizonyos ellentétekkel is ékesítse». «A festő tudja, hova rakja a fekete színt, hogy festménye szép legyen; és Isten ne tudná, hová rakja a bűnöst, hogy világa rendezett legyen?»⁵ β) A fő szempont: A bűn rendjét nem szabad elvontan tekinteni, hanem *úgy kell venni, amint a jelen üdvrendbe tényleg be van állítva*. S itt a valóság az, hogy Isten a bűnt meg sem engedte volna, ha már előbb (in idea, secundum ordinem naturae) nem határozta volna el annak fölséges jóvátételét a megtestesülés útján való megváltás által (54. §). Abban a föltevésben, hogy a megtestesülés csak a bűnre való tekintettel történt (II 37), a megtestesülés fölséges titkát és mindazt a jót ami vele jár, a bűnnek lehet mintegy köszönni: «O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!» (nagyszombati Exultet.)

5. Amennyire bizonyos, hogy a gondviselő Isten kezében van minden útunk és minden tettünk, és az ő kezéből jön minden még oly nehéz helyzetünk is, amennyire tehát biztosak lehetünk, hogy a legnagyobb elhagyatottságban és nehézségben is Isten gyöngéd és hatalmas keze vezet,⁶ annyira *nem lehet akárhányszor adott esetben megállapítani, miért épen így intézkedik az isteni gondviselés*.

Egy-egy váratlan nagy egyéni vagy nemzeti csapással, az Egyháznak egy súlyos próbájával szemben nem lehet más szavunk, mint az *Apostol* szava: «Mekkora a mélysége Isten gazdagságának, bölcsességének és tudásának! Mennyire megfoghatatlanok az ő ítéletei, és mely fölmutathatatlanok az ő útjai!»⁷ Az *Üdvözítő* energikusan óv, hogy elhamarkodottan és vakmerően ne értelmezzük Isten gondolatait, főként csapásokkal szemben. Mikor a született vakra nézve kérdést tettek tanítványai: «Ki vétkezett, ez-e vagy szülői, hogy vakon született», azt felelte: «Sem ez nem vétkezett, sem az ő szülői, hanem hogy megnyilvánuljanak benne az Isten művei».⁸ Máskor pedig a hirtelen következtetésre hajlamos

¹ Jób és Tob álláspontja; Sap már a másvilági kiegyenlítésre utal.

² Sir 30,10.

³ Thom in Lomb. II dist. 23, 1, 2; I 63, 1; Gent. III 109; Aug. Maxim. II 12, 2.

⁴ Aug. Maxim. II 12, 2; Greg. M. Moral. V 28.

⁵ August. Civ. Dei XI 18; Sermo 4; cf. Gen. lit. XI 6; Enchir. III 27.

⁶ Ps 54,23 1 Pet 5,6.

⁷ Rom 11,33.

⁸ Jn 9,2.

tanítványokat kioktatja, hogy az áldozat bemutatása közben megölt galileaiak nem voltak bűnösebbek a többi galileabelinél; hasonlóképpen az a tizennyolc, kikre Siloéban rádólt a torony.¹ Semmiféle egyéni vagy történeti helyzet, még az egészen különös gondviselés alá való tartozás sem nyújt biztos alapot előre kirajzolni vagy kiszámítani, hogy pontosan milyen irányt vesz a gondviselés útja (lásd Judás árulását, az Egyháznak sokszori lealáztatását stb.).

Nem egy jámbor embernek is a gondviselésbe, sőt Istenbe vetett hite is azon szenved hajótörést, hogy ilyen *hamis számításokba* bocsátkozik, vagy adott esetben a rendkívüli gondviselést várja ahelyett, hogy alázatos lélekkel a rendesnek kezére adná magát. Nagyon találóan jellemzi ezt a lelkületet, mely a gondviselést meg nem érti és ezért bölcsességét tagadja Szent Ágoston: «Ha járatlan ember betéved egy műhelybe, ott sok szerszámot lát, melyeknek nem ismeri rendeltetését; ha pedig nagyon buta, fölöslegeseznek is itéli azokat. Sőt ha magát megégeti vagy éles szerszámmal megsebzí, még károsaknak is tartja. A mester azonban ismeri rendeltetésüket, megmosolyogja a balgát, és ügyet sem vet oktondi megjegyzéseire, hanem rendületlenül folytatja a munkáját. S lám, ilyen ostobák az emberek: Mesterembernél nem igen merik gáncsolni azt, amihez nem értenek, hanem amit a műhelyében látnak, arról azt gondolják, hogy mind úgy van rendjén, és mind való valamire. A világ művével szemben azonban, melynek alkotója- és kormányzójaként Istent hirdetjük, van merszük sok olyant gáncsolni, aminek értelmét nem látják; a mindenható mester műveit és szerszámait illetőleg adják a hozzáértőt, amikor pedig csak úgy rí ki belőlük a tudatlanság».²

Előttünk az Isten utainak csak nagyon csekély darabja nyílik; a jelenből alig valamit ölel föl tudásunk, a múltból még kevesebbet, a jövőből semmit. Nagy vakmerőség volna ebből megszerkeszteni akarni egész pályájukat. Csak arról kezeskedik az isteni bölcsesség, hogy bármennyire kifürkészhetetlenek számunkra a gondviselés útjai, nincsen bennük hívság: «Isten útjai lehetnek rejtettek, de nem lehetnek gonoszak».³ Adott nehéz helyzetben mindig elég tudnunk az egyetemes törvényt: nem kísért ő erönkön fölül.⁴ S bármilyen elhagyatottságban is van az embernek módja a hitnek és szeretésnek két erős karjával megragadni az Istent, és tőle nem tágitani (Tauler koldusa); és «ha Isten velünk, ki ellenünk?».⁵

¹ Lc 13,1–5.

² *August.* Gen. Manich. I 16, 25.

³ *August.* Civ. Dei IV 17; V 21.

⁴ 1 Cor 10,13.

⁵ Rom 8,31.

2. fejezet. Az angyalok.

Angelologia.

Az angyalokról szóló tan *nem könnyű föladat* elé állítja a teológiai tárgyalást: Teremtényekről van itt szó, aminők mi vagyunk; de merő szellemi természetük az érzéki kategóriákba rögzött gondolkodásunknak sok nehézséget szerez. Ezért nem csoda, hogy amilyen határozott a kinyilatkoztatás az angyalok létezését és természetfölötti helyzetét illetően, annyira tétova a teológiai elmélés, mikor mivoltuk és a látható világhoz való viszonyuk pontosabb meghatározásáról van szó.

Az idevonatkozó elméleti vizsgálódások megindultak Ps. *Dionysius*-nak *De caelesti hierarchia* c. művével. Sok és értékes anyagot szolgáltatott azonban mint annyi más kérdésben *Szent Ágoston*. A szentatyák közül mint angelologusok kiválnak még *Nagy sz. Gergely* és *Joannes Damascenus*. A *skolasztikusokra* az a föladat várt, hogy Platon és Aristoteles szellemtanát, mely össze volt növe az ő kozmológiájukkal (a tiszta szellemek szükséges közvetítők a világ és a tőle mérhetetlen távolban trónoló Istenség között) összhangzásba hozzák a kinyilatkoztatás angelológiájával. Ezt Szent Tamással nagyjából úgy oldották meg, hogy ama nagy görögök spekulációit az angyaloknak (soha nem létezett) természeti állapotára alkalmazták, és a kinyilatkoztatás adatait természetfölötti állapotukkal hozták összefüggésbe. A legterjedelmesebb monografiát *Suarez* írta (*Vivès* kiadásában 1130 negyedrélt lap).

47. §. Az angyalok léte.

Diekamp II 12; *Bartmann* I § 69; *van Noort* 2, 1; *Pesch* III n. 356–60 *Scheeben* II 50–6; *Petav.* Angel. I 1 15 16. – *Bonavent.* Brevil. 2, 6; *Thom* I 50 106; *Gent.* II 46 kk.; *Opusc. de substantiis separatiis*; *Suarez* *De angelis* I 1–4 *Billuart* *De ang.* 1, 1 2; *Berti* X (angel.) diss. 1, 1 6; *Frassen* *De ang. disp.* 1, 1. – G. *Kurze* *Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus* 1815; F. *Andres* *Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2. Jhdts* 1914; A. *Brandt* *S. Augustini de angelis doctrina* I 1893; K. *Pelz* *Die Engellehre des h. Augustinus* 1913; F. A. *Houck* *The Angels* 1925.

1. Az angyalok létezése.

Tétel. Vannak angyalok, azaz az embernél tökéletesebb szellemi valók. *Hittétel.* Ezt tagadják a szadduceusok, akik «azt mondják, hogy nincs föltámadás, sem angyal, sem lélek»¹; a materialisták, kik a szellemi világot általában tagadják; a racionalisták, kik az embert tekintik a legkiválóbb teremtménynek; a liberális protestánsok, kik az angyalok hitét az isteni gondviselő tevékenység költői beöltöztetésének, továbbá emberi erények és bűnök személyesítésének, vagy pedig vallási kölcsönzésnek gondolják. Velük szemben a IV. *lateráni zsinat*² ünnepélyesen kimondotta: «Isten az ő mindenható erejével az idő kezdetével a semmiből egyszerre teremtette mindkét rendbeli teremtményt, a szellemit és a testit, t. i. az angyalit és a világbelit».

Magyarázat. Az angyal szó (ἄγγελος, ἄγγελο, küldött) hivatalt és nem minőséget, mivoltot fejez ki³; és ezért jelenthet akármilyen isteni küldöttet: a Szentírásban jelenti Keresztelő sz. Jánost,⁴ jelent püspököt,¹ sőt magát az Üdvözítőt is.² Többnyire azonban jelent szellemi

¹ Act 23,8.

² *Denz* 428; cf. *Vatic.* 3 cp 1 *Denz* 1783.

³ *August.* in Ps 103, 1, 15.

⁴ Mt 3,1.

valókat, kik az embernél különbek és tapasztalásunknak általában hozzáférhetetlen külön világrendet alkotnak. Az Írás őket gyakran Isten fiainak, olykor isteneknek, sokszor mennyei seregeknek mondja. A bukott angyalok rossz, gonosz szellemek, démonok (δαίμων, δαήμων; a verbo δάω: tudó és tudató; világi íróknál ez az ἀγαθο- és κακοδαίμονες közös neve). Aristoteles a szellemeket első szubstanciáknak nevezi, a skolasztikusok külön szubstanciáknak (substantiae separatae) szemben az anyaghoz kötött és az anyagot informáló emberi lélekkel, mely substantia informans; olykor, αἰών, aeon a nevük, főként a gnósztikusoknál. Minthogy az angyalok mivolta még külön foglalkoztat, itt egyelőre csak úgy tekintjük, mint az embernél tökéletesebb szellemi valókat.

Bizonyítás. Nagy sz. Gergely azt mondja: «Hogy angyalok vannak, a Szentírásnak majd minden lapja tanúsítja».³ S csakugyan: Kerubok őrzik az elvesztett paradicsomot⁴; hogy itt nem személyesített isteni erőkre gondol a szentszerző, bizonyítja ugyanabban az összefüggésben a kígyó konkrét személyes jellege.⁵ A patriarkák történetébe döntő módon beleszövődik Isten angyala; megjelenik Ábrahámnak, Hágárnak a pusztában, Eliezernek idegenben; Jákob a mennyei lajtorján föl- és alá szálló angyalok seregét látja.⁶ Angyalok szerepelnek Izrael nemzeti felszabadulásában, az Egyiptomból való menekülésben⁷; a próféták hívásában és működésében⁸; a magánélet eseményeiben, mint Tóbiás története mutatja. Az Üdvözítő életét kísérik fogantatásától kinszenvedéséig és föltámadásáig, és ott virrasztanak a születő Egyház bölcséjénél.⁹ Az Üdvözítő a tanításban sűrűn említi.¹⁰ Szent János evangéliumában ritkábban esik szó róluk¹¹; de annál többször a Jelenésekben; ritkábban Péternél,¹² annál gyakrabban Szent Pálnál.¹³

Racionalista valláshistorikusok és biblikusok erre azt mondják, hogy a Szentírás angyal-hite *a perzsa vallásból* van merítve: a babiloni fogság előtt csak személyesített isteni erők jelennek meg, nevezetesen a Malach Jahve; ellenben a fogság után egyszerre kifejlett és részletezett angyaltant mutat Dan és Mach.

Felelet. a) Ez a nézet nem vág össze a *történeti tényekkel*. Az ószövetség népe a parszizmussal csak a babiloni fogság vége felé jutott érintkezésbe; ellenben angelológiájuk volt már jóval a fogság előtt a racionalistáktól is fogságelöttieknek elismert könyvek tanúsága szerint, aminő az általuk ú. n. JE történeti mű; a legrégebb író prófétáknál. Igaz, a fogság előtt többnyire a Malach Jahve szerepel. De α) olykor többes számban is jelennek meg angyalok (Jákob látomása); β) a Szentírás az angyalokat Istenhez való viszonyukban úgy kezeli, mint általában a másodrendű okokat; a Malach Jahvét is megkülönbözteti a személyesített illetve kifelé működő isteni erőktől.¹⁴ A parszizmus irodalmi forrásairól viszont épenséggel nem biztos, hogy visszamennek a babiloni fogság idejéig (1. § 3); tehát a bennük foglalt tan lehet fiatalabb a babiloni fogság idején kétségtelenül kimutatható fejlett ószövetségi angelológiánál. *b)* A perzsa angelologia *tartalmlilag* lényegesen elüt a szentírásitól: az amesha (spenta)-k

¹ Ap 2,3.

² Mal 3,1; cf. 1 Cor 11,10 Job 41,16.

³ Greg. M. in evang. hom. 34, 9.

⁴ Gen 3,34.

⁵ Gen 3,1; cf. Sap 2,24.

⁶ Gen 18 19 22 28.

⁷ Ex 23,20; cf. Num 20,16 Jos 5,13 Jud 6,11–22 13,3–21.

⁸ Is 6,3 Ez 1,4–28 Dan 7,10 8,16 9,21 10,13 12,1 Zach 1,9–19 6,4–8.

⁹ Act 10,3 12,7–12 27,23.

¹⁰ Mt 18,10 22,30 26,53 Mc 12,26 13,32 Lc 16,22.

¹¹ Jn 1,51 5,4 12,29 20,12.

¹² 1 Pet 1,12 3,22.

¹³ Gal 3,19. Eph 1,20. Phil 2,5–11 Col 1,15–17 1 Thes 4,16 2 Thes 1,7 1 Tim 3,16 Heb 4,4–14.

¹⁴ L. Gen 18 19 Ex 33,1–5.

személyesített isteni tevékenységek vagy tulajdonságok; akárhányszor maga Ahura-Mazda is közéjük van számítva; a jazata-k részben a Zaratusztrától lefokozott népvallási istenek, részben fiatalabb etikai alkotások; a fravasi-k védőszellemek: vagy mindenkinek jobbik énje (magának Ahura-Mazdának is van) vagy az ősök szellemei; végül a dévák személyesített ártalmas természeti erők, pogány démonok, nem etikai valók. c) A kinyilatkoztatás katolikus eszméjével nem összeférhetetlen az a lehetőség, hogy a kinyilatkoztatás-kivüli vallásokkal közös elemei legyenek (13. § 1), és hogy ilyen jellegű tartalmi és még inkább formai mozzanatok (pl. elnevezéseket) átvegyen az emberileg megközelíthető forrásokból, tehát idegen vallásokból is, természetesen megtisztítva a téves elemektől; ilyen lehet esetleg Tob Asmodeus-a: ashema-deva).

A hagyomány tanuságát ebben a kérdésben világosan megszólaltatja *Origenes*: «Ami az ördögöt és angyalait és a velük ellenlábás szellemeket illeti, az egyházi ígehirdetés tanítja, hogy vannak; de hányan és hogyan vannak, nem terjesztette elő világosan». ¹ S csakugyan az atyáknak az angyalok létezését hirdető bizonyossága egyöntetű. ²

A teologiailag fölkészült *elme* az erkölcsi bizonyosságot megközelítő valószínűséggel tudja bizonyítani az angyalok létezését.

1) *A teremtés rendjéből* és tökéletességéből Szent Tamás ³ így érvel: Isten a világot azért teremtette, hogy mint az ő tökéletességének utánzata kiválóságának hirdetője és megtestesítője legyen. Ámde Isten léttartalmának végtelen tökéletességét a világ nem tudja kimerítően utánozni; megközelíteni csak azáltal képes, hogy a valóknak lehetőleg gazdag változatosságát teremti elő; tehát, ha nemcsak anyagi, nemcsak anyag és szellem között összekötő, hanem merő szellemi lényeket is hoz létre. Isten egységét pedig ez a sokszerűség azzal tükrözi, hogy bizonyos egységes gondolat, rend fűzi egybe őket. S csakugyan azt látjuk, hogy a látható világ lényei az alaktalan anyagtól a kristályos anyagon keresztül a növények és állatok egyre tökéletesedő rendjein át az ember felé konvergálnak, aki anyagi és szellemi való egyszerre. Ez a rangsor immanens következetességgel arra terel, hogy betetőzését merőben szellemi valók alkossák. Bennük a teremtés, mely az anyagban legmesszebb eltávolodott létmód tekintetében az Istentől, itt ismét egészen közel jut Alkotójához, aki tiszta szellem.

2) A későbbi teológusok ehhez egy *teleologiai megfontolást* fűznek: A teremtés a rendeltetését, Isten dicsőítését csak az eszes teremtményekben éri el teljesen, mert csak ezek képesek Istent formálisan föl- és elismerni (*gloria Dei formalis*). Ha már most az ember az egyetlen szellemi való a teremtett mindenségben, egyrészt nagyon szegényesen van képviselve épen a legkiválóbb teremtési eszme, a szellem; másrészt nem lesz, aki az ember előtt rejtve maradt szépségek és általában a mindenség arányos méltatása által dicsőíti majd Istent.

3) *Tapasztalati bizonyítékot* szolgáltathat a) az élők világában, az egyes ember életében, a népek történetében, az ószövetségi üdvtörténetben megnyilvánuló célirányos vezetés; de csak azok számára, akik azt a bajosan bizonyítható nézetet vallják, hogy ezek jelenségcsoportok tagadhatatlan célirányosságuknál fogva követelnek ugyan szellemi okot, de abban a teleológiában észlelhető tökéletlenségek miatt ez az ok nem lehet az abszolút szellem; tehát az emberinél különb, felsőbb szellemi világban kell keresni. b) Az egyesnek és az emberiségnek életében oly erővel és rendszerességgel érvényesülnek bizonyos hitványságok és feneketlen gonoszságok (különösen a vallási életben a bálványimádás példátlan dőreségei: önkínzások, élve való öneltemetések; tömeggyilkolások, pl. a francia forradalomban vagy az orosz

¹ *Origen*. Princip. praef. 6.

² *Clemens R.* 34, 5; 36, 2; *Barnab.* 18, 1; *Ignat.* Smyrn. 6, 1; Trall. 5, 2; *Diognet.* 7, 2; *Herm.* pass.; *Athenag.* Suppl. 10; *Iustin.* I 6. A kappadókiak, Chrysost., Cyrill. A., kiket főként a teológia foglal le, az angyalokról kevesebbet tárgyalnak. Tüzetesen szól *August.* Civ. Dei XI 9 32; Gen. lit. III 4, 11; *Damascen.* II 1–3.

³ *Thom* I 50, 1; *Gent.* II 46.

szovjet-uralom alatt; a vallás cégére alatt üzött mindenféle pogány ocsmányság), hogy elégséges okukat alighanem csak a gonoszságnak egy emberfölötti szervezett szellemi birodalmában lelük. – A teozofistáktól és spiritisztáktól kiaknázott jelenségek (szellem-megjelenések, másvilágból eredő közlések, materializálások) nem sorolhatók ide; részint, mert ha másvilági szellemekre kellene ama jelenségeket visszavezetni, megholt emberek lelkeire is lehetne gondolni; főként azonban, mert annak a fölfogásnak alig van valami valószínűsége, hogy a spiritiszta jelenségek elégséges okul másvilági szellemek beavatkozását követelik (7. § 3).

Ezek a szempontok és érvek *nem döntők*. Nem tudunk a tapasztalati világban kimutatni egyetlen egy olyan jelenséget sem, melynek elégséges okául tiszta szellemi valókat kellene fölvenni. Hogy azonban nincsenek híjával minden bizonyító erőnek, szabad következtetni az angyal-hit egyetemességéből is.¹

2. Az angyalok eredete.

1. *Tétel. Az angyalok teremtmények*; azaz Isten őket mindenható teremtő tevékenységével semmiből hozta létre. *Hittétel.* – *Ellene* vannak a gnosztikusok, kik a szellemi valókat az összellemből eredő kiáramlásoknak, emanációknak tekintik; és a pogányok, akik teogoniáikban annak a hiedelemnek hódolnak, hogy nemződés útján is jöhetnek létre szellemi valók. Az Egyház hivatalos tanítása kifejezésre jut a *IV. lateráni* és a vatikáni zsinaton.²

A *Szentírás* tanítása világos: «Általa (a Fiú által) teremtett minden az égben és a földön, a láthatók és láthatatlanok, a trónusok, az uralmak, a fejedelemségek és a hatalmasságok; minden ő általa és őérette teremtett».³ A *szentatyák* élesen tiltakoznak a manicheusoknak ama fölfogása ellen, hogy szellemek eredhetnek Isten szubstanciájából.⁴

Ésszel is könnyű fölélni, hogy az angyalok csak teremtés útján jöhetnek létre. Mint szellemi valók ugyanis egyszerűek; tehát nem származhatnak megosztódás útján, ami velejár minden nemződéssel. Istenből azért sem szakadhatnak ki, mert Isten föltétlen egyszerűsége és változatlansága minden megoszlásnak még a gondolatát is kizárja.⁵ A manicheusok és pogányok csak azért lehettek más véleményen, mert Istenről anyagízű monista eszméjük volt.

2. *Tétel. Az angyalok az időben, illetve az idővel jöttek létre.* *Hitigazság* a *IV. lateráni* zsinat szerint: «Az idő kezdetén teremtette Isten az angyali világot.» Ezt a *szentatyák* jórésze kifejezve látja már a *Szentírás* első versében: «Kezdetben teremté Isten a *mennyet* és a földet», melyet általában úgy értelmeztek, hogy kezdetben teremtette Isten a látható és a láthatatlan világot. Az Apostoli hitvallás cikkelyét: Hiszek Istenben, mennynek és földnek teremtőjében, az Athanasianum így adja: az összes látható és láthatatlan valók teremtőjében.⁶

Isten az angyalok világát az anyagi világgal egy időben teremtette és nem előbb. Ez *nem hittétel.*

A *IV. lateráni zsinat* ugyan azt mondja: «egyszerre (vagy együtt) az idő kezdetétől fogva (simul ab initio temporis).» Ez a simul azonban jelentheti azt, amit Sir-nál: «Aki örökké él, az teremtett mindent egyaránt» (Vulg. simul; Sept. κοινῆ = együttesen, egy egészként⁷). Mindazáltal tételünk nagyon *valószínű* szemben az ellenkezővel: a) A zsinat által

¹ Cf. *Aristot.* *Metaph.* XII 8; *Platon* *Tim* 40. *Sympos.* 202 d.

² *Later.* IV. *Denz* 428; *Vatic.* 3 cp 1 c. 5 *Deo* *Denz* 1783 1805.

³ *Col* 1,16; cf. *Rom* 8,38 *Ps* 102,19–22 *148*,1. *Job* 38,4–7.

⁴ *August.* *Faust.* XV 5 k.; *Ctra Secundin.* 5 k.; *Synod Bracar.* (a. 561) c. 5 *Denz* 235; cf. *Iustin.* *Dial.* 102, 4; 128.

⁵ *Thom* I 61, 1.

⁶ Cf. *Job* 38,47 *Os* 2,21 *2 Mac* 15,13 *Nehem* 9,5 *Col* 1,16.

⁷ *Sir* 18,1; *Thom* *Opusc.* 19, 2.

valószínűleg jelzett dologi együvértartozásnak, összerendezésnek természetszerűen kínálkozó velejárója az időbeli együtesség. Ha Isten a két világot egymásnak teremtette, akkor a legtermészetesebb, hogy egyszerre is teremtette. Mint Szent Tamás teológiai megfontolása mondja: az angyalok a teremtésnek egy része. Minthogy Isten művei tökéletesek, nem valószínű, hogy Isten az egyik részt előbb alkotta, mint az egészet. *b)* Ezt az Írás is jelzi a «Kezdetben teremté» közvetlenül kínálkozó értelmével; és nem mond ellen Jób: «Hol voltál, mikor a föld alapjait letettem?... Miközben együttesen dicsérték engem a hajnali csillagok, és ujjongtak az Isten fiai mindnyájan?»¹ Ez ugyanis értelmezhető a második teremtésre. A szentatyák állásfoglalása nem egyöntetű; sokan azt tanították, hogy Isten előbb teremtette az angyalokat, mint a látható világot.²

48. §. Az angyalok természete.

Diekamp II 13 14; *Bartmann* I § 69; *van Noort* 2, 1; *Pesch* III n. 261–388; *Scheeben* II 56–93; *Petav.* De ang. I 2–14 II 1–5. – *Thom* I 58–60; 106 107 111 114; *Gent.* III 108–110 IV 93 kk.; *Verit.* 8; *Suarez* De ang. I 5–15 II–IV; *Salmant.* De ang. 1–9; *Billuart* de ang. 1, 3–5; 2; 3; 7; 8, 1; *Berti* De ang. X 1, 2–5; 2, 1–6 12; *Frasen* De ang. 1, 2 3; 2. – *W. Schlössinger* Die Stellung der Engel in der Schöpfung (Jahrbuch für Philosophie und spek. Theologie Jahrgang 25 27); *Die Erkenntnis der Engel* (u. o. 22 23); *Das angelische Wollen* (u. o. 24); *Fr. Schmid* Quaestiones selectae ex theologia dogmatica 1891 p. 28 kk.

1. Az angyalok tiszta szellemisége.

Tétel. **Az angyalok tiszta szellemek;** azaz nincsenek testi szervezethez kötve, mely létüknek vagy tevékenységüknek akár föltétele akár szerve volna. – Hogy az angyalok az *embernél kiválóbb szellemi valók, hittétel* a IV. lateráni zsinat alapján. Hogy *tiszta szellemek* a tétel értelmében, ma általánosan elfogadott *biztos* nézet, melyet a lateráni zsinat is jelez, mikor az angyalokat megteszi felső foknak ebben a rangsorban: anyag, anyag-szellemi egység, szellem. Ha ugyanis lényegesen anyaghoz kötött szellemek volnának, nem képviselnének új fokot a teremtésben, hanem csak finomabb kiadásban megismételnék az embereszmében is kifejeződő teremtoi gondolatot.

Bizonytás. A *Szentírás* állandóan szellemeknek nevezi az angyalokat. Ezzel azonban a fönt meghatározott értelemben tiszta szellemeknek akarja őket mondani; nem ugyan forma szerint, de igenis tartalmilag: *a)* Maga az Üdvözítő értelmezte hitelesen a szentírási szellemeszmét, mikor föltámadása után megjelent tanítványainak: «Tapintsatok meg és lássátok, mert a léleknek húsa és csontjai nincsenek, amint látjátok, hogy nekem van».³ *b)* Az angyalokat tudatos ellentétben az emberrel nevezi szellemeknek: «Mikor a tisztátalan lélek kimegyen az emberből...»⁴ «Nem a test és vér ellen kell tusakodnunk, hanem a fejedelemségek és hatalmasságok ellen, a gonoszságnak égi magasságokban levő szellemei ellen.»⁵ Ha tehát az angyalok a *Szentírás* előadása szerint testben jelennek meg (*angelophaniae*), ez a testük csak látszatos, mint Ráfael maga megmondja Tóbiásnak: «Látszólag ugyan ettem és ittam veletek; én azonban láthatatlan étellel és itallal élek, mely rejtve van az ember szeme elől».⁶ Ami a *hagyományt* illeti, a szentatyák tekintélyes része

¹ Job 38,4–7.

² Igy pl. *Naz.* Or. 38, 9 10; *Chrys.* in Gen hom. 2, 2; *Ambr.* Hex. I 5; *Hilar.* in Ps 135, 8. A mi állásfoglalásunk értelmében: *Epiph.* Haer. 24, 25; *Theodoret.* in Gen 3; *Aug.* Civ. Dei XI 33.

³ Lc 24,39.

⁴ Lc 11,24.

⁵ Eph 6,12; cf. Col 1,16 Mt 8,16 Lc 6,18 9,39 10,20 Act 23,8 Heb 1,14 Ap 1,4.

⁶ Tob 12,19; cf. Jud 13,20 Dan 9,21 14,35.

kifejezetten szellemiséget tulajdonít az angyaloknak.¹ Igen határozottan ebben az értelemben foglal állást Szent Tamás is, és vele a hittudósok túlnyomó többsége a középkorban.

Nem kevesen (Iust., Clemens Al., Basil., Ambr., Gennadius, Fulgentius stb.²) azonban a szentatyák közül, sőt középkori hittudósok is sokan Bonaventurától Caietanus-ig és Banez-ig azt tanították, hogy az angyaloknak is van testük; igaz, sokkal finomabb és tökéletesebb, mint az embernek: «szellemies test», miként a föltámadottnál.³ Ennek a föltűnő jelenségnek van a) *exegetikai oka*. Ezek az atyák ugyanis nem egy szentírási helyet csak úgy tudtak értelmezni, ha az angyaloknak testet tulajdonítottak. Így: «Angyalaidat szélvésszé teszed, és szolgálodat perzselő tűzzé» (Vulg.)⁴. Ennek helyes értelme (melyet az új magyar szentírásfordítás ad is): Isten az angyalokat fölhasználja akaratának végrehajtására és hatalmának nyilvánítására, különösen ítéleteinek végrehajtására, miként a szélvésszt és a tüzet. Továbbá: «Látták az Isten fiai (sok Sept. kódexben: οἱ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ), hogy az emberek lányai szépek, és feleségül vették közülük mindazokat, kiket kiszemeltek».⁵ Ezen akadt meg Szent Ágoston⁶ is, és a középkori teológusok is a kelletténél többet foglalkoztak azzal a kérdéssel, mikép léphettek házasságra emberekkel az angyalok.⁷ A szövegösszefüggésből azonban kétségtelen, hogy az Isten fiai itt a jámbor emberek, nevezetesen a setíták. b) Van *bölcséleti oka*. Az akkori sztoikus bölcsélet hatása alatt akárhányan nem tudták elgondolni a merő szellemiséget, és minden lény fönnállásához szükségesnek ítélték egy (az illető lény mivoltához méltó) testiséget, még Istennél is. Náluk tehát a testiség kevésbé szabatos, de nem hibás fölfogás szerint voltaképpen szubstancialitást jelent. c) A legtöbb *skolasztikus*, aki ehhez a fölfogáshoz hajlott, arra a magában helyes meglátásra támaszkodott, hogy az angyalok szellemisége egyfelől nem abszolút szellemiség, miként az Istené, hanem létében és fönnállásában az anyagvilágra van utalva; másfelől nem tiszta ténylegesség (actus purus), hanem képességekkel van teli. Náluk tehát, különösen a ferenceseknél anyagiság annyi mint képesség, potencialitás. Tehát valamilyen értelemben szabad az angyalokat anyagi valóknak nevezni: «Az anyagi valók középhelyet foglalnak el Isten és a testi valók között; ám a középső, ha egyik véglethez hasonlítom, a másik végletnek látszik; így pl. a langyos a forróval összehasonlítva hidegnek látszik».⁸

A teológiai megfontolás a) lehetségeseknek találja a tiszta szellemeket. Megállapítja ugyanis, hogy a testtől megvált lélek is a föltámadásig test nélkül, tiszta szellem módjára él; sőt a bölcselő halhatatlanság tana a léleknek ilyen létet tulajdonít az egész örökléten keresztül. b) Másrészt pedig *illőnek* találja, hogy legyenek testetlen szellemek, mert hisz csak így valósul az emberrel szemben egy új teremtő gondolat: a szervezethez nem kötött szellem; és csak így érvényesül kellőképpen a változatosságnak Szent Tamástól annyit hangoztatott törvénye a teremtésben.

Az angyaloknak az anyagvilághoz való viszonya. – Jóllehet az angyalok szellemi valók, mégsem tiszta szellemek abban az elvont értelemben, hogy az anyagvilággal semminemű kölcsönhatásban nincsenek, mint a Leibniz-féle monasok. A Szentírás tanúsága szerint ugyanis nem teljesen függetlenek az anyagvilág kategóriáitól, a tértől, időtől, változástól, kölcsönhatástól.

¹ Euseb. Demonstr. ev. IV 1; Nazianz. Or. 28, 31; 31, 15; Chrysost. in Gen 22, 2; Nyssen. in or. Dom. 4; Theodoret. in Gen 40; Ps. Dionys. Cael. hier. 15; Gregor. M. Moral. II 7, 8; IV 3, 8.

² Iustin. II 5; Clemens A. Paedag. III 2 fin.; cf. Fulgent. Trinit. 9.

³ 1 Cor 15 értelmében.

⁴ Ps 103,4.

⁵ Gen 6,2 cf. Jud 6.

⁶ August. Civ. Dei XV 23.

⁷ Cf. Thom I 51, 3 ad 6.

⁸ Thom I 50, 1 ad 1; cf. Damascen. Fid. orth. II 3.

1. Az angyalok mint szellemek *nem szükségkép foglalnak el helyet*, amint tévesen gondolta Theodorus Mopsuestenus és Theodoretus. Egy pontban is lehetnek; sőt egyszerre többben. Hisz a szellemi valókban nincs rész részeken kívül, sem taszító erő, minék következtében kiszorítanak egymást. Miként sok gondolat megfér egy elmében egyszerre anélkül, hogy feszélyeznék és szorítanak egymást, épúgy lehet sok angyal egyszerre egy helyben. De amikor tevékenységet akarnak kifejezni az anyagvilágban, *nekik is el kell foglalni tevékenységük helyét*. A Szentírás tanúsága szerint nagy utakat tesznek, nemcsak avégből, hogy változásokat idézzenek elő a látható világban, hanem azért is, hogy tájékozódjanak, tanuljanak;¹ és egyszerre csak egy helyen tevékenyek.² Tevékenységük köre azonban sokkal nagyobb, mint az emberé; továbbá a helyet, ahol vannak, nem test módjára (circumscriptive), hanem szellem módjára (definitive) foglalják el, amennyiben ott érvényesítik erejüket (praesentia per contactum virtutis).³

2. Ami az angyaloknak az időhöz és a változáshoz való viszonyát illeti, minthogy időben vannak teremtve, *az idő egymásutánja* rájuk és létükre is vonatkozik. Nem rendelkeznek egyszerre minden léttartalommal, melyre egyáltalán képesek, hanem az egymásután bontakozik ki tudatuk előtt. Az angyalok szellemisége nem abszolút egyszerűség, miként Istené; létük kizárja ugyan a fizikai, őanyagból és formából való összetettséget, de nem a metafizikait, a potencialitást. A kinyilatkoztatás tanúsága szerint az angyalok gyakrabban tanakodnak, fontolgatnak, terveiket megváltoztatják.⁴

Két irányban azonban mégis viszonylag szabadok a változással szemben: *a) Nincsenek kitéve a szubstanciás változásnak*, miként az ember (halál). Mint szellemi valók természetből halhatatlanok,⁵ és nem természetfölötti isteni ajándék útján, mint Scotus, Biel, Vasquez tanították. Halhatatlanságuk természetesen még gondolatban sem függetleníthető Istentől; és nem magátólvaló abszolút halhatatlanság az, miként Istené. *b) Azután tiszta szellemiségüknél fogva az anyagvilág változásai nem ragadják úgy magukkal, mint minket, kik testünk révén bele vagyunk vetve a változások kellő sodrába.* Elevenebb és erőteljesebb szellemi életük a multat könnyebben és biztosabban jeleníti meg és a jövőbe messzebb területen és nagyobb sikerrel hatol be. Ezáltal élettartamuk az idővel szemben bizonyos fokig függetlenné válik; tartamuk a skolasztikusok szerint az *aevum*, mely az idő és örökkévalóság között foglal helyet (30. § 2).

2. Az angyalok természeti képességei.

Az angyalok mint szellemi valók értelemmel és akarattal rendelkeznek, és akaratukat a világ folyásában bizonyos fokig érvényesíteni is tudják, azaz *van tetterejük*, hatalmuk.

1. *Az angyalok értelme* az emberinél sokkal kiválóbb. Ez a Szentírásnak biztos tanítása, mely az angyali kiválóságot általában és az angyali tudást külön az ember számára eszménynek és mértéknek állítja oda. A zsolttáros általánosságban mondja: «Kevéssel tetted őt (az embert) kisebbé az angyalnál».⁶ Azután a tudást illetőleg: «Te azonban uram király, olyan bölcs vagy, amilyen bölcs az Isten angyala, s így mindent megérintsz a földön».⁷ Az Üdvözítő szerint az ítélet napját senki sem tudja, «még az ég angyalai sem».⁸

¹ Cf. Job 1–2 Zach 1 6 Tob 12 Ap passim Mt 4,11 Mc 13,32 Lc 2,15 8,27–33 Eph 6,22 2 Pet 2,4.

² Tob 8,3 Eph 6,12 Ap 12,8.

³ Thom I 52, 1; Pot. 3, 19 ad 2; Quodlib. I 4 c.

⁴ Cf. Dan 4,14 10,13–11,1; Thom I 9, 2.

⁵ Cf. Lc 20,36; Thom I 50, 5; Gent. II 30 55.

⁶ Ps 8,6; cf. Gal 4,14; 2 Pet 2,11.

⁷ 2 Reg 14,20.

⁸ Mc 13,32; Mt 24,36.

Mindazáltal az angyal tudása *nem terjed ki a)* az ember szabad jövő cselekedeteire.¹ A szabad jövő cselekedetek ugyanis jelen teremtett okaikban nincsenek adva, hanem csak nagyon is szűk határok közt, bizonytalan körvonalakkal vannak jelezve; ezek alapján csakis bizonytalan sejtéseknek lehet helye.² *b)* Nem tudják az ember rejtett, titkos gondolatait, érzéseit, elhatározásait.³ Az emberi lélek ugyanis mint szellem nem természetszerű szükséggel nyilatkozik meg kifelé; legbelseje csak saját maga és teremtője előtt áll nyitva; más számára csak akkor, ha megnyitja. *c)* Még inkább rejtve vannak előttük Isten titkai.⁴

Az angyali tudás tárgykörének és módjának részleteire nézve teljességgel következtetésekre vagyunk utalva. *Szent Tamás* a tiszta szellemnek aristotelesi fogalmára és az aristotelesi kozmológiára támaszkodva az angyalokat a hold fölötti változatlan égitestek mintájára fogja föl,⁵ és a következőkép *jellemzi a természeti angyali értelmet*.⁶

Az angyali tudásnak közvetlen sajátos tárgya (obiectum immediatum specificum) a teremtett lények a maguk általános eszmei mivoltában, nem mint az embernél az érzéki egyedben valósuló általános eszme (intellegibile in sensibili). Ezeket *az eszméket* minden egyes angyal a létrejöttkor hozományul *készen kapja* (scientia infusa), mielőtt még föltárulna előttük a látható világ, mely amaz eszméknek megtestesülése. Így Isten eszméinek kétféle kisugárzása van: egy az angyali elmékbe és egy a látható világba.⁷ Ez eszmék közvetítésével megismerik Istent közvetve, következtetés útján, saját magukat pedig közvetlenül tulajdon tevékenységük, illetve szubstanciájuk által. A létező valókat az angyal úgy ismeri meg (Szent Ágoston *cognitio vespertina*-ja), hogy a teremtett dolgoknak veleszületett eszméit a létezők felé mint figyelmének határpontjai felé fordítja, s ezek aztán terminálják, de nem determinálják ismereteit. A természet rendjében az angyal nem tévedhet: amiről van készen kapott, veleszületett eszméje, azt helyesen ismeri meg; arról pedig, amiről nincs, nem alkot ítéletet.

Hogy milyen lehetne és lehetett volna az angyalok pszichológiája, azt jól megvilágítja Szent Tamás levezetése. A tényleg *létező angyali világréndre* azonban nem mindenestül illik rá. Itt kétségtelen ugyanis, hogy az angyalok bizonyos dolgokat nem ismernek meg helyi megközelítés nélkül; vagyis a testek, az anyagvilág lényei nemcsak terminálják, hanem befolyásolják, determinálják ismeretüket.⁸

2. Hogy *az angyaloknak van személyes szabad akaratuk*, következik szellemiségükből. A Szentírás kifejezetten is tanúsítja, mikor erkölcsi magatartást tulajdonít nekik;⁹ nevezetesen az angyalok próbája és sokaknak bukása csak a szabad akarat föltevése mellett lehetséges. Minthogy az angyalok értelme áthatóbb az emberinél, nevezetesen tisztábban látják a célokat, kivált a végcélt és a kínálkozó eszközöknek alkalmasságát vagy alkalmatlanságát, s mivel a test és az anyagvilág kísértései nem vetnek akadékosztó célirányos törekvéseknek: akaratuk az emberinél sokkal nagyobb erővel, állhatatossággal és következetességgel irányul a jóra, és különösen a végcélra, sokkal kevésbé hozzáférhető a változásnak és nevezetesen a bűnnek.

¹ Is 43,28 46,9 Mt 24,36.

² *Thom* I 57, 3.

³ 3 Reg 8,39 2 Chron 6,30 Jer 17,9; cf. *August.* Gen. lit. XII 17, 34; 22, 48; *Thom* I 57, 4; Verit. 8, 13.

⁴ 1 Cor 2,11.

⁵ *Thom* I 55, 2.

⁶ *Thom* I 55 ss.; *Gent.* II 96 ss.; Verit. 8, 6 ss.

⁷ Szent Tamás és követői itt Szent Ágostonra támaszkodnak, aki szerint az angyalok létük első pillanatától kezdve látják a teremtendő dolgokat az Igében: *cognitio matutina*; utóbb pedig Isten megmutatja nekik a már megteremtett világot (abban a hat képben, melyet a Hexaéméron tár elénk): *cognitio vespertina*. *Civ. Dei* XI 29; Gen. lit. II 8, 17.

⁸ Job 1,7 2,2 Mt 13,41 1 Pet 5,8 Eph 3,10.

⁹ Ps 102,20 Lc 15,7 1 Pet 1,12 2 Pet 2,4 stb.

Egyáltalán *változhatatlan és vétkezhetetlen-e az angyal?* – Sok *tomista* és Alexander Halensis szerint az angyal már létrejöttének első pillanatában rendelkezik egész eszmekészletével, mely állásfoglalásainál szóbajöhet, s ezért mindjárt léte első pillanatában végleg foglal állást, és azután már változhatatlan az akarata. Nem mintha a változás absztrakt lehetsége nem maradna meg benne; hanem, mert nincs ami változásra, tehát vétkezésre is készítené. A vétkezés lehetősége csak akkor áll elő az ő számára, amikor természetfölötti parancsot kell teljesítenie, mely esetleg ellenére jár természeti vágyainak és homályban hagyja értelmét. Mások (*Scotus*, Aegidius Colonna, Vasquez, Suarez, Petavius, Billuart) ellenben azt tartják, hogy az angyal, míg végállapotát el nem érte, változékony és vétkezhetik is. És ennek a nézetnek nagyobb a valószínűsége. Mert egyrészt az angyal nem abszolút, hanem teremtett szellem, és mint ilyen alá van vetve az időnek, tevékenységét kénytelen mozzanatok egymásutánjában kifejtteni. Ezzel azonban már adva van a lehetőség (de nem egyúttal a valószínűség) arra, hogy egy adott helyzetben figyelmen kívül hagyja a végcél. Még sokkal inkább alá van vetve akarata annak a változandóságnak, mely az érzelmi életben nyilvánul. Az angyali akarat ugyanis a jónak nem teremtője, hanem csak áhítója; tehát alkalmas arra, hogy a jónak gondolata megihlessen és fölgerjessze. Csakugyan az Írás és a liturgiák szerint az angyal tud örülni, szomorkodni, lelkesedni, gyűlölni.¹

3. *Az angyalok tetteje*, hatalma érvényesül az anyagvilágban, az emberrel szemben és a tiszta szellemek világában.

a) Az angyalok képesek *az anyagvilág* erőit és tömegeit mozgósítani bizonyos célok és hatások elérésére (*per applicationem virtutis*); még pedig sokkal nagyobb arányokban, mint az ember; nevezetesen több erőt, gazdagabb és meglepőbb kombinációkban tudnak mozgósítani; ebből magyarázhatók meg a bukott angyalok látszólagos csodatevései. Ezt a tényállást elárulják már egyes angyalcsoportok nevei is: erősségek és hatalmasságok²; ez a hatalmuk különösen nagy arányokban mutatkozik, mikor végrehajtják Isten büntető ítéleteit.³ De az elme is következteti az angyalnak magasabb szellemiségéből. Hisz az ember technikai teljesítményei is kézzelfoghatóan mutatják, hogy a gondolat, a szellem hasonlíthatatlanul erősebb az anyagnál. Az ember csak szelleme vagyis esze és akarata által tud úrrá válni a nála sokkal erősebb állatok és a természet erői fölött, amennyiben az adott természeti erőket és törvényeket kombinálja és határozott célokra irányítja; *mens agitat molem*. Az angyaloknak ez a hatalma azonban természetesen nem korlátlan: mindig bizonyos térre van korlátozva, s a teremtés és az igazi csodatevés határáig nem érhet el.

b) Az angyalok tudnak *hatni az embernek* nemcsak testére (ez ugyanis adva van az anyagvilág fölötti hatalmukkal), hanem a *lélekre* is. Ez a Szentírás kétségtelen tanítása: az angyal megjelent álmában Józsefnek és másoknak.⁴ Ez a hatás azonban csak közvetett és erkölcsi lehet. Az angyalok ugyanis az anyag fölötti hatalmuknál fogva tudnak hatni az emberi fantáziára, régi képzetek fölidézése és újak megindítása által, amennyiben t. i. megfelelő tárgyakat állítanak az érzéklés elé; és így közvetve az értelemre és akaratra is hatnak; továbbá érzéki gerjedelmeket tudnak kelteni, és így is közvetve befolyásolják az akaratot.⁵ Az angyalok látható megjelenése (*angelophania*) ezek értelmében kétféleképp lehetséges: Az angyalok képesek bármilyen anyagot, tehát a levegőt is test formájára alakítani, és az így megformált testtel megfelelő életműködések végeztetnék; nem mintha ezt a testet belülről tudnák éltetni és alakítani, hanem van hatalmuk és erejük irányítani (*non tamquam informatores, sed tamquam motores representati per corpus mobile*; olyanformán

¹ Cf. Lc 15,7 1 Pet 1,12.

² 2 Pet 2.

³ Is 37,36 Tob pass. Mt 28,2; cf. 8,32; Ap 5,8 8,3 14,18 15,7.

⁴ Mt 2,13; cf. Zach 1,9 Lc 22,3 Jn 13,2.

⁵ Thom I 111, 1–3; 106, 2.

mint a bűvár a bűváruhában van).¹ Képesek azonban külső anyag igénybevétele nélkül is úgy hatni érzeinkre, hogy testi megjelenés gyanánt fogjuk föl. A megjelenés előbbi módja mindenesetre a gyakoribb.

c) A szellemi világban az angyalok mindenekelőtt képesek gondolataikat közölni. A Szentírás nem egyszer szól az angyalok nyelvéről és beszédéről.² Az *angyali beszéd* mivoltát Szent Tamás³ így gondolja: Az angyal a közlésre szánt gondolatát egy akarati elhatározással a megszólítotthoz igazítja; és ez elégséges föltétel arra, hogy a megszólított a szólóról való egyetemes ismeretéből, melyet teremtésekor készen kapott, kiválogassa és megjelenítse tudatában a kérdéses gondolatot. – A kinyilatkoztatás szerint bizonyos angyaloknak mások fölött annyiban is van hatalmuk, hogy el tudják őket távolítani az égből,⁴ avagy megkötni.⁵

3. Az angyalvilág tagozottsága.

1. *Az angyalok száma* meghaladja az emberi képzeletet: «Ezernyi ezren szolgáltak neki és tízezerszer százezren hódoltak neki». ⁶ «Van-e száma (Isten) seregeinek?»⁷ A bukott angyalok száma is megolvashatatlan sokaság.⁸

A *szentatyák* olykor kísérletet tesznek ennek a számnak legalább viszonylagos meghatározására és evégből misztikus értelmezésben fölhasználják a tíz drachma vagy a száz juh példabeszédét⁹: az elveszett az ember, a megmaradtak az angyalok, kiknek száma eszerint úgy viszonylik az emberéhez, mint 99 vagy 9 az 1-hez. Azonban az ilyen számításokra a kinyilatkoztatás nem nyújt semmiféle alapot. Annyit azonban belát és kikövetkeztet a hívő *elme*, hogy az az Isten, aki fogyhatatlan változatosságban teremtett megszámlálhatatlan egyedeket és fajta látható világban, teremtő erejének és leleményességének ezt a kimeríthetetlen termékenységét nem tagadhatta meg abban a szellemvilágban, mely a teremtés virága, melyben a teremtésnek rendeltetése, Istennek formális dicsőítése a legtisztábban jut kifejezésre. Szent Tamás szerint több angyalfaj van, mint anyagi létfaj.¹⁰

2. Miképp tagolódnak az angyaloknak ez a nagy száma? Albertus és Toletus szerint az angyalok egy fajta alkotnak és csak szám szerint különböznek egymástól. A legnagyobb fokban *valószínű* azonban, hogy *az angyalok beláthatatlan serege fajokba van osztva* és ép úgy mint a látható világ, gazdag változatú kozmoszt alkot. a) A *Szentírás* ugyanis állandóan említi az angyalok bizonyos osztályait: a szeráfokat,¹¹ a kerubokat,¹² a négy élőt,¹³ a királyi-székeket¹⁴ stb. Ezek az elnevezések, ha nem is teljesen egyértelmű hozzárendeléssel, általában nemcsak hivatali hanem természeti különbségeket is jelölnek. Különbözőképp vannak ugyanis leírva, különféle dolgokhoz vannak állandóan hasonlítva (csillagok, lámpások, drágakövek¹⁵); és ami fő: ezek a nevek a bukott angyalokat is megilletik¹; azok pedig kiestek

¹ Thom 1 51, 2 3.

² 1 Cor 13,1; cf. Zach 1,9. Is 6,3 Dan 8,16. Jud 9.

³ Thom I 107, 1.

⁴ Ap 12.

⁵ Tob 8,3 Jud 6 2 Pet 2,4 Ap 9 etc.

⁶ Dan 7,10.

⁷ Job 25,3; cf. Deut 33,2 Ps 67,18 Mt 18,10 26,53 Lc 2,13 Heb 12,22 Ap 5,11.

⁸ Mt 12 Mc 5,9 Ap 9,16.

⁹ Mt 18,12–14; Lc 15,8–10.

¹⁰ Thom I 50, 3; cf. Pot 6, 6; Gent. II 92.

¹¹ Is 6,2.

¹² Gen 3,24 Num 7,8. 1 Reg 4,4 2 Reg 6,2 4 Reg 19,15 1 Chron 13,6 Ps 79 98 Is 37,16 Dan 3,50 Ez 1,10 10,3 28,14 41,18.

¹³ Ap 4,5.

¹⁴ Col 1,18 Eph 1,21 3,10 stb.

¹⁵ Job 38 Is 14 Ez 28.

hivatalukból. *b)* Ezért a *szentatyák* is általában azon a nézeten vannak, hogy ezek a szentírási csoport-nevek természeti különbségeket jelölnek.² *c)* A teremtés jelentős alaptörvénye: az *egység, mely a változatosságban mutatja meg erejét*, érzékeny csorbát szenvedne, ha éppen a legkiválóbb teremtményekkel szemben volna fölfüggesztve. Egyetlen angyalfaj létezése monotonitást, sőt bizonyos mechanizmust vinne bele éppen abba a világba, mely magasabb szellemiségénél fogva a mechanizáltságnak és egyhangúságnak teljes ellentéte.

Vajjon az egyes fajok egyedekbe bontakoznak-e vagy sem, erre nézve Szent Tamás azt tanítja, hogy minden faj csak egy egyeddel van képviselve. Mert úgymond, az egyedítés elve (principium individuationis) a meghatározott, megjelzett anyag (materia signata); s minthogy ez hiányzik a tiszta szellemek világában, nincs ami ott egy-egy angyalforma (faj) ismételt befogadása által az azonos faj eszmének egyedi változatait tudná létrehozni. – A kérdést a kinyilatkoztatás útmutatásaiból nem lehet eldönteni. A spekulatív megfontolás előtt világos, hogy az angyalvilágban elesik a legfontosabb fajkritérium: «azok az egyedek tartoznak egy fajhoz, melyek egymás között termékeny utódokat képesek létrehozni». Más részről azonban a tiszta szellemi valók is igen sok fogódzópontot nyújtanak léttartalmi különbözőség teremtésére: az egymástól és a világtól való függés foka, az értelmi és akarati képességek és élettartalmak lehetséges irányai és fokai, e különbözőségek összerendeléseinek (koordinációinak) eshetőségei szinte kimeríthetetlen lehetőségeket nyitnak arra, hogy amint Isten fajokba sorozta az angyalokat, ugyanígy egy fajon belül számos egyéni vagy osztálybeli változatot (ú. n. típust) hoz létre, és ilyenformán itt is kiépíti az egység és sokság harmoniájának nagy törvényét.

3. A fajokba tagozódó angyali seregek jól rendezett birodalmat alkotnak, amennyiben *karokba sorakoznak, melyek alá- és fölérendeltség viszonyában vannak*. A középkori hittudósok nagy egyértelműséggel az angyaloknak *kilenc karát* sorolják föl, melyek három rendbe, hierarchiába vannak osztva, s alulról fölfelé így sorakoznak: angyalok, arkangyalok, fejedelemségek; erősségek, hatalmasságok, uralmak; trónusok, kerubok, szeráfok. Hierarchiai szerepük Ps. Dionysius szerint abban áll, hogy papi szentelő tevékenységükkel a felsőbbek az alsóbbakat és ezek között ismét a legalsó az embereket megtisztítás, fölvilágosítás útján Istennel egyesítik (via purgativa, illuminativa, unitiva). A skolasztikusok általában úgy gondolják, hogy a legfelső hierarchia Isten szemléletébe van merülve, a középső megalkot és a legalsó végrehajt a világkormányzásra vonatkozó bizonyos terveket.

Ennek a tanításnak az újabb hittudósok egyöntetű nézete szerint nincs kötelező *dogmatikai* jellege. A szentatyák ugyanis általában és rendszeren hét angyali kart számlálnak (Szent Pál alapján³ öt, hozzá: angyalok és arkangyalok); kilencet a latin egyházban először Ambrosius, a keletiben Cyrillus Hieros. említ;⁴ de csak Ps. Dionysiusnak és Nagy sz. Gergelynek tekintélye (nekik a középkoriak általában az angyalokra vonatkozólag külön magánkinyilatkoztatást tulajdonítottak) terjesztette el. A Szentírás más karokat is sorol föl; Aranyszájú sz. János szerint is «bizonyára vannak még más karok is»;⁵ S ezt látszik jelezni Szent Pál is: A föltámadott Krisztusnak helye mennyekben van «minden fejedelemség és hatalmasság, erő és uralom és minden név fölé, melyet említenek nemcsak ezen a világon, hanem a jövőben is».⁶ Tehát *nem biztos, hogy csak kilenc angyali kar van*.

¹ Eph 6,12 Rom 8,38 Col 2,15.

² *Iren.* II 54; *August.* Ench 11, 58.

³ Eph 1,21 és Col 1,16.

⁴ *Ambros.* Apol. David 5, 20; *Cyrl. H.* Cat. 23, 6.

⁵ *Chrysost.* De incomprehensibili horn. 4, 2; cf. *Iren.* II 21; *August.* Prisc. 14; *Enchir.* 58. Jelentős, hogy a legrégebb prefáció is tizet említ: *Const. Apost.* VIII 12, 8.

⁶ Eph 1,21.

Sokkal *nagyobb valószínűsége van annak a tanításnak, hogy az angyalok három hierarchiát*, vagyis három szent rangosztályt *alkotnak*. Lehet ugyanis, hogy erre utal Szent Pál, mikor azt mondja, hogy a harmadik égbe ragadtatott¹; és ezt javallja a látható világ hármasságának analogiája is (ásvány-, növény-, állatország) is. Az egyes karokat azonban esetleg nem kell mind úgy beosztani ezekbe a rangsorokba, mint Ps. Dionysius tette. Így pl. Szent Mihály, akinek a Szentírás a legkiválóbb szerepet tulajdonítja,² és aki arkangyalnak van nevezve³ (s valószínűleg vele együtt Rafael és Gábel is), aligha tartozik az utolsóelőtti rangosztályba.

49. §. Az angyalok természetfölötti hivatása és a jó angyalok.

Diekamp II § 16 17; *Bartmann* I § 70; *van Noort* 2, 2 3; *Pesch* III n. 389–407; *Scheeben* II 483–94; *Petav.* De ang. II 6–10. – *Bonavent.* Brevil. 2, 8; *Thom* I 62 111–113; *Gent.* III 78 kk.; *Suarez* De ang. V VI; *Billuart* De ang. 4; 8, 2 *Berti* X 2, 7 8 13; *Frasen* De ang. 3, 1 2. – D. *Palmieri* De ordine supernaturali et de lapsu angelorum 1910.

1. Az angyalok természetfölötti hivatása.

1. *Tétel.* **Az angyalok mind Isten boldog színe látására voltak hivatva és evégből megfelelő kegyelemben részesültek.** *Biztos.* V. Pius Baius-al szemben megállapítja, hogy az angyalok számára az örök boldogság nem csupán jutalom, hanem kegyelem is.⁴

A *Szentírás* a jó angyalokról gyakran azt mondja, hogy Istennél vannak, Istent látják.⁵ De a bukott angyalokról is azt tanítja, hogy nem álltak meg az igazságban,⁶ vagyis abban a vonatkozásban Istennel szemben, melybe teremtésükkor állítva voltak; és nem tartották meg méltóságukat.⁷ Valamennyit Jób Isten fiainak nevezi,⁸ és Szent Pál úgy mutatja be, mint ugyanannak a természetfölötti országnak polgárait, melynek az emberek is tagjai.⁹

Ez a *szentatyáknak* is meggyőződése. Szent Ágoston azt mondja: «Isten egyszerre hozta létre természetüket és adta kegyelmüket».¹⁰ A keleti atyák szerint az angyalok a Szentlélektől kapták ugyanazt a szentséget, mellyel ő természet szerint rendelkezik.¹¹ Széltében tanítják azt is, hogy az ember teremtése csak a bukott angyalok okozta hézagok kitöltése végett történt.

A *teológiai megfontolás* megállapítja, hogy az angyalok a természetfölötti hivatásra *rátermettek*. Hiszen szellemek; a szellem pedig fogékony arra, hogy a legbensőbb istenközösségbe emeltessék. De viszont bármennyire kiváló lények is, természettől még sincs képességük és jogcímük erre a közvetlen benső istenközösségre. A jelesebb teremtmény is mérhetlen távolban van Istentől. Az angyalok *tényleges* természetfölötti hivatása eleve nagyon valószínű: *a)* Ha egyszer van egyáltalán természetfölötti rend, amint ez kétségtelen (53. §), akkor abból nem lehetnek kirekesztve a legkiválóbb teremtmények. *b)* Ha az ember természetfölötti életre van hivatva, akkor nyilván a nála annyival kiválóbb angyal is. Ez a tény aztán módot ad az embernek természetfölötti életének mindjárt a kezdetén csatlakozni a világot átfordító természetfölötti birodalomnak egy már jól megszervezett és kiérett

¹ 2 Cor 12,2.

² Ap 12,7.

³ Jud 9.

⁴ *Denz* 1003 1004.

⁵ Is 6,3 Dan 7,10 8,13 Mt 18,10 Heb 12,22 Ap 7,11 2 Cor 11,14 1 Tim 5,21.

⁶ Jn 8,44; cf. Lc 10,18.

⁷ Jud 6; Is 14,12. és Ez 28,12-at sok szentatyá tiposus értelemben szintén az angyalokra vonatkoztatja.

⁸ Job 38,7.

⁹ Col 1,15–20.

¹⁰ *August.* Civ. Dei XII 9, 2; cf. XI 11; *Corrept.* et gr. 10, 17; *Ambros.* In Ps 118 sermo 7, 8; *Spirit.* S. I 7.

¹¹ *Basil.* *Spirit.* 16, 38.

tartományához; és fölmenti őt attól, hogy ebben a fölötté nehéz dologban előképek és támogatás nélkül a kezdeményezés és alapítás kockázatos munkájára vállalkozzék. A legmagasabb szellemi életben, a természetfölötti rendben a kezdeményezés és úttörés munkája inkább illik az önállóbb, mozgékonyabb, szellemi erőből duzzadó angyalokhoz, mint az anyagvilágba nyűgözött és annak ezernyi kölöncével viaskodó emberhez.¹

Az angyaloknak természetfölötti hivatásukhoz való fölkészültsége. – Az emberi természetfölötti hivatás analogiájából és a természetfölötti rend fogalmából foly, hogy a) kaptak kinyilatkoztatást. Hogy ez kifejezetten tartalmazta-e a Szentháromságnak és a megtestesülésnek titkát, mint Suarez tanítja, nem bizonyos; Szent Pál utalásai és a természetfölötti rend leglényegéről vallott fölfogásunk (3. § 1) valószínűvé teszik.² b) Nem lehet kétséges, hogy megfelelő kegyelemben is részesültek; hisz kegyelem, vagyis természetfölötti tevékenységre képesítő erő nélkül nincs természetfölötti élet; tehát nem is lehet természetfölötti hivatás. A kegyelem mértékét illetőleg Szent Tamás azt tanítja, hogy a természettől fogva kiválóbb angyalok több kegyelemben is részesültek.³ – Minthogy az angyalok természetfölötti életre voltak hivatva, de nem mindnyájan feleltek meg ennek a hivatásnak, a hittudósok általában *három mozzanatot különböztetnek meg az angyalok életsorában*: 1. a teremtés és természetfölötti fölkészítés; 2. a próba és végleges önelhatározás; 3. a végleges állapot elfoglalása.

Sokat vitatott kérdés azonban, vajjon e mozzanatok mindegyikének milyen természetfölötti tartalom felelt meg, és milyen ütemben követték egymást. Lombardus, a Victorinusok, a régiebb és az újabb *ferences iskola* (Halensis, Bonaventura; Scotus), Rupertus szerint az angyalok megteremtésük után egy bizonyos időpontban megfelelő segítő kegyelmet kaptak, melynek erejében határozhattak végleges állapotuk felől. A döntés után a jók megkapták a megszentelő kegyelmet és az örök boldogságot, a hűtlenek pedig az örök kárhozatra jutottak, anélkül, hogy valaha is a megszentelő kegyelem állapotában lettek volna. Nem így a *tomisták*, akikhez ebben a kérdésben a nevesebb molinisták is csatlakoztak. Őszerintük az összes angyalok teremtésük pillanatában megfelelő segítő kegyelmet kaptak, mellyel közreműködve mindnyájan fölkészültek a megszentelő kegyelemre, és azt ugyanebben az időpontban (a dolog természete szerint később, de időben egyszerre) meg is kapták valamennyien. Csak ezután következett a próba és a végleges döntés. Tehát valamennyi angyal a megszentelő kegyelem állapotában volt teremtve. Ez a fölfogás elsőbbséget érdemel nemcsak Szent Tamás tekintélye miatt, hanem, mert mellette szól az atyáknak is túlnyomó többsége⁴; sőt támogatja a Szentírás is, amennyiben valamennyi angyalról azt mondja, hogy igazságban, kiváló méltóságban teremtette őket az Isten.

2. Tétel. Természetfölötti állapotuk véglegesülése előtt az angyaloknak próbát kellett állniok; vagyis szabad állásfoglalással tanúságot kellett tenniök Isten iránti hódoló odaadásukról.

A bukott angyalokra nézve ez biztos teológiai következtetés. Hittétel ugyanis, hogy a bukott angyalok saját vétkükből lettek gonoszokká, és estek ki természetfölötti állapotukból.⁵ Ez azonban csak úgy lehetséges, ha olyan erkölcsi föladat elé voltak állítva, melytől természetfölötti állapotukban való megmaradásuk függött; vagyis, ha próbán mentek keresztül. Hogy *a jó angyalok is meg voltak próbálva*, bizonyítja az emberek és a bukott angyalok analogiája. S ez abban leli magyarázatát, hogy az üdvekonómia egyik sarkalatos

¹ Thom I 62, 2.

² Eph 3,10 Col 1,6 Rom 16,25.

³ Thom I 62, 2.

⁴ Cf. Basil. In Ps 22 (M 39, 333 s.); Aug. Civ. XII 9; Greg. M. Moral. XXXII 23.

⁵ Later. IV. Denz 428; cf. Mt 25,41.

törvénye: Amit Isten a szabad teremtményeknek ajándékkul szánt, arra nézve azt akarja, hogy maguk is megdolgozzanak érte és kiérdemeljék; itt minden adottság egyúttal feladat.

Az eszes teremtményeknek ugyanis van képességük szabadon foglalni állást Isten mellett, és ezért illik, hogy a szabad népek önkéntes hódolatával dicsőítsék teremtőjüket. De másrészt a szabad teremtmények méltósága és lelki-erkölcsi életerejük épsége is megkívánja, hogy a maguk munkája eredményének is tekinthessenek valamit abból, amit ajándékkul kaptak. Így olvad teljes összhangba Isten kegyelme és a teremtmény öntevékenysége. Az ajándék erő kifejtés nélkül ernyeszt és szolgálalakat nevel; az erőfeszítés azonban megfelelő kezdő tőke és komoly eredmény nélkül csüggeszt és sivárra tesz. Ezért mondja ki Szent Pál: «Aki bajvívásban küzd is, csak akkor nyer koszorút, ha szabály szerint küzd».¹ Szent Tamás pedig így okolja meg ugyanezt a gondolatot: Az örök boldogság a végső cél. Nem illő, hogy mindjárt teremtéskor benne találja magát az a teremtmény, mely csak az egymásután mozzanataiban lepörgő tevékenység útján tudja céljait megközelíteni.² Az ilyen megfontolások elől nem zárkozhatott el Szent Ágoston hatalmas szelleme: Fiatal korában még annak a nézetnek hódolt, hogy a jó angyalok Isten boldogító színe-látásában voltak teremtve; tehát számukra próbának nem volt helye.³ 420 után azonban, mikor pedig már a maga jellegzetes predestináció-tanát szinte megdöbbenő élességgel képviselte, azt vallotta, hogy az örök boldogságot hűségük jutalmául kapták.⁴

Az angyal-próba ténye tehát fönnen hirdeti, hogy miként az asztrofizika tanúsága szerint a csillagvilágokban is ugyanazok a fizikai-kémiai törvények uralkodnak mint a földön, *a természetfölötti világbirodalom is azonos törvények szerint épül föl és áll fönn.*

A próba időpontjára és tartamára vonatkozólag a kinyilatkoztatás csak gyér utalásokat tartalmaz. Ezek alapján nem egészen valószínűtlen, hogy a bukás nem egyszerre történt, és némelyek tovább álltak helyt, mint mások. Továbbá az Ap 12-ben jelzett szellemi harc alig értelmezhető másképp, mint hogy némely felsőbbrendű angyal más alacsonyabb rangúakat megkísértett és magával rántott a bukásba. Bizonyos csak az, hogy az ember teremtésekor a kísértő bukása már befejezett tény volt. Hogy azonban egy-egy angyal belső vívódása és döntése aránylag gyorsan ment végbe, következtethető az angyalok tiszta szellemiségéből, értelmük átfogó erejéből és akaratuk nagy energiájából. Szent Tamás azt gondolja, hogy a próba egy-egy angyalnál általában egy pillanat alatt ment végbe, úgy hogy az angyali életnek három mozzanata (teremtés és természetfölötti fölszerelés, próba, véglegesülés) csak tárgyi és nem időbeli egymásutánt jelent; időben egybeesnek és pedig összeesnek a teremtés időpontjával.⁵ A mondottak után ez a kinyilatkoztatás szerint nem valószínű; bár elméletileg nem lehetetlen.

2. A jó angyalok.

1. **Tétel. Azok az angyalok, kik a próbát megállották, nyomban Isten boldogító színe-látására jutottak.** Biztos Origenes-el szemben, aki azt gondolta, hogy az angyalok csak akkor nyerik el örök boldogságukat, mikor az ember iránti kötelességüknek már eleget tettek.⁶

Tételünket nyilván tanítja a *Szentírás* mindazokon a helyeken, hol az angyalokat mint Isten trónállóit, sőt kifejezetten mint Isten-látókat említi.⁷ A *szentatyák* a boldog angyalok

¹ 2 Tim 2,5.

² Thom I 62, 1.

³ August. Civ. Dei XI 19; XII 9, 2; cf. XII 12, 15.

⁴ August. Enchir. 28; Corrupt. et gr. 11, 32.

⁵ Thom I 62, 5.

⁶ Origen. in Lc hom. 35.

⁷ Ps 96,7 1022,0 148,2 Is 6,3 Ez 1 Dan 3,58 7 Ap 4,8 5,11 7,11 Mt 18,10 etc.

közösségét mennyei Jeruzsálemnek¹ ünneplik; benne látják a diadalmas egyház őscsiráját, mely a küzdő egyháznak mintaképe, anyja és váró vendéglátója. A teológiai megfontolás ugyanezt következteti az emberi sors analógiájából.² – Boldogságukat a jó angyalok természetesen *nem vesztik el többé*; az Isten látásával ugyanis összeférhetetlen a tényleges vétkezhetés (125. § 3).

2. Tétel. A végítéletig a jó angyalok Isten akaratából részt vesznek a világ kormányzásában. Biztos.

A Szentírás ugyanis a jó angyaloknak kétféle szerepet tulajdonít: a trónállást és a szolgálást.³ Szolgálatuk azonban nem gátolja trónállásukat, s tiszta boldogságukat nem homályosítja el a szolgálat gondjai és a vele járó szomorú tapasztalatok.

Ebben a szolgálatban részt vesznek *az összes angyalok*, nemcsak a négy vagy öt alsó kar, mint Ps. Dionysius és az ő tekintélye alapján általában a skolasztikusok tanították. Hisz azt mondja az Írás: «Nemde ők mindnyájan szolgáló lelkek, szolgálatra küldve azokért, kik hivatottak örökölni az üdvösséget?»⁴ A szolgáló angyalok természetesen nem nélkülözhetetlen közvetítők az abszolút világtávokban trónoló Isten és a világ között, mint azt a gnosztikusok gondolták, hanem az Isten gondviselő akaratának teremtett eszközei.⁵ Hogy az angyaloknak állandó kozmikus föladatuk is volna (Aristoteles szerint az égi testek mozgatása), sem a kinyilatkoztatás, sem a természettudomány, sem a bölcselő és a hívő elmélődés nem teszi valószínűvé.

Az angyalok világkormányzati tevékenységének fő mozzanatai. – A kinyilatkoztatás szerint ezek a következők: a) Tudtul adják az embereknek Isten akaratát: «Áldjátok az Urat, angyalai mind, ti erős hősök, kik teljesítitek szavát, mihelyt meghalljátok parancsának hangját».⁶ Az angyalok létezését bizonyító legtöbb szentírási hely ilyenekről szól. b) Végrehajtják Isten üdvözítő és büntető akaratát.⁷ c) Isten elé terjesztik a jámborok imádságait.⁸ d) Lelkileg érdekelve vannak az Isten országa ügyeiben: örülnek a bűnös megtérésén és az Egyház gyarapodásán.⁹ e) A végítéletkor segítkeznek a világbíró Üdvözítőnek.¹⁰ Főleg azonban

3. Tétel. A jó angyalok gondját viselik az embernek. Ez így általánosságban *hittétel* az Egyház rendes előterjesztése értelmében. A Szentírás számtalanszor megismétli a zsoltáros gondolatát: «Angyalainak parancsolt felőled, hogy minden utadon őrizzenek; kezükben hordoznak téged, hogy kőbe ne üssed lábadat».¹¹

Majdnem hittétel, hogy minden hívőnek, és erkölcsileg bizonyos, hogy egyáltalán minden embernek van őrzőangyala. Az Egyháznak erre vonatkozó hite elég világosan kifejezésre jut az őrzőangyalokhoz intézett imádságokban, a nekik szentelt oltárokból és ünnepekből.¹²

Az Üdvözítő azt mondja: «Vigyázzatok, hogy meg ne vessetek egyet e kicsinyek közül; mert mondom nektek, hogy azok angyalai az égből mindenkor látják Atyám orcáját, ki mennyekben vagyon».¹³ Mikor a börtönből csodásan kiszabadult Péter váratlanul megjelent a

¹ Ps 12,22 Heb 12,22 alapján.

² Thom I 62, 8.

³ Dan 7,10 értelmében.

⁴ Heb 1,14; cf. Ps 9,11 Gen 3,24 Is 6,6.

⁵ L. 46. § 3; így már egész határozottsággal *Athenag.* Supplic. 24.

⁶ Ps 102,20.

⁷ Gen 3,19 (paradicsom); Num 11,38 (lázadók a pusztában); 1 Chron 21,16 (Dávid); cf. Ex 12,23 Is 37,36 (Szennákerib serege).

⁸ Tob 12,12 Zach 1,12 Ap 8,2–4.

⁹ Lc 15,15; 1 Cor 4,8 Eph 3,10.

¹⁰ Mt 13,39 16,14 24,31 25,31 1 Cor 15,52 1 Thes 4,15 2 Thes 1,7.

¹¹ Ps 90,11–13; cf. Gen 24,7 48,16 Ex 23,20 Ps 33,8 Tob 5,27 Judit 13,20 Mt 18,10 Act 12,15 stb.

¹² Cf. Catech. Rom IV 9, 4.

¹³ Mt 18,10; cf. Gen 48,16 Ps 33,8 90,11–13 Tob tot.

hivók közt, első meglepetésükben fölkiáltottak: «Az ő angyala!»¹ A *szentatyák* mindig így értelmezték az Üdvözítőnek a kicsinyek angyalairól szóló kijelentését. Így Szent Jeromos: «A léleknek ritka nagy méltóságára mutat, hogy születéstől fogva mindegyiknek angyal van az őrizetére rendelve.»²

A *teológiai megfontolás* utal arra, hogy Isten az ő gondviselő tevékenységét általában a másodrendű okok útján fejti ki; benne minden teremtett való és erő a maga természetének megfelelő helyet és szerepet kap. Amint már most természetes, hogy az eszes teremtmények Isten különösebb gondviselésének tárgyai, ép úgy érthető, hogy a gondviselés terveinek végrehajtásában is nagyobb szerep jut nekik. Kiválóbb szellemű és tehetségű emberek vezérszerepet visznek a valláserkölcsei és kulturális törekvésekben és általában a történelem folyamán. Illő tehát, hogy az angyalok, kik az emberrel egy közös Isten-országának polgárai és tagjai, kiválóbb tehetségüknek megfelelően kiválóbb szerephez is jussanak benne. És minthogy az egyes emberi lélek örök-életre-hivatottságával önálló érték, illő, hogy minden egyes ember kiválóbb szellemi külön-gondoskodásnak is legyen tárgya. A gondos szülő megbízható őrzőt ad gyermeke mellé, ha bizonytalan, veszedelmes útra indul. Ugyanígy a mennyei atya nem hagyta megbízható őrizet és vezetés nélkül gyermekeit, kik a földi élet veszedelmes téerein vándorolnak, útban az örök haza felé.³

Hogy az állandó angyali őrzés és vezetés *tapasztalással általában nem igazolható*, nem homályosítja el magát a tény. Az őrzőangyal tevékenysége ugyanis mint rendes tényező szervesen bele van szöve abba az egyetemes nagy erő- és esemény-szövedékbe, melynek az Isten gondviselése biztosítja a célirányosságát. Az őrzőangyal működése az Isten rendes gondviselésének egy tényezője, mint Szent Tamás kifejezetten tanítja.⁴ Már pedig az Isten rendes gondviselő tevékenysége a kinyilatkoztatás és az ész tanúsága szerint kétségtelen tény; de mint olyan közvetlenül meg nem tapasztalható; épúgy mint közvetlenül nem érzékelhető a tömegvonzás (gravitáció) egyetemes és biztos jelensége, mely pedig fizikai létünknek egyik legegységesebb föltétele. Csak a rendkívüli gondviselés vonja csoda jellegénél fogva föltétlenül magára a figyelmünket. Ilyen csodajellegű beavatkozás földi életünkben lehetséges, sőt tényleg meg is történik olykor az őrzőangyal részéről is; de miként a rendkívüli gondviselés általában, adott esetben megfelelő jelek nélkül nem tételezhető föl.

Valószínű, hogy *minden embernek születésétől haláláig egy angyal áll szolgálatára*, aki földi életében soha egészen el nem hagyja, bár Isten rendelkezése értelmében nem minden bűnét akadályozza meg; közvetít közte és a hozzá közel álló élők, sőt holtak közt (bizonyos letagadhatatlan telepatis jelenségek talán ebben lelik magyarázatukat), és halála után Isten színe elé kíséri különítéletre. «Történt pedig, hogy meghalt a koldus, és az angyalok Ábrahám kebelébe vitték».⁵ Nincs azonban semmi alapja annak a hiedelemnek, hogy minden egyes ember mellé van adva egy kísértő gonosz szellem is, amint azt valószínűleg pogány hatás alatt (*genius albus et niger*) néhány egyházi ember is tanította.⁶

Jól megokolt és eléggé egyetemes nézet, hogy *az egyes népek és egyházak élén egy vagy több angyal áll*. Ezt a Szentírás jelzi a zsidókra és perzsákra nézve; az a makedóniai, aki megjelent Szent Pálnak,⁷ szintén annak a népnek angyala lehetett. Ezeknek a helyeknek a

¹ Act 12,15.

² *Hieron.* in Mt 18, 10. Ugyanígy *Origen.* in Num hom. 20, 3; *Basil.* in Ps 33, 5; Ep 11; *Eunom.* III 1; *Chrysost.* in Mt hom. 59, 4. Föltűnő, hogy *Ps. Dionys* és *Gregor. M.* nem tesznek említést róluk.

³ *Catech. Rom.* IV 9, 4; *Thom* I 113, 1 4.

⁴ *Thom* I 113, 2; cf. I 22, 3 c.

⁵ Lc 16,22; cf. *Thom* I 113, 5–7.

⁶ *Herm. Mand.* 2, 6; *Nyssen., Cassian.*

⁷ Dan 10,12 12,1 (ez a hely összevetve Ap 12,7-el szolgál alapul arra a hitre, hogy Szent Mihály, miként hajdan a zsinagógának, úgy most az Egyháznak is vezérangyala; Act 16,9; cf. Ap 1 2.

méltatása alapján vallják tételünket általában az egyházatyák is.¹ Az illőségi megfontolás ugyanolyan szempontokra utal, mint az őrzőangyalokra nézve.

A *teológiai elmélődés* itt még a következő mozzanatokra terjeszkedik ki: Az angyalok² ezekben a sokszor igen súlyos föladatakban gyakran tanakodnak, fontolgatnak, terveiket megváltoztatják. Az sem lehetetlen, hogy nekik is, az őrzőangyaloknak is, akárhányszor csak általános meghagyásuk van Istentől; úgy hogy a részletesebbek megállapítása és a kivitel rájuk van bízva. S minthogy a legszentebb szándék vezeti őket, de nem abszolút bölcsesség, ebben a föltevésben megtörténhetik, hogy intézkedéseik nem mindig a legjobbak. Ez a föltevés megmagyarázná pl. az ószövetségi törvény némely fogyatkozását.³ Mintha Szent Pál ezt jelezné: «A törvény... angyalok által rendeltetett, közvetítő által».⁴ Ez a föltevés nem áll ellentétben Isten bölcsességével és a gondviselés egyetemes analogiájával. Istennek ugyanis általános törvénye, hogy az alsóbbakat felsőbbek által vezeti; gyermekeket szülők, növendékeket nevelők, alattvalókat elöljárók által; jóllehet ezek az utóbbiak épenséggel nem mindig teszik a legtökéletesebb intézkedéseket, sőt nem egyszer tapintatlan vagy oktalan kézzel nem egy életnek sorsába nagyon is kínosan nyúlnak bele. Az őrző angyal szerepét összefoglalja ez a fohász: «Istennek angyala, lelkemnek őrzője, engem rád bízottat mennyei áhítattal világosíts, őrizz, igazgass és kormányozz!»

A jó angyalokat vallásos tisztelet illeti meg. Majdnem hittétel.⁵

A *Szentírás* tanúsága szerint az emberek közt megjelenő angyalokat a címzettek mélységes vallási hódolattal fogadták.⁶ Sőt a szentszerzőknek az angyal-tiszteletnek már túlzásai ellen is állást kellett foglalniuk.⁷ Már a *legrégibb egyházi* írók ebben az értelemben nyilatkoznak: «A jó angyalok seregét mélységes vallási tisztelettel illetjük», mondja Justinus.⁸ Az Egyház egyetemes hitét kifejezi egyetemes régi liturgiája és az angyalok (különösen Szent Mihály) tiszteletére emelt templomok (már a 4. században). A kegyeletes lelkület természetszerű igénye, hogy kivált az őrzőangyal vezetését megfelelően viszonzza: «tiszteletet a jelenléteért, odaadást a jóakarataért, bizalmat az őrsegeért!»⁹

50. §. A bukott angyalok.

Diekamp II § 17 18; *Bartmann* I § 71; *van Noort* 2, 2 3; *Pesch* III n. 397–402 408–15; *Scheeben* II 575–90; *Petav.* De ang. III. – *Bonavent.* Brev. 2, 7; *Thom* I 63 64; *Gent.* III 107–9; *Quaest. disp. de daemonibus*; *Suarez* De ang. VII VIII; *Salmant.* De ang. 10–13; *Billuart* De ang. 5 6; *Berti* X 2, 10 11 13–15; *Frassen* De ang. 3, 3. – *Anselmus* De casu diaboli; *D. Palmieri* De ordine supernaturali et de lapsu angelorum. 1910; *M. Hagen* Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen 1899; *Leistle* Die Besessenheit mit besonderer Berücksichtigung der Lehre der Väter 1887; *R. Polz* Das Verhältnis Christi zu den Dämonen 1907; *F. Dölger* Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual 1909; *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* 1918; *J. Smit* De daemoniacis in historia evangelica 1912; *L. Bremond* Le diable. Exist-et-il? Que fait-il? 1924.

¹ *Clem. Al.* Strom. VI 17; *Nyssen.* in Cant. hom. 12; *Naz.* Poem. 7, 13; *Basil.* Eunom. III 1; *Theodoret.* in Gen qu. 3; *August.* in Ps 88, 3.

² Dan 10 tanúsága szerint.

³ Így már *Athenagor.* Supplic. 24.

⁴ Gal 3,19.

⁵ *Nicaen.* II *Denz* 302; *Trident.* 25 *Denz* 984 kk.

⁶ Gen 48,16 Jos 5,13 Os 12,4 Ps 102,20 137,1.

⁷ Jud 13,15 Col 2,18 Ap 19,10 22,8.

⁸ *Justin.* I 6; cf. *Origen.* Cels. VIII 13, 57; *Euseb.* Praepar. Evang. VII 15; *August.* Vera relig. 55, 110.

⁹ *Bernard.* in Ps 90 sermo 12, 6.

1. Az angyal-bukás ténye.

Tétel. Az angyalok egy része a próbát nem állta meg, és végleg elfordult Istentől.

Hittétel a priscillianistákkal szemben. A IV. lateráni zsinat azt tanítja: «Az ördögöt és a többi gonosz szellemeket Isten természetből fogva jóknak teremtette, de ők saját magatartásuk által gonoszakká lettek».¹

A *Szentírás* világos és bő tanításának fő mozzanatai: Az első *ember kísértője* gonosz angyal volt,² amint a későbbi szentkönyvek teljes határozottsággal tanúsítják: «A halál pedig a sátán irigységéből jött a világba»; «Levetették az a nagy sárkány, az öskígyó, ki ördögnek és sátánnak neveztetik». A régebbi ószövetségi könyvek általában a pogányok isteneivel azonosítják a bukott angyalokat: «A pogányok istenei mind gonosz lelkek (démonok)».³ Jób könyvében jelenik meg először a bukott angyalok feje, a *sátán*.⁴ A fogság után egyre sűrűbben és többféle vonatkozásban esik szó a gonosz lelkekről.⁵ Az Üdvözítő sokszor beszél a sötétség fejedelmének hatalmáról és veszedelmes tevékenységéről, mellyel ő az egész vonalon teljes eredménnyel fölveszi a harcot. A sátán kíséretében a démonok egész serege jár, mint az ő országának cinkosai, akiknek eredetéről azonban az Üdvözítő nem nyilatkozik. Az apostolok megismétlik az Üdvözítő tanítását; Szent Pál az ördögnek inkább erkölcsi hatásait emeli ki, mint az ördögösségét. Az újszövetség azt is határozottan tanítja, hogy a bukott angyalok *nem mindig voltak gonoszak*. «Láttam a sátánt mint a villámot leesni az égből»,⁶ mondja az Üdvözítő; és: «Ti ördög-atyától vagytok, és atyátok kívánságát akarjátok cselekedni. Az gyilkos volt kezdet óta és az igazságban meg nem állott; mert igazság nincs őbenne. Mikor hazugságot szól, tulajdonából beszél; minthogy hazug ő és a hazugság atyja».⁷ Judás szerint némely angyalok «nem őrizték meg méltóságukat».⁸ A Szentírás előadása az iránt sem hágy kétségben, hogy az angyaloknak *volt vezérük a bukásban*, aki kétségtelenül a legkiválóbb angyalok közül való; legalább nála kiválóbb nem volt.⁹ Neve a Szentírásban: sátán = ἀντίδικος, ellenző («a tagadás ősi szelleme»), διάβολος, rágalmozó; beelzebub (legyek ura; kánánita istennév); e világ fejedelme; Is 14,12 típusos értelmezése alapján később igen gyakran: Lucifer.

A *szentatyák* a bukott angyalokról szóló tant nemcsak egyszerűen vallják, hanem a pogányság vallási méltatásánál, a megváltás elméletében (65. § 2) és a gyakorlati életben teljes mértékben értékesítették is. Ők fölvetették a bukott angyalok számának a kérdését is, melynek megoldására a kinyilatkoztatás nem nyújt szilárd alapot. Ap 12,4 nyomán gyakrabban úgy gondolták, hogy az összes angyaloknak egyharmada esett el. Abban azonban megegyeznek a kiválóbbak, hogy hasonlíthatatlanul többen állták a próbát.¹⁰ Az a nézetük is eléggé általános,¹¹ hogy a bukottak minden rendből valók.

A *teológiai megfontolás* a bukott angyalok létezésére nagy valószínűséggel következtet abból a történeti tényből, hogy az erkölcsi rossz félelmetes kiterjedésben és erővel hatotta át a társadalmi és az egyéni élet széles rétegeit, különösképen a vallási élettel kapcsolatban és annak ürügye alatt is: bálványimádás, a vele kapcsolatos emberáldozatok, kínszások,

¹ Denz 428; cf. 427 237.

² Gen 3,1. coll. c. Sap 2,24; Ap 12,9; cf. Deut 32,17 Lev 16,8. Ps 105,37.

³ Ps 95,5.

⁴ Job 1,6.

⁵ Cf. Zach 3,1–4 1 Chron 21,1 Sap 2,24 Tob tot.

⁶ Lc 10,18.

⁷ Jn 8,44; cf. Ap 12,9 1 Tim 3,6 2 Pet 2,4.

⁸ Jud 6.

⁹ Job 40 41; Job 1,6 Lc 11,15 coll. c. 4 Reg 1,2 2 Cor 6,15 Ap 12,9 Jn 12,31 2 Cor 4,4; továbbá Is 14 Ez 28 31, mely helyeket a szentatyák típusos értelemben meglehetősen egyhangúsággal ide vonatkoztatnak.

¹⁰ *August.* Civ. Dei XI 23; cf. *Thom* I 63, 9.

¹¹ Tekintettel Ez 6,12-re.

örjögések, erkölcstelenségek; ezeknek elégséges okául aligha lehet a jóban-rosszban egyaránt korlátolt képességű embert odaállítani.

A bukott angyalok létezésének *teológiai jelentősége* abban van, hogy megrázó erővel mutatja a szellemvilág szolidaritását, illetőleg egységét: Miként a jó angyalok létezése vezérlő csillagzat és kristályosodási tengely az emberek közt zsendülő Isten-országá számára, kész világ, melyhez csatlakozhatik a félve küzdő, tétova ember, ugyanígy a bukott angyalok léte a *mysterium iniquitatis* folytonosságának és a szellemi világot végighasító egyetemes lázadásnak szomorú bizonyossága és hátvédje. A bűn, mely oly végzetes erővel kavarta föl legmélyén az emberiséget, a magasabb szellemek világában vette kezdetét, és onnan ültetődött át az emberiségbe. Amint itt megjelent, mindjárt csatlakozást és támaszt talált a hitványságnak egy már főnnálló erős és népes országában. A jó és gonosz harca, a búza és konkoly szétválasztása megosztja az egész szellemvilágot a legmagasabb rendű polgáraitól kezdve a legalsóbbakig.

2. A bukott angyalok bűne és bűnhődése.

1. *Tétel. A bukott angyalok bűne a kevélység volt. Biztos. Ellene* van az a néhány egyházi író,¹ kik a hellenista zsidó értelmezők² nyomán azt tanították, hogy az angyalok *testi kívánsággal* vétkeztek. Hisz a tiszta szellem számára a testiség vétke lélektani képtelenség; ha nem is lehetetlen, hogy a tiszta szellem közvetve az emberi érzékiségre tud hatni. De ez nála csak szellemi (természetesen bűnös) érdekből történhetik, nem érzékiségből.

Viszont a *Szentírás* nyilván tanítja, hogy «minden bűn kezdete a kevélység».³ Hogy az angyalok kevélységgel vétkeztek, következtethető a súlyos bűn mivoltából is. A bűn veleje ugyanis az, hogy a szellemi teremtmény a teremtő tudatos félretolásával teremtményekben keresi léte alapját és tartalmát; ez a magatartás végelemzésben mindig az Istentől elrugaszkodó magabizásból, kevélységből sarjad.

Ennek a kevélységnek tárgya, vagyis az *angyali próba és kísértés tartalma* a Szentírásnak félreérthetetlen útmutatásai szerint az a csábító kilátás volt: hasonlónak lenni Istenhez. Erre enged következtetni az Isten ügyeért küzdő angyalok vezérének neve: Michael, מִיכָאֵל = ki olyan mint az Isten? Ez úgy hangzik, mint annak a példátlan arányú szellemharcnak csatakiáltása. Továbbá a sátán hallatlanul vakmerő kívánsága az Üdvözítővel szemben: «Mindezeket neked adom, ha leborulván imádasz engem»⁴; aztán az antikrisztus igénye és viselkedése Szent Pál szerint: «Isten templomába ül és úgy mutatja magát, mintha Isten volna»⁵; s végül a kísértő ugyanettől remélt hatást a megkísértett embernél: «Olyanokká lettek, mint az istenek».⁶

Pontosabban, *miben akartak az angyalok hasonlónak lenni Istenhez*, mikor éles elméjüket nem kerülhette el, mekkora ür választja el őket ontologailag? Ebben gyanításokra vagyunk utalva. *Szent Tamás* szerint a természetfölötti hivatás vetett tört a bukott angyaloknak: nem akarták elfogadni, mert természeti kiválóságuknál fogva nem szorultak rá; vagy pedig nem kegyelemképen, hanem kiválóságuknál fogva a természet jogán követelték.⁷ *Suarez* szerint vonakodtak meghódolni az «Emberfia» előtt, ki a szellemvilág fejeként volt eléjük állítva. *Suarez* némely tanítványa szerint a bukott angyalok illetőleg azok fejedelme, a maguk

¹ *Athenag.* Leg. 24; *Iustin.* II 5, 3; *Tertul.* Idololatr. 9; *Habit. mulier.* 2; *Clemens A.* Paedag. III 2, 14 *Strom.* III 7, 59; *Cypr.* Hab. virg. 14; *Lact.* Inst. II 15.

² *Philo* Gigant. 3; *Joseph. Flav.* Antt. I 3, 1; *Henoch* 6.

³ Sir 10,15 cf. Tob 4,14 1 Tim 3,6 Lc 10,18.

⁴ Mt 4,9.

⁵ 2 Thes 2,4; cf. Ap 13 Is 14 Ez 28 Job 40,6–8 Judit 3,15 5,29.

⁶ Gen 3,5.

⁷ *Thom* I 63, 2 3.

számára kívánták az Igével való személyes egyesülést. *Bonaventura* szerint a kísértés tárgya ez a vágy volt: senkinek nem szolgálni, mindenkin uralkodni (nulli subesse, omnibus praesesse). Úgy tetszik, a kinyilatkoztatásban ennek a nézetnek van legtöbb támasza. A bukott angyaloknak féktelen uralkodni és imádatni vágyása, továbbá «e világ fejedelmének» neve arra enged következtetni, hogy a pártos angyalok (először talán épen a vezérük) megszádláltak a kiválóságuktól és hatalmas erejük tudatában¹ úgy érezték, hogy a már megalkotott teremtésben ők a maguk erejéből is, Isten gyámkodása is nélkül tudnak majd új világot építeni, teljesen a maguk ízlése szerint, a legkiválóbb teremtményekkel mint vezérekkel, és azok fejével mint ennek az Istentől emancipált világnak fejedelmével és középpontjával; olyanformán, mint a deizmus elméletileg és a szabadkőművesség meg a szociáldemokrácia gyakorlatilag vallja az emberiség számára.

A kísértés és a bukás tartamát illetőleg csak azt lehet némi valószínűséggel megállapítani, hogy aligha folyt le egy pillanat alatt. Legalább az a szellemi harc, melyről Ap 12 szól, alig érthető másképp, mint hogy a próba folyamán az angyalok igyekeztek egymást befolyásolni állásfoglalásukban. Tehát épen nem valószínűtlen, hogy a bukás a felsőbbekkel kezdődött, talán épen a sátánnal; a többit aztán ezek példája és csábítása rántotta magával olyanformán, mint a földön is egy ember által jött a bűn. Bizonyos, hogy az ember teremtésekor a kísértő bukása már befejezett tény volt.

2. Tétel. A bukott angyalok nyomban a bűn után visszavonhatatlanul a kárhozatra jutottak. Biztos az origenistákkal szemben, akiknek az angyalokra is kiterjesztett apokatastazis-tanát elítélte az 543-i konstantinápolyi zsinat.²

A *Szentírás* tanítása határozott: «Isten a vétkező angyaloknak sem kegyelmezett, hanem a pokol bilincseibe verve, a mélységbe vetette gyötülésre, hogy ott fogva tartassanak az ítéletre».³ «Az angyalokat pedig, kik nem őrizték meg méltóságukat, hanem elhagyták lakóhelyüket, a nagy napnak ítéletére örök bilincsekben sötétségben tartja.»⁴ Büntetésük nem ér véget. Az Úr Krisztus a végítéletéről adott tanításában örök tüzről beszél, mely készített «az ördögnek és az ő angyalainak».⁵ A *Szentírás* a megváltást mindig az emberekre korlátozza, és a legkisebb részt sem hagyja arra a lehetőségre, hogy az angyalok is várhatnak megváltást; róluk mindig csak mint kárhozottakról szól. A *szentatyák* meggyőződését Damascenus így foglalja össze: «Ami az emberre nézve a halál, az volt az angyalokra nézve a bukás».⁶

A *teológiai megfontolás* Szent Ágostonnal az angyal természetéből következtet: Az angyalok nagyobb méltóságból estek ki, teljesebb értéssel és elszántabb elhatározással vétettek. Mentül hihetlenebb volt a bűnük, annál kárhozatosabb; menthetetlen volt a bukásuk, mert aki többet kapott, attól többet is követelnek.⁷

A rossz angyalok értelme a bukás következtében, az akarat romlása és a természetfölötti világosság elmaradása miatt elhomályosult,⁸ akaratuk megrögzött a gonoszban; állandó ellenkezésben áll Istennel, örökre elfordult a Teremtőtől és odaláncolta magát az Istentől elvonatkoztatott teremtményhez. De *miképp lehetséges, hogy teremtett akarat megrögződik a gonoszban*, mikor a teremtett akarat nem változhatatlan, sem természeténél sem tárgyánál fogva? Az angyalok azzal vétkeztek, hogy a teremtményeket vagyis a véges javakat elébe

¹ *Scotus* (in Lomb. II dist. 6, 2) finom megjegyzése szerint bűnük voltaképen szellemi paráznaság volt: luxuria spiritualis; beleszerelmesedtek saját kiválóságukba, és nem látták meg többé Isten fölségét.

² *Denz* 211.

³ 2 Pet 2,4.

⁴ Jud 6.

⁵ Mt 25,41.46 Lc 10,18 23,43.

⁶ *Damascen.* II 4; cf. *August.* Ep. 217, 3, 10; *Fulg.* Fid. 3, 30.

⁷ *August.* Op. imperf. Iulian. VI 22; cf. *Thom* I 64, 2.

⁸ *Thom* I 64, 1; 58, 5.

helyezték Istennek; ám véges jó nem tudja végleg lekötni a szabadakaratot. Szent Tamás itt utal a tiszta szellem hatalmas akaratergiájára, mely talán egyetlen állásfoglalásba is bele tudja vinni egész léttartalmát, s következésképp tud végleg dönteni; továbbá hangsúlyozza, hogy a bukott angyaloktól Isten megvonja a kegyelmet, mely nélkül nincs megtérés. Tehát végelemzésben mégis az isteni igazságszolgáltatásnak egy misztériumában látja az angyaloknak a gonoszágban való megátalkodását.¹

Jóllehet azonban a bukott angyalok végleg el vannak ítélve, *a végítéletig nincsenek* teljesen a kárhozat helyére, *a pokolra rögzítve*; hanem a világűrben, a levegőben tartózkodnak,² bejárják a földet³ és Isten engedelmeiből sokféleképp beavatkoznak a világ folyásába, nevezetesen az emberek sorsába.

Amint azonban a jó angyalokat a világ kormányzásában való részvételük nem gátolja boldogító istenlátásukban, ugyanígy a gonoszoknak ez az átmeneti mozgási szabadsága nem csökkenti kínszenvedésüket. *Szenvedésük* pedig a kinyilatkoztatás analogiája értelmében kettős. Veleje az Istentől való eltaszítottság (poena damni) és az ennek nyomán járó hontalanság és tehetetlenség; hozzájárulnak a teremtett világtól és nevezetesen az anyagvilágtól eredő kínok (poena sensus), a tűz, mely készítettet az ördögnek és az ő angyalainak. Az Istentől, a szellem középponti napjától elfordult önzés a tőle elvonatkoztatott világot először csábítónak és érdekesnek találja, majd hazugnak és üresnek, utóbb bántó zürzavarnak, mely vonz és taszít egyszerre, melytől akar de nem tud szabadulni a szellem; végezetül pedig nyomasztó sorsnak érzi, melyhez elválhatatlanul oda van láncolva, s mely neki tartalmat, irányítást, békét adni nem tud. Nem csekély kínokat szereznek az elkárhozott angyalok egymásnak: Amíg Isten-ellenes tevékenységüknek van közös célja, addig kifelé még mint egységes ország jelennek meg⁴; de befelé egymás közt szünet nélkül átélik a feneketlen önzés és meghasonlottság összes átkait.

3. A bukott angyalok üdvtörténeti szerepe.

Hittétel, hogy az ő- és eredeti bűn következtében a sátánnak és angyalainak bizonyos hatalma van az emberek fölött (552. lap).

A *Szentírás* a sátánt e világ fejedelmének nevezi és országáról beszél.⁵ A *szentatyák* ebben a tényben látják az eredeti bűnnek egyik legsúlyosabb következményét, és szótériológiai megfontolásaikban jelentős helyet juttatnak neki. Ennek a hitnek nagy liturgikai bizonyítéka az *exorcizmus* elterjedt használata, mely már a második század derekán kimutatható.

A sátán uralmának⁶ tartalma abban áll, hogy *a sátán és az ő serege Isten engedelmeiből a végítéletig Isten országának ellenére dolgozik*:

1. A sátán Shylockként *képviseli a rideg egyoldalú igazságszolgáltatást* az ember rovására. Kiméletlenül sürgeti, hogy teljesejék az emberen az Istentől való elfordultságnak és az Istentől elvonatkoztatott teremtmények zsarnokságának egész tragikuma.⁷ Ennek szellemében *betegséget és halált osztogat*, mint a bűnnek zsoldját⁸: «Hogy a kinyilatkoztatások nagysága kevélyé ne tegyen, tövis adatott a testembe (valószínűleg igen

¹ Thom Verit. 24, 10; Mal. 16, 5; Gent. IV 95; Summa I 64, 2.

² Eph 6,12; cf. Ascens. Is 10,28–30; Tertull. De anima. 3; Eph 2,2.

³ Job 1–3; 1 Pet 5,8.

⁴ Mt 12,26.

⁵ Jn 12,31 14,30 16,11 2 Cor 4,4 Heb 2,14; Mt 12,26.

⁶ Jogi természetét Szent Bernát helyesen így jellemzi: «Nem joggal szerzett, hanem jogtalanul bitorolt, de jogosan megengedett hatalom az». *Bernard. Epist.* 190, 5, 14; cf. *Thom III* 48, 4.

⁷ Job 1 2 Is 49,24 2 Reg 24 1 Chron 21 Lc 23,31 Col 2,13–15 Ap 12,10.

⁸ Tob pass. Mt 9,32 Mc 9,16 Lc 11,14 Mt 8,28–30 17,14–17 par.

alkalmatlan betegség), a sátán angyala, hogy zaklasson (gör.: pofozzon)».¹ Az Üdvözítő szerint minden betegség a sátán köteléke²; amennyiben t. i. általában súlyosan gátolja a lélek összeszedettségét és magasabb célra irányulását, s csak a legnehezebb erénnyel, a türelemmel való győzésnek enged teret.³

2. A sátán és csatlósi, ahol tehetik, *akadékokat vetnek az Isten országának*, Krisztus igazsága terjedésének,⁴ és terjesztik a bálványimádást.⁵

3. Kivetik hálóiakat *Isten országának egyes tagjaira*. Nevezetesen a) gáncsvetéssel, alkalmatlankodással nehezítik köteleességteljesítésüket.⁶ b) *Bűnre csábítanak*, és nem egyszerűen kísértenek⁷: «Józanok legyetek és vigyázzatok, mert a ti ellenségetek, az ördög mint ordító oroszlán körüljár, keresvén, akit elnyeljen; erős hittel álljatok ellen neki».⁸ De azért távolról sem minden kísértés az ördögtől való.⁹ c) *Megszállják az embert*, azaz úgy hatalmukba kerítik, hogy Isten-káromló, Krisztus-ellenes tevékenységüknek készséges eszközévé válnak a megszállottak; még pedig vagy csak a testüket ejtik hatalmukba: *circumsessio*; vagy a lelküket is, de az önálló értelmi és akarati tevékenységnek némi teret engedve: *obsessio*; vagy pedig azt is teljesen hatalmukba kerítik: *possessio*. Hogy a gonosz lelkek képesek embert megszállni, következik a hatalmukról mondottakból (495. lap); hisz ezt a természetükkel velejáró hatalmukat nem vették el. Az ördögösség ténye pedig kétségtelen az Üdvözítő tanúságából: ő maga üzött ördögöket, a megszálló lelkekkel szót váltott, tanítványainak hatalmat adott ördögűzésre.¹⁰ *Hogy pedig az ördögösségek újabb időben ritkábbak, annak okai*: α) Az Üdvözítő föllépése a történelem nagy fordulója. Az erkölcsi jó és rossz harcának e döntő fordulóján Isten nagyobb teret engedett nekik, hogy nyilvánvalóbb legyen tehetetlenségük és az Üdvözítő ereje. β) Ha a gonosz lelkek még ma is oly gyakran és szembetűnően jelentkeznének mint hajdan, a racionalista liberalizmust, saját országuk fő támaszát maguk döntenék meg, amennyiben természetfölötti hitet fakasztanának. γ) A természetismeret haladtával ma egyszerűen betegségnek minősül nem egy jelenség, melyet a régiek ördögösségnek tartottak (cf. Smit p. 171).

4. Olykor rendelkezésére állnak az embereknek bizonyos csodaszerű jelenségek előidézésére: rejtett dolgok kinyilvánítására vagy csodaszerű tettek véghezvitelére, ami a jövődőlés és csoda karizmájának fonákja (7. és 8. §). E *bűbájosság* (*operatio magica*) lehetősége adva van a tiszta szellemek képességeiben; ténylegességről pedig a Szentírás tanúsága kezeskedik.¹¹ Nem annyira nyilvánvaló, hogy *boszorkány-mesterség* (*ars magica*) is lehetséges. Itt ugyanis bizonyos jelekre mindig be kellene következnie a bukott angyaltól végbevitt csodaszerű jelenségnek. De az angyalnak általában és a bukott angyalnak különösen korlátolt tevékenységi köre van, és ezért nem valószínű, hogy az ördög tudomásul vesz minden hívó jelet, és arra megjelenik; ha volna is rá kedve (ami valószínű), és ha Isten meg is engedné (ami már kevésbé valószínű). Már ezért is igen kevés valószínűsége van annak a nézetnek, hogy az ú. n. spiritiszta jelenségek közvetlenül gonosz lelkektől valók. Persze még

¹ 2 Cor 12,7.

² Lc 13,11–16.

³ L. 1 Cor 5,5 11,30.

⁴ Mc 4,15 Mt 13,39 16,18.

⁵ Ps 95,5 1 Cor 10,20 Col 1,18.

⁶ Ps 77,49 Job 2,7 Tob 3,8 2 Cor 12,7 1 Thes 2,18.

⁷ 1 Chron 21,1; Mt 4,3–10 (megkísérti az Urat); Lc 22,3–31 (a tanítványokat); Jn 8,44 Mt 13,25–39 (a konkoly), Eph 6,12 1 Cor 7,5 2 Cor 11,3–14 1 Jn 3,8 Ap 20.

⁸ 1 Pet 5,8.

⁹ Deut 13,3 Jac 1,14; cf. Thom I 114, 3 c.

¹⁰ Mt 4,28 8,16 10,1 12,22–29 Mc 1,25–32 5,9 9,16–29 16,17 Lc 7,21 8,27–34 9,32 11,14. 12,27 13,32 Act 5,16 8,7 16,18 19,12. ...

¹¹ Ex 7,11 Act 8,9 16,16–19; cf. Mt 24,24 2 Thes 2,9.

kevésbé lehet arra gondolni, hogy a spiritiszták hívásaira másvilági jó lelkek jelennek meg. Ezt kizárja a spiritiszta kijelentéseknek sokszor kinyilatkoztatás-ellenes jellege és tartalma. Aztán pedig a jó lelkeknek nem érdekük, hogy az igaz hit világosságát öldöső, a katolikus tárgyilagosságot és egyházi tekintély-tiszteletet romboló okkultizmus és vallási szubjektivizmus terjedjen. A szellemi lény fogalmával is nehezen egyeztethető össze, hogy megidézhető, vagyis emberi kény szerint mintegy dróton rángatható (cf. [77. lap](#)).

A bukott angyalok hatalmát azonban Isten pontosan kimérte. Mindenekelőtt elmozdithatatlan *időhatárt szabott*: amint üt az ítélet órája, megszűnik a sátánnak és csatlósainak aknamunkája Isten országa ellen. Akkor a gonoszság hatalmainak közös érdekből alakult és ideig-óráig főnnálló egységes frontja fölbomlik; akkor majd kitűnik, hogy az Istentől elfordult vak önzésre és ellenségeskedésre nem lehet országot építeni. Tehetetlenség kifelé és emésztő viszály befelé: ez az Istentől elpártoló valamennyi szellemnek és szellemi irányzatnak közös sorsa. Azonban ez előtt az időpont előtt is a gonosz lelkek tevékenységének szoros határai vannak: *A természet törvényei, az emberi szabadakarat* (ezt a két bástyát semmiféle teremtmény nem tudja áttörni); a jó angyalok hatalma; mindenek fölött azonban *Krisztus ereje*, mely a sátán uralmát elvben már megdöntötte: «Most van az ítélet e világ fölött; most e világ fejedelme kivettetik».¹ Az Üdvözítő ördögüzései ennek az elvi diadalnak gyakorlati kezdetét jelentik; a tanítványoknak és az Egyháznak adott ördögűző hatalom pedig jelképezi és biztosítja azt a világtörténelem végéig. Fölvértezve az Úr Krisztus kegyelmével, hittel és imádsággal a keresztény mindig sikeresen megállhat velük szemben.²

Konkrét esetek megítélésénél nem szabad szem elől téveszteni, hogy amint a jó angyalok működése bele van szöve Isten rendes gondviselő tevékenységének folyásába, ugyanígy a bukott angyalok szerepe is bele van állítva az ellenőrizhetően, törvényszerűséggel működő *mysterium iniquitatis* rendszerébe. S amint a jó angyalok működésüket és jelenlétüket csak ritkán, főként a gondviselés rendkívüli megnyilvánulásaiban árulják el közvetlenül, ugyanígy a gonosz angyaloknak közvetlen jelenléte és tevékenysége rendkívüli; tehát ritka és átlag szembetűnő.³ A rendkívülit és ritkát azonban a hittudósok útmutatása szerint általában nem szabad könnyen és mindenütt föltételezni, hanem bizonyítani kell (*miracula non sunt multiplicanda*). Ezért az ördögi hatásra gyanus esetekben is természeti hatókra kell gondolni, míg az ellenkezőre nincsen súlyos ok.

A régieknek sokszor túlzó ördög-szimatólása ép annyira szélsőség, mint sok modernnek ördög-iszonya. *A katolikus igazság a középben van*: A gonosz szellemek beavatkozása lehetséges; meg is történik nem egyszer, de mindig megfelelő természeti és természetfölötti megokolással. Sok modernnek ördög-iszonya és -tagadása onnan van, hogy (teljesen alaptalanul) azonosítják a katolikus ördög-hitet a pogány démonológiával, mely személyesítette és ördögökként kezelte az ellenséges természeti és lelki hatalmokat; ami persze a mai kritikai világnézet előtt nem állhat helyt. Mások azonban csak azért nem akarnak tudni ördögről, amiért az örök kárhozatot tagadják. Mindkét tagadó csoport figyelmen kívül hagyja, hogy katolikus tan szerint az ördögök Istentől elfordult, bűnbe merült szellemek, akiknek erkölcsi magatartása igazolja létezésüket. Egyébként a ténykérdés a következetes gondolkodó számára el van intézve azzal, hogy az Üdvözítő tanítása ebben a pontban teljesen világos és határozott.

¹ Jn 12,31.

² Mc 9,28 Eph 6,10–20.

³ Cf. *Rituale Romanum: Exorcis. obsess.* (X 1); az exorcizmus gyakorlása püspöki engedélyhez van kötve; cf. CIC 1151–3.

3. fejezet. Az ember.

Antrópologia.

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

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

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

51. §. Az ember teremtése.

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

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

1. Az első emberpár teremtése.

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

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

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

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

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

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

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

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

² Gen 1,27.

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

⁴ 1 Cor 15,47 11,7–12 1 Tim 2,13.

⁵ Mt 19,4–9.

⁶ 1909-ben, Denz 2123.

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

⁸ Gen 1,26 2,7.

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

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

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

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

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

² Gen 2,7.

³ Gen 2,23.

⁴ Mt 19,4; Trident. 24 Denz 969.

⁵ Sir 7,1.5 Act 17,26.

⁶ 1 Cor 11,8.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Thom I 73, 1 ad 3; Pot. 4, 2 ad 5.

² Gen 1.

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

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

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

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

2. Az első emberpár kizárólagossága.

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

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

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

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

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

⁴ *Thom* I 94, 4; 91, 4 ad 3.

⁵ *Nyssen.* *Hominis opif.* 17.

⁶ *Gen* 1,26–7.

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

⁸ *Gen* 2,20.

⁹ *Gen* 2,5–7.

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

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

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

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

¹ Gen 2,20.

² Gen 3,20; cf. Sap 10,1 Mt 19,4.

³ Act 17,26; cf. 1 Cor 15,45.

⁴ Gen 4,14–17.

⁵ L. *August.* in Jn 9, 10.

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

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

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

3. Az egyes emberi lelkek eredete.

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

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

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

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

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

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

³ Rom 9,11.

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

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

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

⁷ *Nemes. Nativ. hom.* 2.

⁸ *Leo M. Epist. ad Turrib.*

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

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

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

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

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

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

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

¹ Denz 348.

² Denz 738.

³ Denz 527; 1225.

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

⁵ *Hieron.* Epist. 126, 1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ Cf. Thom I 90, 1 2; 118, 2.

⁵ Thom I 118, 2; Gent. II 89.

⁶ Thom I 118, 2 ad 4; Pot. 3, 9 ad 2.

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

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

52. §. Az ember természete.

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

1. Az ember mint az Isten képmása.

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

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

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

¹ Gen 2,2–3.

² Thom I 73 1 ad 3; 118, 3 ad 1.

³ Thom I 118, 2 ad 5; Gent. II 89.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Thom I 93, 1 2.

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

³ Gen 1,28.

⁴ Ps 81; cf. Nyssen. Homin. opif. 7.

⁵ Így Iren. V 6, 1 k.; 16, 2.

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

⁷ Gen 5,1.3

2. Az emberi lélek szellemisége.

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

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

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

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

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

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

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

³ Ecl 12,7; cf. Sap 9,15 Ez 37,7.10.

⁴ Mt 10,28; cf. 16,26.

⁵ 1 Cor 2,11.

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

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

⁸ Denz 1650.

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

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

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

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

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

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

¹ Trid. 6 c. 5 *Denz* 815; cf. 1027.

² Sir 15,14–18.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Thom III 13, 6.

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

³ Denz 738.

⁴ Lc 20,38; cf. Sap 15.

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

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

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

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

A halhatatlanság bölcselő bizonyításának ezek a *logikai mozzanatai*:

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

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

² Deut 32,22.

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

⁴ Gen 47,9; cf. Heb 11,9.

⁵ Gen 15,5 25,8 35,29 37,35 49,32.

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

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

⁸ Mt 10,28; cf. Lc 20,36–38.

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

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

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

¹² *Thom* I 75, 6; *Gent.* II 79 80.

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

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

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

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

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

¹ Schütz Az örökkévalóság 6. ért.

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

3. A lélek mint a test szubstanciás formája.

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

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

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

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

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

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

¹ Cf. Denz 40 148.

² Gen 2,7; Ecl 12,7.

³ Cf. August. Civ. Dei XIX 3.

⁴ Cf. Thom I 75, 4.

⁵ Denz 148 216; cf. 40 65.

⁶ Denz 338.

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

⁸ Mt 10,28 26,41.

⁹ Jn 12,27.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³ Thom I 76, 3; Gent. II 58.

⁴ Denz 738.

⁵ Ez 18,4.

⁶ Thom I 76, 2; Gent. II 73 75.

⁷ Denz 338.

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

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

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

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

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

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

² Gen 2,7.

³ Ez 37,7–10.

⁴ Pl. Ps 141,8 Rom 7,23.

⁵ *August.* in Ps 141, 17.

⁶ *Iren.* II 33, 4.

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

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

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

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

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

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

53. §. Az ember természetfölötti hivatása.

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

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

1. Az eredeti szentség.

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

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

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

² *Scot.* in Lombard. II dist. 16, 1.

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

⁴ *Denz* 2074.

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

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

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

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

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

² Trident. 5 c. 1: cf. [547. lap](#).

³ Os 6,7; cf. Sir 17,10.

⁴ Ecl 7,30; cf. Ps 8,6 Sir 17,1.

⁵ Rom 5,11–21.

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

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

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

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

¹⁰ *August.* Civ. Dei XII 9, 2.

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

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

2. Az eredeti épség.

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

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

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

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

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

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

¹ Trid. 5 c. 1 Denz 788.

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

³ Thom I 79, 9; cf. 1 Jn 2,16.

⁴ Gen 2,25 coll. c. Gen 3,7.10.

⁵ Rom 7,17–16.

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

⁷ Tertul. Anima 41.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ August. Retract. I 19.

⁵ Thom III 89, 3; Mal. 7, 7.

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

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

⁸ Gen 2,17.

⁹ Gen 3,19.

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

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

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

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

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

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

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

¹ Sap 1,13.

² Sap 2,23–4; cf. Sir 25,33.

³ Rom 5,12; cf. 8,10 1 Cor 15,21.

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

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

⁶ Lc 20,36 értelmében.

⁷ Gen 2,9 3,22.

⁸ *Thom* I 79.

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

¹⁰ Gen 3,16.

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

¹² Cf. *Thom* I 102.

¹³ Gen 2,19–20; 2,23.

¹⁴ Sir 17,5–13.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³ Gen 1,28; cf. Sir 17,3.

⁴ Rom 8,19–22.

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

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

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

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

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

3. Az eredeti állapot természetfölöttisége.

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

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

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

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

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

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

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

² *August.* Gen. lit. VI 36 37.

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

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

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

1. Függelék. *A lehetséges emberi állapotok.*

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

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

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

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

¹ Cf. Coelestin. I *Denz* 133.

² *Denz* 1055.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Denz 1786.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Cf. 1 Cor 9,24 Phil 3,12 Heb 13,14.

² Rom 5,12.

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

⁴ Eph 5.

⁵ Cf. *Suarez* Op. sex dier. V 7, 17.

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

54. §. A bűnbeesés.

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

1. A bűnbeesés ténye.

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

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

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

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

² Gen 2,17 és 3,1–14.

³ Cf. *Thom* 2II 165, 2.

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

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

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

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

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

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

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

³ Bibl. Commissio 1909 Denz 2122 2123.

⁴ 1 Cor 8,1.

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

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

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

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

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

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

¹ Lc 19,42.

² Jn 5,17.

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

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

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

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

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

2. Az ősbűn következményei.

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

¹ Cf. Gen 2,17 Sir 25,33 Rom 5,12.

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

³ Cf. *Thom* 2II 163.

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

⁵ *Suarez* Op. sex dier. IV 8.

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

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

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

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

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

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

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

¹ Ez 33,12.

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

³ Gen 3,15–19 Rom 5,16–18.

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

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

⁶ Gen 3,7.

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

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

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

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

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

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

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

² *Thom* 2II 164, 1 2.

³ *Thom* 1II 81, 2 5.

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

55. §. Az eredeti bűn.

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

1. Az eredeti bűn valósága.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Ps 50,7.

² Job 14,4.

³ Gen 4.

⁴ Gen 6,5.11–13.

⁵ Gen 8,21.

⁶ Cf. Ps 65,7 Job 14,4.

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

⁸ Sir 25,33 Sap 2,24.

⁹ Mc 2,17 Jn 3,36; cf. Eph 2,3.

¹⁰ Jn 18,20–24; cf. 1,29 1 Tim 2,6.

¹¹ Jn 3,6 14,6.

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

¹³ Mt 18,6–10.

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

¹⁵ Mc 9,42–47.

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

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

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

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

¹ 1 Cor 15,22.

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

³ *Thom* III 81, 1 ad 1.

⁴ Ez 18,2.

⁵ Cf. Ex 20.

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

⁷ *Ctra Julian.* II 10, 33.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ *Julian* I 6, 22.

⁷ *Thom* *Gent.* IV 52.

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

2. Az eredeti bűn mivolta.

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

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

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

² August. Mor. eccl. I 22, 40.

³ Trid. 5 c. 2–5; [555. lap.](#)

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

⁵ Jer 2,13.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Rom 8,1.

² Cf. *August. Confess.* VII 12.

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

⁴ Trid. 6 c. 5 *Denz* 792.

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

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

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

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

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

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

Az eredeti bűn formai mozzanata: a szándékosság.

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

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

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

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

³ *August.* Nupt. concup. II 28, 48.

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

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

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

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

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

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

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

Ebből nyomban látható, hogy

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

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

³ Anselm. De fide Trinit. 2.

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

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

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

3. *Az eredeti bűn átszármaztatása.*

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

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

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

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

³ Thom III 82, 4c.

⁴ Ibid. ad 1.

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

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

⁷ Thom III 81, 5 ad 1.

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

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

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

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

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

¹ Jn 1,13.

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

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

⁴ Cf. *Tertul.* Ad ux. II 7.

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

⁶ *Thom* III 83, 1 ad 5.

4. Az eredeti bűn következményei.

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

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

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

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

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

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

¹ Lc 10,30.

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

³ Thom III 85, 5.

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

⁵ Thom III 85, 3.

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

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

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

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

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

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

¹ Caiet. In Thom III 109, 2.

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

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

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

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

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

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

¹ Vatic. 3 c. 1 de Deo.

² Denz 1065 1298 1388.

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

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

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

⁶ Ap 21,27.

⁷ Mt 7,17.

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

⁹ Ap 18,7.

¹⁰ Denz 410.

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

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

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

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

5. Az eredeti bűn teodikéje.

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

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

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

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

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

³ Thom in Lomb. II dist. 33, 2, 2 c.

⁴ Ibid. és Mal. 5, 3 c.

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

⁶ Denz 1526; cf. 102.

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

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

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

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

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

¹ Thom Compend. 195.

² Rom 11,34; Is 40,13.

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

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

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

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

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

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

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

² Rom 14,7.

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

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

Negyedik értekezés. A megváltás.

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

1. fejezet. A Megváltó személye.

Krisztologia.

56. §. A megtestesülés titkának előterjesztése.

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

1. A megtestesülés titkának tartalma.

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

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

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

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

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

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

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

2. A krisztológiai eretnekségek.

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

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

¹ Act 4,27 10,38 Heb 1,9.

² Iren. III 18, 3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ L. *Denz* 299 309–314.

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

3. A megtestesülés egyházi előterjesztése.

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

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

3. Az *első konstantinápolyi zsinat* taxative elítélte néhány eretnekséget, köztük az apollinarizmust.¹

4. Az *efezusi zsinat* magáévá tette Alex. sz. Ciril 12 anatematizmusát, melyek hangsúlyozzák Szűz Mária Isten-anyaságát, Jézus Krisztusnak valós egységét, elvetik az istenségnek és emberségnek Nestorius-féle egységét és a «beválás»-elméletet, s megbélyegzik a tulajdonságok kicserélésének elhanyagolását.²

5. A *kalcedoni zsinat* a krisztologiai dogmát a monofizitizmus és nesztorianizmus tévedéseivel szemben végleges formára hozza: «A szentatyák nyomdokait követve mindnyájan egy szívvel-szájjal valljuk és tanítjuk ugyanazt a Fiút, a mi Urunk Jézus Krisztust, aki teljes az istenségben és teljes az emberségben, igaz Isten és igaz ember, eszes lélekkel és testtel; az Atyával azonos lényegű istensége szerint, velünk azonos lényegű embersége szerint, hozzánk mindenben hasonló, kivéve a bűnt; az idők előtt az Atyától született Istensége szerint, az idők teljességében azonban érettünk és a mi üdvünkért az Isten-anya Szűz Máriától embersége szerint; egy és ugyanaz a Krisztus, egyszülött Fiú, akit vallani kell két természetben, össze nem elegyítve, változhatatlanul, meg nem osztva és szétválaszthatatlanul (έν δύο φύσεσιν άσυγχύτως, άτρέπτως, άδιαίρετως, άχωρίστως), meg nem szüntetvén a természetek különbségét az egyesülés miatt, hanem ellenkezőleg fönntartva mindkét természetnek sajátosságát, amint egy személyben és önállásban (εις έν πρόσωπον και μίαν ύπόστασιν) egyesülnek, nem két személybe válnak avagy szakadoznak széjjel.»

6. A *III. konstantinápolyi zsinat* a monoteletizmussal szemben megállapítja: Krisztusban vallunk «két természetes akaratot (θελήσεις) és két természetes működést (ένεργείας) meg nem osztva, átváltozhatatlanul, szétválaszthatatlanul, össze nem elegyítve... és két természetes akarást (θελήματα), melyek nincsenek ellenkezésben, mint az istentelen

¹ Denz 85.

² Denz 113.

eretnekek állították, hanem az emberi akarat kezes (ἐπόμεινον), nem áll ellen és nem tusakodik, hanem ellenkezőleg, a mindenható isteni akarásnak van alávetve».¹

7. Az egész krisztológiai dogma fejlődésének részletes és szabatos összefoglalását tartalmazza az *Athanasianum* és IV. Jenő pápának a jakobiták számára előírt hitvallása.²

8. Az Egyháznak utolsó hivatalos megnyilatkozása a dogma körül a *modernizmus elítélése*.

A krisztológia irodalma. A krisztológiai irodalmat a krisztustagadó eretnekségek váltják ki: *Szent Ignác* a leveleiben tesz rövid de értékes megállapításokat a dokéták és gnosztikusok ellen. *Irenaeus* az összes gnosztikus eretnekségekkel szembeállítja a hagyomány Krisztusát és az ő művét. A krisztológia döntő anyagát a 4. századi atyák hordták össze; legjelentősebbek: *Athanasius* ariánus-ellenes és *Alex. sz. Ciril* Nestorius-ellenes műveikben, *Nagy sz. Leo* pápa leveleiben és beszédeiben; *August.* Enchirid. 23–55; Trinit; in Joannem passim; *Ambrosius* De incarnationis dominicae sacramento; *Fulgentius* De incarnatione Filii Dei; *Leo Byzantinus* Adversus Nestorium et Eutychen (a legjobb összefoglaló patrisztikai művek egyike). A szentatyák krisztológiáját a legteljesebben tartalmazza egy 7. századi jeles florilegium: *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* (ed. Diekamp 1907); *Damascen.* De fide orthodoxa III IV.

A skolasztikai krisztológiai (és szótériológiai) vizsgálódások megindítója *Anselmus* Cur Deus homo és *Hugo Victorinus* De sacramentis christianae fidei II 1. *Lombardus* még nem tárgyalja elég egyenletesen és részletesen III dist. 1–22. *Szent Tamás*nál azonban teljes gazdagságában bontakozik ki; in Lombard. III, Quaestiones disputatae de unione Verbi incarnati, de scientia Christi, de gratia Christi; Compendium 199–141; c. Gentes IV; Summa III 1–51. A skotisták krisztológiája némileg olyan viszonyban van *Szent Tamás*éval szemben, mint az antiochiai volt az alexandriaival szemben. A 17. századi teológusok nagystílű Summa-kommentárjaikban tovább építettek; részben azonban a skolasztikusok munkáját a fölelevenített patrisztika kincseivel egészítették ki; így *Petavius* és *Thomassinus* mellett főként *Theophilus Reynaud* de Christo Deo-homine; de attributis Christi; részint pedig misztikai vonatkozásokkal gazdagították. A legkiválóbb mű e nemben *Berulle* Des grandeurs de Jésus-Christ.

A kiváló újabb dogmatikai kézi könyvekben természetesen a krisztológia is kiváló gondnak tárgya. Emellett jeles 19. századi monografiák: C. v. *Schätzler* Das Dogma von der Menschwerdung Gottes 1870; J. H. *Oswald* Die Erlösung in Christo Jesu 2 k. ²1887; L. *Billot* De Verbo incarnato ⁴1904; M. *Lepin* Christologie 1908; C. *van Crombrughe* De verbo incarnato 1909; *Franzelin* De verbo incarnato ⁶1910; E. *Hugon* Le mystère de l'incarnation 1913; H. *Schell* Jahve u. Christus ²1908; H. *Felder* Jesus Christus ³I 1920 II 1914; *van Noort* De Deo redemptore ³1918. L. *de Grandmaison* Jesus Christ 2 k ⁵1927; J. *Lebreton* La vie et l'enseignement de Jésus-Christ 2 k. ²1931; *Schütz* A. Krisztus 1932; K. *Adam* Jesus Christus ⁴1936; J. *Sickenberger* Leben Jesu 1932; L. *Kösters* Unser Christusglauben 1937.

Patrológiai monografiák: M. *Rackl* Die Christologie des h. Ignatius 1914; A. L. *Feder* Justins Lehre von Jesus Christus 1906; L. *Atzberger* Die Logoslehre des h. Athanasius 1880; E. *Weigl* Untersuchungen zur Christologie des h. Athanasius 1914; Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianismus 1925; *Baltzer* Die Christologie des h. Hilarius 1889; A. *Rehrmann* Die Christologie des h. Cyrill von Alex. 1902; A. *Bertram* Theodreti episcopi Cyrenensis doctrina christologica 1883; Ph. *Kuhn* Die Christologie Leos I 1894; H. *Straubinger* Die Christologie des h. Maximus Confessor 1906; J. P. *Junglas* Leo v.

¹ Denz 291.

² Denz 701 kk.

Byzanz 1908; B. *Schwalm* Le Christ d'après S. Thomas d'Aquin 1910; J. *Backes* Die Christologie von Thomas u. die griechischen Väter 1931.

57. §. Krisztus istensége.

Diekamp II § 8–10; *Bartmann* I § 84 85; *van Noort* 1, 1, 1; *Pesch* IV n. 5–27; *Scheeben* II 735–50 761–2; *Petav.* Incarn. XVI; *Pázmány* Vizk. u. 2. vasár. (Ö. M. VI 324.) – *Schanz* Apol. ³II § 10 11 17–19; *Felder* ²I; II 291–471. – *Thom* Gent. IV 2 kk. 27–38; *Suarez* Incarn. disp. 1 2, 2–4; *Billuart* Incarn. dis. 2; *Berti* XXV; *Frasen* Incarn. disp. 2, 1, 1. – P. *Maranus* Divinitas D. n. Jesu Christi manifestata in Scripturis et traditione 1746; H. *Schell* Jahve und Christus ¹1908; *Feldmann* Der Knecht Gottes 1907; A. *Cellini* Il valore del titolo «Figlio di Dio» 1907; A. *Seitz* Das Evangelium vom Gottessohn 1908; F. *Tillmann* Das Selbstbewusstsein des Gottessohnes ³1921; *Schumacher* Die Selbstoffenbarung Jesu bei Matth 11, 27 1912; J. *Frings* Die Einheit der Messiasidee in den Evangelien 1917. – *Capitaine* Jesus von Nazareth. Eine Prüfung seiner Gottheit 1905; K. *Hennemann* Die Heiligkeit Jesu als Beweis seiner Gottheit 1898; H. *Holzappel* Christus im Lichte der Vernunft 1919; L. *Lahousse* Apologie de la divinité de Jésus-Christ, 2 k. 1923; J. *Mury* Jésus Christ est vraiment Dieu d'après les Evangiles 1926; F. J. *Dölger* ΙΧΘΥΣ Das Fischesymbol in frühchrist. Zeit 5 k. 1921/8 Lásd ezenfelül az előző lapon az általános krisztologia és a 9–13. § irodalmát.

Tétel. A Szűz Máriától született názáreti Jézus valóságos Isten, mert a megtestesült örök Ige.

Ez a keresztény hitnek sarkalatos tétele, melyet a racionalizmussal szemben az ebjonítáktól kezdve napjaink krisztustagadóiig az Egyháznak soha el nem homályosodó meggyőződése, rendes és ünnepélyes tanítása sokféleképpen juttatott kifejezésre mindazokban az okmányokban, melyekben előterjeszti a megtestesülés titkát a niceai zsinattól a modernizmus elítéléséig.

A dogma üdvtörténeti és nem szentháromsági álláspontra helyezkedik; nem az örök Igének az Atyával való egylényegűségét vallja, hanem a názáreti Jézus történeti személyéről mondja ki, hogy valóságos Isten, még pedig a Szentháromság második személye. Ennek a keresztény alapigazságnak bizonyítása történhetik a) *apologétikailag*. A *zsidókkal* szemben: Jézus Krisztus az ószövetségben kilátásba helyezett Megváltó; a *racionalistákkal* szemben: Jézus Krisztus páratlan jelleme pszichológiai és erkölcsi biztosíték arra, hogy önmagáról tett tanuságának hitelt lehet adni (ez a tanuság pedig istenségeről beszél); művei pedig nem emberi, hanem isteni művek. Történhetik b) *dogmatikailag*; még pedig tisztán dogmatikai módon, amennyiben megállapítja a tévedhetetlen Egyház tanítását a pozitív teológia követelményei szerint; lehet történetileg dogmatikai: a Szentírás és a szenthagyomány bizonyosságának genetikus föltárása. A mai szellemi irányzatoknak az Úr Krisztussal szemben tanusított magatartása azt javasolja, hogy összekössük a történetileg dogmatikai és az apologétikai módszert.

1. A próféták tanusága.

Az ószövetség mindjárt a bűnbeesés után az ősevangéliumban Megváltót helyez kilátásba. A tényleges közvetítő Isten és ember között eleinte a Malach Jahve, utóbb angyalok, a babiloni fogság után gyakran az emberek közé leereszkedő isteni Bölcsesség és Isten hatalmas Igéje; főként azonban a *Messiás*, akinek reménye és képe végigvonul az egész ószövetségi üdvtörténeten. E jövődó Messiást az Írás nagy határozottsággal *embernek* állítja: Dávid fia lesz, Isten szolgája, ember fia.¹ Azonban kivált a messiási zsoltárokból prófétai, papi és különösen királyi hivatása olyan arányokat ölt, melyek túlnőnek az emberi méltóság és tehetség keretein, és belenyúlnak az istenség életkörébe. Ezt megerősítik azok a helyek, melyek őt Isten Fiának mondják, nem az ószövetségben szokásos értelemben, miként az

¹ 2 Reg 7,11–16 Ps 88; Is 53; Dan 7.

angyalokat, igazakat, Izraelt vagy a királyt,¹ hanem egészen sajátos módon.² Későbbi könyvek sejtés-szerű kapcsolatba hozzák az örök bölcseséggel, mely Isten szájából jön; és olyant állítanak róla, mint: «Leszen az ő neve Csodálatos, Tanácsadó, Isten, Hős, az örökkévalóság atyja, a béke fejedelme».³ «Az Úr maga ad nektek majd jelt: Im a szűz méhében fogan és fiút szül, neve Immánuel leszen (azaz velünk az Isten⁴);» «De te Efráta Betlehemje, kicsiny vagy ugyan Juda ezrei között; mégis belőled származik majd nekem, ki Izraelnek jövő uralkodója; aki kezdettől, az örökkévalóság napjaitól származott.»⁵

Vajjon *a különféle messiási vonásokat*, a határozottan emberieket és az inkább sejtésszerűen odavetett istenieket, az írásolvasó zsidók egy világosan meglátott Isten-ember személyében egyesítették-e, nem tudni; az Üdvözítő utalásai⁶ néhány ószövetségi kiváltságosról, Ábrahámról, Dávidról stb. valószínűvé teszik; kifejezve azonban nincs magában az ószövetségben. A zsoltároknak és magának Izajásnak is legszebb helyeit az ószövetségi jámborok általában valószínűleg a Messiásnak királyi dicsőségéről, az Immanuelt Izrael kegyelmi istenközösségéről értették; és csak az újszövetségtől, a valóságtól áradó világosság mutatta meg teljes értelmüket. Bizonyos azonban, hogy az ószövetségi messiási jövődőlés alap gondolata szerint maga Isten az, aki megváltó örök szándékait megvalósítja a történelemben a Messiás útján.

Már most: a názáreti *Jézus Messiásnak mondja magát*. A szentírók (különös következetességgel Mt) azután a részletekben megmutatják, mint mentek teljesebbé Krisztusban az ószövetségi messiási jövődölések⁷; és egyben beszámolnak vele, mint erősítette meg messiási küldetését jelekkel is (10. § 1 és 12. §). Tehát Jézus Krisztus *a)* az ószövetségben kilátásba helyezett közvetítő Isten és ember között, Istennek hitelesített küldöttje, aki következőkép teljes hitelre tarthat számot minden tanításában és kinyilatkoztatásában; tehát akkor is, ha önmagáról szólóban a maga személyes mivoltáról tesz kijelentéseket. Ez Krisztus apologetikai igazolása a zsidókkal szemben. *b)* Minthogy az egész messiási küldetés és mű már az ószövetségben úgy van beállítva, mint magának Istennek műve, aki megkönyörül az emberiség bűn-nyomorán és maga látogat el hozzája segíteni kész szeretetével, Jézus Krisztusban pedig megjelent a Messiás, aki a maga nevében és a maga hatalmával megalapozza a messiási országot és rendezi annak ügyeit: ő benne személyesen megjelent a megváltó Isten. Ez a gondolatmenet, mely a jóhiszemű és nyomosan gondolkodó ószövetségi jámbor előtt is fölkínálkozik, megerősítést nyer abban, hogy az ószövetség, mint jeleztük, legalább sejtésszerűen Istennek mondja a jövődőlés megváltót; és az újszövetség kifejezetten tanúsítja, hogy ezek az ő isteni valóságát jelző és sejtető jövődölések is teljesebbé mentek a názáreti Jézusban.⁸

¹ Job 2,1; Sir 4,11 36,17 Sap 2,13 3,16–18; Is 43,6 Sap 9,7 12,19.

² Ps 2 44,7 – Heb 1,6; 109,1 3 – Mt 22,42.; cf. 12. §.

³ Is 9,6.

⁴ Is 7,14; cf. 8,8 33,22 Jer 23,6.

⁵ Mich 5,2; cf. Dan 7,13.

⁶ Cf. Jn 8,56.

⁷ Mt 2,15–23 4,15.. 7,28 9,6 10,1–39 17,21 25,31.. 27,11 28,18 Mc 1,7 2,10 6,7.. 8,25–9 10,32–4 12,36 13,26.. Lc 1,32.54.68 4,34.41 5,24 9,2 10,16–24 11,30.. 14,15–24 17,20 20,41.. 22,18 24,44.. Jn 1,12.27.41.45 3,35 4,25 5,45 6,38–40.70 7,40 8,24 9,39 10,10 11,25–7 Act 2,23 3,13.18.22 7,55 10,38.44 Rom 3,21–36 5,10.. 8,32 1 Cor 1,23. 15,21 2 Cor 4,6 5,18. Gal 2,16–20 3,26 6,14.. Eph 2,5 Phil 3,17–21 Col 2,12–5 1 Tim 1,15 Tit 3,4–7 Heb 1,3 2,9.. 4,1.. 5,7–10 7,27 9,11–28 1 Pet 1,3.

⁸ Így különösen Mt 22,42.. Jn 1,39 3,13–18 8,12 10,18. 11,44.. 20,31 Act 2,34.. 1 Cor 11,24.. Gal 4,4 Eph 1,5 2 Tim 1,10.

2. Krisztus öntanúsága.

A szinoptikusoknál az Üdvözítő mint Messiás jelenik meg, aki *Isten Fiának tudja és vallja magát*, még pedig nem abban az értelemben, melyben a többi ember is Isten fia. a) Jóllehet ugyanis időnkint Istent minden ember atyjának mondja,¹ de mikor arról esik szó, hogy ő milyen viszonyban van a közös Atyával, önmagát mindig elkülöníti az emberektől és egész határozottsággal az *Atya oldalára áll: az én Atyám és a ti Atyátok.*² Tehát kizáró és kiemelő értelemben Fiú, egyetlen Fiú.³ Gyakran buzdítja hallgatóit, hogy Isten fiaivá legyenek; és soha leghalványabb jelét sem adja, hogy ez a fölhívás és kötelezettség valaha neki is szólt, hogy ő nem volt mindig Isten Fia.⁴ b) Jelentős alkalmakkor *ünnepélyes bizonyosságot tesz*, hogy istenfiuságát metafizikai értelemben veszi, mint az Atyával való azonoslányegűséget: α) Mikor a Jordánon túl *Cezáreában* Péter vallomást tesz: «Te vagy a Krisztus, az élő Isten Fia», ő azt mindenestül jóváhagyja.⁵ Ebben a vallomásban Isten Fia nem egyszerűen a Messiás, hanem annál több: metafizikai valóság, amint kitűnik az Üdvözítő szavaiból: «Nem a test és vér nyilatkoztatta ki ezt neked, hanem az én Atyám, aki mennyekben vagyon». β) Mikor *a szinedriumban* a főpap reákerdi:⁶ «Megesketlek téged az élő Istenre, hogy vallj meg nekünk, te vagy-e a Krisztus, az élő Isten Fia? felelé neki Jézus: Te monád». Ezt a zsidók nem értették félre; csak hamis következtetést vontak belőle: «Ime, most hallottátok a káromlást, mondja a papok fejedelme. Mit gondoltok? Azok pedig felelvén, mondák: Méltó a halálra!»⁷ γ) Ezután már nem meglepő, ha az Üdvözítő *szentháromsági életközösséget* jelent ki önmagáról: «Mindeneket átadott nekem az én Atyám. És senki nem ismeri a Fiút más mint az Atya, az Atyát sem ismeri senki más mint a Fiú, és akinek a Fiú ki akarja jelenteni».⁸ Föltámadása után az ő személyét is felölelő Szentháromság nevében küldi tanítványait prédikálni és keresztelni.⁹ Joggal következtetjük továbbá, hogy a keresztségekor az égből jövő szót: «Ez az én szeretett fiam, kiben nekem kedvem telt»,¹⁰ nem egyszerűen messiási fölavatás, hanem az egylényegű Fiúról tett üdvtörténeti tanúság.

Isteni kiválóságokat állít magáról. a) *Isteni tudást:* Egyedül ő ismeri az Atyát, és egyedül ő hivatott terjeszteni igaz ismeretét és értelmezni illetőleg teljessé tenni szent akaratát.¹¹ b) *Isteni hatalmat:* Saját nevében tesz csodákat¹², és tanítványainak is ad ilyen hatalmat.¹³ Saját nevében bocsát bűnöket¹⁴ (ennek jelentőségét a zsidók is átlátták: «Ki bocsáthatja meg a bűnöket, ha nem Isten»), és tanítványainak is ad erre meghatalmazást.¹⁵ Itél élőket és holtakat¹⁶; pedig ószövetségi fölfogás szerint csak Isten ítélhet. A világ végéig érő diadalmas támogatást ígér tanítványainak: «Ime, én veletek vagyok mindennap, a világ végezetéig».¹⁷ c)

¹ Mt 5,9 Lc 6,35 20,36.

² Mt 5,48 6,1.6.9.32 7,21 10,33 11,25–7 12,50 15,13 16,17 18,35 20,23 25,34 26,29.39.42 28,19 Mc 8,38 14,36 Lc 2,49 9,26 10,21 12,32 22,29 23,46 244,9. A «Mi Atyánk»-ot követőinek személyében, nem a maga nevében mondja.

³ Mt 12,5.33. Lc 20,9.

⁴ Lc 2,49; cf. Mt 5,45 17,5 Mc 1,11 9,6 Lc 3,22 9,35.

⁵ Mt 16,16.

⁶ Mt 26,63–6.

⁷ Cf. Lev 24,16 Deut 13,5.

⁸ Mt 11,27.

⁹ Mt 28,19.

¹⁰ Mt 3,17; cf. 17,5.

¹¹ Mt 11,27; cf. 12,25 Lc 9,47 10,22 11,17; Mt 5–7.

¹² Mt 8,1–2 9,28 Mc 5,30 Lc 8,45 6,19.

¹³ Mt 10,1–8 Lc 10,17.

¹⁴ Mt 9,1–8 Lc 7,48.

¹⁵ Mt 16,18 18,18.

¹⁶ Mt 7,4–27 13,21–36 25,34 etc.

¹⁷ Mt 28,20; cf. 11,28 18,20.

Isteni *léte*: emberi születése előtti léte (preexisztenciát)¹; kiválóbb léte, mint a legkiválóbb embereknek, Mózesnek, Dávidnak, sőt az angyaloknak van.² *d*) Isteni hivatást és *tekintélyt*: saját nevében változtatja meg az ószövetségi törvényt,³ ura a sabbatnak, mely pedig isteni eredetű⁴; prófétákat és tanítványokat küld, kiket ellenállhatatlan bölcseséggel lát el⁵; szövetséget köt az emberekkel és megalapítja Isten országát, melynek ő a királya, központja és élete: hitet, föltétlen odaadást, szeretetet és hűséget követel⁶; ő maga elégséges arra, hogy belőle éljenek az emberek most és az örökkévalóságban⁷; megengedi az imádást,⁸ melyet egy Pál és Barnabás iszonyodva elutasítanak.⁹

Szent Jánosnál kétséget kizáró módon metafizikai értelemben *Isten Fiának mondja magát*:

a) a vele szemben álló makacs zsidókkal ellentétben, polemikus célzattal is Isten Fiának mondja magát.¹⁰ Ha ezt csak etikai értelemben (fogadott fiúságról) értette volna, ellenfelei visszavághattak volna neki: nem mondasz ezzel semmi különöst, mi is Isten fiai vagyunk. *b*) Nikodémushoz így szól: «Úgy szerette Isten e világot, hogy az ő egyszülött Fiát adta, hogy mindaz, aki ő benne hisz, el ne vesszen, hanem örök élete legyen».¹¹ Mikor meggyógyította a Bethszaida tavánál a 38 év óta beteg embert, és a zsidók botránkoztak, hogy ezt szombaton cselekedte, azzal okolta meg: «Az én Atyám mindez ideig munkálkodik, én is munkálkodom».¹² A zsidók ezért meg akarták ölni, «mert nemcsak hogy megszegte a szombatot, hanem az Istent is Atyjának mondta, egyenlővé tevén magát az Istennel».

Isteni kiválóságokat állít magáról: *a*) *Isteni tudást*: egészen sajátos módon ismeri az Istent, az embereket, a távol levő és az oda fönn való dolgokat.¹³ *b*) *Hatalmat*: nevezetesen a maga erejében és hatalmával csodákat tesz¹⁴; bűnöket bocsát és másoknak is ad hatalmat bűnök megbocsátására¹⁵; kiveti e világ fejedelmét, a sátánt.¹⁶ *c*) *Isteni léte*: preexisztenciát és változhatatlanságot: «Mielőtt Ábrahám lett, én vagyok»¹⁷; egyetemes jelenléte: «Senki sem ment föl mennybe, hanem csak az, ki mennyből alászállott, az Emberfia, ki mennyben vagy».¹⁸ *d*) *Isteni hivatást és tekintélyt*: Szent János egész evangéliumán jellegzetes (keresztény) dualizmus vonul végig: a jó világ élén áll Isten és az ő Igéje¹⁹; vele szemben terpeszkedik a gonosz világ, ennek vezére a sátán, a sötétségnek, a harag és hitetlenség világának fejedelme, a hazugság atyja, aki embergyilkos kezdettől.²⁰ A mentő híd, mely a sötétség és halál emez országából átvezet az élet és a világosság hazájába: Krisztus és a benne

¹ Mt 22,45.

² Mt 4,11 11,1–11 12,42 13,41 16,27 22,41 24,31 26,63.. Mc 1,7.13 8,38 12,35 13,32 Lc 9,26–8 20,41.

³ Mt 5–7.

⁴ Mt 12,8–14 Mc 3,4.

⁵ Lc 21,15 Mt 23,34.

⁶ Mt 5,11 9,2.6 10,32–7 11,28 15,28 16,24 24,35 Mc 9,24.42 Lc 14,16 18,8.

⁷ Mt 5,11 10,39 19,29 26,26. par.

⁸ Mt 8,2 9,18 28,9.

⁹ Act 14,24.

¹⁰ Jn 5,19 6,46 8,16 10,21.30 14,7–11.31 16,15–28 17,1–15 stb.

¹¹ Jn 3,16.

¹² Jn 5,16–25.

¹³ Jn 7,29 10,18; 1,48 2,24 4,17; 11,11; 3,12.31 8,23.

¹⁴ Jn 9,3 10,35–7 14,12 15,24.

¹⁵ Jn 8,11; 20,23.

¹⁶ Jn 8,44.

¹⁷ Jn 8,58; cf. 17,5.28.

¹⁸ Jn 3,13; cf. 1,18.

¹⁹ 1 Jn 1,5 4,8.

²⁰ Jn 1,5 3,19.36 8,12 12,35 8,44.

való hit, az iránta való teljes odaadás. O az út, az igazság és az élet.¹ Megjövendöli, hogy úgy tisztelik majd, miként az Atyát²; s a neki adott tiszteletet nem utasítja vissza.³

Istennek mondja magát, legalább értelem szerint: a) Az Atyával azonos tevékenységet tulajdonít magának: «Mind amit az (az Atya) cselekszik, azt cselekszi hasonlóképen a Fiú is»⁴; b) az Atyával azonos lényegűnek vallja magát: «Én és az Atya egy vagyunk». Mire köveket ragadtak, «hogy megkövezzék, mivel ember létére Istenné tette magát».⁵ «Fülöp, aki engem lát, látja az Atyát is.»⁶ c) Abszolút létet állít magáról: «Én vagyok az út, az igazság és az élet». «Én vagyok a föltámadás és az élet.»⁷ Ezzel t. i. azt az egyszerűséget állítja magáról, a lényegnek és tulajdonságoknak azt a teljes azonosságát, mely egyedül Istennek sajátja (29. §).

Nehézségek. 1. Az Üdvözítő tesz ilyen kijelentéseket: Az *Atya nagyobb* nálam⁸; egyedül az Isten jó⁹; imádkozik az Atyához és szembe állítja magát vele.¹⁰ – *Megoldás.* a) Jézus Krisztus valóságos *ember* is; tehát mindezt mondhatta és tehette mint ember. b) A *szentháromsági eredés* címén a Fiú az Atyával szemben (fogalmi) függésben van, és ez elégséges logikai alapot szolgáltat arra a beszédmódra, hogy a Fiú az Atya után következik és alája van rendelve; továbbá az Atya mint a Szentháromság forrása *αὐτόθεος*, és ezért a másik két személlyel szemben kiválóan neki lehet tulajdonítani az Isten nevet (lásd [404. lap](#)).¹¹

2. Ha Jézus Krisztus Isten, *miért nem mondta ki* ezt annak rendje és módja szerint? Miért tért ki annyiszor az egyenes felelet elől és miért érte be általában homályos célzásokkal és sejtelmes utalásokkal? – *Felelet.* a) Az egy igaz Isten megtestesülése és vele a Szentháromság megnyilatkozása az élénk Immánuel-vágy dacára szokatlan nagy dolog volt a szigorú monoteista zsidók számára, akik hozzá még a babiloni fogság óta Istent utólérhetetlen világfölöttiségben gondolták. Az a bölcsesség, mely «mindent elrendez szeliden», nem engedte, hogy a nagy titok napja mindjárt fölkeltekor delelőt érjen, verőfényével vakítson és félemlítsen, hanem a tartózkodás felhőin átszűrődő hajnalsugarainak szoktatni kellett a lelkeket és *fokozatosan* ránevelni őket a titok egész tartalmának befogadására. b) A megtestesült Igének érdemszerző élettel, az emberekkel való közvetlen érintkezésben és kölcsönhatásban, üldözésben, szenvedésben és engedelmisségben kellett végbevinni a megváltás művét.¹² Ha azonban istenségének fényözönében áll a kortársak elé, akkor egyfelől megszűnik ennek az igazi emberi, érdemszerző életnek a lehetősége, fölborul az üdvekonómiaának egész rendje; másfelől pedig az emberekben nem marad hely a hit számára. Ha Jézus Krisztus szóval és tettben teljes világossággal és kézzelfogható nyilvánvalósággal Istennek mutatja magát, akkor eszchatologiai állapot jön létre, amilyent második eljövételére helyezett kilátásba. Elsőízben nem jött hódolatot fogadni és uralkodni, hanem szolgálni. Tehát tartózkodó öntanúsága emberfölötti bölcsességének jele és egyben arra is bizonyosság, hogy ez az önvallomás nem emberek utólagos találmánya; ha emberek találták volna ki, türelmetlenül és diszkréció nélkül előtérbe tolták volna Krisztus istenségét.

¹ Jn 3,33 4,26 6 8,12 9,5 10,10 12,46 14,23–6 15,9; cf. 1 Jn 1,5 4,8.

² Jn 5,23 16,23–7.

³ Jn 9,35–9; cf. Ap 19,10 22,9.

⁴ Jn 5,19.

⁵ 10,22–39.

⁶ 14,9–12.

⁷ 11,25; 14,6.

⁸ Jn 14,28.

⁹ Mc 10,18; cf. Rom 1,3 Act 2,36 Heb 1,4 3,2.

¹⁰ Jn 17,3.

¹¹ Ebből kell megérteni Jn 17,3-at és 1 Cor 8,5–6-ot.

¹² Lc 24,26 Heb tot. Phil 2,7–11. Mt 20,28.

Amit Jézus Krisztus jelleméről megállapít az apologétika (10. és 11. §), minden kétségen felül helyezi azt amit ő is megerősít: «Ha magam felől teszek is bizonyosságot, igaz az én bizonyosságom».¹ Tehát elutasíthatatlan a következtetés: Jézus Krisztus Isten.

3. A szentírók tanúsága.

1. Az *evangelisták*. Hogy a *szinoptikusok* minek látták és hitték az Üdvözítőt, kitűnik már abból a nagy gondból és buzgóságból, mellyel a messiási jövendölések teljeseését könyvelik el. Továbbá Máté és Lukács elbeszéli az Üdvözítő természetfölötti fogantatását és csodálatos gyermekségét; mind a hárman leírják a halála után történeteket, nevezetesen föltámadását és mennybemenetelét. Emellett azt az emberfölötti Krisztus-képet, mely az Üdvözítőnek öntanúságából és egész egyéniségéből adódik, történeti tárgyilagossággal egyszerűen megrajzolják, magyarázatok és elméleti föltevések szerinti alakítás kísérlete nélkül. Végül az Üdvözítőt Úrnak (κύριος) nevezik,² vagyis átviszik őreá azt a címet, melyet a Sept. Jahvénak ad.

Szent János egész evangéliumát azért írta, «hogy higgyétek, hogy Jézus a Krisztus, az Isten fia, és hogy hívén éltetek legyen az ő nevében».³ Még a tőle leírt csodák is erre vannak beállítva. A szinoptikusoknál a csodák az irgalmas szeretet megnyilatkozásai; Szent Jánosnál az Üdvözítő személyére utalnak, tettel beszélő öntanúságok; a vak gyógyítása azt szemlélteti: én vagyok a világ világossága; a kenyérszaporítás: én vagyok az élet kenyere; Lázár föltámasztása: én vagyok a föltámadás és az élet. Evangéliumának bevezetése a krisztológiának fölséges kompendiuma, mely Krisztus örök előzetes létezését, az Atyával való azonoslényegűségét teljes határozottsággal vallja. János első levele annak a bevezetésnek mintegy parafrázisa. Az Apokalipszis pedig Krisztust, miként az ószövetségi Jahvét⁴ elsőnek és utolsóknak, α-nak és ω-nak nevezi,⁵ akit az angyalok imádnak mint örökké élőt.⁶

Azt egyébként elismeri a *radikális kritika* is, hogy a negyedik, a «pneumás» evangélium nyilván tanítja Krisztus istenségét. De föleleveníti a Hitehagyó Juliánusnak⁷ azt a nézetét, hogy a negyedik evangéliumnak ez az álláspontja újítás a szinoptikusokkal szemben, és nagy bizakodással föllállítja azt a tételt, hogy a *negyedik evangélium Krisztusa más mint a szinoptikusoké*. – *Felelet*. Tagadhatatlan, hogy a *szinoptikusok az Üdvözítőt inkább emberi oldaláról* mutatják be, Szent János pedig következetesen *isteni öntudatának látószögéből* nézi. Ennek a magyarázatát lásd [94. lap](#). De a racionalistáknak nincs igazuk, mikor Jánost arról vádolják, hogy a történeti Krisztust a hívő spekuláció misztikai színeibe öltöztette, és ezzel az Istenség szférájába emelte szemben a szinoptikusok «emberséges» Krisztusával. a) Hogy a *negyedik evangelista is mennyire történetet akar írni* és nem spekulációt nyújtani, csattanósan igazolja az a tény, hogy a szentjánosi teologia vezéreszméjét: a Λόγος-tant magának az Üdvözítőnek nem adja az ajkára, hanem csak a maga neve és felelőssége alatt írja meg a prologusban. b) Szent János evangéliuma nemcsak a pneumas Krisztusról tud, hanem emberségét is a legreálisabb színekkel írja le (a szamariai kútnál, Lázár sírjánál stb.), és a szinoptikusoktól adott képet értékes vonásokkal egészíti ki. c) Nincs a *szentjánosi Krisztus-bizonyáságnak* egyetlen jelentős mozzanata, melyet legalább csiraszerűen ki ne lehetne mutatni a *szinoptikusoknál*. Így a Szent Jánosnál az u. n. «ego-stilus»-ban kifejeződő öntudatot (én

¹ Jn 8,14.

² Lc 4,46 Mt 7,21 Mc 11,3 par.

³ Jn 20,31; cf. 1,14.18 3,16.18.

⁴ Is 41,4 44,6 48,12.

⁵ Ap 1,18 21,6 22,13.

⁶ Ap 5,14.

⁷ Cyril. Al. C. Julian. I 10 in.

vagyok az élet, a föltámadás, az út) a szinoptikusokból is lehet igazolni: náluk is Krisztus az életnek abszolút ura és tartalma pl. az Oltáriszentség alapításában; az ő benne való hitet és reményt az örök élet elnyerésére elégséges föltételnek mondja; szentháromsági öntudatának Jn 10-ben oly kézzelfogható megnyilatkozásához a párhuzamot forma szerint megtaláljuk Mt 11,27-ben.

2. *Szent Pál. Isteni tudást* tulajdonít Krisztusnak: «kiben a bölcseségnek és tudománynak minden kincse rejlik»¹; isteni *hatalmat*, mind a természet mind a természetfölötti lét rendjére vonatkozólag: «ő előbb vagyon mindennél, és minden ő benne áll fönn»²; megigazulást ad, kegyelmek forrása³; magát Pált nem ember vagy angyal választotta ki apostolságra, hanem Krisztus.⁴ Krisztus *örök* és változhatatlan: «Ugyanaz tegnap és ma és mindörökké».⁵ Az *örök élet föltétele* és tartalma⁶: «Számomra az élet Krisztus, a halál nyereség»; innen a forró Krisztus-várás ünnepélyes jelszava: maranatha (jön az Úr)!⁷ Fölötte áll minden embereknek és angyaloknak mint igaz *Isten-Fia* (ez a Heb egyik vezérgondolata), akit ép ezért istentisztelet illet: előtte minden térdnek meg kell hajolnia, a földieknek, földalattiaknak és földfölöttieknek.⁸

Kifejezetten Istennek mondja, mikor állandóan Úrnak (κύριος) nevezi, ami a Sept.-ban Jahve állandó görög fordítása; metafizikai értelemben Isten Fiának mondja⁹; négy helyen kifejezetten Istennek vallja: «Éljünk józanul, igazán és jámborul e világon, várva a boldog reménységet és a nagy Isten és Üdvözítőnk Jézus Krisztus (τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος) dicsőségének eljövetelét».¹⁰ A közös határozott névelő itt kétségtelenné teszi, hogy nem az Atya és Fiú mellérendelő felsorolásával van dolgunk, hol aztán az Atya van nagy Istennek nevezve; hanem maga a Krisztus van Istennek mondva annyival inkább, mert Szent Pál a leveleiben sehol nem várja az Atyának megjelenését (ἐπιφάνεια-ját). «Izraeliták... a test szerint a Krisztus is belőlük való, aki mindenekfölött áldott Isten mindörökké»¹¹ «Ő benne lakozik az Istenségnek egész teljessége valósággal»¹² «Ugyanazt az érzést ápoljátok magatokban, amely a Krisztus Jézusban is megvolt (aki nem a maga igazát hajszolta, jóllehet joga volt hozzá), ki mikor Isten alakjában (ἐν μορφῇ: az isteni valóságnak és dicsőségnek megfelelő külső megnyilvánulása) volt, nem tartotta ragadománynak (ἀρπαγμόν: mohósággal való megragadás és tartás), hogy Istennel egyenlő, hanem kiüresítette (ἐκένωσεν) önmagát, fölvette a szolga alakját, emberekhez lett hasonló és külsejét tekintve úgy jelent meg mint ember.»¹³

Szent Pál tanúsága annyira nyilvánvaló, hogy a *racionalisták sokszor őt tekintik a «pneumás»*, azaz *istenhivő krisztologia szerzőjének*; tőle aztán átvette volna a hívő község. Ez a fölfogás persze a szinoptikusok tanúságát egészen önkényesen elveti. De ellenmondásba is keveredik: A racionalista kritika szerint ugyanis a szinoptikusok később születtek meg mint

¹ Col 2,3.

² Col 1,17; cf. 1,13 1 Cor 8,6.

³ Gal 3,26 1 Cor 6,15 2 Cor 13,13.

⁴ 1 Cor 1,1 4,2 Gal 1,20.

⁵ Heb 13,8.

⁶ Phil 1,21–3 Gal 2,20 Col 1,15; cf. Rom 10,9 Phil 2,11 1 Cor 8,6.

⁷ 1 Cor 16,22; cf. Did. 10, 6.

⁸ Phil 2,10 2 Tim 1,7 2 Cor 2,8 Rom 4,13 10,9–13 14,11 Gal 3,16.

⁹ Rom 1,3 5,10 8,33 1 Cor 1,9 2 Cor 1,19 Gal 4,4; cf. 1 Thes 3,11.

¹⁰ Tit 2,13

¹¹ Rom 9,5.

¹² Col 2,9.

¹³ Phil 2,5–7; cf. Heb 12,2 1,3.

Rom, 1 Cor, Gal, Col, Phil, a szentpáli krisztologia alapokmányai. És mégis azt mondják, hogy a szinoptikusok még nem tartalmazzák Krisztus istenségének tanát.

3. *A többi szentíró.* A jeruzsálemi apostolok a zsidóknak a Messiást hirdették ugyan elsősorban, mindamelllett ez a Messiás, a Krisztus, az ő szemükben élők és holtak bírāja, élet szerzője, mindenek ura¹ és üdvösségünk egyetlen biztosítója: «Nincsen üdvösség senki másban. Mert más név az embereknek nem is adatott az ég alatt, amelyben üdvözlünk kellene».² Szent István vértanu bizalommal imádkozik Krisztushoz, épúgy mint Krisztus az Atyához imádkozott földi életében.³ Az Apostolok cselekedeteiben Krisztus számos alkalommal Úrnak van mondva és egyszer forma szerint is Istennek: «Vigyázzatok magatokra és az egész nyájra, melybe titeket a Szentlélek püspököknek helyezett, hogy kormányozzátok az Istennek egyházát, melyet a tulajdon vérén szerzett».⁴ *Szent Péter* szerint Krisztus a mi Urunk és Istenünk.⁵ Szent Tamás a föltámadt Krisztus sebhelyeinek megtapintása után azt vallja: «Én Uram és én Istenem!»⁶ Júdás Úrnak szólítja és preexisztenciát tulajdonít neki.⁷

A szentírók tanuságából kettős következtetést lehet vonni: a) Minthogy Isten sugalmazta szentírók, tanuságuk természetfölötti pecséttel megerősített igazság, a kinyilatkoztató Isten szava; tehát természetfölötti hitet követel. b) A szentírók az Üdvözítő társai voltak földi életében. Ha már most egy kiváló egyéniség igazi mivoltát sokszor élesebben világítja meg az a fény, mellyel kortársainak eszében és szívében tükröződött, mint tulajdon szavai és tettei, a szentírók egyöntetű tanusága hangos szóval tesz hitet Krisztus istensége mellett.

S ezt a tanuságot nem lehet megint *racionalista módon* azzal gyöngíteni vagy épen megkerülni, hogy 1. *az apostolok entuziazmusukban Krisztust halála után istenítették.* Mert a) kemény életsorsban, kézimunkában edződött hűvös lelkű és józan ítéletű férfiak voltak; amit jellemükről tudunk, egyáltalán nem mutatja őket entuziasztáknak. b) Krisztus istenségéről való meggyőződésük súlyos kötelezettséget (az apostolságot), üldözést, sőt halált jelentett számukra. Ámde az életnek e legsúlyosabb valóságai, kivált, ha hosszú éveken keresztül gyöngítetlenül hatnak, föltétlenül józanító hatással vannak a legodaadóbb entuziasztára is. c) Példátlan eset, hogy akik egy emberrel a legközvetlenebb életközösséget folytatták, vele étkeztek, látták őt ázni-fázni, fáradni, tusakodni, szenvedni, sőt meghalni, néhány év múlva már Istennek vallják. Ez teljességgel megoldhatatlan pszichológiai rejtély marad, ha nem fogadjuk el az egyedül lehetséges magyarázatot: Jézus Krisztus fátyolozottan és lépésről-lépésre ugyan, de teljes határozottsággal föltárta előttük istenségét; és a késedelmes látású tanítványok szeméről pünkösdkor lehullott a hályog.

2. A megtestesült Istenben, illetőleg *az Istenné lett emberben való hit a szomszédos vallási területekről szivárgott át* a keresztényekhez. Abban az időben a római császárokat is Isten fiainak nevezték; a görögök pedig vallási hőseiket κύριος-nak szólították. Ezt a címet a hellenista keresztények (először Antiochiában) átruházták Krisztusra, és a kultusz-címből lassan dogma lett. – *Felelet.* Ez a fölfogás a) a racionalista összehasonlító vallástudománynak (mely pozitív megállapításainak értékét illetőleg hasonlít a természettudományok közt a meteorológiához) eredeti bűnében szenved; analogiából csinál genealogiát. Pedig α) az az analogia egészen külsőséges: ott politikai vagy kultusz-cím, itt a metafizikai Isten-fiúság; ott monista gyökérzetű politeizmus, itt tiszta monoteizmus. β) A genealogiát történetileg semmivel sem lehet igazolni: az ősi evangéliumok és Szent Pál levelei már tartalmazzák

¹ Act 10,42 17,31; 3,15; 10,36.

² Act 4,12.

³ Act 7,55–60; cf. 10,1–16 9,14.21 22,16.

⁴ Act 20,28.

⁵ 2 Pet 1,1.17; cf. 1 Pet 4,11.

⁶ Jn 20,28.

⁷ Jud 5; cf. Jac 2,1.

Krisztus istenségének tanát. A κύριος nevet nem kellett Szent Pálnak a görögöktől kölcsönöznie; megtalálta azt a Septuagintájában, és a zsidók messiási címként ismerték Pál előtt.¹ b) A kölcsönzést teljességgel kizárja az az éles ellentét, melybe épen Pál, Péter és János, de az apostolok általában helyezkedtek a pogánysággal és az idegen kultuszokkal szemben (cf. [147/8. lap](#)). c) Ὑστερον προτερον, hogy a kultusz-címek szülik a dogmát. Fordítva van: a tisztelés elméleti meggyőződésből fakad és táplálkozik; hogy tisztelhessek valakit, a tisztelet jogcímét már ismernem kell.

Végezetül minden kísérlet, mely a Jézus Krisztus istenségében való hitet emberi forrásokból akarja leszámaztatni, megfeneklik egyéniségének páratlan jellegén: a bölcseségnek és szentségnek ezt a tökéletes mintaképét, ellentétes, széthúzó jellemvonásoknak ezt a hiánytalan összhangját, isteni és emberi tökéletességeknek ezt az árnyéktalan és biztos kezű egyesítését emberi elme és alkotó képzelet soha létre nem hozza ([110. lap](#)).

4. A történelem tanúsága.

Az a Krisztus, aki emberek halálával halt, azt követelte, hogy akik hallják az ő hírét, higgyenek istenségében, és e hitért éljenek és haljanak. A történelem bizonyos rá, hogy a hivatottak megfeleltek ennek a példátlan föl hívásnak. Már Plinius tanúsítja, hogy a keresztények meghatározott napokon nap kelte előtt összejönnek és fölváltva éneket mondanak Krisztusnak mint Istenüknek.² A *pogányok* általában botránkoztak azon, hogy a keresztények Istenként imádnak olyan valakit, aki sírba tétetett.³ A *zsidók* pedig azon ütköztek meg, hogy a keresztények szemében Krisztus a világ teremtése előtt Isten volt, és mégis időben született.⁴ És ezt a hitüket a keresztények sokszor vérükkel pecsételték meg.⁵

Hogy az Egyház a niceai zsinat után általában vallotta Krisztus istenségét, a racionalista dogmatörténet is elismeri. De meglepően egyöntetű az atyák tanúsága már a niceai zsinat előtt is. A *Didache* világos utalással Mt 21,9-re azt mondja Krisztusról: «Hozsanna Dávid Istenének!» *Római sz. Kelemen* azt írja róla, hogy a Szentlélek által ő szólt az ószövetségi szentiratokban, és doxológiába foglalja az Atyával és Szentlélekkel egyetemben. A Kelemen második levelének nevezett legrégebb keresztény prédikáció így kezdődik: «Testvérek, úgy kell nekünk gondolkodnunk Jézus Krisztusról mint Istenről, mint élők és holtak bírójáról.» A *Barnabás*-levél szerint Krisztus Isten Fia, akinek ő világ kezdetekor mondotta: Alkossunk embert a mi képünkre; ha nem testben jelent volna meg, nem bírnók el dicsőségét, miként szemünk nem bírja el a napfényt. *Ignác*, Szent János tanítványa, egyben teológiájának is hű tolmácsa «utánozni akarja Rómában az ő Istenének szenvedéseit», és meglepően szabatos kifejezést ad a megtestesülés titka egész tartalmának: «Egy az orvos, született és születetlen, testben élő Isten»; «a mi Istenünket Jézust méhében hordozta Mária». *Polikárp* szerint Krisztus ég és föld ura, kinek minden szellem szolgál, aki maga ítél eleveneket és holtakat; martiriuma az Atyával egyenlő hódolatot ad neki. Hasonlókép a Diognetushez írt levél változatlanúságot, örökkévalóságot tulajdonít neki.⁶

Az *apologéták* nem voltak ugyan mindenben szerencsések Logos-spekulációikban, de ép ezekben a kísérleteikben jut határozottan kifejezésre az a meggyőződésük, hogy Krisztus

¹ Mt 22,43.

² Plinius Epist. X 97 (cf. [96. lap](#)).

³ Origen. Cels. I 51; III 43; IV 14; VII 13.

⁴ Justin. Dial. 38, 12; cf. Lucian. De morte Peregrini 11.

⁵ Acta Iust. 2; Carpi, Papyli 5; Pionii 9 etc.

⁶ Didache 10, 6. Clemens R. 21, 12; 50, 7; cf. 50, 4; 16, 2 etc. Ignat. Rom 6, 3; Eph 7, 2; 18, 2; cf. 19, 3; Polyc. 8, 3; Smyrn. 1, 1. Polycarp. 2, 1; Martyr. 14, 3. Diognet. 7, 2; 11, 3; 10, 2 etc.

öröktől fogva létezik, és az Atyával azonos lényegű. Ezzel élesen szembefordulnak a sztoikus logos-tan gondolataival, egyben azonban figyelemreméltó kísérletet tesznek arra, hogy a megtestesülés titkának mélyebb tartalmát e népszerű fogalom fölhasználásával a művelt pogányok közt terjesszék és ajánlják. Jusztin kifejezetten Istennek vallja Krisztust; Aristides pedig tanuságot tesz, hogy a keresztények Krisztust Istennek hiszik, ki a legmagasabb mennyből szállott alá és egy zsidó szüztől emberré lett.¹

Irenaeus azt mondja: «Úr az Atya és Úr a fiú; Isten az Atya és Isten a Fiú; mert aki Istentől született, Isten. S ily módon mivoltának ereje és léte tekintetében egy Istent vallunk». A gnósztikusokkal szemben pedig teológiájának vezérgondolata: Krisztus csak úgy tudta összebékéltetni az embert Istennel, ha nemcsak ember, hanem egyben Isten is. Hasonló gondolatokat hangoztat *Tertullianus*: «Isten az emberek közé jött élni, hogy az ember megtanuljon istenül cselekedni. Isten az emberrel mint egyenlőrangúval folytatott érintkezést, hogy az ember aztán Istennel mint egyenlőrangúval juthasson érintkezésbe. Isten igen lealacsonyította magát, hogy az ember igen nagyvá legyen. Ha szégyelled ezt az Istent, nem tudom, mikép hihetsz őszintén a megfeszített Istenben!»² *Origenes* igen szabatosan azt mondja: «Megtestesült, mikor Isten volt; és hogy emberré lett, maradt ami előbb volt: Isten».³ Valószínűleg tőle való az Isten-ember (θεάνθρωπος) elnevezés.

Ha tehát Harnack (Dogmengesch.⁴ I 210) azt mondja: a niceai zsinat előtti krisztologia vagy adopcianus (: Krisztus ember, kiben isteni erő lakott), vagy pneumás (: Krisztus mennyei szellem, ki emberként jelent meg a földön), nem a történelmet szólaltatja meg, hanem önkényes konstrukciót tár elénk, melyben elhallgatja azt, hogy a valóságos történet tanúsította patrisztikai krisztologia igenis pneumás volt; azonban nem egyszerűen mennyei lénynek, hanem Istennek tekintette Krisztust, és az «adopcianus» krisztologia, leszámítva az adopcianus eretnekeket, csak abban állt, hogy Krisztust igaz embernek is vallotta.

5. Az ész tanúsága.

A pszichológiai, történeti és bölcséleti megfontolásokból táplálkozó elme számára adva van Jézus Krisztus egyénisége és műve, és elégséges megokolást sürget.

1. *Jézus Krisztus egyénisége* a szentségnek és bölcseségnek tökéletes eszménye. Bölcsesége a nagy létkérdések megoldásában, minden időre szóló vallás-erkölcsi tanításában a vallási igényeknek és igazságoknak, a jelen és másvilágnak tökéletes ismeretét árulja el (13. §); szentsége teljes büntelenség, és a legmagasabb erkölcsi kiválóságok teljes összhangja. Ez az abszolút fönségben ragyogó példátlan egyéniség nem korának és környezetének szülötte: mérhetetlenül kiemelkedik szűkebb környezetének, hazájának, népe kultúrájának és általában korának vallás-erkölcsi színvonalából. De azt sem lehet mondani, hogy valami titkos történelmi termékenység szülte, mint más nagy szellemeket. Még pedig azért, mert egyáltalán emberfölötti tökéletességben és titokzatos nagyságban áll előttünk. *Az emberiség így nem építhet és alkothat önmagán felül*; az okozatban nem lehet több valóságtartalom mint az okban. Következésképp csak közvetlen isteni okságra vezethető vissza (11. § 1). Minthogy azonban ez az isteni okság itt egységes egyéni életben nyilvánul meg, és Jézus Krisztusnak világos öntudata és öntanusága értelmében azonos övele magával, ennek az egyéniségnek titkos forrása és kútfeje isteni valóság.

2. *Jézus Krisztus művei.* a) *Csodákat* tett; köztük legszembetűnőbb föltámadása, melyet előre megmondott és mely döntő jelentőségűvé lett az evangélium történeti diadalútjában. A csoda közvetlenül Isten műve, és ha Krisztus, amint vallja, a maga erejében művelte csodáit

¹ *Iustin.* Apol. I 63, 10; II 6; Dial. 48–108. *Aristid.* Apol. II 6.

² *Iren.* Epid. II 1, 27; Haeres. III 16–24. *Tertul.* Marc. II 27; cf. Apol. 21.

³ *Origen.* Princip. Praef. 4; cf. in Jn tr. 6.

és föltámadását, akkor Isten (11. § 2. 3). *b) Az Egyház alapítása* és meggyökereztetése nagy történelmi csoda (11. § 4).¹ Ámde az Üdvözítő kijelentéseivel és jövendöléseivel önmagát állítja oda ezeknek az eredményeknek oka- és elveként. S minthogy ez az ok csak Isten lehet mint a történelemnek ura, tehát Jézus Krisztus Isten. *c) Ez a csoda folytatódik a történelemben:* *α) Jézus Krisztus* ma is lelkeket újít, szenteket nevel, áldozatra és vértanúságra serkent, az egyes lelkekben és Egyházában valósítja ígérését: «Én veletek vagyok a világ végezetéig». *β) Nem engedi, hogy közömbösen elmenjenek mellette, akik egyszer megérintették csak ruhájának szegélyét is.* Ha annyian gyűlölik, ha annyian mások az agyafurtság minden leleményével szeretnének szabadulni személyiségének abszolút nagyságától és kötelező tekintélyétől, ez mind csak annak bizonyossága, hogy ma is él és gyöngítetlen erővel uralkodik a lelkek országában. Mindez azonban az emberi módnak homlokegyenest ellenére jár; az emberek hatása idővel föltartóztathatlanul halványul, legföljebb a tisztelők szűk körére szorítkozik. A legkiválóbb ember emléke sem tud bűnösöket talpraállítani, romlott embereket jobbakká tenni, sujtottakat nehéz helyzetekben hathatósan megsegíteni. Ez az emberfölötti hatás tehát csak emberfölötti erőtől, és végelemzésben csak a lelkek és idők urától, Istentől jöhet. Minthogy azonban az Üdvözítő kijelentései és jövendölései értelmében mindezeket a hatásokat saját személyében és erejében viszi végbe, tehát saját személyében hordozza az istenséget.

Mindezek a következtetések, mint látni való, csak Jézus Krisztus önvallomásával együtt bizonyítják isten-emberi valóságát. Nélküle nem jutnánk tovább az adopcianizmus megállapításánál: Krisztusban vagy Krisztus által közvetlenül működött az istenség. A megtestesülés titkát csak az tudja föltárni, aki mélységeinek közvetlen letéteményese, aki áldott Isten mindörökké.

58. §. Krisztus embersége.

Diekamp II § 6 7 30; *Bartmann* I § 86 87; *van Noort* 1, 1, 2; 1, 3, 4; *Pesch* IV n. 28–38 224–40; *Scheeben* II 750–61 III 266–80; *Petav.* Incarn. I 4–6 V 11 12 X 3–5. – *Thom* III 4 kk. 15 46, 7–8; *Gent.* IV 28–33; *Compend.* 226 k.; *Verit.* 26, 9–10; *Bonavent.* Brevil. p. 4 cp. 8 9; *Suarez* Incarn. disp. 2, 1; 15, 1–4; 38, 3; 34; *Salmant.* Tr. 21, disp. 24 25; *Billuart* Incarn. dis. 14 15; *Berti* XXVI dis. 1 2, 1; *Frassen* Incarn. disp. 2, a. 1, s. 2, qu. 1 3; disp. 2, a. 3. – *J. Rappenhöner* Die Körperleiden und Gemütsbewegungen Christi 1878; *F. Tillmann* Jesus der Menschensohn⁴ 1921; *G. A. Müller* Die leibliche Gestalt Jesu Christi 1913; *J. Sickenberger* Leben Jesu 1916; *A. Steinmann* Die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionswissenschaft 1919; *M. Hetzenauer* De genealogia Jesu Christi 1922; *F. Buysse* Jésus devant la critique 1925; *O. Graber* Im Kampfe um Christus 1927; *B. A. Stegmann* Christ the Man from Heaven 1927.

1. Krisztus emberi természete.

Tétel. Az örök Ige valóságos, teljes, velünk azonos lényegű egyedi emberi természetet vett föl. **Hittétel.**

1. Jézus Krisztus valóságos ember.

Tagadja a *doketizmus*, melynek képviselői a gnosztikusok közül különösen Saturninus, Basilides, azután Marcion, sok manicheus, a priszcellianisták, a monofiziták közül a fantaziaszták. Ezek mind az anyag rosszvoltának hiedelme alapján méltatlannak tartották, hogy Isten vagy Istenhez közel álló szellem az anyaggal szorosabb közösségre lépjen, és Krisztusnak csak látszat szerinti emberi külsőt és emberi természetet tulajdonítottak. Az *Egyház* ezekkel szemben a katolikus igazságot már az Apostoli hitvallásban kifejezésre juttatta, amennyiben külön kiemelte Krisztus emberi életének főbb mozzanatait; azután is

¹ Jn 12,32.

majdnem valamennyi krisztologiai megnyilatkozásában, utoljára a középkorban följúuló doketizmus ellen a jakobitáknak szánt határozatában foglalt állást.¹

Bizonyítás. A próféták a Messiást igazi embernek jövendölik meg, aki asszonytól fogantatik és születik, az emberek közös sorsában osztozik, fárad, szenved és meghal.² Az evangéliumok pedig e jövendölések teljességét bőségesen igazolják. A Szűztől született Krisztust pólyába takarják, körülmetélik, karjukra veszik. Nyilvános életében beszélnek, esznek vele, lábát könnyükkel öntözik; ő maga éhez és szomjazik, elfárad és pihen,³ félelemben és szorongásban van.⁴ Júdásnak csókját viszonzozza; a kereszttel alatt összeroskad, halála után oldalából víz és vér foly ki; holttestét vászonba takarják és eltemetik; sőt föltámadása után ő maga biztatja a tétova tanítványokat: «Tapintsatok meg és lássátok, mert a léleknek húsa és csontja nincs, amint látjátok, hogy nekem van»⁵; amint már életében szívesen ember fiának vallotta magát és egyszerűen embernek is.⁶ Későbbi szentírók, nevezetesen a «pneumás» Szent János egyenesen a doketák ellen fordul: «Ami kezdettől fogva volt, amit hallottunk, amit szemünkkel láttunk, amit néztünk, és kezünk tapintott az életnek Igéjéről...»⁷ Ugyanezt tanúsítja Szent Pál.⁸ Már az apostoli *atyák* a legerélyesebben állást foglalnak a doketizmus ellen. Ignác istenkáromlónak mondja azt, aki nem vallja Krisztust testhordozónak (σαρκόφορος)⁹; Tertullianus monografiát ír *De carne Christi*.¹⁰

Irenaeus pedig már *a teologiai megfontolást* is sorompóba szólítja, melyet aztán Szent Tamás szed rendbe¹¹: a) Ha Jézus Krisztus nem igazi ember, akkor nem igazában halt meg érettünk, és nem igazában váltott meg bennünket.¹² b) De akkor nem is igazi Isten; mert mást mutatott, mint ami, vagyis hazudott. Sőt még az Írás is hazudott, mely őt igaz embernek tünteti föl, és így egyetemesen megrendül az igazságba vetett hitünk.¹³ c) De a megtestesülés titka elveszti vigasztaló nagy erejét és középponti jelentőségét is: Jézus Krisztus nem volna igazi Immanuel, aki megföljebbezetetlen módon megbecsülte emberségünket azzal, hogy méltónak találta fölemelni isteni létének ölébe. Sőt voltaképpen mélyebben nyakába nyomta volna a szégyenigát. Úgy mutatkozott, mintha ember volna, de mégsem akarta magát beszennyezni az emberséggel; úgy tett volna, mint a nem egészen keresztény lelkületű nagyúr, aki leereszkedést mutat, de egész magatartásával elárulja, hogy voltaképpen megveti azt a kört, melybe leereszkedett. A doketizmus mindig lappangó manicheizmus.

2. Jézus Krisztus teljes ember.

Ezt az igazságot kikezdte *Arius*: Ha az Ige teremtmény, vagyis teremtett szellem, akkor fölösleges kettőzni; nincs ok rá, hogy még emberi lelke is legyen. *Apollinarius* az antiochiai iskolával szemben, mely Krisztus egységét nagyon lazán fogta föl, helyes szándékkal, de rossz látással úgy akarta óvni Krisztusban a valóságos egységet, hogy trichotomiás fölfogása értelmében az eszes emberi lélek helyét az örök Igével foglaltatta el. Ezt a tévedést elítélte az I. konstantinápolyi, a kalcedoni (kiemeli: «igaz ember, eszes lélekkel») és a vienne-i zsinat.¹⁴

¹ Denz 710.

² Gen 3,15 Is 7,14 53.

³ Mt 4,2 11,19 Lc 7,24 23,46; Jn 4,6–8 8,24 11,33–5.

⁴ Mt 26,36–46 Jn 13,2; cf. 12. §.

⁵ Lc 24,39.

⁶ Jn 8,40.

⁷ 1 Jn 1,1; cf. Jn 1,24 1 Jn 4,1 2 Jn 7.

⁸ Rom 5,15 1 Cor 15,21 1 Tim 2,5; cf. *Thom* III 5, 1 ad 1.

⁹ *Ignat.* Smyrn 5, 2; 2, 1; 3, 1–3; Trall 9, 1 2 10.

¹⁰ Cf. Marc. III 8.

¹¹ *Thom* III 5, 1; Gent. IV 29 30.

¹² *Iren.* III 18, 7.

¹³ *Iren.* V 1, 2; IV 33, 5; cf. *August.* Quaest. 83, 14.

¹⁴ Denz 65, 85; 480; cf. 148 216 40.

Bizonyítás. Az Írás szerint az Üdvözítő igazi emberi lelki életet élt: emberi erényeket gyakorolt, nevezetesen irgalmat, engedelmisséget, alázatot, imádságot, szeretetet tanítványaival és barátaival szemben¹; méltatlankodott, lélekben szomorkodott, örült.² Halálában Atyjának ajánlotta lelkét.³ Ha tehát az Írás azt is mondja, hogy az Ige «testté» lőn, ez pars pro toto; miként sokszor lélek is = ember.⁴ Az Apollinaris előtti *atyák* is vallják, hogy Krisztus teljes ember: τέλειος ἄνθρωπος.⁵ S jóllehet Apollinarisig inkább az Üdvözítő testiségét emelik ki, főként a dokétákkal szemben, és maga Atanáz is fiatal éveiben gondtalanul beszélt (leginkább σάρκωσις-t mondott), mihelyt Apollinaris föllépett, állást foglalt ellene;⁶ Epiphanius az eretnekek közé sorolta, és az alexandriai zsinat 362-ben ünnepélyesen elítélte.

Ugyanakkor a *teológiai megokolást* is megkezdték, melynek eredményeit Szent Tamás⁷ a következőkben foglalja össze: a) Ha az Úr Krisztus nem vett föl emberi lelket, azt nem is váltotta meg: quod assumptum non est, sanatum non est, τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον.⁸ b) Ha Krisztusnak nem volt emberi lelke, nem élt igazi emberi életet, nem szerzett érdemeket, nem halt meg igazán, nem szállott alá poklokra, nem támadt föl igazán.⁹ c) Visszataszító gondolat, hogy az Üdvözítő nem emberi természetet vett föl, hanem holttestet vagy eszes lélek nélküli merőben állati lényt.¹⁰ Tehát itt is áll: a megtestesülés elvesztenié központi jelentőségét.

3. Jézus Krisztus velünk azonos lényegű.

A *gnóosztikusok* egy része, a 7. századi pauliciánusok, a quakerek, napjainkban a teozofisták és *spiritiszták* szerint Krisztus éteri testet vett föl, mely Szűz Mária testén csak úgy átment, mint üvegen a napsugár, vagy mint vezetéken a víz. Ezzel szemben ünnepélyesen állást foglalt a *kalcedoni zsinat*, mely kimondja, hogy Krisztus azonoslényegű az Atyával is és velünk emberekkel is; a középkori tagadással szemben a II. lyoni, a vienne-i és a firenzei zsinat foglaltak állást.¹¹

Bizonyítás. Az ószövetségi jövendölés szerint a Megváltó asszony szülötte, Ábrahámnak, Dávidnak ivadéka. Az *újszövetség* ezt megpecsételi: Az evangelisták adják családfáját,¹² és tanúsítják, hogy szüztől és szüzből született: «Ime, méhedben fogansz és fiat szülsz»¹³; «Mikor elérkezett az idők teljessége, Isten elküldte Fiát, ki asszonytól lett».¹⁴ Ha az Apostol az Urat mennyei Ádámnak nevezi,¹⁵ csak azt akarja kifejezni, hogy személye szerint mennyből való, hisz örök Ige; továbbá mennyei erő, a Szentlélek ereje formálta az anyaméhben. Ezt megismétlik az *atyák*. Sűrűn hangoztatják, hogy Krisztus Dávid fia,¹⁶ és nyomatékozzák, hogy az Írás szerint *szüzből, szüz által* lett emberré.¹⁷

¹ Mt 15,32 20,34 Mc 1,41; Jn 5,30 6,38; Mt 11,29; Mt 11,25 14,23 Mc 1,35 Lc 6,12 9,28 11,1 Jn 11,41; Jn 13–17 Mc 10,21.

² Mt 17,16 23,13–39 Mc 8,12 10,21 14,33 Jn 2,15–7; Mt 26,38 Jn 11,35 12,27; Jn 11,15.

³ Lc 23,46; cf. Mt 27,50 Jn 10,17 19,30.

⁴ Pl. Lc 3,6 Ex 1,5; cf. *Thom* III 5, 3 ad 1.

⁵ *Ign.* Smyrn 4, 2; cf. *Clemens R.* 49, 6; *Iren.* V 1, 1; *Tertul.* Carn. Chr. 10, 12; *Origen.* Princip. II 6, 5.

⁶ *Athanas.* C. Arian. III 30; *Epiphan.* Haer. 77, 2 25.

⁷ *Thom* III 5, 3 4; *Gent.* IV 32 33.

⁸ *August.* in Jn 23, 6; *Nazianz.* Epist. 101, 7; *Athanas.* Epist. ad Epict. 7.

⁹ *Nyssen.* Adv. Apoll. 7, 34 kk.

¹⁰ *August.* Epist. 137, 3, 11; 140, 4, 12; *Fid. symb.* 4, 10.

¹¹ *Denz* 462; 480; 710; cf. 40 148.

¹² Mt 1,1–17 Lc 3,23–38.

¹³ Lc 1,31; cf. Mt 1,16.

¹⁴ Gal 4,4; cf. Rom 1,3 Act 2,30.

¹⁵ 1 Cor 15,47.

¹⁶ *Ign.* Smyrn. 1, 1; Eph. 18, 2; 20, 2; *Iustin.* Dial. 100; *Iren.* III 22, 1; IV 14, 2 3; *Epid.* 33.

¹⁷ *Tertul.* Carn. Chr. 22; *Athanas.* Spirit. S. 5.

De ennek az igazságnak *teológiai jelentőségét* is teljes mértékben látják és kellően kifejezésre is juttatják. Gondolataikat Szent Tamás így foglalja össze¹: Az Úr Krisztus másképp is ölthetett volna testet, úgy hogy igaz emberségén csorba ne essék. De illő volt, hogy Szűz Máriától vegyen testet, és ezáltal Ádám ivadéka legyen és nekünk vérrokonunk, akinek tehát ugyanaz a vér csörgedez ereiben, mint nekünk. *a)* Illett Isten igazságához, hogy onnan támadjon a jóvátévő, ahonnan a sértés jött.² *b)* Illett Isten jóságához, hogy abból a nemzedékből támadjon a győző, melyet a sátán leigázott.³ *c)* Isten hatalmának nagy bizonyosága, hogy a mélységbe bukott, halálra sebzett, a bűn minden átkát nyögő emberi nem tövén fakasztotta a teremtés legszebb virágát, az ember Krisztust. Ez egyúttal igaz nagy vigasztalás forrása és biztos szer ama sötétlátás ellen, mely az emberi nem értékét illetőleg nem ritkán épen a jobbakat megkísérti; nem lehet az mindenestül gonosz fajzat, megbecsülésre, fölkarolásra teljesen érdemetlen nemzedék, melyet Isten méltónak talált arra, hogy családfájába kapcsolódják és vér legyen az ő véréből.

Kérdés. Zsidó-e az Úr Krisztus szent embersége szerint? – Felelet. Ha a zsidó névvel vallást vagy szellemerkölcsi jelleget és irányt akarunk jelölni, akkor Krisztus nem zsidó. Hisz tanító tevékenységének egyik irányelve, hogy a zsidó szellemet pellengérré állította,⁴ és tanításával meg példájával egyszersmindenkorra megszabadította tőle még a jóindulatú zsidókat is. Ha a zsidó név fajt jelent, akkor áll az Üdvözítőre, mit Szent Pál mond: «Az izraeliták közül való Krisztus test szerint».⁵ Ezzel ugyanis betetőzte a zsidó nép választottságának kiváltságát és az Izraelnek tett ígéretek átvezette az egész emberiségre, melyet igazi, lélekben való Izraellé azaz Istenért küzdővé avatott.

2. Krisztus szenvedő-képessége.

Tétel. Jézus Krisztus emberi természete valósággal szenvedésre képes. Hittétel.

Tagadják a *dokéták*, kikhez ebben a kérdésben a *monofizitáknak* egy része is csatlakozott (aphthartodocetae, phantasiastae); míg sokan mások közülök a katolikus köztudat nyomása alatt, azonban saját alapelveik föladásával a helyes tanítást képviselték (kiket monofizita ellenfeleik phthartolatrae-nak gúnyoltak); sőt egy részük attól sem riadt vissza, hogy formálisan Istent mondja szenvedékenynek (theopaschitae). Az efezusi zsinat kiközösítette azokat, «kik nem vallják, hogy Krisztus testében szenvedett, testében keresztre feszített, és testében ízlelte meg a halált». Megismételte a firenzei zsinat a jakobiták számára.⁶

Bizonyítás. Az evangéliumok az Üdvözítőt csakugyan annak mutatják, aminek a próféta megjövendölte: fájdalom férfiának, aki éhezett, szomjazott, fáradott⁷; tehát testileg szenvedett. Lázár sírjánál könnyezett; méltatlankodott⁸; tehát lelkileg is szenvedett. Közvetlenül halála előtt «kezdet remegni és gyötrődni és mondá nekik: szomorú az én lelkem mindhalálig»,⁹ és a legnagyobb fájdalom kitörésével lehelte ki lelkét: «Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem».¹⁰ Mindezekben közvetlenül ugyan csak a szenvedés ténye jut kifejezésre. De nincs kétség benne, hogy az Üdvözítő a szenvedések gyökerét, a szenvedésre való fogékonyságot, a szenvedékenységet is magában hordozta, amint kitűnik az

¹ Thom Gent. IV 4, 6.

² Cf. Iren. III 21, 10.

³ Cf. August. Trinit. XIII 18, 23.

⁴ Mt 5 23 Jn tot.; cf. Gal tot.

⁵ Rom 9,5.

⁶ Denz 124; cf. Decr. pro Jacob. Denz 708; 429.

⁷ Is 53,3; Mt 4,2 Jn 4,7 19,28; 4,6.

⁸ Jn 11,33; Mc 3,5 Jn 2,15.

⁹ Mc 14,33; cf. Mt 26,37.

¹⁰ Mt 27,46.

emmausi tanítványoknak mondott szavaiból: «Hát nem ezeket *kell*-e szenvedni a Krisztusnak, és úgy menni be az ő dicsőségébe?»¹ Az *atyák* közül a spiritualizálásra hajló alexandriaiak mestere Kelemen ugyan azt állítja, hogy az Üdvözítő a pusztában csak látszat szerint éhezett²; általában azonban azt vallják Szent Agostonnal,³ hogy ha az Üdvözítőt ifjan keresztre nem feszítették volna, akkor is a természet rendje szerint megöregedett és meghalt volna; tehát a szenvedések csirája és fogékonysága megvolt benne. Csupán Hilarius tanít úgy, hogy «valóságos emberi természetet tulajdonít ugyan Krisztusnak, de úgy gondolja, hogy természetszerű állapota volt a színeváltozása, tengeren-járása, igény- és szenvedésnélkülisége; szenvedése pedig külön csoda».⁴

A *teológiai megfontolás* Szent Tamással⁵ azt találja, hogy *a) az emberi természettel velejár* a szenvedésre való fogékonyság, úgy hogy a boldog ósállapotban is csak az épség természetkívüli ajándéka szorította háttérbe a hatásait. Ha tehát az Üdvözítő embersége ment lett volna a szenvedékenységtől, az csak külön erre irányuló természetkívüli adomány eredménye lehetett volna. De ezt nem lehet és nem szabad apriori föltételezni; mintha t. i. az Igével való személyes egység természetszerű hatékonysággal átjárta volna az emberséget, miként a belül égő tűz a vaskatlant, s mintha kiégetett volna onnan mindent, ami emberi gyarlóságra emlékeztetett. Az ilyen következtetésben ugyanis monofizitizmus lappang. Téves tehát némely középkori hittudósnak (Hugo a s. Victore, Philippus Bonae Spei; előbb Hilarius) az a nézete, hogy az Üdvözítő természetszerű állapota a szenvedésre való képtelenség volt és szenvedékenysége csak csoda útján volt lehetséges. *b) Az Üdvözítő érdemszerző* engesztelő tevékenysége igazi emberi tevékenységet követel, nevezetesen emberi nehézségek iránti fogékonyságot tételez föl. *c) A megtestesülés titkának* egyik legjelentősebb értéke, hogy az Üdvözítő megföljebbezheterlen szemléleti oktatást ad, miként kell a belső és külső szenvedéseket Istenben gyümölcsösen viselni. A csapásoktól sujtott és szorongásokban vívódó ember számára pótolhatatlan *erőforrás*, hogy minden szenvedését bizalommal teheti le az Üdvözítő keresztjének lábához: «Mi dicsőség az, ha mint vétkesek arculütéseket elszenvetnek? De ha jót cselekedvén, békével túrtök, ez kedves Isten előtt! Mert erre vagytok hivatva, minthogy Krisztus is szenvedett érettünk, példát hagyván nektek, hogy az ő nyomdokait kövessétek».⁶ Ez az érték elenyésznek, ha az ember a maga valóságos keresztjét Krisztusnak csak festett kálváriájára vihetné föl. Más oldalról nagy *vigasztalás*, hogy az Üdvözítő úgy mint senki más járta azt az iskolát, hol egyedül lehet megtanulni, megérteni, viselni egész terjedelmében és tragikumában az emberi szenvedést és nyomorúságot: a tulajdon átélés iskoláját. Nem olyan főpapunk van, aki ne tudna szánakodni erőtlenségünkön, hanem olyan, aki mindenben hasonlóképen kísértést szenvedett mint mi, a bűnt kivéve.⁷

Nehézség. Biztos katolikus tanítás szerint Krisztus földi életében is *boldog istenlátó volt*. Míkép szenvedhetett tehát? *Megoldás:* [636. lap](#).

Az Üdvözítő szenvedésre való fogékonyságának természete. Minthogy a szenvedékenység az emberi természetnek egyik alkotó eleme, biztos, hogy az Úr Krisztus *fölvette mindazokat a lelki-testi bajokat és gyarlóságokat, melyek velejárnak az emberi természettel általában*, tehát azokat is, melyek emberi becslés és ízlés szerint dicstelenek; hisz «a bűn testének hasonlóságát»⁸ öltötte föl.

¹ Lc 24,26.

² Clemens Al. Strom. VI 9, 71; cf. Ambr. in Lc 4, 16.

³ August. Peccator. merit. II 29, 18.

⁴ Hilar. Trinit. X 23 37.

⁵ Thom III 14, 1.

⁶ 1 Pet 2,20.

⁷ Heb 4,15; cf. 2,17.

⁸ Rom 8,3.

De már *nem vállalta azokat a gyarlóságokat, melyek nem az emberi természettel mint olyannal, hanem annak egyéni kialakulásával járnak*, amilyen pl. testi rútság, betegségek, nyomorékság. Ezért téves némely régi atyának az a hiedelme, hogy az Üdvözítő törpe és csúf termetű volt.¹ De alaptalan az a Jeromos óta többször megújított fölfogás is, hogy a legszebb volt az emberek között,² vagy hogy éppen olyan külsejű volt, mint Ádám (Tertullianus). *Az Üdvözítő külsejére nézve az isteni gondviselés kifürkészhetetlen bölcsesége teljes tájékozatlanságban hagyott. Akik pedig jámbor elgondolásban vagy művészetben ábrázolni akarják, azoknak nem szabad feledni, hogy a teremtésnek egy egyetemes törvénye szerint az isteni bölcsesség műveit szám és mérték jellemzi, továbbá, hogy a szellem szab törvényt az anyagnak; tehát az Ige látható megjelenése, a teremtés koronája és remeke, külsőleg is mindenképen méltó teofania volt; de a megváltás föladatának szellemében, nem pedig a megdicsőülés állapotának megokolatlan elővételezésével.*

A lelki gerjedelmeket és indulatokat Krisztus csak annyiban engedte magához, amennyiben azok a lélek erkölcsi kiválóságára nem vetnek árnyékot. Ezért Szent Jeromos nem rohanó és ragadó szenvedélyeket, hanem csak szenvedelem jellegű teljesen fegyelmezett lelki hullámzásokat akar Krisztusnak tulajdonítani (non passiones, sed propassiones); és ebben egyetértenek vele a nagy teológusok.³ Mivel így az Üdvözítő szenvedőleges lelki élete teljesen akaratának uralma alatt állott, és mert a Logos teljesen szabad elhatározásból vállalta a szenvedést, melynek jogcímét, a bűnt nem ismerte, Szent Tamás teljes joggal mondhatta, hogy az Üdvözítő nem természetétől fogva, hanem szabad elhatározásból szenvedett; természetünk gyarlóságait nem vonta magára, hanem magára vállalta (non contraxit, sed assumpsit).⁴

59. §. Krisztus személyes egysége.

Diekamp II § 11–13 16 17 19; Bartmann I § 89 91; van Noort 1, 1, 3; Pesch IV n. 39–46 135–59; Scheeben II 763–828 900–08; Petav. Incarn. III IV 1–12 V 1–12 VI VIII–X XII 18–20. – Bonavent. Brevil. p. 4, cp 2; Thom III 18 19 Gent. IV 33 35 k.; Suarez Incarn. disp. 15, 5–7; 16 17; Salmant. Tr. 21 disp. 10 17, dub. 1 2; Billuart Incarn. dis. 4 18, 1; Berti XXVI dis. 3; dis. 2, 3–4; Frassen Incarn. disp. 1, a. 2, s. 3; disp. 2, a. 1, s. 2, qu. 2. – A. Rehrmann Die Christologie des h. Cyrill v. Alexandrien 1902; J. P. Junglas Leontius von Byzanz 1908; J. Lebon Le monophysitisme sévérien 1909; M. Waldhäuser Die Kenose und die moderne protestantische Theologie 1912; A. H. Schumacher Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil 2, 5–8 1914; G. L. Bauer Die neuere protestantische Kenosislehre 1917; D. Mingoja De unione hypostatica 1926; A. Sartori Il concetto di ipostasi e' enosi dogmatica ai concili di Efeso e di Calcedonia 1927.

1. A személyes egység Krisztusban.

Tétel. Jézus Krisztus egy isteni személy két természettel. Hittétel.

Magyarázat. Jézus Krisztusban a valóságos istenség és a valóságos emberség úgy egyesül, hogy Krisztus valósággal egy alany, egy személy, még pedig az örök Ige személye. Ellenére járnak, kik azt tanítják, hogy Krisztusban két személy van, isteni és emberi, melyek szorosan együvé tartoznak ugyan, de mégis két önálló valóként állítják egymás mellé Krisztusban az Istent és az embert. Így a nesztorianizmus, a nyugati adopcionizmus, Günther. A katolikus igazságot ünnepélyesen kimondta az efezusi és kalcedoni zsinat.

Bizonyítás. A *Szentírás* a tételt tanítja azzal, hogy valósággal Istennek (57. §) és valósággal embernek (58. §) mondja ugyanazt az egy Krisztust; tehát két sor állítmányt mond ki egy alanyról. Minthogy azonban az állítmányok alánya az önálló való (suppositum,

¹ Is 53,2-ra való tekintettel.

² Ps 44,3-ra való tekintettel.

³ Hieron. in Mt 26, 37; August. Civ. Dei XIV 9, 3; Leo M. Epist. 35, 3; Thom III 15, 6.

⁴ Thom III 14, 2 3; cf. Jn 10,17–8 14,31 18,6 19,30; August. Gen. Manich. I 8, 14.

hypostasis), Jézus Krisztus csak egy személy; és mivel az isteni személy semmiképp sem szűnhetik meg a maga önállóságában, az csak isteni személy lehet; még pedig az Írás állandó tanúsága szerint a második szentháromsági személy. A Szentírásnak ez a fölfogása különösen világosan kitetszik ott, ahol egy mondatban állít Krisztusról isteni és emberi tulajdonságokat. Így beszél maga az Üdvözítő: «Senki sem ment föl mennybe, hanem csak az, ki mennyből szállott alá, az Emberfia, ki mennyben vagyon».¹ Így tanítanak az apostolok: «Az élet szerzőjét megölték»²; «Ha ismerték volna, sohasem feszítették volna keresztre a dicsőség Urát».³ Csaknem formulaszerű határozottsággal szól Szent János: «Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige... és az Ige testté lön és miköztünk lakozék».⁴ És Szent Pál: A Krisztus Jézus mikor «Isten alakjában volt, nem tartotta ragadományának, hogy Istennel egyenlő, hanem kiüresítette önmagát, fölvette a szolga alakját, emberekhez hasonló lett és külsejében úgy jelent meg, mint ember».⁵ Itt világosan ki van mondva, hogy az Ige, aki Isten alakjában volt, tehát aki Isten, emberré lett. Ám valamivé lenni (γενέσθαι) Isten nem tud úgy, hogy meg ne maradjon annak, ami volt; hisz teljességgel változatlan (30. § 1); sem új, emberi személlyé nem tud lenni, mert a személy közölhetetlen valóság.⁶ Tehát csak új emberi természetté válhatik. De megint nem merőben erkölcsi egységben (mint pl. két jegyes), mert bármily szoros erkölcsi egység nem fejezhető ki így: a völegény feleséggé lett. Isten lakott és működött a prófétákban és Keresztelő sz. Jánosban, tehát a legbensőbb erkölcsi egységre lépett velük; s az Írás még sem mondja soha, hogy Isten prófétává vagy Keresztelő sz. Jánossá lett.

A *szentatyák* kezdetben megmaradtak a Szentírás beszédmódja mellett; különösen Ignác; ugyanígy Melito: «Isten a zsidók kezétől szenvedett halált». Irén szerint Krisztus csak úgy engesztelhetette meg az embert Istennel, ha egy való, aki Isten és ember egyszerismind.⁷ Sőt *Tertullian* szinte elővételezi a kalcedoni zsinat tanítását: «Két állapotot látunk, nem összekeverve, hanem egybekötve, egy személyben, az Isten és ember Jézust. *Origenes* nézetét eléggé jelzik a titok tartalmának kifejezésére alkotott műszavai: θεάνθρωπος, θεός σαρκοποιηθείς.⁸ De abban az időben már nagy hullámokat vetettek a szentháromsági mozgalmak, melyeknek eredménye volt az Ige örök szentháromsági vonatkozásainak tisztázása és isteni természetének megvédése. Mikor aztán 370 körül Apollinarius a monofizitizmus elővételezésével Krisztus emberségét megcsonkította és egy természetet tanított, az antiochiaiak pedig lazították Krisztus egységét, az alexandriaiak, a nyugatiak és a kappadókiaiak nagy egyértelműséggel vonultak föl e tétel védelmére: két valóság, két természet, de egy személy. *Nazianzi sz. Gergely* szerint a megtestesülés a Szentháromság titkának visszája: Krisztus más és más valami, de nem más és más valaki; a Szentháromságnál éppen fordítva van.⁹ *Szent Ágoston* röviden és szabatosan kimondja: «Megjelent a mi közvetítőnk, aki személyének egységébe kapcsolta mindkét természetét».¹⁰ Nagy sz. Leo Flavianus konstantinápolyi püspökhöz intézett híres dogmatikai levele, mely a kalcedoni zsinat atyáinak oly biztos irányt mutatott a nesztorianizmus és monofizitizmus végletei közt, voltaképen csak Tertullian és Szent Ágoston gondolatainak és kifejezéseinek fölújítása és

¹ Jn 3,13; cf. 2,19 Eph 4,10 Jn 17,5; Mt 1,20–23 3,13–7 4,2.11.

² Act 3,15.

³ 1 Cor 2,8; cf. Rom 9,5 Col 2,9.12.

⁴ Jn 1,1–14.

⁵ Phil 2,5–7.

⁶ *Thom* Gent. IV 34, 3.

⁷ *Ign.* Eph 18, 2; 7, 2; Rom 6, 3; cf. [592. lap](#); *Melito* Fragm. 8; *Iren.* III 16, 9; IV 33, 11.

⁸ *Tertul.* Prax 27; *Hippol.* C. Noet. 15. *Origen.* Cels. I 66; II 9; in Mt comm. ser. 65.

⁹ *Nazianz.* Epist. 101 ad Cleod. 1, 3; Or. 73, 2; 2, 23; 30, 8; cf. *Athanas.* Epist. Epict. 2 4; Adv. Apoll. 1, 12 16; *Epiphan.* Haeret. 20, 3; Ancor. 120; *Ambr.* Incarn. 5, 5; Fid. II 9, 77.

¹⁰ *August.* Epist. 137, 3, 9.

szabatos összefoglalása. *Alexandriai sz. Ciril* aztán buzgóságával, elszántságával és teológiai lángelméjével nemcsak diadalra segítette a katolikus igazságot a nesztorianizmussal szemben, hanem azt teológiailag is megokolta és lényegesen kimélyítette: *a)* Ha az Ige nem vette föl az emberséget személyes egységébe, hanem csak lakik benne, nem lett igazán emberré, s szenvedésének és halálának nincs igazán végtelen értéke, minthogy azok merőben emberi teljesítmények.¹ *b)* Akkor Szűz Mária sem Isten-anya, θεοτόκος, hanem egyszerűen άνθρωποτόκος;² *c)* a szentáldozás pedig emberevés, άνθρωποφαγία.³

Igy a személyes egységnek nemcsak valósága, hanem mivolta is tisztázódott. De a kifejezőmód, a *terminologia* egyelőre még küzdött a már szabatosan kialakított gondolattal. A monofizitizmus előtti atyák gondtalanul beszélnek; náluk az egység neve sokszor egyszerűen összetétel (σύνθεσις, unio), összekötés (συνάφεια, consortio), elegyedés (μίξις, κρᾶσις, mixtio); az egyesítés pedig testté levés (ἐνσάρκωσις, ἐνσωμάτωσις, incarnatio, incorporatio), emberré levés (ἐνανθρωπήσις, inhumanatio). Mikor az antiochiaiak nagyon lazán fogták föl Krisztusban az istenség és emberség egységét, épen *Alexandriai sz. Ciril* is használt olyan formulákat, melyek könnyen az ellenkező félreértésekre adhattak okot. Így nekiszegte Nestoriusnak Apollinaris-nak egy kifejezését: μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, mely monofizita hangzású; azonban *Ciril* ajkán egészen ortodox. Abban az időben ugyanis a φύσις krisztológiai nyelvhasználata nem volt még a φύσις = οὐσία értelmében rögzítve szemben a ὑπόστασις-al vagy πρόσωπον-al; hanem a φύσις itt a magánálló természetet jelenti, tehát egyértelmű a ὑπόστασις-szal. Ilyen értelemben használták a nesztorianusok; tehát indokolva volt az ő nyelvükön rögzíteni és kifejezni a katolikus igazságot: Krisztusban egy önálló természet van az egyesülés előtt, a Logos; s az egyesülés után is ez az egy marad.⁴ Ez a kifejezés *Ciril*nek azért is ajánlatosnak látszott, mert erélyesen kifejezésre juttatta, hogy Krisztusban az egység nem erkölcsi vagy gondolati, hanem valóságos: ἔνωσις κατ' οὐσίαν, φυσική, οὐσιώδης. Ugyanígy kell elbírálni azt a formuláját is: «Az egyesülés előtt két természet (egy valóságos: az Ige, és egy gondolt: az emberség), az egyesülés után egy önálló természet, t. i. az Ige természete». Továbbá: «Az egyesülés után a két természet csak gondolatban (θεωρία μόνη, contemplatione; így *Agatho* pápa is) választható szét»; vagyis nem valóságban elkülöníthetők, hanem csak gondolatban megkülönböztethetők. *Ciril* kifejezéseit ily értelemben jóváhagyta a II. konstantinápolyi zsinat 553-ban.⁵ A görög krisztológiai nyelvhasználatot csak bizánci *Leo* (és antiochiai *Efrém* † 545) rögzítette, amennyiben az egység jelölésére a ὑποστατική-t, καθ' ὑπόστασιν-t foglalta le végleg. A latin nyelvhasználat *Tertullianus* óta (natura–persona) biztos és egyöntetű volt.⁶

A teológiai *megfontolás* meg tudja mutatni, hogy Istennek és embernek egyesülése csak az isteni személyben mehet végbe. A természetek másféle egyesítése ugyanis elgondolható elegyítés útján (monofizitizmus), de ennek ellene mond Isten változhatatlansága; vagy járulékos, ú. n. erkölcsi egyesítés útján (nesztorianizmus), de ez nem lehetséges Isten tiszta létteljessége miatt: Istenben nincsenek járulékok; vagy pedig összetevés útján (panteista módon), de ez ellen tiltakozik Isten abszolút egyszerűsége: Isten sem forma sem anyag útján

¹ Quod sit unus Christus (M 75, 1284 a); anath. 12 *Denz* 124; De recta fide ad reginas (M 76, 1292 kk.).

² De recta fide 6 9; Hom. pasch. 17.

³ Adv. Nestor IV 5; Epist. 17; anath. 11 *Denz* 123.

⁴ *Cyrl. Al.* Epist. 17 (M 77, 116 c.).

⁵ *Denz* 219 258.

⁶ Cf. *August.* Trinit. V 8.

nem egészíthető ki. Marad tehát mint egyedül lehetséges mód az isteni személyben való egyesítés.¹

Függelék. Az örök Ige embersége lényeges alkotó részeit mind közvetlenül vette föl személyének egységébe. Ez a hittudósok általános nézete. Következik abból, hogy ellenkező esetben a személy közvetlen egységébe föl nem vett részeknek önálló létük volna és így Krisztus embersége nem volna teljes és egységes, következésképp nem volna igazi emberi természet. Ez pedig ellenmond a krisztologia második alapgógmájának. Ez érvényes kivált az Üdvözítő szent vérére is, melyet ő maga a tulajdon testével állít egy sorba, és mint saját vérének említ.² Csakis így biztosítható számára az a végtelen értékesség, melyet a szentírók³ és az Egyház meggyőződése neki tulajdonít: «Krisztus vérének egy csöppje az Igével való egysége miatt elég lett volna váltságunkra».⁴

Azok a járulékos testrészek, melyek a természetszerű emberi anyagforgalomban kiválnak a szervezet kötelékéből (verejték, könnyek is) természetesen rendeltetésüknek megfelelő módon voltak az Ige egységébe fölveve. Ezeknek emberi létet a lélek informáló (azaz elevenítő, egységesítő, szervező) tevékenysége ad; s ezért a lélek az a természetszerű kapocs, mellyel Isten azokat személyéhez hozzáfűzi. Főként ebben az értelemben mondják a skolasztikusok: Krisztus a testét a lélek közvetítésével vette föl (corpus assumptum mediante anima). Az emberi járulékok magátólértődőleg az emberi szubstancia közvetítésével vannak az Ige egységébe fölveve; mert hisz azoknak csak benne van létük mint természetszerű hordozójukban.

2. A személyes egység tartama.

Tétel. Az Ige az emberi természetet fogantatása pillanatában vette föl és többé le nem teszi. Hittétel.

1. *Az Ige az emberi természetet fogantatása pillanatában öltötte föl.*

Már az Apostoli hitvallás mondja: Fogantaték Szentlélektől, születék Szűz Máriától. A dogmával össze nem egyeztethető a preexisztencianizmus, melyet az origenisták Krisztus emberségére is alkalmaztak. Elítélte az 543-i konstantinápolyi zsinat.⁵

Bizonyítás. A Szentírás nem hagy kétséget az iránt, hogy az Ige Jézus Krisztus fogantatásakor öltött testet: «Mikor elérkezett az idők teljessége, elküldte Isten Fiát, ki asszonyból lett, ki a törvény alattvalója lett».⁶ Az atyák helyes teológiai érzékkel Szűz Mária Isten-anyaságából vezették le a tételt.⁷ Nagy sz. Leo pedig azt mondja: «Nem úgy öltötte föl az emberi természetet, hogy előbb teremtődött és utóbb fölvette, hanem fölvételekor teremtődött».⁸

2. *A személyes egység a létrejötte után nem szűnik meg többé.*

Az *origenisták* szerint Krisztus az utolsóítéletkor leveti testét; így a szeleuciánusok is Ps 18,6-ra való hivatkozással. Ancyra-i Marcellus és tanítványa Photinus szirmiumi püspök pedig azt tanította, hogy az Üdvözítő az idők végén egyáltalán leteszi emberségét. Ellenük

¹ Thom III 2, 1 2.

² Mt 26,26.28 Jn 6,53.. Heb 9,12.

³ 1 Pet 1,19 Lc 22,20 1 Cor 6,20 Eph 1,7 Heb 9,12.. 1 Jn 1,7 Ap 7,14.

⁴ Igy VI. Kelemen Denz 550; cf. Thom III 54, 2; Quodl. 5, 5.

⁵ Denz 204.

⁶ Gal 4,4; cf. Rom 1,9 9,5 Lc 1,31–3.

⁷ Cyril Al. Epist. I ad Nest.

⁸ Leo M. Epist. 35, 3; cf. Nyssen. Adv. Apoll. 53; Lerin. Common. 15; Damascen. III 2, 3; cf. Thom III 33, 2.

irányul a konstantinápolyi hitvallás cikkelye: «uralmának nem leszen vége»¹; a kalcedoni zsinat nyomatékozza, hogy az Ige az emberséget elválhatatlanul vette föl.²

Bizonyítás. «Az ő országának nem leszen vége.»³ «Mivel örökké megmarad, örök papsága van.»⁴ Királyságát és papságát ugyanis az Üdvözítő mint ember gyakorolja. Továbbá: (Jézus Krisztus ugyanaz tegnap és ma és mindörökké.)⁵ A *szentatyák*⁶ ennek teológiai okát is megadják: «Az Isten nem bánja meg adományait és hívását»⁷; vagyis természetfölötti ajándékait nem vonja meg, hacsak a címzett érdemlenné nem válik. Minthogy ez az Üdvözítőnél ki van zárva, Isten nem vonja meg tőle a személyes egység kegyelmét.

3. *A személyes egység nem szakadt meg az Üdvözítő halálának három napja alatt sem. Biztos.* Sok gnóosztikus és manicheus azt gondolta, hogy az Üdvözítő emberségét szenvedése idején elhagyta istensége; Leporius szerzetes (418) azt tanította, hogy szenvedésekor nem ugyan a lelkét, hanem a testét elhagyta az istensége. A tételt jelzi az *Apostoli hitvallás*, mikor Krisztusról azt mondja, hogy meghalt, eltemetett, pokolra szállt; ezeknek az állítmányoknak ugyanis Krisztus csak úgy lehet az alanya, ha hozzája tartozik a teste is, a lelke is. A *Szentírás* ugyanezt fejezi ki: «Ha ismerték volna, sohasem feszítették volna keresztre a dicsőség Urát.»⁸ Ez a *szent atyáknak* is hite.⁹ A *teológiai megfontolás* csak az előző tételnek, a személyes egység szétválaszthatatlanságának következményét látja benne.

Nehézség. A keresztfán az Üdvözítő fölkiált: «*Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem!*»¹⁰ – *Megoldás.* Némely szentatya¹¹ és több korai skolasztikus azt gondolta, hogy az Üdvözítő halála csak úgy vált lehetségessé, hogy az Ige, aki Jn 1,4 szerint Élet, visszavonult emberségétől. De ez az értelmezés ellenmond a személyes egység fölbonthatatlansága dogmájának, azért el kell ejteni, ha a szöveg egyáltalán enged más magyarázatot; annyival inkább, mert maga az Üdvözítő ezután fölkiált: «*Atyám, a te kezébe ajánlom az én lelkemet!*»¹² S csakugyan van helye más magyarázatnak: Az Üdvözítő fölkiáltása kétségtelenül a *21. zsoltár idézése*; és a közvetlenül következő fölkiáltás: «*Teljesedett!*» fölkinálja azt a gondolatot, hogy az Üdvözítő messiási művének befejezésekor jónak látta kifejezetten megállapítani, hogy az összes messiási jövendöléseknek és kötelezettségeknek eleget tett, annak is, mely a legsúlyosabb volt valamennyi között és a legjámborabb zsidóknak is legnehezebben fért a fejébe: a Messiás megívta haláltusáját is, és ezzel teljessé tette azt, amit a Messiásnak cselekednie kellett. Amennyiben *lelki állapotot* is akart kifejezni, a szó közvetlenül kínálkozó értelme (a mi szavunk járása szerint is a sors-sújtotta vagy nagy bűnös emberre azt mondjuk: elhagyta az Isten): Isten elhagyta a szenvedő Krisztust, amennyiben nem adta meg rendkívüli segítségét, amennyiben nem vette el tőle a legkeserűbb poharat. «*Megvonta oltalmát, de nem bontotta meg egységét.*»¹³

¹ Cf. Tolet. XI *Denz* 287.

² *Denz* 148; cf. 283.

³ Lc 1,33; cf. Dan 7,24 Mich 4,7.

⁴ Heb 7,24; cf. Ps 109,4.

⁵ Heb 13,8.

⁶ *Cyril. H. Cat.* 15, 27; *Chrysost.* in Jn hom. 12, 3; *Leo M.* ser. 30, 6; *Nyssen.* Adv. Apol. 53.

⁷ Rom 11,29.

⁸ 1 Cor 2,9.

⁹ *Nyssen.* Eunom. II (M 45, 548 b.); adv. Apol. 17 46; *Athanas. C.* Arian. III 57; *August.* in Jn 69, 3; 78, 2; ser. 213, 3; *Leo M.* serm. 67, 7; 68, 1.

¹⁰ Mt 27,46.

¹¹ *Ambr.* in Lc X 127; *Epiphan.* Haeres. 69, 64; *Hilar.* Trinit. X 65.

¹² Lc 23,46.

¹³ *Hugo Vict.* Sacram. II 1, 10; *Thom* III 50, 2.

3. A két természet épsége a személyes egységben.

Tétel. Jézus Krisztusban az egyesülés után is fönnmarad a két természet, össze nem elegyítve és el nem változva. *Hittétel* a monofizitizmussal szemben a kalcedoni zsinat tanítása értelmében.

Bizonyítás. Ez a hittétel *következmény* az előzőkben megállapított két sarkalatos krisztologiai tételből: Krisztus valóságos Isten; Krisztus valóságos ember. Mindkettőt ugyanis úgy igazoltuk, hogy az élő egységes Krisztusról állapítottuk meg, hogy világosan fölismerhetők rajta az isteni és emberi természet tulajdonságai. Tehát ezeket az egység nem keverte össze és nem homályosította el.

Igy tanítanak a *szentatyák* már jóval a kalcedoni zsinat előtt.¹ Szent Ágoston beszél valamennyinek nevében: «Ismerjük el Krisztusban a két természetet; az istenit t. i., melynél fogva egyenlő az Atyával, és az emberit, melynek értelmében nagyobb az Atya».² Ha tehát Krisztusban az egységet összevegyítésnek mondják (mixtura, commixtio), az egységnek csak szilárdságát és fölbonthatatlanságát, illetőleg a két természet szoros egységét, egymásba-járását (perichoresis) akarják kifejezésre juttatni.³ Ők ennek *metafizikai okát* is adják: abszolút változhatatlanságánál és egyszerűségénél fogva Isten nem elegyülhet más természettel, sem annak formájává nem válhatik. Ezért teljesen elhibázott valami több ortodox protestánsnak kenózis-tana, mely hivatkozva Szent Pálra; «kiüresítette önmagát» (ἐαυτὸν ἐκένωσεν) azt tanította, hogy a megtestesülésben Krisztus nem élt istenségével (így a 17. századi giesseni kenótikusok), vagy épenséggel lemondott némely isteni tulajdonságról, nevezetesen mindentudásáról, egyetemes jelenlétéről és mindenhatóságáról (így a 19. században Thomasius, Bensow, ma is sok anglikán).

Folyomány. Jézus Krisztusban két akarat és két tevékenység van. *Hittétel* a Constantinopolitanum III. értelmében.

A *monoteletizmus* és *monergizmus* szerint Krisztus összes tevékenységei az Igéből fakadnak nemcsak mint cselekvő alanyból, hanem mint közvetlen valósító elvből is (non modo ut principio imperanti, sed etiam ut elicenti). Velük szemben a III. konstantinápolyi zsinat kimondotta, hogy Krisztusban két természetes akarat és két természetes tevékenység van megosztatlanul és átváltozhatatlanul, elválhatatlanul és össze nem elegyítve; s a két akarat nem ellentétes, hanem az emberi akarat kezese, nem áll ellen és nem tusakodik.⁴

Bizonyítás. Az újszövetségi *Szentírás* világosan szól az Üdvözítőnek emberi tevékenységeiről és akarásáról, mikor alázatot, engedelmességet, imádást tulajdonít neki (641. lap), ami mind nem jöhet szóba Istennél. Már Agatho pápa utal azokra a helyekre, melyek az Üdvözítőnek emberi akarát és megvilágításban mutatják: «Atyám, ha lehetséges, múljék el tőlem e pohár; mindazáltal ne úgy legyen, amint én akarom, hanem amint te».⁵ «Nem azért szállottam le mennyből, hogy a magam akarát cselekedjem, hanem annak akarát, aki engem küldött.»⁶ Az *atyák* már jóval a monoteléta eretnység előtt kifejezetten két akaratot és két tevékenységet tanítanak. Tertullianus szerint «mindkét szubstancia a maga állapotában külön-külön végezte a maga tevékenységét»; ugyanígy Athanasius.⁷ Továbbá már a szentháromsági harcokban azzal az elvvel érvelnek az isteni személyek lényegi azonosságá-

¹ Ign. Eph 7, 2; Tertul. Prax. 27; Carn. Chr. 5; Athanas. Epist. ad Epict.; Nazianz. Epist. 101, 8; Nyssen. Adv. Apoll. 40; Ambr. Fid. II 9, 77; Hilar. Trinit. IX 3.

² August. in Jn 78, 3.

³ Cf. Tertul. Prax. 27; August. Epist. 137, 3. 9; Cyril. Al. Adv. Nestor. I 3.

⁴ Denz 291.

⁵ Mt 26,39.

⁶ Jn 6,38; cf. Denz 291; Lc 22,42 Jn 4,34 5,19 14,31 15,10.

⁷ Tertul. Prax. 27; Athanas. Incarn. Verbi 21; Ambr. In Lc X 60; August. Maxim. Arian. II 20.

mellett, hogy a tevékenységek egysége a természet egységének bizonyossága és kifolyása¹; fordítva Krisztusban a két külön tevékenység két külön természetet bizonyít.² Mikor megjelentek a monoteleták, ők nyomban megállapították, hogy ez csak a monofizitizmusnak álarcos kiadása, és úgy találták, hogy az új eretnekséget már elítélte a kalcedoni zsinat.³

Honorius pápát († 638) *Sergius* konstantinápolyi püspök, a monoteletizmus atyja félrevezette. Úgy tüntette föl előtte a dolgot, mintha arról lett volna szó, hogy némelyek Krisztusban két egymással ellentétes vagy egymással tusakodó akaratot és széthúzó tevékenységet akarnának tanítani. A pápa erre két levelében megállapítja: 1. Egy vagy két tevékenységről beszélni új dolog, és ezért azt kerülni kell; elég azt tanítani, hogy egy a cselekvő, és a két természet egy személyben azt cselekszi, ami mindegyiknek sajátossága. 2. «Egy akaratot vallunk, mert Isten nem bűnösségünket, hanem csak természetünket öltötte föl, még pedig úgy, mint a bűn előtt teremtvé volt, nem úgy, mint a bűn után megromlott.» Tehát tanítása nem monoteletizmus; a két természetnek sajátos tevékenységet tulajdonít, és a két akaratnak nem természeti, hanem erkölcsi egységét állítja; t. i. az emberinek az istenivel való összhangját. De nem lépett föl kellő eréllyel az új eretnekség ellen, amennyiben nem akarta megengedni az ortodoxoknak, hogy kifejezetten tanítsák a két tevékenységet. Ezért *II. Leo* (682) megbélyegezte; de már nem hagyta jóvá a *III. konstantinápolyi zsinatnak* azt az Ítéletét, mely szerint *Honorius* eretnek volt.

A *teologiai megokolást* megadták már az atyák a monoteletizmussal folytatott harcaikban, amennyiben megállapították *a) az akaratnak és tevékenységnek a természethez való viszonyát*: Az akarat mint emberi képesség az emberi természetnek egy mozzanata és a tevékenységek közvetlen valósító elve, forrása (*principium quo agendi proximum*). Ennek következtében a tevékenység árulja el a természetet.⁴ *b) Az akaratnak a személyhez való viszonyát*: A személy a cselekvő alany; Krisztus isteni személye két természetnek és ennél fogva két akaratnak birtokosa és alanya. Minthogy azonban a tényleges akarat állásfoglalás, a konkrét tett az önálló valónak, a személynek műve (*actiones sunt suppositorum*), ezért a két akaratnak, az isteninek és emberinek tényleges állásfoglalása mindig az egy személyben található; az egy személyes önállás erejénél fogva válik ténylegessé minden emberi állásfoglalás Krisztusban, és ezért lehetetlen, hogy ellentétbe jusson az isteni akarral.⁵ A *θέλημα φυσικόν* (*θέλησις*) a természetben gyökerezik, a *θέλημα γνωμικόν* (*βούλησις*) a személyé. A két akaratnak tényleges állásfoglalásai a személynek középpontjában találkoznak és ott eggyé válnak, miként két konvergens vonal metszési pontja a két egyenesnek közös pontja, s ezért értékben (*virtualiter*) kettő, valósággal azonban egy.

60. §. A megtestesülés titka és az emberi elme.

Diekamp II § 2 14 15; *Bartmann* § 90; *van Noort* 1, 13 n. 47 kk.; *Pesch* IV n. 47–13; *Scheeben* II 829 kk. 862–900 909–94; *Petav*. *Incar.* III 1–14 V 6–10. – *Bonavent.* *Brevil.* p. 4, cp 3; *Thom* III 2 4 6 24 31–34 37 41; *Gent.* IV 35; *Compend.* 211 k.; *Suarez* *Incar.* disp. 3 7–14 36; *Salmant.* Tr. 21, disp. 3 4 5 8 9; *Billuart* *Incar.* disp. 1; 4, 3; 6, 7; 17, 2; *Frassen* *Incar.* disp. 1, a. 1, s. 1; a. 2; a. 3, s. 1; disp. 2, a. 1, s. 2, qu. 4. – F. *Schmid* *Quaestiones selectae ex theologia dogmatica* 1891 p. 340 kk.; J. B. *Terrien* *S. Thomae Aqu. doctrina de unione hypostatica* 1894; M. *Dalmau* *De ratione suppositi et personae secundum s. Thomam* 1923.

¹ *Igy Basil.* Epist. 189, 6; *Nyssen.* Or. dom. 3 (M 44, 1160 a.); *Ambr.* Fid. II 870; *Cyrl.* Al. Thesaur. 8 14 32.

² *Cyrl.* Al. Recta fid. ad reginas 1; *Leo M.* Epist. 28, 4 *Denz* 144.

³ *Sophron.* Epist. synod. ad *Sergium*; *Agatho* Epist. dogm. *Denz* 288.

⁴ *Damascen.* III 15; cf. *Thom* III 18, 1 3 5; 19, 1.

⁵ *Maximus Conf.* Disput. adv. *Pyrrhon.* (M 91, 353 kk.).

1. A megtestesülés titok jellege.

Tétel. A Fiúisten emberré-válása szoros értelemben vett titok. Biztos.

Szent Pál teológiájának tengelye Krisztus. De bármit mond róla, a legkülönfélébb vonatkozásokban visszatér az a megállapítása, hogy kifürkészhetetlen titokkal áll szemben: «Megismertette velünk jószántából akarátának a titkát, azt t. i., hogy meghozva az idők teljességét, mindent helyreállítson Krisztusban». ¹ «Hirdetjük Istennek titokzatos, örök elrejtett bölcsességét, melyet Isten kezdettől fogva elrendelt a mi dicsőségünkre, melyet senki sem ismert e világ fejedelmei közül; mert ha ismerték volna, soha keresztre sem feszítették volna». ² Sőt maga az Üdvözítő is azt mondja: «Senki nem ismeri a Fiút más mint az Atya». ³ A *szentatyák* egyhangúlag csatlakoznak Nagy sz. Leo megállapításához: «Hogy a két természet egy személyben egyesült, ha a hit el nem fogadja, a beszéd ki nem magyarázza». ⁴ Szent Ágoston pedig azt vallja, hogy miként a Szentháromságra, sem bizonyítékot, sem példát nem lehet rá fölhozni. ⁵ *Teológiai megfontolás:* A szó szoros értelmében vett hittitkot az jellemzi, hogy a magáraálló elme nem tudja megállapítani létezését, és ha arról tudomást szerzett is, nem tudja belátni lehetőségét, sem pedig pozitív érveléssel bizonyítani létezését. Mindkét mozzanat megvan a megtestesülésben.

Hogy a második isteni személy emberré lett, azt nem lehet a) eleve kikövetkeztetni Isten létezéséből; mert hiszen ez teljesen Isten szabad elhatározásán fordul; még ha el is fogadjuk azt a föltevést, (melyet az ész magától nem tud megállapítani), hogy Isten az eredeti bűnért tökéletes elégtételt akart, nem tudjuk levezetni, miért éppen a második szentháromsági személynek kellett megtestesülni (cf. 67. § 4). b) A megtestesülés titkának valóságát nem lehet merőben tapasztalásból sem megállapítani (57. § 5).

Nem lehet pozitív módon megmutatni a megtestesülés lehetőségét. a) Hogy mi lehetséges Isten részéről, azt sajátképen csak abból tudjuk meg, ami valóságos a teremtménynél. Már pedig a teremtményeknél csak azt látjuk, hogy nincs egyén, aki saját személyiség nélkül más valónak személyiségében szubszisztálna, és nem találunk olyant, aki más valóságot (természetet) a maga személyének önállásába fölvenne. b) Hogy Istennél lehetséges-e az, aminek csak az ellenkezőjét (contradictorium) mutatja a teremtés, azt csak akkor látnók át, ha sajátos kimerítő ismeretünk volna Isten mivoltáról. Ilyennel azonban nem rendelkezünk, sőt semmiféle teremtett lény nem rendelkezhetik; és ezért a megtestesülés minden lehetséges teremtmény számára titok. c) Ezt megerősíti két történeti tény. α) Akik vállalkoztak arra, hogy a megtestesülés titkát az ész rájárára húzzák (Günther, Hegel), vagy nesztorianizmusban rekedtek meg, vagy pedig panteizmusba keverték ezt a fölséges titkot; világos jelül, hogy a bölcsélet kategóriáiba nem lehet beleszorítani. β) A vallástörténeti párhuzamok, melyekre a racionalista valláshistorikusok utalnak, vagy a sokistenű panteon isteneinek emberszabású beöltöztetései, mint pl. a görög istenek emberi megjelenései; vagy pedig panteista világistenítések, mint pl. a hellenista személytelen Logos megtestesülése a világ törvényszerű folyamatában; vagy végül a lélekvándorlás reinkarnáció-gondolatainak átvitele istenített lényekre, pl. Krisna megtestesülései. A megtestesülés katolikus dogmájához ezeknek tartalmilag semmi közük (cf. 67. §).

Mindazáltal a hittől megvilágosított elme hitünknek ez alaptitka körül is képes teljesíteni a körülbástyázás és a védelem grál-szolgálatát.

¹ Eph 1,9; cf. Col 1,26.

² 1 Cor 2,7–11; cf. Eph 3.

³ Mt 11,27

⁴ Leo M. Ser. 29 nativ. 9, 1; cf. Nyssen. Or. cat. 11; Cyril. Al. De recta fide ad Theodor. 23; hom. pasch. 17 (M 77, 781).

⁵ August. Epist. 137, 2, 8; cf. Tolet. XI Denz 282.

A *nehézségek*, melyek ellen a titkot meg kell védeni, két pólus körül csoportosulnak. Az *empirikus racionalizmus* mindig fönnakad azon, mikép létezhetik emberi természet anélkül, hogy emberi személy is volna. Ennek a nehézségnek eretnek lecsapódása a nesztorianizmus. A *transzcendentális racionalizmus*, mely Istent nem akarja sem tagadni sem kisebbíteni, mindig azt fogja hánytorgatni, hogy a végtelen Isten mikép lehet véges teremtménnyé, a változatlan, halhatatlan Isten hogyan lesz változó, halandó emberré? Ez az a nehézség, melyből a monofizitizmus és unitarizmus táplálkozik. Ugyancsak e két pólus körül tájékozódnak a spekuláció föladatai is: mikép állhat fönn egy teljes tartalmú emberi természet a maga személye nélkül; illetőleg mi Krisztus egységének reális köteléke? És: hogyan eshetik Istennek emberré válása az ő istenségének, változhatatlanságának és egyszerűségének sérelme nélkül?

2. A racionalizmus nehézségei a megtestesüléssel szemben.

Az *empirikus racionalizmus* abba a tapasztalati ténybe kapaszkodik, hogy a létezők világában minden zárt egységet alkotó léttartalom vagyis természet a neki megfelelő egyedi önállással és magánvalósággal is rendelkezik. Tehát *természet és személy elválaszthatatlanok*. Nem is képzelhető el, hogy létezzék gondolat, mely nem valakinek a gondolata, bánat, amely nem valakinek fáj, általában tevékenység és minősültség, melynek nincs léthordozója, szubsztitencája. Tehát Jézus Krisztusban is az emberség vagy rendelkezik természetszerű léthordozóval, és akkor a megtestesülést nem katolikus, hanem nesztorianus módon kell fölfogni; vagy pedig a megtestesülés metafizikailag lehetetlen, amennyiben természetszerű személy nélküli emberi természet metafizikai képtelenség; személy és természet szét nem választhatók a létező egyed megsemmisítése nélkül. De egyúttal erkölcsileg is lehetetlen az emberségnek erőszakos megcsonkítása, amennyiben föltételezi, hogy az örök Ige személytelen vagyis nem teljes értékű emberséget vett föl, és így ép azt nem emelte magához, ami legértékesebb az emberben: a személyt, az egyéni felelősség, érdemszerzés és önállóság elvét. S ezzel végelemzésben magát a megváltást a személyes erkölcsi törekvés és egyéni tevékenység mezejéről a merő természet, tehát a fizikai, sőt mechanikai folyamatok területére tolja át. Így beszél Harnack (*Dogmengeschichte* I⁴ 728). Ezzel szemben

1. A dogmától független bölcseleti megfontolás is azt találja, hogy a konkrét létező egyedben *természet és személy nem azonosak*; a kettő közt a merőben fogalminál nagyobb különbség van. Mert *a)* a természet a miséget (quidditas), a léttartalmat fejezi ki, a személyesség pedig e léttartalomnak magának-valóságát, közölhetetlenségét, önállását mondja ki. *b)* Nem lehet logikai ellenmondást kimutatni abban az elgondolásban, hogy létezzék két lény, kiknek teljesen azonos a természetük, de két éniségük van, életüknek két középpontja, természetesen teljesen azonos tartalommal. Hisz ez a Szentháromságban valóság. Tehát természet és személy nem azonos. *c)* A teremtett eszes való kénytelen sokszor szégyenkezve is tapasztalni, hogy akárhány tevékenysége nem személyes megfontolás és felelős állásfoglalás eredménye, nem a személyes elhatározás és meggyőződés gyümölcse, hanem a fékezetten természet megnyilvánulása. Tehát a kettő nyilván nem azonos valóság.

Tehát (természetesen metafizikai területen és értelemben) olyan különbség van természet és személy között, mint tartalom és tartó, birtok és birtokos, anyag és rendező, illetőleg egységesítő között. Vagyis ez a különbség több mint merőben fogalmi; legalább is értékbeli (*virtualis adaequata*); valószínűleg azonban metafizikai; vagyis két külön dologgal állunk itt szemben, nemcsak egy dologgal, mely fölér kettővel. S ha nem is tapasztaltuk, hogy valaha is ilyen metafizikai birtok természetszerű birtokosa nélkül létezett volna, senki sem tudja bebizonyítani, hogy ami így nem-azonos, azt *Isten a valóságban is szét nem tudja választani*. Annyival inkább, mert katolikus dogma szerint nem lehet azt mondani, hogy Krisztus embersége egyáltalán személyesség nélkül van, hanem csak a természetszerű, emberi

személynek van híjával. Az Üdvözítőnek emberi gondolatait is gondolja valaki, az ő örömét, fájdalmát is érzi valaki, az ő elhatározásait is érleli valaki: a második isteni személy. Minthogy ugyanis természet és személy között több mint fogalmi különbség van, az isteni mindenhatóság ha nem adja meg egy teremtménynek a neki való teremtett személyiséget, ennek szerepét maga veheti át. Az abszolút első Ok közvetlenül is meg tudja tenni azt, amit a teremtés rendje szerint teremtett okok útján visz végbe.

2. Ha Krisztus embersége természetszerű személyesség nélkül van, még *nem lehet azt mondani, hogy Krisztus nem teljes, hanem csonka emberséget vett föl*. A személyességnek metafizikai rendeltetése ugyanis nem az, hogy egy lény léttartalmához pozitív valóságmozzanatot adjon hozzá, mely hivatva volna gazdagítani léttartalmát, hanem a már minden ízében kész valóság tartalomnak magának-valóságot, közölhetetlen önállást ad; metafizikai szerepe kimerül abban, hogy megadja a lénynek azt az utolsó ténylegességet, melynél fogva aztán tovább már nem kaphat semmiféle lényegi létmozzanatot, sem más lénynek mozzanatává már nem tehető; a személyességgel a létmozzanatok közlésének sora lezárul: *personalitas (subsistentia) est actus terminativus entis*. A személy tehát más létrendben mozog, mint a természet: létmódot és nem léttartalmat vagyis minősültséget ad a természetnek. Halvány hasonlatban szólva: a személyesség az a birtokos, aki nem hoz újat a házhoz; a meglévő birtokot nem gyarapítani, hanem összefogni, egységesíteni, minden elidegenítő külső szándékkal szemben hathatósan megvédeni és létben tartani: ez az ő hivatása.

3. Jézus Krisztus *emberségének méltósága nem is csorbul* azzal, hogy nem rendelkezik a természetszerű személyességgel. Az örök Ige személyisége ugyanis nemcsak pótolja a természetszerű emberi személyiséget, hanem a fölvetett emberségnek nagyobb méltóságot is kölcsönöz. Nagy méltóság ugyan egy való betetőző formájának lenni.¹ Azonban nagyobb méltóság egy magasabb forma uralma alá kerülni, és e magasabb forma létrangjában osztozni, mint alsóbb létrangban önálló formának lenni, Igy az állatiság számára nagyobb méltóság fölvetetni egy emberi létbe és ezáltal osztozni az emberi lélek nagyobb méltóságában és rangjában, mint megmaradni a merő állatiság fokán.² Az embert még hozzá a legmélyebb és legnemesebb vágya készíti az Istennel való lehető teljes egyesülésre. Ennek erejét (de nem helyes mértékét) mutatja, hogy nem egy misztikus az Isten-kereső ember számára abban látta az istenközösség tetőfokát, hogy az ember személyességének levetkőzésével teljesen eggyé válik Istennel. Amit itt az ember számára a legkívánatosabb kitüntetésnek mondanak, az a lehető legmagasabb fokban valóság lett Krisztus szent embersége számára.

4. Hogy a megtestesülés titka nem rövidíti meg és épenséggel *nem veszélyezteti a személyes erkölcsi törekvés és kezdeményezés értékeit* és érvényesítését, megmutatja a megváltás vallásbölcseleti méltatása (67. §). A személyes egyesülés katolikus dogmája hatalmas arányokban hirdeti, hogy a megváltás nem emberi személy műve, hanem a Megváltó emberi tevékenységében is isteni kegyelem, melynek eszköze a személy egységébe fölvetett természet. Továbbá isteni bölcsesség jele, hogy amint az eredeti bűn a természet bűne, úgy a megváltás műve is az emberi természet műve.

A transzcendentális racionalizmus szembeállítja Isten abszolútságát és a teremtmény végességét, és a következő nehézségeket támasztja:

1. Ha az örök Isten időben emberré lett és igazi emberi életet él, változás alá esik; holott *Isten változhatatlan*. – *Megoldás*. Isten változást szenvedne a megtestesülés által, ha úgy válnék emberré, hogy megszűnnék Istennek maradni; vagy ha a protestánsok kenózis-tana értelmében istenségének némely tulajdonságáról lemondana; vagy ha természetébe, vagyis isteni életkörébe venné föl az emberséget (monofizitizmus). A katolikus igazság szerint

¹ Thom I 29, 3 c.

² Thom III 3, 3 ad 2.

azonban a megtestesülés abban áll, hogy Isten személyének egységébe vesz föl egy teljes emberséget, és ezáltal egy igazi, teljes emberi életet tesz lehetővé, de nem elegyíti ezt az életkort a maga isteni élet-körével. A megtestesülésben tehát Isten igenis *új vonatkozásba* lép egy teremtménnyel; ez azonban mint az Isten és a teremtmény vonatkozásai általában (világ teremtése, fönntartása, kormányzása) *csak a teremtmény részéről valós*. Isten öröktől fogva hatékony akarással elhatározta a megtestesülést minden mozzanatával együtt; mikor ez aztán az öröktől fogva elhatározott időpontban bekövetkezik, Istenben nem esik változás, épúgy mint nem esik benne változás a teremtés vagy a világ fönntartása által. «A vonatkozás sajátja, hogy azt lehet újból állítani valakiről anélkül, hogy az a valaki megváltozzék; így valaki jobboldali szomszédá válhatik minden helyzetváltoztatása nélkül, pusztán azáltal, hogy az változtatja helyzetét, aki baljára kerül».¹

2. A megtestesülés által Isten az ő személyének, tehát legbensőbb létének egységébe vesz föl egy teremtményt, és így *belemegy egy összetételbe*, ami ellenkezik egyszerűségével, s *gyarapszik létében*, ami ellenkezik végtelenségével. – *Megoldás*. Katolikus fogalom szerint a megtestesülésben az Istenség teljességgel az marad, ami volt az egyesülés előtt. Az emberrélevés új vonatkozás Isten és egy ember között; ez azonban csak az ember részéről valós. Krisztus emberségének igenis páratlan létgyarapodásban van része (*gratia unionis*: 63. §); de nem az Istenségnek. Isten ugyanis végtelen tökéletességénél fogva minden létnek teljessége és minden teremtett létnek forrása; tehát ami valóságmozzanat van az ember Krisztusban, az az ő elgondolása és valósítása, és így kiváló fokban öröktől fogva megvan benne. Amint a teremtés *nem jelent Istenre nézve tökéletesség-gyarapodást*, úgy a személyes egység sem. A megtestesülés *Isten egyszerűségén sem ejt foltot*. Isten ugyanis nem mint rész megy bele a személyes egységbe, sem kiegészülésben nem részesül a megtestesülés által létrejött egésztől, sem tökéletességet nem kap tőle. Krisztusban az istenség és emberség viszonya (a léttartalmi mozzanatok szempontjából nézve, melyek itt kizárólag szóban vannak) szabatosan a Teremtő és teremtmény viszonya. Amint Isten egyszerűségén nem esik csorba, hogy világot teremt és vele állandó benső összeköttetést tart, úgy nem homályosítja el egyszerűségét, hogy személyes egységbe lép egy emberi természettel.

3. Isten és az ember között végtelen távolság van. Hogy *a végtelen Isten véges emberré* váljék, olyan, mintha a körből négyszög akarna lenni (Spinoza). – *Megoldás*. Isten mint teremtő a teremtményeitől nincs távol; hisz benne vagyunk, mozgunk és élünk. Minden teremtmény teljességgel Istennek elgondolása és tökéletességének tükrözése, és ezért mindegyiken ott van az a titkos bélyeg, mely által legbensőbbben rokon az Istennel, amelynél ő meg tudja fogni és a teremtmény eszméjével egyáltalán összeférő legteljesebb istenközösségbe föl tudja emelni. Ez *a természetfölötti fogékonyság* (*potentia obedientialis*), mely lehetővé teszi a személyes egységet is, mint alább (615. lap) tüzetesebben látjuk.

3. A személyes egység formai oka.

Minthogy Krisztusban az Istenség és emberség valóságos egységet alkot az örök Ige személyében, a hívő elme számára fölmerül a kérdés: Mi ennek az egységnek köteléke (*vinculum reale unionis*)? Mert ott ahol két valóság valós egységet alkot, valós köteléknek kell őket egybefűzni. Más szóval: melyik az a valós létmozzanat, melynek erejében Krisztus egy (*causa formalis unionis hypostaticae*; a *causa efficiens* ugyanis a teljes Szentháromság, mint alább látjuk 617. lap)?

Téves fölfogások.

1. Némelyek Krisztus valóságos egységének kötelékét abban látták, hogy Krisztusban *a két természet hordozó magánakvalósága egygyé lett*, valós egységgé tevődött össze. Még pedig

¹ Thom III 16, 6 ad 2.

némely régi skolasztikus szerint¹ Krisztusban mind az istenségnek mind az emberségnek megvan a maga természetszerű magánakvalósága (szubszisztenciája), és e két szubszisztenciát az isteni mindenhatóság egy személylyé kapcsolja össze. Günther szerint mindkét természetnek megvan a sajátos éntudata, ami ő szerinte a személyesség lényegi alkotó jegye; azonban emberi éntudata azt is világosan tudja, hogy az Igével való legszorosabb létközösségre van rendelve, és ezért (mint persona famulans) az Ige javára önként és készséggel lemond a maga önálló éntudat-köréről és mindenestül beleolvad az Ige felsőbb, isteni éntudatába. Ilyenformán tanított Rosmini is.²

Ámde ez a fölfogás alig tudja elrejteti a benne lappangó nesztorianizmust, és megbontja Krisztus egységét. És ebben van a teológiai tévedése. Bölcséleti tévedése: fölteszi, hogy a személyesség lehet összetett valami, mikor az mindenestül egyszerű metafizikai egység. Ha mégis az 5. század óta zsinatok és teológusok kijelentéseiben gyakran találkozunk ezzel a kifejezéssel: «*Krisztus összetett magánakvalósága*» (Christi hypostasis composita), ez csak akkor volna téves, ha kettőzve (reduplicative) állítaná az összetettséget; ha t. i. azt akarná mondani, hogy Krisztus magánakvalósága, személyessége mint olyan összetett. A formula azonban egészen helyes, ha merőben tartalmilag (materialiter) vesszük: ez a magánvaló, ez a konkrét hypostasis összetett; amennyiben t. i. istenségből és emberségből áll. Természetesen itt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy Krisztus istensége semmiképp nem osztozik a rész metafizikai fogalmában; de még embersége sem mondható résznek abban az értelemben, mintha az egészhez (Krisztushoz) valami tökéletességet hozzáadna. Azt azonban lehet, sőt kell mondani: Krisztus személye mivoltában egészen egyszerű; mégis összetett, ha erejét, értékét, föladatát tekintjük: két természetnek ad szubszisztenciát és ezzel adja nekik azt a központiságot, énre-igazodást és énre-vonatkoztatottságot, mely nélkül nincs szellemi való; persona Christi realiter una virtualiter est gemina.³

2. *Abaelardus* és iskolája azt tanították, hogy Krisztusban test és lélek nincsenek egyesítve egymással, és ezért nem alkotnak emberi személyt, hanem csak az istenséggel vannak egységben. Az egységnek ez a módja csakugyan megvolt Krisztusban halálának ideje alatt. S ha állandó volna, azt jelentené, hogy Krisztus holt emberséget öltött, ami abszurdum és súlyos eretnokség. Mindazáltal az atyák mondhatták, hogy «*Krisztusban két természet és három szubstancia van*», t. i. istenség, lélek és test. Minthogy ugyanis ők két természetről beszélnek, nyilvánvaló, hogy test és lélek az ő szemükben nem teljes, hanem részleges szubstanciák (substantiae incompletae). Ezért ezt a formulát későbbi teológusok is használják,⁴ jóllehet a 794-i frankfurti zsinat az adopcionizmusnak visszaélései miatt elvetette.

Katolikus nézetek.

1. *Szent Tamás fölfogása.* A létező egyedben természet és személyesség, természet és létezés közt valós különbség van (distinctio realis), amennyiben a természet a léttartalom rendjében van, a szubszisztencia vagyis magánakvalóság, illetve a személyesség pedig mint létmód (modus realis) a léttartó, léthordozó rendjében. A személyesség és létezés viszonya a természettel szemben: A létezés az utolsó, betetőző, megkoronázó létmozzanat (actus ultimus), melynek rendeltetése kimerül abban, hogy a tartalmilag kész egyedi konkrét lényt kihelyezi a valóságba és önálló tevékenység lehetőségét adja meg neki; csak ezáltal van aztán biztosítva magánakvalósága és közölhetetlensége.⁵ Már most *Jézus Krisztusban az emberség az eszes teremtett magánakvalóságnak, a személyességnek hijával van.* Az örök Ige ugyanis

¹ Akiket *Lombard*. III dist. 6, 2 említ.

² *Denz* 1917.

³ Cf. *Thom* III 2, 4.

⁴ Pl. *Thom* in *Lomb*. III dist. 6, 1, 3.

⁵ Cf. *Thom* III 17, 2; *Gent*. I 22; I 51 ad 1. Vajjon személyesség és létezés között valós-e a különbség vagy csak fogalmi, a tomisták közt vita tárgya mindmáig.

azzal, hogy az emberi természetet fölveszi tulajdon személyének egységébe, elfoglalja amaz emberség természetszerű személyességének helyét, azt mintegy kiszorítja és fölöslegessé teszi. S minthogy a személyesség lényeg-alkotó mozzanatát, a magánakvalóságot (közölhetetlenséget) a létezés ténye adja meg, Krisztus embersége híjával van a természetszerű létezési ténynek is; az ő szerepét is átvette az Igének örök létezési ténye: Krisztus embersége ugyanannak a főnállásnak, szubszisztenciának erejében létezik, melynek erejében áll az örök Ige. Így amint Krisztusban egy személy van, a Szentháromság második személye, ugyanígy *egy létezési tény* (actus existendi) is van: a második isteni személy létezési ténye. S ez Krisztus egységének köteléke és formális oka: minden lény szükségképpen egy már azáltal, hogy létezik; az egy létezési tény Krisztusban a legbensőbb, fizikai egységet létesíti.¹

2. *Duns Scotus* fölfogása. Scotus metafizikai nézete szerint ugyanabban az egy konkrét valóban természet és létezés közt nincs valós különbség; ezért Krisztusban szükségképp annyi létezés van, ahány természet: az isteni természet isteni létezési tény erejében áll fenn, az emberi pedig emberi, teremtett létezési tény erejében. A valós egység pedig e két külön létezési ténnyel főnálló természet közt a következőképpen jön létre: Létező konkrét egyedben a természet és személy különbsége is csak értékszerű. A személyesség vagyis az eszes magának-valóság (szubszisztencia) ugyanis csak abban áll, hogy egy létező egyed nem tartozik egy magasabb rendű lény létkötelékébe, amely lefoglalná őt magának, határozmányainak alanya- és birtokosaként. Vagyis a személyesség merőben tagadó jellegű mozzanat (negatio dependentiae actualis), nem pozitív létmozzanat (modus substantialis), mint Szent Tamásnál. S ezért Krisztus embersége a személyességét elvesztette már pusztán azáltal, hogy *az örök Ige azt az emberséget magának foglalta le*; nem pedig azáltal, hogy abban az emberségben hiányzik valami, amit az örök Ige pótol.

A két fölfogást lehet szemléletesen így is jellemezni: *Szent Tamás szerint Krisztus egysége kivonás eredménye*: Krisztus emberségének hiányzó személyességét (vagyis egy hiányzó pozitív létmozzanatot) pótolja az Ige létezés-ténye. *Duns Scotus szerint az egység Krisztusban összeadás eredménye*: két teljes, minden létmozzanattal rendelkező való közül a magasabbrendű és ennél fogva metafizikailag erősebb magához kapcsolja az alsóbbrendűt. *Ha* (lehetetlen föltevés szerint) *a személyes egység megszűnnék*, ez Szent Tamás fölfogása szerint Krisztus emberségének megsemmisülését jelentené, amennyiben külön teremtői tett nem adna neki létet; mert csak az Igében, a személyes egység erejében van létezése. Scotus szerint azonban az Ige személyes kötelékéből kivált emberség mint önálló személy minden külön beavatkozás nélkül folytatná létét; a nála hatalmasabb Ige által mintegy lefojtott személyessége magától föl szabadulna, amint a felsőbb létkörből jövő lekötés megszűnnék.

3. *Suarez* álláspontja. Suarez, mint sok más kérdésben itt is közvetítő nézetet vall. Duns Scotus-szal azt tartja, hogy a konkrét létező egyedben természet és létezés közt nincs valós különbség, s következőképp Krisztusban két létezési tény van: az Ige isteni és az emberség teremtményi létezése. Természet és személyesség (illetőleg létezés és személyesség) közt azonban valós a különbség, amennyiben *a személyesség szubsztanciás létmód*, melynek föladata az egyént mintegy lepecsételni, metafizikai létmozzanatainak sorát lezárni, úgy hogy utána új már nem következhetik; aminek erejében aztán közölhetetlen és magának való. Ez a létmód (modus substantialis terminativus) hiányzik Krisztus emberségében, és *helyét elfoglalja egy új létmód, az egységnek külön erre a célra teremtett modusa (modus unionis)*, mely mint valós kötelék a lét egységébe kapcsolja Krisztusban az istenséget és emberséget.

Összemérés. A teológiai iskolák és irányok képviselői egyenlőtlenül oszolnak meg e három nézet között. De mégis azt lehetne mondani, hogy Szent Tamást jobbra tomisták és

¹ Ugyanígy már *Damascen*. Fid. orthodox. III 22.

nem egy jeles molinista (pl. Billot) követik; Duns Scotust pedig iskoláján kívül sok híres molinista (Molina, Typhanus; Franzelin, Pesch); Suareznek kevesebb a híve (Lugo, Vasquez, Gutberlet). – *Szent Tamás fölfogása elsőbbséget érdemel.* Mert a) a két másik fölfogásnak nagy gyöngéje, hogy *Krisztusban két létezést* állítanak. Ámde a létezés a konkrét egyednek utolsó betetőző létmozzanata (actus ultimus). Következésképp, ha egy teljes tartalmú létnek, amilyen Krisztus embersége, sajátos létezése van, alig lehet elutasítani azt a következtetést, hogy saját önállósága és magánakvalósága is van, vagyis önálló szubszisztenciája és személyessége. A két létezés elmélete, ha nem is lappangó nesztorianizmus, megláztatja és súlyosan veszélyezteti Krisztusban az egységet.¹ b) Külön szól a) *Scotus ellen*, hogy a személyességet, ezt a kiváló valós mozzanatot mérő negációnak fogja föl, és ennek következtében Krisztusban az egység számára nem tud pozitív mozzanatot megjelölni. Az ő szemében Krisztus embersége csak azért egy az Istenséggel, mert nem önálló emberség; tehát a személyes egység, a legjelentősebb természetfölötti Valóság szintén csak negatív jellegű valami. β) *Suarez ellen* szól, hogy az ő nézete szerint a létezés adva van a természettel, a személyesség ehhez hozzájárul. Ámde, «ami hozzájön egy való létezéséhez, az mind járulékos».² S így a személyesség is, a Suarez követelte egységi modus is csak járulék. De járulék nem létesíthet személyi, vagyis szubszisztenciás egységet.³ c) Szent Tamás fölfogása mindenben *elegit tesz* a kérdésben forgó problémának. Fölmutatja a személyes egység valós kötelékét: az örök Ige szubszisztenciáját, mely közös Krisztus istenségében és emberségében. Mikor pedig egyetlen, isteni létezési ténybe foglalja az istenséget és emberséget Krisztusban, az egységet a lehető legszorosabbra fűzi, és megsejteti a személyes egység titkát egész félelmes mélységében: Isten saját létezése ölébe veszi föl a teremtményt, a maga létezési tényét közli egy teremtménnyel, tehát azt a metafizikai mozzanatot, mely minden lénynél a legbensőbb valami és a legmélységesebben járja át létének minden mozzanatát. Ennél bensőségesebb egység teremtmény számára nem lehetséges. Ép ezért ez a fölfogás rendkívül termékenynek bizonyul a Krisztus életének titka körül támadó súlyos teológiai problémák megoldása tekintetében, amilyen pl. Krisztus emberi akaratának szabadsága, érdemszerző ereje, boldogító istenlátása.

Nehézségek. 1. *Krisztus embersége teremtett való.* Ámde a teremtő tevékenység egyenest arra irányul, hogy egy teremtménynek létet adjon. Következésképp Krisztus embersége teremtett, azaz emberi léttel létezik. – *Megoldás.* A teremtés ténye egészen szabatosan nem a teremtmény létezésére, hanem a létező teremtményre irányul, ahol magában eldöntetlen marad, vajjon a létező teremtmény létezése is együtt teremtődik-e a valóságtartalmával, vagy már meglevő létezési tényre ültetődik át. Ez az utóbbi eset forog fönn Jézus Krisztus emberségénél; úgy hogy szabatosan voltaképpen nem is azt kell mondani, hogy Krisztus embersége teremtve van, hanem azt, hogy az örök Ige szent embersége szerint teremtve van (Billot).

2. Ha Krisztus embersége részesedik a Fiúisten létezésében, akkor *a véges teremtmény végtelen isteni létezésben részes*; s ez lehetetlen. – *Megoldás.* *A létezési tény nem tartalmi lét,* hanem a tartalmi létet tartó és egységesítő metafizikai tény. Ha Isten e létezési tény kötelékébe vesz föl egy teremtményt, ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy közöl vele valamit is isteni léttartalmából. Isten létéről való tökéletlen ismeretünk következtében természetesen nem tudjuk átlátni, miképp lehetséges ez. De az Isten műveiből merített *analogiák* útján sejtéssel a közelébe tudunk férközni: a) Ha Isten a teremtésben tud lényeknek létet adni az ő saját létszféráján kívül, viszonylagos, teremtett lét alakjában, miért ne adhatna fönnállást egy

¹ Cf. *Thom* in *Lomb.* III dist. 6, 2, 2.

² *Thom* *Gent.* I 22; cf. I 5, 1 ad 1.

³ *Thom* III 2, 6 ad 2; *Gent.* IV 49.

lénynek a maga létükön belül is?¹ Hisz minden lény a létében állandóan és lényegesen függ Istentől; s Krisztus emberségének létmódja e függésnek csak legmagasabb fokát és bensőségét jelenti. *b)* Ha Isten tud a hatalmával létben tartani lényeket, amint teszi a világ teremtésében és fönntartásában, miért ne a lényegével, a tulajdon szubszisztenciájával is, vagyis azzal a hatalmával, mellyel sajátmagát létben tartja? *c)* Ha a Fiúisten szubszisztenciája elég hatalmas arra, hogy a végtelen isteni természetnek adjon fönntállást és magánakvalóságot, milyen címen lehetne elvitatni tőle azt a hatalmat, hogy egy véges természetnek is adjon létet és magánakvalóságot? Igaz, véges szubszisztencia erre képtelen. A véges lényben ugyanis természet és szubszisztencia egy egészet alkotnak, és ama lény szubszisztenciájának szerepe és ereje kimerül a neki kiutalt természet fönntartásában; nem futja még másra is. Ellenben Istennél, akinek szubszisztenciája végtelen erejű, ilyen korlátozásra gondolni sem lehet. S ezért a hittudósok joggal következtetik, hogy az Istenség más teremtményekkel is, és pedig vagy egyszerre vagy egymásután, tetszés szerinti számú teremtett egyeddel vagy világgal léphetett volna vagy léphetne hiposztatikus egységbe.²

Függelék. Régóta szokás Krisztusban az istenség és emberség viszonyát és egységét *az emberi test és lélek egységének analogiájával* megvilágítani; így különösen Alex. sz. Ciril és az Athanasianum. Ez a hasonlat *talál*, amennyiben *a)* az emberben is test és lélek egy egységet, egy személyt alkot, mely lényegesen különböző (szellemi és anyagi) természetnek birtokosa, és különböző (szellemi és testi) tevékenységek birtokosa és alanya. *b)* A két természetnek ez a személyes, valós egysége a tulajdonságok kicserélésének és bizonyos kölcsönös egymásbajárásnak (test és lélek kölcsönhatása) alapja. *c)* Ebben az egységben a lélek a vezető elv, épúgy mint a megtestesülésben az Ige. A hasonlat azonban *nem talál*, amennyiben lélek és test nem teljes, hanem lényegesen kölcsönös kiegészülésre teremtett két való; továbbá az egyesítés útján a kettő egy emberi valóságot és természetet alkot. Krisztusban ellenben az egyesítés után is mindegyik természet a maga teljes épségében és különbözőségében áll fönnt. Ez a hasonlat tehát nem több hasonlatnál. A személyes egységre találó példát hiába keresünk a teremtésben.

4. A megtestesülés és a Szentháromság viszonya.

Tétel. Egyedül a második isteni személy vált emberré. Hittétel.

A monarchiánusokkal (patripassziánusokkal) szemben a II. konstantinápolyi zsinat ünnepélyesen kimondotta: Egy a Szentháromságból megtestesült. És már Tertullian védélmezte ezt az igazságot a monarchiánusokkal szemben.³ Egyébként bárhol esik szó az Írásban vagy hagyományban a megtestesülésről, kizárólag és következetesen a Fiúistennek van tulajdonítva. A tényhez tehát nem fér kétség. A *hivő elme* azonban eleve nem tudja levezetni ezt a tényt; sőt Szent Tamással megállapítja, hogy a Szentlélek vagy az Atya is megtestesülhetett volna; sőt az egész Szentháromság is. Meg lehet azonban mutatni, hogy a jelen üdvrend jellegének és a megtestesülés konkrét rendeltetésének megfelel a Fiúisten megtestesülése (67. § 4.).

Nehézség. Az isteni természet a három személynek közös birtoka; ahol tehát az egyik személy van, ott kell lenni a többinek is; és így a lényegi azonosságnál és egymásbaválásnál fogva *a Fiúval együtt az egész Szentháromságnak meg kellett testesülnie*. Ez a következtetés annyira elutasíthatatlannak látszott Roscellinus és Günther előtt, hogy a Fiúisten kizárólagos megtestesülésének megóvása végett inkább elejtették Isten szigorú lényegi egységét. – A

¹ Cf. *Thom* III 3, 1 ad 2.

² *Thom* III 3, 7.

³ *Tertul. Prax.* 29–31.

megoldás végett különbséget kell tenni: *A megtestesülést lehet tekinteni aktív és passzív oldaláról*, illetve valósító oka és eredménye oldaláról (efficienter et terminative).

Ha az eredmény oldaláról, *passzív szempontból*, pontosan mint megtestesülést tekintjük, *a Fiúnak sajátja*. Mert kizárólag a Fiú lépett a személyes egység viszonyába egy meghatározott teljes emberi természettel. Mikép volt ez lehetséges a két másik szentháromsági személy nélkül a szentháromsági lényegi azonosság dacára? A megoldás helyes útját már Rusticus diákonus mutatta meg az akephalos-ok monofizita felekezetével szemben: *A személyes egység pontosan a személyben, és nem a természetben ment végbe.*¹ Nem az isteni természet, hanem az isteni személy az, mely a maga önállásába, illetve magánakvalóságába fölvetta az emberséget. Ha az isteni természet vagy a Szentháromság abszolút szubszisztenciája (cf. [427. lap](#); így Durandus) egyesült volna az emberséggel, akkor természetesen az egész Szentháromság került volna vele személyes szubszisztenciás vonatkozásba. S mivel a megtestesülési egység személyes egység, melynek határpontja kizárólag a második isteni személy, és csak az ember részéről jelent valós viszonyt, az Istenségnek pedig sem léttartalmába sem létmódjába nem visz bele új mozzanatot, lét-többletet, ezért a megtestesülés (jóllehet csak a második isteni személy van benne érdekelve) nem borítja föl a három szentháromsági személy teljes egységét és egyenlőségét. A Fiú nem több a megtestesülés által, mint nélküle; következésképp nem is emelkedik a két másik isteni személy fölé; épúgy mint Isten nem több a teremtés által, mint nélküle.

Ha a megtestesülést az *aktív oldalról*, a valósító ok oldaláról, mint megtestesítést nézzük, vagyis azt kérdezzük: kinek köszönheti létét Krisztus embersége? a felelet csak az lehet: A megtestesítés mint Istennek minden kifelé ható tevékenysége *a Szentháromságnak közös műve*. Tulajdonítani a Szentírás és a legrégebbi hagyomány (Apostoli hitvallás) nyomán a Szentléleknek szokás. Mert *a)* a Szentlélek mint az Atya és a Fiú egységének köteléke személyes jellegénél fogva alkalmas arra, hogy az Istenség és emberség legbensőbb egyesülésének tulajdonítmányos alanya legyen. Továbbá *b)* mint a szentháromsági életfolyamat határpontja és betetőzője alkalmas arra, hogy neki tulajdonítsuk az Isten leereszkedő teremtmény-szeretetének legkiválóbb, fölül nem múlható tényét. Amint a Szentlélek az Atya és Fiú kölcsönös szeretetének fölül nem múlható kifejezése, úgy az embernek istenközösségre való vágyódása és az ennek kielégítésére irányuló isteni előzékenység a megtestesülésben fölül nem múlható módon találkozik és valósul.

Tehát egyedül a Fiúisten mondhatja a szó teljes értelmében, hogy magához emelte, fölvetta az emberséget. *A fölvevés* mint valósítás ugyan a Szentháromság közös műve; de ép ezért és mert a tevékenységek cselekvő alanya a személy, azért az Ige is mint az isteni természet szubszisztáló birtokosa a megtestesülésben az emberség fölvevésének tevékeny alanya. De fölvenni itt ebben a konkrét értelemben szerepel: *magához venni*, magához emelni; s ebben az értelemben a fölvevésnek határpontját jelöli; és ez csak a Fiúnak sajátja: egyedül ő lépett szent emberségével a személyes egység sajátos viszonyába, amennyiben (Szent Tamás elmélete szerint) a saját szubszisztenciájába, létébe emelte. Természetes, hogy a szentháromsági lényegi azonosságnál és egymásbaválásnál fogva az Atya és a Szentlélek is jelen van Krisztusban; s ez az egyetemes és kegyelmi jelenlét mellett Krisztusban a harmadik jogcím és mód, melyen a Szentháromság jelen van Krisztus szent emberségében: praesentia specialissima. De személyes egységben az isteni valóság csak annyiban van Krisztus emberségével, amennyiben ezt az isteni valóságot és természetet az Ige, a Fiú sajátos magánakvalóságával bírja.

¹ Így Szent Tamás is III 3, 1.

61. §. A személyes egység folyamányai.

Diekamp II § 21–24; *Bartmann* I § 92–94; *van Noort* 1, 2, 2–4; *Pesch* IV n. 168–221; *Scheeben* III 2–133; *Petav.* IV 14–16 V 2–4 VII VIII 10–12 XV. – *Thom* III 9 16 20 21 24, 1–4; 25; *Suarez* Incarn. disp. 35 49–51 56; *Salmant.* Tr. 21 disp. 26 29 33–35; *Billuart* Incarn. dis. 16 21–23, 1–2, *Berti* XXVII 1–5; *Frassen* Incarn. disp. 2. a. 1, s. 1, qu. 2 3; a s. 3; Disp. 3, a. 3, s. 1. – *J. Fischer* Is 40–55 und die Perikopen vom Gottesknecht. 1916. – *A. Jungmann* Die Stellung Christi im liturgischen Gebete 1925; *P. J. M. Pörtzchen* Das Herz des Gottmenschen im Weltenplane ⁴1926; *D. Castelein* De cultu eucharistici Cordis Jesu 1928; *C. Richtstätter* Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters 2 k. 1919; *A. Hamon* Histoire de la devotion au Sacré Coeur 5 k. ⁵1923 kk.; *G. Kanters* Le Coeur de Jésus étudié dans la tradition catholique 3 k. 1927.

1. Krisztus egyetlen fiúsága.

Tétel. Krisztus embersége szerint is Istennek természetszerű fia, úgy hogy benne egyetlen, még pedig természetszerű fiúság van. **Hittétel.** Tagadja az adopcianizmus, mely azt tanítja, hogy Krisztus istensége szerint az Atyának természetszerű fia, embersége szerint azonban csak fogadott fiú ([580. lap](#)).

Bizonyítás. A Szentírás az emberré lett Igét, tehát az ember Krisztust is Isten egyetlen, egyszülött örök fiának mondja; vagyis semmit sem tud második, fogadott fiúságról. Így pl.: «Láttuk az ő dicsőségét, mint az Atya egyszülöttének dicsőségét»¹; «Tulajdon Fiát sem kímélte, hanem odaadta mindnyájunkért».²

Nehézségek. 1. A Szentírás Krisztust Isten szolgájának nevezi.³ – **Megoldás.** Itt az ószövetség, mely a jövőendő Messiás képét vonásonként rajzolja meg, egy új vonását tárja föl: teljes engedelmességét, készséges lelkületét, mellyel valósítani akarta küldője akaratát. De Krisztus emberi természetére való tekintettel is nevezhető szolgának. Hisz a szolgaság nem is annyira személyes viszony, mint a fiúság. Ezért nem csoda, hogy a szentatyák is használták ezt a kifejezést.⁴ Ha I. Hadrian és a frankfurti zsinat visszautasította, mint amely sértő Krisztusra, az igaz Istenre,⁵ erre őket az indította, hogy az adopcianusok eretnekségük érdekében visszaéltek ezzel a névvel.

2. Szent Pál a Vulgata szerint azt mondja: «*Praedestinatus est Filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum*».⁶ – **Megoldás.** Exegetikailag: a görög eredeti a «*praedestinatus*» helyett azt mondja: ὀρισθέντος, nem pedig προορισθέντος; és így értelme: Jézus Isten Fiának jelentetett ki nyilvánosan csodák, a Szentlélek adományainak kiárasztása és föltámadása által.⁷ De teljes teológiai korrektséggel lehet azt is mondani, hogy Krisztus öröktől Isten fiául van előrerendelve; nem ugyan istensége, hanem embersége szerint, mely öröktől fogva arra volt rendelve, hogy az Igével egyesüljön és ezáltal az Ige természetszerű fiúságába vétessék föl. Másszóval a tulajdonságok kicserélhetőségének értelmében, emberségére való tekintettel Krisztus mondható előrerendelt fiúnak, épúgy mint mondható elsőszülöttnék az atyafiak között.⁸

Az atyák már jóval az efezusi zsinat előtt egy fiúságot vallottak, mint azt Alcuin *Adversus haeresim Felicis* részletesen bebizonyította. Csakugyan Naz. sz. Gergely kiátkozza azt, aki Krisztust fogadott fiúnak nevezi, illetőleg két fiúságot állít róla. Nisszai sz. Gergely külön

¹ Jn 1,14; cf. 3,15 Heb 1,2–5.

² Rom 8,32; cf. Mt 16,18.

³ Is 42,1 49,5 Ez 28,5 Zach 3,8; cf. Mt 12,18 Act 8,30 Heb 3,5 1 Cor 15,28.

⁴ Pl. *Athanas.* Decret. Nicen. 14; *Chrysost.* in Phil hom. 7, 1 kk.

⁵ *Denz* 310 313.

⁶ Rom 1,4.

⁷ Cf. Tolet. XI *Denz* 285.

⁸ Rom 8,29; cf. Heb 2,17 Col 1,15 Ap 1,5.

művet ír Theophilushoz «Azok ellen, akik két fiút vallanak».¹ Az adopcianus hangzású kitételek (adoptio camis, passio adoptivi hominis a mozarab liturgiában és egyebütt), melyekre az adopcianusok hivatkoztak, a szentatyák nyelvhasználata szerint és az összefüggések tanúsága szerint egyszerűen csak a test föl vételének rokon kifejezései: adoptio = assumptio.

Teologiai megfontolás. a) A fiúvá-fogadás a kegyelmi rendben a Szentháromság útján történik. A megszentelő kegyelem révén mindnyájan Istennek, még pedig a Szentháromságnak fiai vagyunk. Ha tehát az ember Krisztus fogadott fiú volna, nem az Atyának, hanem *a Szentháromságnak volna a fia*. Ez pedig ellenére jár a kinyilatkoztatás és az Egyház világos tanításának, mely Krisztust mindig az Atya (vagy tulajdonítással az Isten) fiának nevezi, soha a Szentháromság fiának. *b)* A fiúvá-fogadás «idegen személynek fiú- és örökös-ként való ingyenes föl vétele».² Ámde az ember Krisztus *nem idegen személy*, hanem a második isteni személy, tehát a Szentháromságnak hogy úgy mondjuk a családjához tartozik, és ennél fogva nem kezelhető idegenként; természet, eredet szerint a Szentháromság kötelékébe tartozik, vele szemben nincs helye befogadásnak. *c)* Az atyaság és fiúság viszonya személyek és nem természetek vonatkozása. Ámde Jézus Krisztus egy személy, még pedig isteni; tehát egy fiú, még pedig isteni. Ugyanabban az atya-fiúi viszonyban nincs hely két fiúság számára: «a fogadott fiúság a természeti fiúság hasonlóságában való részesedés; de nem lehet részesedőnek mondani azt, aki magától, a természet címén birtokos: non dicitur aliquid participative, quod per se dicitur».³ Ha tehát valaki Krisztusban két fiút állít, vagy a természetet teszi meg a fiúság vonatkozásában határpontnak (és ezzel egészen új, még pedig rossz nyelvhasználatot indít meg), vagy pedig alattomban két személyt állít. És csakugyan az adopcianizmusból már a kortársak kiéreztek a burkolt nesztorianizmust.

Ezek után látnivaló, milyen értelemben mondja tételünk szellemében az Egyház és a hittudomány, hogy *Krisztus mint ember is Istennek természetszerű fia*. Ez a kettőzés (reduplicatio): «mint ember» itt nem irányul pontosan az elvont emberi természetre és nem jelenti azt, hogy Krisztus Istennek természetszerű fia, mert ember, embersége által. Ez ugyanis azt mondaná, hogy egy teremtmény mint olyan Istennek természetszerű fia; ez pedig csak monofizitizmus, illetve az isteneszme lerontása árán volna állítható. Hanem a kettőzés azt nyomatékozza, hogy ez a konkrét személy, mint ember is (reduplicative non formaliter, sed specificative), vagyis az emberséget létben tartó krisztusi személy, vagy rövidebben ez az ember (in concreto, non in abstracto) is Istennek természet szerinti fia.

Azonban Krisztus embersége szerint is teljes való, aki az isteni személyben bírja ugyan önállását és magánakvalóságát; de ez az isteni személy a teljes egyedi emberségnek is megadja mindazt, amit egy természetszerű emberi személy is megadna, és így Krisztus mindenképpen teljes emberi lét-, tevékenység- és kiválóság-körrel rendelkezik; ezért érthető, ha némely hittudós Krisztus emberségének önálló értékességét ebben a vonatkozásban is érvényre akarta juttatni, és *Krisztus emberi mivoltában is keresett jogcímet és alapot fiúságra*.

Igy *Scotus* és *Durandus* azt állították, hogy az ember Krisztus a személyes egységnél fogva az Atyától való születés által az Atyának természetszerű fia (tehát az adopcianizmus eretnességét elkerülték), de a benne eláradó megszentelő kegyelemnél fogva egyben a Szentháromság fogadott fia is. *Suarez* és nyomában *Vasquez* azt tanították, hogy az ember Krisztus az Atyának természetszerű fia az örök szentháromsági nemzödés címén, de emellett a személyes egységben nyert szubstanciás szentség által (63. § 3) mint magának Istennek szentségében ragyogó lélek természetszerű jogcímet kapott az istenségre, és ezen a címen is fia nem ugyan az Atyának, hanem a Szentháromságnak, nem fogadott, hanem természetszerű

¹ *Nazianz.* Ep. 101, 4 5; cf. *Hilar.* Trinit. III 11; VI 22; *August.* in Jn 7, 4; C. Secund. 5. Enchir. 35.

² *Thom* III 21, 1.

³ *Thom* III 23, 4.

fiúsággal; igaz, nem pontosan ugyanabban az értelemben, melyben a nemződés útján nyert fiúságot kell természetszerűnek mondani.

Ezeket a nézeteket azonban dicséretes teológiai indítékaik teljes méltánylása mellett is a leghatározottabban *vissza kell utasítanunk*. a) A kinyilatkoztatásban semmi alapjuk. b) Fonák dolog Krisztust a Szentháromság fiának mondani. Minthogy ugyanis a fiúság személyes viszony, és Krisztusnak az embernek személye a Szentháromságnak is személye, az a fonákság állna elő, hogy Krisztust a saját fiának kellene mondani. c) A fiúság egyetlen alapja a nemzés útján való eredés. Ahol ez nincs meg, ott már nem lehet sajátképen fiúságról beszélni; úgyannyira, hogy az Atya vagy a Szentlélek megtestesülése esetén a megtestesült Isten fiúsága szóba sem jöhetne. Az Igével való személyes egység az ember Krisztus fiúságának nem oka, hanem csak föltétele; az ok az Atyától való örök születés (Suarez ellen). S ha Krisztusban csak egy természet szerinti fiúság van, akkor ugyanabban a vonatkozásban nem beszélhetünk még fogadott fiúságról is, ha nem akarunk abba a gyanuba keveredni, hogy egy, a fölfogadás kiinduló pontjául szolgálható második, tehát a Szentháromságtól idegen teremtett személyre gondolunk (Scotus ellen). Scotus fölfogása nem eretnek ugyan, de téves; Suarezé pedig indokolatlan és megtévesztő.

2. Krisztus egy imádása.

Tétel. Jézus Krisztust mint embert is imádás illeti meg. Hittétel.

A nesztoriánusok Krisztusban az emberséget elválasztották az istenségtől, és ezért kétféle προσκύνησις-t vallottak Krisztusra nézve. Velük szemben állást foglalt már az efezusi zsinat.¹ A II. konstantinápolyi zsinat pedig kiközösíti azt, aki Istent, a megtestesült Igét tulajdon testével együtt nem imádja egy imádással.² Utoljára VI. Piusnak kellett a katolikus igazságot védelmébe venni a pisztójai zugzsinat torzításaival szemben.³

Bizonyítás. Az Üdvözítő nem azért öltött szolgálai alakot, hogy kiszolgáltassa magát, hanem azért, hogy szolgáljon; nem azért, hogy ünnepelessen magát, hanem azért, hogy megalázódásban és áldozatban végbevigye a megváltás művét. Nem is akarta sérteni a merev szigorú monoteizmusban nevelkedett zsidóságnak finomabb vallási érzékenységét; s azért, amint istensége nyilvánításában bölcs ekonomiót tanúsított, úgy tartózkodó volt az őt illető tisztelet érvényesítésében is. Mindazáltal, ha tiszteletben részesült, azt nem utasította vissza.⁴ Igaz, az a tisztelet, melyben részesült, még nem okvetlenül jelent imádást, hanem csak általában vallásos tiszteletet; de az Üdvözítő azt is megmondotta, hogy valaha az Atyával egynemű tiszteletben lesz része: «Mindenki tisztelje a Fiút, amint tisztelik az Atyát».⁵ Mikor búcsút vett tanítványaitól, az imádkozásnak új rendjét vezette be: fölszólította őket az ő nevében való imádkozásra.⁶ És azok az *apostolok*, kik látták őt földi életében, kik vele étkeztek, fáradtak, kik tanúi voltak szenvedéseinek és halálának, mindjárt föltámadása után imádták,⁷ és számára imádást követeltek. «Megalázta magát, engedelmes lett mindhalálig, és pedig a keresztnak haláláig. Ezért Isten is fölmagasztalta őt, és olyan nevet adott neki, mely minden név fölött van, hogy Jézus nevére minden térd meghajoljon, az égieké, a földieké és az alvilágiaké».⁸ «És imádják őt Istennek összes angyalai».⁹ Ezt a határozott állásfoglalásukat

¹ Denz 120.

² Denz 221.

³ Denz 1561.

⁴ Mt 2,11 Jn 9,38.

⁵ Jn 5,23; cf. 7,18 8,50 Mt 18,19 28,19.

⁶ Jn 14,13. 15,16.

⁷ Mt 28,17 Lc 24,52 Jn 20,28.

⁸ Phil 2,8–10.

⁹ Heb 1,6; cf. Act 1,24 7,59 8,24 9,18–21 22,16 Ap 5,12 7,9.

élesen megvilágítja az az elszántság, mellyel minden fajta teremtmény-imádásnak ellene szegültek.¹ Az ifjú keresztény községnek pedig sajátos szokása lett, hogy Krisztust mint Urat (κύριος) hívta segítségül és úgy fordult hozzája imádságban, mint az ószövetségi ember annak idején Jahvéhez fordult.² S ennek a segítségül-hívásnak eredményeül a keresztények kegyelmet, üdvösséget, sőt testi egészséget vártak az Úrtól.³

Ami a *hagyományt* illeti, Plinius tanúsítja, hogy a keresztények himnuszokat zengtek Jézus Krisztusnak mint istenüknek.⁴ Már Római sz. Kelemen doxológiát alkalmaz Krisztusra; Ignác úgy beszél róla, amint Plinius tanúsítja⁵; Polikárp vértanusága élesen különböztet Krisztus imádása és a szentek tisztelete közt: «Krisztust mint Isten fiát imádjuk; a vértanukat pedig mint az Úr tanítványait és utázoit méltán szeretjük».⁶ Jusztin a zsidókkal szemben, Origenes Celsus ellenében, Atanáz Apollinaris ellen (aki Atanáz hiveit ἀνθρωπολάτραι-nak nevezte volt) védelmükbe veszik a Krisztus-imádást a teremtmény-imádás vádjá ellen.⁷ Így *Atanáz*: «Teremtett valót nem imádunk. Ez a pogányok és ariánusok tévedése. De a teremtmények Urát, aki emberré lett, Isten Igéjét igenis imádjuk. Mert ha a test magában tekintve a teremtés része is, mégis Isten testévé lön. Egyáltalán nem úgy imádjuk ezt a testet, hogy az Igétől elválasztjuk. Ha az Igét imádjuk, épenséggel nem szándékunk őt a testtől elválasztani, hanem jól fölfogva e szót: És az Ige testté lön, pontosan a testben lakozó Igét ismerjük el Istennek. S akadhatna balga, aki azt mondaná az Úrnak: Hagyd el testedet, hogy imádhassalak?» Ugyanígy a többi 4. századi nagy atya. Csattanósan szól Ágoston: «Krisztus Isten Fia imádkozzék értünk, és imádkozzék bennünk, és imádtassék tőlünk. Imádkozik értünk mint főpapunk, imádkozik bennünk mint fejünk, imádságban részesül tőlünk mint Istenünk».⁸

Teologiai megfontolás. Az imádás a vallási tiszteletadásnak egy faja. A vallási tiszteletadás pedig a hódoló tisztelés (cultus) körébe tartozik, mely t. i. abban áll, hogy elméletben és gyakorlatban elismerjük valakinek kiválóságát és felsőbbiségét. Az a kiválóság, mely a vallási tiszteletet kiváltja (a vallási tisztelet formai tárgya vagy közvetlen indítéka, obiectum formale) vagy teremtetlen kiválóság, és akkor a tisztelet imádás (cultus patriae), vagy pedig teremtett (pl. szentség, isteni kegyelem), és akkor egyszerű vallási tisztelet (cultus duliae). A kettő egymástól lényegesen különbözik mint két faj. *Tiszteletünk végelemzésben mindig személyre irányul.* Csak személy válthatja ki azt az egészen sajátos, le nem vezethető és elemekre nem bontható kegyeletes magatartást, melynek hódolat a neve. Ha a személy, akit tisztelünk, és a kiválóság, mely tiszteletre indít, egy önálló valóban egyesül, úgy hogy a kérdéses kiválóság a személynek metafizikai értelemben sajátja (pl. életszentség), akkor tiszteletünk abszolút. Ha az akit vagy amit tisztelünk, csak erkölcsi egységet alkot ama kiválóság birtokosával, mely a tiszteletet kiváltja belőlünk (pl. egy tárgy ábrázol valakit, aki tiszteletre méltó, avagy erkölcsi vagy fizikai érintkezésben volt vele, mint a ruhája vagy testének része), akkor a tisztelet relatív, mert a tisztelet tárgya nem önmagában és önmagáért, hanem csak más valamivel való összefüggése miatt tiszteletreméltó.

Ha ezt szem előtt tartjuk, nem nehéz átlátnunk, hogy Krisztust egy tisztelet illeti, még pedig imádás. Minden tisztelet ugyanis végelemzésben a személynek szól; s minthogy Krisztus egy személy, egyféle tisztelet jár ki neki. De mert ez a személy isteni, Krisztusnak

¹ Act 14,11–15 17,16 Rom 1,25 1 Jn 5,20 Ap 19,10 22,9.

² Ap 2,21.36 7,58. 8,24 9,7.14 22,16 2 Pet 2,1 Jud 4.

³ 1 Cor 7,25 1 Tim 1,12–8; 2 Cor 12,7–9 Jac 5,14 Act 3,6 4,10–12 9,34 stb.

⁴ *Plin.* Epist. X 96, 7.

⁵ *Clemens R.* 20, 12; 50, 7; *Ign.* Rom 4, 2.

⁶ *Mart. Polyc.* 17, 3.

⁷ *Iustin.* Dial. 63, 13; 93, 7; 121. *Origen.* Cels. VIII 12–16. *Athanas.* Epist. ad Adelph. 3; cf. C. Arian. Apol. I 6.

⁸ *August.* in Ps 85 praef.; in Ps 98, 9; cf. *Nazianz.* Epist. 102, 1; *Nyssen.* adv. Apol. 21; *Ambr.* Spirit. S. III 12 kk.

isteni tisztelet jár ki. Nem változtat ezen, hogy az az egy személy két természetnek ad szubszisztenciát. Mert akár az emberi, akár az isteni természetre irányul tiszteletünk, az mindig az Ige személyébe torkollik bele. A különbség csak az, hogy *amennyiben Krisztus az isteni természetben szubszisztál*, nemcsak önmagában, hanem *önmagáért* imádásra méltó. Amennyiben pedig *az emberi természetben szubszisztál*, szintén *önmagában* kell imádni, mert nem más valaki az ember Krisztus, mint az Isten Krisztus; a tisztelet pedig a személynek szól; tehát, ha az emberi oldalról közelítünk is Krisztushoz, szintén csak imádással közelíthetünk hozzája. De az ember Krisztust nem önmagáért imádjuk. Mert mikor tisztelés végett közelítünk Krisztushoz, nem szabad megállapodnunk az emberségénél; pontosan nem mint embert imádjuk őt, nem mert ember, nem emberségénél fogva, hanem a vele személyes egységben levő Istenség miatt (*directe et in se, sed non propter se*); Krisztus embersége elválaszthatatlan metafizikai egységet alkot azzal az Igével, akit csak imádni lehet. De azért az ember Krisztus imádása nem relatív imádás; mert Krisztus embersége nem idegen valami az Igével szemben, nem alkot vele csupán erkölcsi egységet, hanem elválhatatlan metafizikai sajátja. Csak az van arra kisértve, hogy az ember Krisztust az Igétől különböző tiszteletben részesítse, aki az Igétől elválasztja őt mint külön alanyt, vagyis aki lappangó nesztorianizmusnak hódol; a nesztoriánusok kénytelenek a tisztelésben is kétfelé választani Krisztust.

Suarez és *Salmeron* azt tanítják: Krisztust embersége szerint is imádás illeti ugyan az Igével való személyes egysége miatt. De kiváló szentsége miatt (63. §) a szenteknek kijáró tiszteletben is részesíthető (*cultus hyperduliae excellens*). Ez a fölfogás nem érdemel teológiai megbélyegzést; sőt nem lehet tőle elvitatni minden teológiai értéket. Hisz tagadhatatlan, hogy különböző rangú kiválóságok különböző rangú tiszteletet alapoznak meg.¹ Azonban mint alig valószínűt mégis *elhárítjuk*: a) Minden tisztelet végelemzésben a személynek szól. Már most egészen különösen hangzik, hogy az örök Igét teremtett szenteknek kijáró tisztelettel is illessük, ha mindjárt szabatosan csak a vele személyes egységben levő emberségre való tekintettel is. b) Krisztust embersége szerint is kétségkívül imádás illeti. Minden egyéb kigondolható tisztelet és jogcím ennél mérhetetlenül alacsonyabbrendű, és ép azért egyik sem alkalmas arra, hogy a Krisztus iránt tartozó tiszteletünket növelje, amint a király iránti hódolatot sem növeli, ha grófi megtiszteltetésben is akarná részesíteni valamely alattvalója.

Függelék. *Imádni lehet Krisztust* nemcsak egész embersége szerint, hanem *emberségének egy része vagy emberi létének egy mozzanata szerint is. Biztos teológiai következtetés.*

Közvetlenül *következik ez a Krisztus emberségének imádását megállapító dogmából*. Az ember Krisztusnak ugyanis az Igével való metafizikai személyi egysége miatt jár ki az imádás. Ámde a személyes egység kiterjeszkedik Krisztus szent emberségének minden lényeges, illetőleg kiegészítő részére, még pedig fogantatásának pillanatától kezdve, megszakítás nélkül az egész örökkévalóságon keresztül (59. § 2). Következésképp, ha az Üdvözítőhöz nem egész embersége révén, hanem annak egy része vagy mozzanata által közelítünk, akkor is áhítatunknak, imádásunknak a személynél kell kikötnie, vagyis akkor is imádással kell Krisztushoz közelítenünk. Hogy pedig szabad szent embersége egy mozzanatának vagy részének külön tekintetbevételével imádni az ember Krisztust, az biztos az *Egyháznak kezdettől fogva vallott gyakorlatából*: ősrégi szokás Jézus szent gyermekségének (karácsony), őt szent sebének, vérének tisztelete.

A *teológiai megokolás* abban van, hogy az Üdvözítő részekben és mozzanatokban tárja eléink a megtestesülés titkának tartalmát; *pszichológiailag* pedig azzal van indokolva, hogy Krisztus Urunk szent emberségének egy-egy része vagy mozzanata különös elevenséggel és hatékonysággal tudja eléink állítani egy-egy kiválóságát, és akárhányszor hatékonyabban tud

¹ *Thom* III 25, 2.

tiszteletre indítani, mint az egész. Lélektani törvény ugyanis, hogy az egészre irányuló figyelem és törekvés megoszlik és veszít intenzitásából: pluribus intentus minor est ad singula sensus; részletek és konkrétumok többnyire hathatósabban ragadnak meg és kötnek le, mint a bőséggel nyomasztó egész. Imádásunknak teljes tárgya természetesen minden esetben az egész osztatlan Krisztus. De a kérdéses rész vagy mozzanat az imádásnak külön tárgya, melynek rendeltetése főként Krisztusnak valamely kiválóságát különös élénkséggel és hatékonysággal lelkünk elé állítani. Azonban ami elméletileg lehetséges, gyakorlatilag nem mindig ajánlatos; s azért az Egyház a külön ájtatosságok irányítását magának tartja fenn.

Ezeket a szempontokat kell alkalmazni *Jézus szentséges szívének tiszteletére* is, melyre nézve a következőket állítjuk:

1. A Szent Szív tiszteletének *külön tárgya Krisztusnak igazi, de a szó tágabb értelmében vett szíve*: vagyis *a) egész belső élete, érzelmei, nevezetesen: irántunk való határtalan szeretete és b) testi szíve*, mint ama szeretetnek nemcsak jelképe, hanem kinyilvánító szerve (cor illud tanto hominum amore succensum); a kettő: Az Üdvözítő belső élete és testi szíve a Szent Szív-áhitatnak az egy teljes tárgya (obiectum adaequatum). Ezt a fölfogást másnál valószínűbbé teszi, hogy a szív szónak ez a rendes értelme a Szentírásban is.¹ Ebben az értelemben használja az Üdvözítő² és az Egyház, nevezetesen a Szent Szívre vonatkozó hivatalos megnyilatkozásaiban is, pl. a Szent Szív litániájában. Ez elejét is veszi mindazoknak a nehézségeknek és ízléstelenségeknek, melyekkel a Szent Szív tisztelete ellen harcoltak a janzenisták és pisztójaiak, kikkel szemben VI. Piusnak védelmébe kellett vennie az Egyház gyakorlatát.³ Jézus szentséges szívének tisztelete az ember Krisztus imádásra-méltóságának dogmájában gyökerezik, illetőleg annak egy dogmatikailag egészen korrekt alkalmazása, és ezért teljesen független attól a fiziológiai kérdéstől, mi köze van a szívnek az érzelmi élethez (a régiek szerint az érzelmi életnek közvetlen szerve⁴; az újabbak ezt a nézetet joggal elejtették, de elismerik, hogy az érzelmi életnek pszichofizikai vetülete és fokmérője: organum manifestativum-a).

2. A Szent Szív tisztelete nemcsak dogmatikailag van megalapozva Krisztus emberségének (egészben és részeiben való) imádásra-méltóságában, hanem *külön sajátos jellegét tekintve is, mélyen a Szentírásban⁵ és a szenthagyományban⁶* gyökerezik. Tehát biztos és mély alapjai vannak a dogmában és a hit forrásaiban. Szent Margit magánkinyilatkoztatásai (1673/5) csak alkalmul szolgáltak arra, hogy az Egyház hit- és életfáján régen duzzadó bimbó teljes szépségében és áldásosságában kifeseljen.

3. A Szent Szív *fölötte alkalmas* külön tiszteletre: Az Üdvözítő szent szíve kútfeje annak a vérnek, mely nekünk üdvösséget hozott; jelképe és hordozója annak a szent szeretetnek, melynek a világ köszönheti váltságát és üdvét; az a nyitott oldal, melyből víz és vér folyt ki, a lelki újjászületésnek, a keresztségnek és az Eucharisztiaának jelképe, a legbeszédesebb száj épen olyan kornak, mikor «megnövekszik a gonoszság és sokakban meghül a szeretet».⁷

Megjegyzés. Az Üdvözítő képeit vallási tisztelet illeti meg. Ezt a II. niceai zsinat a képrombolókkal szemben ünnepélyesen kimondotta. Ugyanez áll az Üdvözítő ereklyéiről is (ilyen ereklyék létezése, illetve hitelessége nem dogmatikai, hanem történeti kérdés). Az igazolást lásd 90. § 2. Ennek a *tiszteletnek jellegét* illetőleg valószínű Szent Tamásnak⁸ az a

¹ Pl. Deut 10,12 11,16 13,3 Mt 22,37 Prov 2,2 23,26.

² Jn 16,6.

³ Denz 1563.

⁴ Cf. Thom III 24, 2 ad 2.

⁵ Cant Mt 12,20 Mc 10,21 Lc 12,49 19,41 Jn 11,5–32 17,1 Rom 8 2 Cor 4 Gal 2,20 6,14 Phil 2 Eph 3,14–19 Heb 4,15. 1 Pet 1,8 2,21–5 1 Jn 3,16 Ap 3,14–22.

⁶ Különösen Szent Ágostonnak van sok gyöngéd gondolata az Enarrationes in Ps-ban.

⁷ Mt 24,12.

⁸ Thom III 25, 3 4.

nézete, hogy ugyanolyan fajta, amelyen kijár annak, akire a képek vagy ereklyék vonatkoznak; tehát itt imádás; nem abszolút, hanem relatív értelemben: a képben és ereklyében magát az Üdvözítőt imádjuk. A feszület és annak rajzolt képei képszámba mennek; nem úgy az ereklyék másolatai és rajzai.

3. A tulajdonságok kicserélhetősége.

Tétel. Jézus Krisztusban van helye a tulajdonságok kicserélésének. *Hittétel a nesztorianizmus és monofizitizmus ellenében.*

Magyarázat. Tulajdonság, ἰδίωμα, ἰδιότης olyan valóság-mozzanat Krisztusban, mely az egyik természetnek sajátja a másik természet kizárásával. Minthogy Krisztus az isteni és emberi természetnek személyes, önálló és magánakvaló birtokosa, és minden állításnak alanya a létrendben végül is az önálló való (suppositum, hypostasis), ezért a két sor állítmány (az isteni és emberi tulajdonságok) a személyen keresztül kicserélhető, úgy hogy Krisztusról aki ember, állíthatók isteni tulajdonságok, és ugyanarról a Krisztusról aki Isten, állíthatók emberi tulajdonságok. Ez a communicatio idiomatum κοινοποίησις, ἀντίδοσις ἰδιωμάτων, ἰδιοτήτων). Ellene csak az foglalhat állást, aki Krisztusban két alanyt vesz föl, mint a nesztorianizmus. És csakugyan vele szemben kellett az Egyháznak először kifejezetten védelmébe vennie a kicserélést az efezusi zsinaton (Máriát szabad Isten-anyának mondani),¹ miután az Egyház már az Apostoli hitvallásban és másutt szélteben gyakorolta volt.

Az *Írás* nemcsak különböző helyeken állít ugyanarról az egy Krisztusról isteni és emberi tulajdonságokat, hanem egy mondatban is: «A dicsőség Urát keresztre feszítették»²; és viszont: «Mondá nekik Jézus: Mielőtt Ábrahám lett, én vagyok».³ A *szentatyák* már Ignác óta nagy határozottsággal és merészséggel gyakorolja a tulajdonság-kicserélést.⁴

A *teológiai megfontolás* azt találja, hogy a tulajdonságok kicserélhetősége közvetlenül következik a kalcedoni zsinat részéről megállapított dogmából: «két ép természet egy személyben». Ha ugyanis Krisztus egy önálló alany, és róla két sor állítmányt (istenieket és emberieket) lehet kimondani, ezek a közös alany révén kicserélhetők. Ha azonban Krisztus két alany, természetesen nincs helye igazi kicserélésnek (nesztorianizmus). Ha pedig Krisztus nemcsak egy alany, hanem egy isten-emberi természet is, maguk a tulajdonságok is összevegyülnek, isten-emberiekké lesznek, és ismét lehetetlen az igazi állítás-kicserélés (monofizitizmus). Ebből folynak a tulajdonságok kicserélésének szabályai is, melyeknek ismerete és lelkiismeretes szem-előtt-tartása annyira jelentős a helyes krisztológiai gondolkodás és kifejezés szempontjából.

Alapszabály: Ha Krisztust akár az isteni, akár az emberi természet valamely mozzanatáról nevezzük el konkrét névvel (nem elvont névvel; ahová érdemben, ha nem is forma szerint sorolni kell a Krisztus emberségének részeiről való elnevezéseket is; amelyen volna: Krisztus teste, lelke, képzelme stb.), az emberség alapján megnevezett Krisztusról állíthatunk isteni tulajdonságokat és az istenségről megnevezett Krisztusról állíthatunk emberi tulajdonságokat. Tehát szabad azt mondani: Isten Fia éhezett, fázott, asszonytól született, szenvedett; a názáreti Jézus, Szűz Mária fia mindentudó, mindenütt jelen van stb. Minthogy a tulajdonságok kicserélésének ontológiai alapja az ember Krisztusnak az Igével való személyes egysége,

¹ Denz 116; cf. 218 222.

² 1 Cor 2,8; cf. Rom 8,32 Act 3,15 20,28 1 Jn 3,16.

³ Jn 8,58; cf. 3,13.

⁴ Ign.-ra nézve l. [592. lap](#); Origen. Princip. II 6, 3; Nazianz. Or. 2, 24 (a műkifejezést is használja már); utána Leont. Byz. Nest. et Eutych. (M 86, 1, 1289 c.); Nyssen. Adv. Apol. ad Theoph. (M 45, 1277 a); Cyril. Al. Adv. Nest. III 3; Gelas. Tr. de duab. nat. 4.

téves minden olyan kicserélés, mely nesztoriánus vagy monofizita gondolatból táplálkozik. Ezek elhárítására szolgál a *két kiegészítő szabály*:

1. *Az alany tekintetében*: Ha Krisztus kiemelő kettőzéssel (reduplicative formaliter) vagy elvontan van megnevezve, a tulajdonságok kicserélésének nincs helye. Azt mondani: Krisztus mint Mária fia mindenható, vagy az Ige mint Ige szenvedett, vagy Krisztus mint ember mindenütt jelen van (Luther és az ubiquesta luteristák ezzel akarták megmagyarázni átlényegülés nélkül Krisztus eucharisztias jelenlétét): monofizitizmus; ez t. i. a tulajdonságoknak nem kicserélése a személyen keresztül, hanem összekeverése.

2. *Az állítmányok tekintetében*: A kicserélés állítmányainak nem szabad tagadóknak vagy kizáróknak lenniük. Tehát nem helyes beszéd: Isten Fia nem szenvedett, vagy: a názáreti Jézus csak halandó (nesztorianizmus). Az absztrakt állítmányok közül az emberieket nem lehet kicserélni. Tehát nem lehet azt mondani: Az Ige a mulandóság, a halandóság, szenvedékenység; az istenieket sem szabad formális értelemben kicserélni, hanem csak identikusan; vagyis szabad azt mondani: ez az ember a mindenhatóság; de nem szabatosan mint ember, hanem mint, ez' az ember, aki t. i. egyben a mindenható Ige.

Ezek a szabályok és a krisztologiai alapdogmák szabatos ismerete eligazítanak a *kétes formulák* tekintetében is. Külön óvatosságot kívánnak az olyan formulák, melyek magukban helyesek ugyan, de eretnek visszaélésnek voltak kitéve. Így lehetne azt mondani: Krisztus teremtmény; de minthogy régebben ariánusok, újabban racionalisták visszaélnek vele, nem ajánlatos használni. «Egy a Szentháromságból szenvedett» magában helyt áll és a II. konstantinápolyi zsinat is jóvá hagyta. De amint Fullo Péter antiochiai patriarcha hozzácsatolta a triszágionhoz (szent Isten, szent Erős, szent Halhatatlan), eretnek ízt kapott, mert teopaszchita értelemben az egész Szentháromság megtestesülését kínálja föl. Ezért Hormizdas pápa el is vetette.

4. Krisztus istenemberi kiválósága.

1. *A krisztologiai egymásban-valóság (perichoresis)*. Minthogy Jézus Krisztusban az emberi természet az Igének szubszisztenciájába van fölveve, oly benső közösségbe jut vele, amilyent a lét összes mozzanatait átjáró szubszisztencia közössége miatt egyáltalán csak el lehet gondolni. Az örök Ige személyes önállásának metafizikai tengelyén nemcsak kicserélhetők a két természet tulajdonságai, nemcsak egyesülnek a két természet tevékenységei, hanem közlekedik és valamiképen egymásba jár maga a két természet is.

Ez a krisztologiai egymásbaválás és egymásban-valóság; ez lebeg a régi atyák előtt, mikor Krisztus egységét az Isten és ember egybevegyülésének (mixtura, μιξις, συγκοῤσισ) mondják, mikor a 4. századi atyák azt vallják, hogy az Isten emberré lett és az ember megistenült (θεωθεΐς).¹ Élesebb fogalmazást kapott ez a gondolat a nesztorianizmus elleni harcokban, amint ez meglátszik a test és a lélek analogiájában is, mely abban az időben kezdett átmenni a teológiai használatba. Maximus Confessor és Damaskusi sz. János aztán kifejezetten előadják² és egyben rámutatnak *a szentháromsági és a krisztologiai egymásbaválás különbségére is*: A szentháromsági egymásbaválásnak ontológiai alapja a természet azonossága, és ezért az teljes és kölcsönös. Ellenben a krisztologiai egymásban-valóság ontológiai gyökere a személy közössége, mely a két természetet a szubszisztencia egységébe fűzi ugyan, de úgy, hogy a két természet külön jellege és életköre óva marad. Már most bizonyos, hogy ennek következtében az istenség legbensőbbben átjárja az emberséget és magasabb erőket és értékeket közöl vele; az emberi természet teljességgel bele van mártva az

¹ Így kivált Nazianz. Epist. 101, 4 6.

² Maximus Conf. Disp. c. Pyrrhone (M 91, 227 c); Damascen. Fid. orth. III 3 7.

istenségbe és ennek következtében egészen kivételes karizmákban részes. De «lehetetlen, hogy az emberség, nevezetesen az emberi test teljesen átjárja az istenséget»; az átjárás nem szigorúan kölcsönös.¹

2. *Az isten-emberi tevékenységek.* A monoteléta viták során (531-ben) Cyrus, Phasis püspöke saját monofizita álláspontjának támogatása végett hivatkozott Ps. Dionysiusnak kijelentésére: «Krisztus az istenieket nem isteni módon, az emberieket nem emberi módon gyakorolja, hanem valami új, isten-emberi tevékenységet (καινήν τινα καί θεανδρικήν ἐνέργειαν) fejt ki».² Ezt ő és hívei úgy értelmezték, hogy Krisztusban egy tevékenység van: az Ige tevékenysége, melyet tekintettel e tevékenységnek merőben szenvedőleg viselkedő emberi eszközére, isten-emberinek kell mondani. Így monergizmus formájában a krisztológiába visszacsempészték a kiátkozott monofizitizmust. Ennek a kifejezésnek: «Krisztusnak egy isten-emberi tevékenysége» azonban lehet dogmatikailag egészen helyes ortodox értelmet is adni.³

Krisztusban ugyanis *kétfajta lényegesen különböző tevékenység* van: 1. Az egyiket az *istenség viszi végbe az emberségnek teljes kizárásával*, aminő pl. a teremtés, a Szentlélek lehelése. A tulajdonságok kicserélésének dogmája alapján itt is lehet azt mondani: a názáreti Jézus, vagy ez az ember teremt, vagy leheli a Szentlelket; de ezekhez az emberségnek mint olyannak semmi köze; csak cselekvő alanyuk isten-emberi. 2. Más tevékenységeket azonban az Üdvözítő az emberség közvetítésével viszi végbe: a) Ilyenek a *merőben emberi tevékenységek*, pl. beszéd, étkezés, járás, szenvedés, engedelmisség. Ezek már isten-emberi tevékenységek abban az értelemben, hogy az isteni személy emberi természete viszi végbe. Ide tartoznak az Üdvözítő megváltást szerző tevékenységei. b) *Csodáit és részben megszentelő tevékenységeit* (tanítás, bűnbocsátás) az Üdvözítő isteni természete által viszi végbe, de fölhasználja az emberi természetet mint személyének egységébe belekapcsolt eszközt (instrumentum coniunctum). Ezekben tehát istensége az emberséget teljesen átjárja és az emberi természet erejét meghaladó teljesítményekre képesíti; amiért is a szó kifejezőbb értelmében nevezhetők isten-emberi tevékenységeknek.⁴

3. *Krisztus emberségének kiválóságai.* Az Ige személyes egysége az emberi természetnek emberi jellegét nem szünteti ugyan meg, de azt mégis oly kegyelmekkel és tökéletességekkel tünteti ki, hogy általuk Krisztus emberi természete és élete *egészen új világgá* válik. Az ember Krisztus a Szentháromság kifelé ható tevékenységének új kozmosza, új törvényekkel és új létformákkal, új szépségekkel és értékekkel, melyeknek a teológia csak halvány körvonalait tudja megrajzolni. Jézus emberségének ez a páratlan fölékesítése az Üdvözítő földi életében természetszerűen főként értelmi és akarati életében nyilvánul meg; de átárad testi életére is, amennyire ezt a földi emberi élet valódisága és a megváltói hivatás megengedi.

Krisztus emberségének kiválóságait *nem szabad úgy fölfogni, hogy azok az Istenségről szinte természetszerű szükségességgel áradnak át*, olyanformán, mint a kenet természetszerűen impregnálja illatával az edényt, vagy a tűz áthévíti a belé mártott vasat. Isten ugyanis tiszta és merőben tevőleges szellem (spiritus actus purus), önmagának és léttartalmának teljesen ura, kifelé ható tevékenységében egészen szabad; kiválóságaiból annyit közöl, amennyit jónak lát. Ámde a megtestesülés maga Isten szabadságának legnagyobb ténye, és kegyelmi megnyilvánulásainak meg nem haladható csúcsa. Általa Krisztus embersége a *legkiválóbb teremtmény*.⁵ Ezért joggal következtetik már a nagy

¹ *Damascen.* III 19.

² *Ps. Dionys.* Epist. 4 (M 3, 1072).

³ Cf. *Denz* 268; *Thom* III 19, 1 ad 1.

⁴ Cf. *Damascen.* III 19; *Thom* III 29, 1; *Gent.* I 4 41; *Comp.* 212.

⁵ *August.* Praedest. sanct. 15, 3.

szentatyák,¹ hogy a teremtett világok e koronáját Isten fölékesítette mindazokkal a javakkal, melyekre teremtmény egyáltalán fogékony, és amelyek a megváltói hivatással nincsenek ellentétben. Hisz minden egyéb kegyelmi kitüntetés mérhetetlenül alatta marad a megtestesülés kegyelmének. Ezt a következtetést annál inkább szabad megtenni, mert az ember Krisztus a teremtés feje, tőle kell minden kegyelmi jónak átáradni titokzatos testének tagjaira: «És az Ige testté lőn, s miköztünk lakozék; és láttuk az ő dicsőségét mint az Atya egyszülöttének dicsőségét, ki tele volt malaszttal és igazsággal... És mi mindnyájan az ő teljességéből vettünk, és pedig malasztért malasztot».² Krisztus emberi kiválóságának megállapításánál tehát *nemcsak azt kell nézni, mit mond róla tételes értelemben a Szentírás; hanem, amit nem mond, vagy pedig látszólag negatív értelemben mond, azt is hozzá kell mérni ama kijelentéseihez, melyek az ember Krisztusnak minden korlátozás nélkül tulajdonítanak minden lehetséges teremtményi kiválóságot.*³

Hogy az ember Krisztus egészen rendkívüli természetfölötti kiválóságokkal rendelkezik, csak azok vonhatják kétségbe, akik tagadják istenségét (racionalisták) vagy pedig két alannyá bontják szét Krisztusban az Istent és az embert (nesztorianizmus és adopcianizmus). A *szentatyákat* a nagy szentháromsági és krisztologiai alapdogmák kötötték le: Krisztus igaz istensége, igaz embersége és személyes egysége. Emberségének mint olyannak kiválóságai az ő teológiai elmélésüknek szélén foglaltak helyet; s ezért érthető, ha sokszor melleleg vagy polemikus éllel tett kijelentéseik nem mindig vetnek számot a személyes egység következményeinek egész súlyával. Mihelyt azonban megjött a hit igazságaiba való nyugodt elmélyedés kora, a hittudósok az idevonatkozó alapkérdések tekintetében meglepően hamar egyértelmű állásfoglalásra jutottak; jóllehet másodlagos kérdésekben maradtak nézeteltérések. Az Egyház aránylag kevés ponton szólott bele ezekbe az elméletekbe irányító tekintélyével, még kevesebbszer tévedhetetlen tanító hatalmával. A következő tárgyalás, mely először Krisztus értelmi, azután akarati életének kiválóságait tárgyalja, számot vet ezzel a dogmatörténeti ténnyel.

62. §. Krisztus emberi bölcsesége.

Diekamp II § 28; *Bartmann* I § 96; *van Noort* 1, 3, 1; *Pesch* IV n. 241–75; *Scheeben* III 176–86; *Petav.* XI 1–4. – *Thom* III 8–12 15, 2–3; *Compend.* 216; *Bonav.* Brevil. p. 4, cp. 6; *Salmant.* Tr. 21, disp. 17–22; *Suarez* Incarn. disp. 24–30; *Billuart* Incarn. dis. 10–12; *Berti* XXVI dis. 2, 2; *Frassen* Incarn. disp. 2 a. 2 s. 3. – Fr. *Brunetti* La scienza umana e la coscienza messianica di N. S. Jesu- Cristo ²1903; A. *Chiquot* La vision béatifique dans l'âme de Jésus-Christ 1909; J. *Marič* De Agnoetarum doctrina 1914; Das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches Postulat 1916; E. *Schulte* Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik 1914; K. *Weiss* Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi 1916; O. *Graber* Die Gottschauung Christi im irdischen Leben und ihre Bestreitung 1920.

1. Krisztus emberi tudásának tárgyköre.

Tétel. Jézus Krisztus szent embersége szerint is bölcseséggel teljes tévedés és tudatlanság nélkül. Biztos.

Ellene vannak a nesztorianusok, továbbá antiochiai előfutárjaik és adopcianus epigonjaik, kik az ember Krisztust különválasztották az Igétől, és ennek értelmében minden kivételes kiválóságot megtagadtak tőle. Themistius monofizita és pártja, az *agnoéták* Krisztus másvilági tudását tagadták. Végül az ortodox protestáns kenótikusok azt tanították, hogy az Ige megtestesülése idejére lemondott mindentudásáról; ezáltal Krisztus egész tudását a

¹ *Nazianz.* Epist. 101, 4; Or. 30, 12; *Cyrl.* A. Epist. 17 (M 77, 113 d); *Apol.* ad Theod. (M 76, 448 b).

² Jn 1,14–16.

³ Jn 1,14 Col 1,19; cf. 2,9.

közönséges emberi tudás körére korlátozták. Tételünket tagadják természetesen a mai racionalisták is, mind a liberális és a vallástörténeti irányú protestánsok, mind pedig a modernisták. Velük szemben a tekintély jellegű egyházi tanítást képviseli Nagy sz. Gergely pápa,¹ aki az agnoéták álláspontját eretneknek bélyegzi, és vakmerőnek nevezi azt az állítást, hogy Krisztus, ha mindjárt embersége szerint is, tudatlanságban volt. X. Pius elítélte a modernisták ide vonatkozó tévedéseit,² és a Congregatio Officii 1918-ban a Krisztus emberi tudását korlátozó teológiai vélelmekről megállapította, hogy azokat nem lehet bizton képviselni.³

Bizonyítás. Már *Izajás* a Megváltóról megjövendöli, hogy megnyugszik rajta az Úr lelke, a bölcsesség és értelem, a tanács és tudás lelke.⁴ *Az újszövetség* általában határtalan bölcseséget tulajdonít Krisztusnak: «A gyermek pedig növekszik és erősödik vala telve bölcseséggel». «Telve malaszttal és igazsággal»; «akiben a bölcseségnek és tudománynak minden kincse rejlik»; «mindent kezébe adott neki az Atya».⁵ Ehhez Nagy sz. Gergely⁶ megjegyzi: «Senki sem lesz ostoba azt állítani, hogy Krisztus olyant vett kézhez, amit nem tudott». A részletekben: a) Úgy ismeri Istent, mint senki más: «Az Atyát sem ismeri senki más mint a Fiú».⁷ S csakugyan az evangélium olyan fölfogást közvetít Istenről és az ő titkairól, a világhoz való viszonyáról, mely mérhetetlenül fölötte áll mindannak, amit bárminő vallás vagy bölcsélet ajánl (13. §). Szuverénül ismeri és értelmezi az Írást,⁸ ami a hozzá közelebb állóknak is föltűnt.⁹ c) Ismeri a jövendőt (12. §), a távoli dolgokat,¹⁰ a szívekben és elmékben úgy olvas mint kitárt könyvben¹¹; az igazság tanuja és hirdetője,¹² a világ világossága,¹³ és általában az emberiség nagy prófétája (68. §).

Ami a *hagyományt* illeti, az első három század atyái szentháromsági problémákba voltak merülve, és csak melleleg szoltak hozzá Krisztus emberi tudásának kérdéséhez. Általánosságban távol tartják Krisztustól a tudatlanság gondolatát.¹⁴ A gnóosztikusok spiritualista kevélykedéseivel szemben azt mondják: az Üdvözítő bizonyosságot akarván tenni alázatosságáról, azt vallotta, hogy nem ismeri az ítélet napját. Origenes azt mondja: Krisztus nem tudatlanságból kérdez, hanem mivel emberré lett, mindenben emberi módon viselkedik.¹⁵ Mikor az ariánusok saját tévedésük igazolására kezdték nyomtatékozni az Üdvözítőnek az utolsóítélet napjáról tett kijelentését és az evangélistának a gyermek Jézus haladásáról tett megjegyzését (Mc 13,32 és Lc 2,52), a velük szemben sorompóba lépő *görög atyák* nagy része (Athanas., Basil., Nazianz., Cyril. A., Theodoret.) arra az álláspontra helyezkedik, hogy Krisztus istensége szerint mindentudó; azokat a helyeket az emberségéről kell érteni. Őket nem foglalkoztatta Krisztus emberi tudásának kérdése mint olyan, és jóllehet nem elég határozott az álláspontjuk kivált az utolsóítélet napjának ismeretét illetőleg, épen ők mondják

¹ *Gregor. M. Epist. X 39 Denz 248.*

² *Denz 2032 kk.*

³ *Denz 2183–5.*

⁴ *Is 11,2.*

⁵ *Lc 2,40; Jn 1,14; Col 2,3; Jn 13,3.*

⁶ *Greg. M. Epist. X 39.*

⁷ *Mt 11,27; cf. Jn 3,13 5,19–30 7,29 8,55 10,14 11,41 12,49. 14,1–11 16,13–5 17 Is 49,1–12.*

⁸ *Mc 2,28 Jn 5,39–47 6,46 Mt 22,2 Lc 11,52 21,15.*

⁹ *Mc 6,1–5 Jn 7,15. 14,24.*

¹⁰ *Jn 1,48 4,11. 11,14.*

¹¹ *Mt 9,4 12,25 14,13–5 21,2. Lc 6,8 9,47 Jn 2,24 6,71 16,18 21,17.*

¹² *Jn 3,11 18,37 Ap 1,5.*

¹³ *Mt 23,10 Lc 9,39 Jn 13,13.*

¹⁴ *Iren. II 28, 6–8.*

¹⁵ *Origen. in Mt hom. 10, 14.*

ki a jelentős alaptételt: az Ige által Krisztus embersége megistenült; továbbá ők is távol tartják Krisztus emberi tudásától a tévedést, és szükségtelennek mondják számára a kérdezősködést.¹

A *latinok* határozottabbak. Szent Jeromos szerint Krisztus teljes tudás és biztos igazság birtokában volt. Szent Ágoston szerint a kisdéd Jézus fölötté állt a gyermekkor tudatlanságának.² Valószínűleg tőle ered a Libellus emendationis, melyben Leporiusnak alá kellett írni ezt a tételt: «Nem szabad azt mondani még az emberséget tekintve sem, hogy a próféták Ura tudatlanságban volt».³ Mikor aztán a 6. században *Themistius* monofizita gondolkodású alexandriai diákonus azt kezdte hirdetni, hogy Krisztusban meg kell engedni tudatlanságot (ἄγνοια, innen agnoéták), nevezetesen az utolsóítélet napjára vonatkozólag, Eulogius alexandriai patriarcha († 608)⁴ és Nagy sz. Gergely teljes határozottsággal ellene fordultak. Igaz, Themistius eretnek álláspontja nincs még teljesen tisztázva. Monofizita ellenfelei (Timotheus és Theodosius) monofizitának tartották, ki az isteni és emberi természetnek összekeveréséből eredő (egyetlen) isten-emberi értelemnek tulajdonított tudatlanságot. Ma azonban valószínű, hogy jól értelmezték Eulogius és Nagy sz. Gergely: Themistius maga, vagy legalább pártfelei közül többen különbséget tettek Krisztusnak isteni és emberi tudása közt, és az utóbbinak körét szorították meg; tehát Nagy sz. Gergely Krisztusnak embersége szerinti teljes tudása mellett foglalt állást, teljesen tételünk értelmében.

A *skolasztikusok*⁵ tételünket nagy egyértelműséggel a személyes egységből és Krisztus főségéből vezetik le: *a)* Krisztus a személyes egység kegyelme miatt a legkiválóbb ember; illő tehát, hogy a teremtmény számára egyáltalán lehetséges teljes tudással rendelkezék. *b)* Krisztus az emberiség megváltója és a természetfölötti világ feje; mint ilyen föltétlen tekintélyű tanítója és leendő bírása, aki hivatva van a legtitkosabb dolgok fölött is ítélni. Szükséges tehát, hogy e tisztének méltó teljesítéséhez megfelelő tudással rendelkezék.

Ezzel szemben a *racionalisták súlyos tévedést fognak* rá Jézus Krisztusra: Az idők végére várható *második megjelenését*, a parúziát (παρουσία) még kortársainak idejére helyezte kilátásba,⁶ és eszchatologiai hangulatában általában azt gondolta, hogy a világ vége egészen közel van. – *Megoldás.* A racionalista önkény immár egy százada nagy konoksággal hirdeti, hogy Krisztus egészen közelinek tartotta második eljövételének és a világ végének idejét; de a történeti valóság ezt a racionalista dogmát nem támogatja: *a)* Az Üdvözítő épen a racionalistáktól annyira szétszedett *parúziás beszédének* végén is hangsúlyozza, hogy nincs szándékában kijelentést tenni az utolsóítélet napjáról, melynek ideje a mennyei Atyának titkai közé tartozik.⁷ *b)* Második eljövételét bizonyos *jelek* előzik meg, melyeknek némelyike kizárja a világvég közelségét: így az evangéliumnak az egész világon való hirdetése és a pogányok megtérése.⁸ Ezt félreismerhetetlenül jelzik az Üdvözítőnek nagyobb példabeszédei is: a mustármag és a kovász; a konkoly; a hosszú útról hazatérő gazda; a tíz szűz; a szállóművesek; a menyegzős lakoma.⁹ Az Üdvözítő erkölestánának egyáltalán nincsen eszchatologiai színezete (az apostolok és első keresztények közeli Krisztus-várásáról l. 84. és 122. §). Következésképp az Üdvözítő parúziás beszédében ennek a megisméltendő kitételnek: «El nem múlik ez a nemzedék, mígnem mindezek meglesznek»,¹⁰ más az értelme, amint azt

¹ Cf. *Photius*. Cod. 240.

² *Hieron*. Epist. 36, 15. *August*. Peccat. merit. II 29, 48; cf. Qu. 83, 65.

³ M 31, 1080.

⁴ Cf. *Photius* Cod. 230, 10.

⁵ *Thom* III 10, 2.

⁶ Mt 24,34 par.; Mt 10,23 16,28 Mc 8,39 Lc 9,27.

⁷ Mc 13,32 Act 1,7.

⁸ Mt 24,14 26,13 28,19 Mc 14,4 16,15 Lc 24,47 Act 1,8.

⁹ Lc 13,18–21; Mt 24,48 25,14 Lc 19,11; Mt 25,5; Mt 21,43; Mt 22.

¹⁰ Mt 24,34.

főnt (134–6. lap) tüzetesen kifejtettük. Itt krisztologiai szempontból csak ezt kell hozzátenni: Tagadhatatlan, hogy az Üdvözítő második eljövételére vonatkozó helyeknek értelmezése *nem könnyű* föladat a hívő exegézis számára. De a liberális exegézis még súlyosabb nehézségekkel találkozik, amennyiben csak a legönkényesebb szöveg-csonkítások és erőszakolások árán tud valamilyen összefüggést adni, és a kereszténység természetfölötti eredetét menthetetlenül zsákmányul veti a racionalista önkénynek: Ha Krisztus csak egy ponton is tévedett, már nem lehet az emberiségnek megföllebbezhetetlen tanítója.

Sokan azt akarják kiolvasni az evangéliumból, hogy az Üdvözítő bizonyos dolgokra nézve *tudatlanságban* volt:

1. Racionalisták (modernisták is) sűrűn hangoztatják, hogy Krisztus *nem rendelkezett kezdettől fogva messiási hivatásának és istenfíúi méltóságának tudatával*, hanem csak lassan, sok fontolgtatás és tapogatódzás után ébredt rá (valószínűleg a Jordánban történt megkeresztelkedésekor). – *Megoldás.* Ahol a fönmaradt forrásokban hozzáférhető Jézus Krisztus öntanúsága, az mind a leghatározottabb istenfíúi és messiási öntudatot árulja el, mely ingadozásnak, tapogatódzásnak, tudatlanságból való fölküzködésnek leghalványabb nyomait sem mutatja. Már első megnyilatkozása a jeruzsálemi templomban,¹ tizenkét éves korában azt tanúsítja, hogy tisztában van az Atyához és hivatásához való viszonyával. Ezt csak megerősíti megkeresztelkedése: Mikor megjelent a Jordán partján, már tisztában kellett lennie magával, már el kellett vágnia a család, a törzs kötelékeit, hogy kezébe vegye és magasabb célok felé vezesse azt a hatalmas mozgalmat, melyet Keresztelő sz. János föllépése indított el. Az evangéliumok tanúsága szerint Krisztusnak ez a tudata természetfölötti eredetében és mivoltában gyökerez,² és ezért egyidős emberi létezésével: «A világba bejövén így szól: Áldozatot és ajándékot nem akartál, de testet alkottál nekem; égő és bűnáldozatok nem tetszettek neked. Akkor mondtam: Ime eljövök! A könyvben rólam meg van írva, hogy megcselekedjem, ó Isten, a te akaratodat».³ Heb hiteles értelmezése szerint ugyanis ez a zsolttáros szó az emberré váló Megváltó szava; kimondja, hogy Jézus Krisztus mindjárt emberléte elején rendelkezett a megváltói tudással.

2. Az Üdvözítő *nem tudta az ítélet napját*: «Azt a napot azonban vagy órát senki sem tudja, a mennyei angyalok sem, még a Fiú sem, hanem csak az Atya».⁴ – Több szentatya és *némely* újabb hittudós (Klee, Schell, Lagrange, Lebreton) megengedik, hogy az Üdvözítő ezt a napot mint ember nem tudta. Ez a nemtudás azonban mennybemenetele előtt nem volt benne hiány, mert akkor az emberiség fölötti tiszte nem volt még esedékes; tehát az ítélet napjának ismerete sem tartozott ügykörébe. *Az atyák nagy része* ellenben és a hittudósok csaknem valamennyien azon a nézeten vannak, hogy az Üdvözítő mint ember is tudta az ítélet napját, azonban nem közölhető tudással,⁵ amint mennybemenetele előtt megmondotta: «Nem a ti dolgotok, hogy tudjátok az időket és pillanatokat, melyeket az Atya önhatalmával megállapított».⁶ Ezt az értelmezést a szövegösszefüggés is javalja.⁷ Továbbá mellette szól az a megfontolás, hogy a világtörténelem ama legnagyobb titkát az Üdvözítő nem emberi

¹ Lc 2,45–9.

² Mt 1,20 Lc 1,15.

³ Ps 39,7. cf. Heb 10,5–10;

⁴ Mc 13,32; cf. Mt 24,36 graec.

⁵ Így már *Hippolyt.* in Dan IV 16; behatóan *Athanas.* Ctra Arian. III 42 kk.; cf. *August.* de Genesi ctra Manich. I 22, 34; in Ps 36, 1, 1.

⁶ Act 1,7.

⁷ Közvetlenül a Mc 13,32-ben tett kijelentés után következik Mc 14,33 (cf. Mt 24,42); megelőzi Mc 13,31 (cf. Mt 24,35).

természeténél fogva, hanem csakis az örök Igével való személyes egységénél fogva tudta (in, sed non ex natura humana¹); tehát mondhatta valamilyen értelemben, hogy nem tudja.

3. Az Üdvözítő gyakran *kérdéseket tett, csodálkozott*; tehát e tárgyakra nézve tudatlanságban volt. – *Megoldás.* Hogy az effélék az Üdvözítőnél nem okvetlenül jelentenek tájékozatlanságot, azt az Írás néha maga is jelzi²; s az atyák joggal utalnak arra, hogy az ószövetségben Isten maga is tesz kérdéseket.³ Az Üdvözítőnél a kérdés, csodálkozás a fölvetett emberi természet jellegének megfelelő életnyilvánulás, nevezetesen a tapasztalati tudásnak egy eszköze; részben a környezet érdekében is történt.

Tehát Krisztusban egyáltalában nem volt tévedés, és nem volt tudatlanság legalább azokban a dolgokban, melyeket messiási hivatásánál fogva tudnia kellett vagy illett. Vagyis *Krisztusban nem volt hiány jellegű tudatlanság (ignorantia privativa)*. Ez az alsó határ, mely megjelöli Krisztus emberi tudásának körét. *A felső határ, melyet már el nem érhet, az isteni mindentudás.* Akadtak ugyan a skolasztika hajnalkorában,⁴ kik Krisztus emberségének föltétlen és korlátlan mindentudást tulajdonítottak. Szent Tamás⁵ azonban joggal arra az álláspontra helyezkedik, hogy a föltétlen isteni mindentudás közölhetetlen isteni tulajdonság; véges való nem lehet végtelen tartalmú és erejű tevékenység elve. És ebben követik azok a hittudósok.

A nagy skolasztikusok és a hittudósok túlnyomó többsége Krisztus emberi tudásának tárgykörét úgy jelöli meg, hogy *feloleli mindazt, ami létezik* a multban, jelenben és jövőben; vagyis azt, ami Isten látó tudásának (scientia simplicis visionis) tárgya. Ezt a tételt nem annyira a személyes egység vagy a megváltói hivatás szükségszerű következményeként lehet igazolni, hanem inkább a Szentírásnak fönt idézett ama nyilatkozataiból kell levezetni, melyek korlátozás nélkül az igazság és bölcsesség teljességét tulajdonítják az Úr Krisztusnak; továbbá a boldogító istenlátás tényéből: Az a közvetlen és teljes istenlátás, mely az Üdvözítőnek sajátja, érthetővé teszi, hogy az Istenség tükrében, Isten teremtői határozataiban a létezőket mind láthatja. S minthogy ez a tudás nem föltétlenül végtelen, nem abszolút, hanem ú. n. relatív mindentudás, a véges teremtmény nem alkalmatlan arra, hogy határozmányként magába vegye.⁶ Már pedig a személyes egységnél fogva legmagasabb méltóságra emelt teremtményhez illő, hogy rendelkezék mindama kiválóságokkal, melyeknek befogadására képes, és amelyek nem ellenkeznek megváltói föladataival.

2. Krisztus emberi tudásának módja.

1. *Jézus Krisztusnak van tapasztalati, azaz érzéklésből kiinduló és elvonás útján szerzett ismerete (scientia acquisita). Biztos.*

Minthogy ugyanis Krisztusnak van igazi, teljes emberi természete, ennek a természetnek megfelelő tevékenységeket kell is kifejtenie; hisz a természet tevékenységekben nyilvánul meg. Ám *alapvető emberi természetszerű tevékenység az érzéklésből kiinduló elvonás, összevetés, következtetés útján szerezni ismeretet.* Ha az Üdvözítő ilyennel nem rendelkezne, mint azt a skolasztika hajnalkorában némelyek tanították, még Szent Tamás is

¹ Greg. M. Epist. X 39; cf. Basil. Epist. 8, 6; Nazianz. Or. 30, 15; Ambr. Fid. 5, 54 193 kk.; in Lc VIII 34; Hieron. in Mt IV 24.

² Igy Jn 6,5 11,42.

³ Pl. Gen 3,9 4,9. Igy már Origen. in Mt hom. 10, 14; Athanas. C. Arian. III 37; Chrysost. C. Anom. hom. 9, 1; Cyril. Al. Thesaur. 22; August. in Jn 49, 20; Gregor. M. Epist. X 39.

⁴ Nevezetesen Hugo Victor. Sacr. III, 6; elve: ex ipsa divinitate humanitas accepit totum per gratiam, quod divinitas habuit per naturam.

⁵ Thom III 10, 2.

⁶ Ezen megütközni legkevesebb joga volna a mai pszichológiának, mely efféle tudást («pszichometria» néven) kivételes okkultista médiumoknak is tulajdonít (igy K. Oesterreich Der Okkultismus³ 1921 p. 81).

fiatal éveiben,¹ súlyosan veszélyeztetve volna Krisztus emberi természetének igazi emberi jellege, és a megtestesülés titkának vigasztaló nagy értéke, melyet az Apostol azzal fejez ki, hogy Krisztus mindenben hasonló lett hozzánk a bűnt kivéve. A tagadó nézet finomabb kiadású doketizmus. A Szentírás nemcsak általában emberi tudást tulajdonít az Üdvözítőnek az isteni mellett,² hanem egyenest szerzett tudást is: «Jézus növekedett bölcsességben».³ «Noha Isten Fia volt, engedelmisséget tanult azokból, amiket szenvedett».⁴

2. Jézus Krisztus mint ember a boldogító istenlátás tudásával is rendelkezik (*scientia visionis beatificae*). Biztos teológiai következtetés.

Jóllehet ugyanis az atyák túlnyomó többsége a 4. század végéig ezt a tudást nem tulajdonította Krisztusnak, sőt akárhányan különösen Mt 27,46-ra való tekintettel (Istenem, Istenem, miért hagytál el) tagadó állást foglaltak, Szentviktori Hugo óta a skolasztikusok és a későbbi hittudósok csaknem egyértelműleg vallják, az Officium kongregációja pedig 1918-ban kimondotta,⁵ hogy az ellentétje bátorságosan nem tanítható. Ha tehát a tagadó tétel (melyet az újabbak közül Klee, Laurent, Schell, Schanz, Rottmanner és több exegéta vallott) nem is eretnek vagy eretnekizű,⁶ minden biztonnal merész és alighanem téves.

Bizonyítás. A *Szentírás* kifejezetten nem tanítja Krisztus boldogító istenlátását, de burkoltan alighanem kimondja maga az Üdvözítő: «Amit tudunk, azt beszéljük, és amit láttunk, arról tanuskodunk». «Aki mennyből jön, följebbvaló mindenkinél, és arról tanuskodik, amit látott és hallott.» «Én amit Atyámnál láttam, azt beszélem.»⁷ Az Üdvözítő t. i. elsősorban az Istenről tesz bizonyosságot; és lépten-nyomon utal istenismeretének közvetlenségére⁸; következőképpen amit ő látott az Istennél, amiről az embereknek elsősorban szól és tanúságot tesz, az az Istenről való, közvetlen látó tudása. Csak az nem nyilvánvaló, hogy mindezekben az esetekben az ő emberi istenismeretére gondol; de közvetlenül fölkínálkozik; hisz mint ember tanít. Ezt látszik jelezni az evangélista is: «Istent soha senki sem látta; az egyszülött Fió, aki az Atya kebelén vagy, ő hirdette».⁹ Itt ugyanis Krisztus kétségtelenül mint ember van elének állítva; hisz a közvetlenül megelőző versekben Mózeshez van hasonlítva.

A *szentatyák*, főként a görögök az apollinaristákkal és monofizitákkal szemben kénytelenek hangsúlyozni Krisztusnak igaz emberségét; s így arra vannak indítva, hogy a Szentírás némely helyének olyan értelmezést adjanak, mely lehetőleg élesen megvonja a határt Krisztus istensége és embersége között. Továbbá Krisztus emberi tudásának kérdése nem áll náluk a teológiai elmélés előterében. Mindazáltal alkalomadtán kimondják, hogy Krisztus tudásában nincs helye növekvésnek, és olyan gondolatokat pendítenek meg, melyeknek részben logikai föltétele, részben következménye a boldogító istenlátás. Az első, aki kifejezetten tételünk mellett szól, *Szent Ágoston*: A sírjából kikelő és kendőkbe burkolt Lázár földi ismerésünk jelképe; kötelékeitől szabadultan pedig mennyei ismerésünket jelképezi; ilyen különböztetésnek azonban nincs helye Krisztusban.¹⁰ A Leporiusnak szánt *Libellus emendationis* visszautasítja azt a nézetet, mintha Krisztusban lett volna helye

¹ *Thom* in Lomb. III dist. 14, 1, 3 sol. 5; később annál határozottabban tételünk mellé állt: III 12, 2; *Verit.* 20, 3.

² Is 7,15 11,2; Jn 1,14 18,4.

³ Lc 2,52.

⁴ Heb 5,8.

⁵ *Denz* 2183.

⁶ Amint *Suarez* disp. 25, 1 gondolja.

⁷ Jn 3,11.31 és 8,38.

⁸ Mt 11,27 Jn 3,12 5,19.30.37 7,29 8,55.

⁹ Jn 1,18.

¹⁰ *August.* Qu. 83, qu. 65; cf. 72, 12.

¹¹ M 31, 1227.

ám ami nála kizárja a hitet, csak látás lehet. Jelzi a tételt Nagy sz. Leo, és határozottan hirdeti Fulgentius.¹

Krisztus boldogító istenlátásának tényét biztosan ki lehet következtetni *a személyes egységből*. Krisztus embersége az örök Igében szubszisztál. Ezzel azonban az Istenségnek lehető legközvetlenebb közelébe került. Már most elgondolhatatlan, hogy ha Isten egy emberi lelket oly közel enged magához, teljes közvetlenséggel föl ne tárja előtte mivoltát is; lehetetlen, hogy az ontologiai közelség pszichikai visszahatás nélkül maradjon. S csakugyan az evangéliumok Krisztus-képének legszembevetőbb vonása a krisztusi Isten-tudásnak nemcsak gazdagsága, hanem biztonsága, közvetlensége, állandósága, mélysége, magátólértődősége. Sehol leghalványabb nyoma annak, hogy az Üdvözítő a hit vagy bölcselkedés messzeségeiből küzdött föl magát ama biztos és közvetlen istenismerés örökké derűs régióiba. Ez pedig látás; hit és látás közt nincs közbülső fok.

Ezt a következtetést *megerősíti* két más megfontolás: *a)* A személyes egység a lehető legnagyobb kegyelem, melyben teremtmény részesülhet. Minden egyéb természetfölötti adomány messze elmarad mögötte, még az istenlátás is. Ha már most Krisztus megkapta ama legnagyobb kegyelmet, szinte természetes, hogy a kisebbet is megkapta; hisz megváltói hivatásával nem volt ellentétben. *b)* Az Üdvözítő az eszes teremtmények feje; tőle áradnak át rájuk az összes természetfölötti javak, tehát a boldogító istenlátás is. Illő tehát, hogy a fej kezdettől fogva birtokában legyen azoknak a javaknak, melyekben másokat részesítenie kell.²

Az Üdvözítő tehát utas és célhoz ért ember egyszerre (*viator et comprehensor*). *Boldog istenlátásának természetét* illetőleg Szent Tamással azt állítjuk: 1. Krisztus istenlátása nem kimerítő (*comprehensiva*) istenismeret, mint azt Fulgentius és Szentviktori Hugo állították.³ Lehetetlen ugyanis, hogy teremtmény teljesen fölértse a végtelen Istent.⁴ 2. Ennek a tudásnak elsődleges tárgya Isten, másodlagos pedig mindaz, amit Krisztus Istenen kívül ismer, tehát általában a létezők világa. 3. Ez a tudás legalább amennyiben Istenre vonatkozik, mindig tényleges, mert Istent *egy* ismeretképpen látja.⁵ Bonaventura és Scotus Krisztusnak a boldogító istenlátásban felölelt másodlagos ismeretét legalább részben készenlétinek (*habitualis*) tartják. Egyébként nehéz nekünk csak bele is sejteni Krisztus lelkének és nevezetesen lelki életének külön világot jelentő titkaiba.

Nehézségek.

1. Ha Krisztus mint ember már célnál van, *miképp szerezhet érdemeket?* Ha nemcsak tartalmilag, hanem fokban is a legintenzivebb istenismerettel rendelkezik, mely lelkét végleg a legszentebb elvek és indítékok erejével Istenhez köti, miképp maradhat lelkében hely ama tusák és nehézségek számára, melyek nélkül nincs érdemszerzés; holott érdemszerzés nélkül nincs megváltás? – *Megoldás.* Krisztus földi tevékenységének érdemszerző ereje hittétel. Tehát a boldogító istenlátás teológiai következtetését úgy kell teológiailag földolgozni, nevezetesen a teológiai eszméjét megalkotni, hogy megférjen az érdemszerzés hitigazságával.

2. A boldogító istenlátás a lélek végleges megdicsőítése. Pedig a Szentírás tanúsága szerint az Üdvözítőnek *a dicsőséget előbb ki kellett érdemelnie*; imádkozott is érte: («dicsőíts meg engem Atyám»)⁶ – *Megoldás.* A megdicsőítésnek vannak szétválasztható mozzanatai: Krisztus lélek szerint már a megdicsőültség állapotában lehetett, mikor test szerint, külső elismerés és érvényesülés szerint ez a dicsőség még csak csirában és címben volt meg. Tehát

¹ Leo M. Epist. 35, 2. Fulgent. Rusp. Epist. 14, 25; Quinque quaest. 3, 26.

² Thom III 9, 2; Compend 224.

³ Fulgent. Rusp. Epist. 14, 26; Hugo Vict. Opusc. de scientia Christi.

⁴ Thom III 10.

⁵ Thom III 11, 5 ad 1. Így már August. Trinit. XV 16, 26.

⁶ Jn 17,5.

ezt a külső megdicsőülést az Üdvözítő azután is kiérdemelhette és érte imádkozhatott, ha a lélek szerinti, belső megdicsőültség állapotát már el is érte.

3. Az Írás szerint az Üdvözítő többször *szomorú* volt, különösen kinszenvedése előtt a Getszemáni kertben; sőt a keresztfán Isten elhagyta.¹ – *Megoldás. Melchior Cano*² szerint a boldogító istenlátásból fakadó öröm olykor nem áradt át az akarat életére, és így az istenlátó boldogság mellett, mely eltöltötte az értelmet, maradt hely az akaró és érző életben szomorkodásnak és elhagyatottságnak is. Ez a fölfogás azonban szinte lélektani lehetetlenség: az értelem és akarat ugyanis nem olyan, mint spanyol fallal elkülönített, illetőleg elkülöníthető két fülke. A rendkívül nehéz kérdésben ma kelendőbb az a megoldás, mely Mt 27,46-ot mint a 21. zsoltárnak messiási megpecsételő idézését értelmezi (604. lap); a szomorkodásra nézve pedig elfogadja Szent Tamás³ alap gondolatát, melynek *Billot* ezt a formát adja: Az ember számára, mint testből és lélekből összetett való számára akkor fakad az istenlátásból teljes boldogság, ha nemcsak lelke látja az Istent, hanem teste is megkapta azt a végső kiegészülést és fogékonyságot, mely a lélek új élettartalmának és életstílusának megfelelő szervévé tudja avatni. Ezt meghozza a föltámadott test megdicsőült állapota. Az istenlátás a testnek erre az átnemesítésére megadja a jogcímet; de nem hozza meg mindjárt teljes valóságát. Ebből következik, hogy a boldog istenlátás megfér a testnek és a testhez kötött lelki képességeknek szenvedésre fogékony állapotával: a) A lélek az istenlátás örömeiben úszhat, miközben a test fájdalmakat szenved. Ehhez t. i. nem kell egyéb, mint hogy az istenlátás ne árássa a testre teljes megdicsőítő erejét, miként az a föltámadásban történik. b) Még a lelki fájdalommal is összefér⁴: Az istenlátás örömeinek tárgya maga Isten és az Istenben látott létezők; ellenben más úton, pl. tapasztalásból megismert tárgyak (emberek gonoszsága, hálátlanság stb.) okozhatnak fájdalmat. Igaz, a boldogító istenlátás oly intenzitással hevíti át az egész lelket, hogy tüze eléget minden bánkódást. De csak amennyiben pontosan ugyanaz az alanya; nincs ellenmondás abban, hogy az istenlátás mint merőben szellemi tény nem gátolja azokat a szomorúság-szerző ismeretfolyamatokat, amelyek lényegesen érzetekhez és képzetekhez vannak kötve, amelyek tehát más közvetlen tevő-alanyban vannak.

3. *Jézus Krisztusnak van készen kapott ismerete (scientia infusa, belöntött tudás). Ma általános nézet és nagy fokban valószínű teológiai következtetés.*

*Az Üdvözítő ugyanis az angyaloknak is feje; illő tehát, hogy az angyalok sajátos ismerésmódjának ne legyen híjával.*⁵ Minthogy továbbá a személyes egységnél fogva a legfőbb természetfölötti kiválóság birtokában van, és *a legkiválóbb valamennyi teremtmény között*, illő, hogy rendelkezék is a teremtmények összes nemes kiválóságaival, amennyiben azok összeférnek a megváltói tiszttel, illetőleg egyéb kiválóságokkal. Ámde a készen kapott tudás a) megfér a megváltói méltósággal és tevékenységgel, amennyiben t. i. a *szerezett tudást* nem teszi fölöslegessé, és így nem veszélyezteti az Üdvözítő értelmi életének igazi emberi jellegét. Ha ugyanis az Üdvözítő valamire nézve kész ismerettel rendelkezik is, még mindig van helye tapasztalati tudásnak. A magunk körében is folyton észleljük, hogy a már kész, de merőben elméleti ismeretnek (aminő betegségek, nevelői föladatok elméleti tudása; elméleti orvosi, hadi képzettség), mennyire tud színt és nyomatékot adni a hozzájáruló tapasztalat. Ép ezért lehet szó igazi haladásról is Krisztus emberi ismeretében, még pedig nemcsak a már kész ismeretek kifelé való mutatásában és érvényesítésében, hanem az emberi ismeretet

¹ Mt 26,38 27,46.

² M. Cano Loci th. XII 13. Igy *Ambr.* in Lc X 56 is.

³ *Thom* III 15, 6; cf. 46, 8.

⁴ Cf. Prop. damn. Fénelon. 13 *Denz* 1339.

⁵ *Thom* III 9, 3; *Verit.* 20, 3 ad 1.

jellemző, valóságos haladás¹; épúgy amint a befejezett elméleti ismerettel rendelkező ember számára is lehetséges igazi, tapasztalat útján való gyarapodás. *b)* Sőt az Üdvözítő *megváltói hivatása* követelni látszik a készen kapott ismeretet. Hisz létének első pillanatától kezdve szerzett érdemeket, tehát az istenlátástól különböző ismerettel is kellett rendelkeznie, mely csak készen kapott lehetett. Annyival inkább, mert ilyenekkel rendelkeztek a kinyilatkoztatás más szervei is, mint Keresztelő sz. János; Nazianzi sz. Gergely utal a műalkotó Bezeleélre, Salamonra és a pásztor léteire is kiváló író Ámoszra.² *c)* A boldogító istenlátás nem zárja ki a kész ismeretet, miként kizárja a hitet. De nem is teszi fölöslegessé; mert hisz az ismerésnek új módja. Az értelem kiválóságát nemcsak az minősíti, mit tud valaki, hanem az is, mikép tudja; nemcsak a kész ismeret, hanem a készségek és szempontok is.

A készen kapott ismeret természetét illetőleg Szent Tamás³ azt tartja, hogy az készenléti (habituális), és tetszés szerint ténylegességbe emelhető. *Terjedelem* tekintetében részint természeti, részint természetfölötti. A természeti felőleli mindazt, amit az Üdvözítő szerzett tudása révén is megismerhet; tehát mindazt, ami az Üdvözítő tapasztalása körébe esik, és ami e tapasztalásból elvonás, összehasonlítás, következtetés útján megállapítható. A természetfölötti kiterjeszkedik mindarra, amit Isten valaha kinyilatkoztatott (némelyek szerint mindarra, ami a boldogító istenlátás másodlagos tárgya).

63. §. Krisztus emberi szentsége és hatalma.

Diekamp II § 20 26 27 29; *Bartmann* I § 95 97; *van Noort* 1, 3, 2 3; *Pesch* IV n. 276–352; *Scheeben* III 166–76 186–206 233–61; *Petav.* Incarn. IX X 2 XI 5–12. – *Bonav.* Brevil. p. 4, cp 5; *Thom* III 7 13 15 19; Verit. 7, 29; Compend. 224 kk.; *Suarez* Incarn. disp. 18–22 31 33 37; *Salmant.* Tr. 21 disp. 23 27 dub. 3–6; 12–15; *Billuart* Incarn. Dis. 8 13 18, 3–4; *Berti* XXVI dis. 2 cp 5; *Frassen* Incarn. disp. 2, a. 2, s. 1 2; disp. 3, a. 2 s. 3. – *L. Atzberger* Die Unsündlichkeit Christi 1883; *K. Hennemann* Die Heiligkeit Jesu als Beweis seiner Gottheit 1898; *M. de Baets* De libera Christi oboedientia 1905; *Ph. Friedrich* Der Christus-Name 1905; *J. Margreth* Das Gebetsleben Jesu 1902; *P. Ketter* Die Versuchung Jesu 1918.

Az Üdvözítő akarati életének kiválóságát lehet méltatni az *erkölcsi* oldalról, és akkor szentségéről kell szólni; lehet a *hatékonyság* szempontjából vizsgálni, és akkor mint hatalom jelentkezik. A szentség, az egész embernek tényleges és készenléti azonosulása Istennel mint a szentség ősnormájával, vagyis a teljes lét- és tevékenységbeli Isten-hasonlóság ismét két oldalról tekinthető: a *negatív* oldalról az Úr Krisztusban mint teljes büntelenség jelenik meg; a *pozitív* oldalról mint kegyelmek teljessége. A büntelenség és kegyelmi gazdagság azonban nem szünteti meg az Üdvözítő akarati életének igazi szabadságát és érdemszerző értékét, mint első tekintetre talán látszik. Eszerint itt a következő szempontok kerülnek tárgyalásra: 1. Krisztus büntelensége, 2. akaratának szabadsága, 3. kegyelmi kiválósága, 4. hatalma.

1. Krisztus büntelensége.

1. *Tétel. Krisztus embersége szerint is ment volt minden büntől. Hittétel.* Tagadják a mai racionalisták. A személyes bűnökre vonatkozólag már az efezusi zsinat kimondotta⁴: «Nem szorult engesztelő áldozatra, aki a bűnt egyáltalán nem ismerte»; a firenzei zsinat az eredeti bűnre nézve is megállapítja: «Bűn nélkül fogantatott, született és halt meg».⁵

¹ *Ambr.* Incarn. 7, 71.

² *Nazianz.* Adv. Apol. 18.

³ *Thom* III 11, 2–5.

⁴ Eph. c. 10 *Denz* 122; cf. 148.

⁵ *Denz* 711.

Bizonyítás. Az ószövetség szerint a Megváltó igaz lesz; a bűn fejedelme, a sátán az egész vonalon kudarcot vall vele szemben.¹ A próféta szerint «nem cselekedett gonosztságot, sem álnokság nem volt az ő szájában».² Az *evangelisták* tanuságot tesznek róla, hogy nem fogantatott Ádám bűnös magjából, hanem a Szentlélektől, amiért is szent.³ Ő maga odaáll az ádáz farizeusok elé azzal a kérdéssel: «Ki vádolhat engem közületek a bűnről?»⁴ és bizonytságot tesz: «Jön e világ fejedelme; de énbennem semmije sincsen».⁵ Az apostolok szerint minden hiba nélkül való szeplőtelen bárány; «bűn ő benne nincsen;» «bűnt nem ismert»; «hasonlóképpen mindenben kísértést szenvedett, kivéve a bűnt».⁶ Ha tehát az Üdvözítő az őt megszólító ifjúnak azt feleli: «*Miért mondasz engem jónak?* Senki sem jó, csak egyedül az Isten»,⁷ nem akarhatott ama határozott öntanúságának ellenmondani; hanem az evangéliumban leírt helyzet értelmében a tökéletesség-kereső ifjút energikusan arra utalta, hogy merőben emberi tekinteteken fölüllemelkedve, teljes önátadással csatlakozzék Istenhez, aki magátólvaló jóság és minden tökéletesség normája.⁸ Ez az *atyáknak* is kezdettől fogva a tanítása. Így pl. Tertullian: «Egyedül Isten van bűn nélkül, s egyedül az ember Krisztus van bűn nélkül; mert Isten a Krisztus».⁹

A *hivő elme* teljes biztossággal következteti tételünket a személyes egységből. A személyes egységnél fogva ugyanis minden krisztusi állítmánynak alanya, még pedig belső, felelős alanya az örök Igének személye; *actus sunt suppositorum*. Ha tehát az Úr Krisztus nem volna teljesen büntelen, helye volna az ilyen állításnak: Isten nem büntelen.

Nehézség. Az újabb *racionalisták* jó része elismeri Krisztus jellemének példátlan tökéletességét, és benne látja az erkölcsi eszményt. Többen azonban itt is kifogásokat emelnek: Némelyek kifogásolják keménységét és haragját¹⁰; mások a halál színe előtt való szorongását.¹¹ Többen azt találják, hogy elhanyagolta hozzátartozóit, méltatlannak és igazságtalannak találják a gerazénusok földjén tett csodáját és a terméketlen fügefa megátkozását. Mások nehézményezik, hogy nem tanúsított elég érzéket a kultúra vívmányai iránt; ismét mások ütköznek önértetén; sőt akadtak, kik kifogásolták nőtlenségét (Schleiermacher, Haase). – *Felelet.* Az efféle kifogások részben a *racionalista alaptévedésből* táplálkoznak: Jézus Krisztus nem Isten és nem lehet az. Csak ez esetben lehet ugyanis megütközni önértetén, vagy azon, hogy rendelkezik a gerazénusok sertéseivel, és örök időkre szóló tanulságok jelképezése végett túlteszi magát a merőben kalmár ízű szempontokon. Másrészt pedig egészen *önkéntes erkölcsi ideál*hoz mérik hozzá az Üdvözítő életét, amennyiben hol sztoikust szeretnének csinálni belőle és megütköznek megrendítő haláltusáján; hol meg látgy kultúr-filisztert, és megütköznek keménységén, a család és vér kötelékeit átlépő heroizmusán. Ezek saját kényelmükre többnyire azt kívánnák, hogy az Úr Krisztus a lelkek üdvösségét ne azzal a félelmes következetességgel tegye meg döntő szempontnak, mint azt az evangélium a világ elé állítja.

¹ Gen 3.

² Is 53,9–10.

³ Lc 1,35 Mt 1,20.

⁴ Jn 8,46.

⁵ Jn 14,30; cf. 8,29.

⁶ 1 Pet 1,19; cf. Jn 1,29 1 Pet 2,22; 1 Jn 3,5; 2 Cor 5,21; Heb 4,15; cf. 7,26.

⁷ Mc 10,18.

⁸ Cf. Lc 11,13 Mt 5,48.

⁹ *Tertul.* Anima 41; cf. Carn. Chr. 16; *Hippol.* Noët. 17; *Origen.* in Jn hom. 28, 18 160; *Chrysost.* in 1 Cor hom. 38, 2; *August.* Op. imp. Iul. IV 1.

¹⁰ Mt 16,23 Mc 3,21.

¹¹ Lc 9,59-re való tekintettel.

2. **Tétel. Az ember Krisztus ment volt a rendetlen kívánságtól.** *A tényleges kívánságra nézve ez hittétel.* Az V. egyetemes zsinat kimondja¹: «Ha valaki védelmébe veszi az istentelen mopszvesztei Theodorust, ki azt mondotta, hogy más valaki az Ige, és más valaki a Krisztus, kit lelki szenvedélyek és testi kívánságok zaklattak, az ilyen ki legyen közösítve». A tétel *általános nézet a készenléti (habitualis) kívánságot illetőleg*, mely mintegy bűnre gyújtó lappangó tűz (fomes) meghúzódik az emberi természetben. Nestorius természetesen kénytelen volt az Üdvözítőnek rendetlen vágyat is tulajdonítani; ellene némelyek oly élesen foglaltak állást, hogy inkább készek voltak Krisztustól eltagadni a lelket, mint csak valamit is megengedni, aminek bűn íze van.

Bizonyítás. Tételünk *következménye*: a) A bűnre ingerlő rendetlen vágyak és gerjedelmek nem bűnjellegűek ugyan magukban, azonban kétségtelenül *összefüggésben vannak a bűnnel*, mint annak gyermekei és új bűnök szülői. Következésképp mint erkölcsi jellegű fogyatkozások magára az örök Igére vetnének árnyat, amennyiben a tulajdonságok kicserélésének dogmája értelmében azokat az Igének kellene tulajdonítanunk. Ám az Ige mint Isten a bűnnek még árnyékát sem tűri. b) A rendetlen kívánság a jelen üdvrendben az *eredeti bűn következménye*. Az Üdvözítő azonban eredeti bűn nélkül fogantatott. Megváltói szerepe sem kívánta, hogy a rendetlen kívánságot, akár készenléti formájában is, magára vegye. Igaz, meg volt kísértve hozzánk hasonlóan, de a bűn árnyéka nélkül. A kísértéseknek nem volt erejük gyönyört vagy épen hozzájárulást kiváltani lelkében; azok csak kívülről hangzó fölhívások voltak, melyeket küszöbről visszautasított, mint a nagy kísértés-történet világosan elárulja.² c) Minél *intenzívebb a kegyelmi élet*, annál inkább áthatja és telíti a maga szempontjaival és jellegével az érzékek és alsóbb lélek életét is. Ámde az Üdvözítő a kegyelmek teljességének birtokában van; lehetetlenség tehát, hogy lelkének minden zugát át ne járta volna ez a szentség és el ne távolított volna onnan mindent, aminek csak valami köze van is a bűnhöz.³ Ezért nem csoda, hogy az *atyák* beszédje ebben a kérdésben igen határozott. Szent Ágoston kiátkozza, aki azt meri mondani, hogy Krisztusban a test a lélek ellenében gerjedezett.⁴

3. **Tétel. Az ember Krisztus vétkezhetetlen.** *Majdnem hittétel.* A vatikáni zsinat elé volt terjesztve egy javaslat: «Krisztus nemcsak nem vétkezett, de nem is vétkezhett».⁵ A II. konstantinápolyi zsinat elítélte mopszvesztei Theodorust, amiért azt tanította, hogy Krisztus csak föltámadása után vált bűnre képtelenné.⁶

Bizonyítás. Ez a tétel is *közvetlenül következik a személyes egységből*. Krisztusban ugyanis az összes állítások metafizikai tulajdonos alanya az Ige; ha tehát Krisztus embersége szerint vétkezhetnék, azt is lehetne mondani: az Ige, Isten vétkezhetik. Ez pedig föltétlenül téves: az Istenről a bűnt semmiféle vonatkozásban nem szabad állítani. De következik az Üdvözítő boldogító istenlátásából is: az mint végleges állapot (status termini) már fogalmában kizárja a visszaesést. Ezért az üdvözültek is mind vétkezhetetlenek.⁷ A *szentatyák* ezt a következtetést kezdettől fogva vallják. Origenes azt mondja: Krisztus lelke teljesen meg volt mártva a Logos tüzeiben, és tőle áthevítve megingathatatlanságot nyert. Alex. sz. Ciril ostobáknak mondja azokat, kik arról eszelősködnek, hogy Krisztus nem tudom miképpen vétkezhett. Ugyanígy beszél Szent Ágoston és mások.⁸

¹ Denz 224.

² Mt 4. Cf. Thom III 15, 2; 41, 1 ad 3.

³ Thom III 15, 2.

⁴ August. Op. imperf. Iul. IV 47; cf. Basil. Epist. 261; 3; Cyril. A. in Lc 2, 8; Recta fid. ad Theod. 21.

⁵ Coll. Lacens. VII 560.

⁶ Denz 224.

⁷ Thom in Lomb. III dist. 12, 2, 1.

⁸ Origen. Princip. II 6, 6. Cyril. A. C. anthropomorph. 23. August. Enchirid. 40; Corrept. et gr. 11, 30; Ambr. Incarn. 7, 69; Leo M. Epist. ad Flavian. 2 stb.

Az Üdvözítő vétkezhetetlenségének természete. Tévesen fogták föl Günther és némely ortodox protestáns, akik azt merőben utólagos vétkezhetetlenségnek minősítették: Krisztus azért vétkezhetetlen, mert Isten előrelátta, hogy tényleg nem fog vétkezni. Kissé külsőséges és nem valószínű, de teologailag szabad Duns Scotusnak, Durandusnak és a nominalistáknak nézete: Krisztus azért vétkezhetetlen, mert hivatására való tekintettel Isten különös gondviselése őt hathatósan megóvta a legcsekélyebb büntől és annak leheletétől is. *A tomisták és a nagy molinisták* találták fején a szöveget, mikor a vétkezhetetlenség gyökerét a személyes egységben keresik, és ezért föléje emelik minden egyéb teremtményi vétkezhetetlenségnek. Ennek a fölfogásnak nem jár ellenére, ha valaki Vasquez-zel azt tanítja, hogy a vétkezhetetlenség közvetlen okozója, mintegy közvetítője a boldogító istenlátás; hisz ez Krisztusban úgyis csak a személyes egység által van meg, mely így a vétkezhetetlenség végső alapja.

Ebben gyökerezik a Krisztus büntelenségéről szóló tanításnak *vallási jelentősége* is: A katolikus dogma szerint a bűn semmiféle formájában és stádiumában nem fér Krisztushoz, sem mint eredeti bűn, sem mint bűnös tett, sem mint bűnre kísértő hajlam vagy gerjedelem, sem mint lehetőség. S így a bűnöknek ama szomorú tengerében, mely az ösbűnnel ránk zúdult, mely annyiszor elborít mindnyájunkat, és annyit végleg elnyel, az Ige örök kőszálán érintetlenül ott áll az ember Krisztus: a bűn hullámcsapásai eljuhászodnak körülötte, a lábához sem érnek, nem hogy ki tudnák kezdeni vagy épenséggel elborítani alakját. Az Üdvözítő az az Ararát hegye a bűn-özönben, melyen kiköthet a bűnök hajótöröttjeinek, egyeseknek és koroknak, irányoknak és népeknek bűnbánat-bárkája, mely felé bizalommal szállhat a bűnből menedéket kereső tisztább vágyak galambja: ott a büntől ki nem lúgozott szűz talajt talál és az engesztelés olajágát. Az Üdvözítő teljes büntelensége a büntől való szabadulásnak, a megváltásnak föltétele, záloga és előképe.

2. Krisztus emberi akaratának szabadsága.

Az Üdvözítő büntelensége közvetlenül fölkínálja azt a kérdést, melyet már boldogító istenlátása megpendített: Ha az Üdvözítő nem vétkezhetik, akkor valahányszor isteni parancs elé van állítva, csak egy lehetősége van állásfoglalásra: a parancs teljesítése; s akkor már nem szabad. Lugo szerint ez a *hittudomány egyik legnehezebb kérdése*. Megvilágítása és lehető megoldása végett megállapítjuk szabatosan mindenekelőtt a két igazságot, melyek közt a hittudományos elmélésnek közvetítenie kell.

1. Tétel. **Krisztus emberi akarata szabad akarat.** *Biztos.*

Az evangéliumok az Üdvözítőnek sokszor kifejezetten szabad elhatározást tulajdonítanak: «Ezek után pedig Jézus Galileában tartózkodott, mert nem akart Judeában járni». ¹ «Epével vegyített bort adának neki inni, és miután megízlelte, nem akart belőle inni.» ² Főként azonban legjelentősebb állásfoglalásában, a kereszthalálnak vállalásában volt szabad. Már a próféta azt mondja: «Fölkínáztatott, mert ő maga akarta». ³ Az Üdvözítő: «Én életemet adom, hogy ismét fölvegyem azt. Senki sem veszi el azt tőlem, hanem én adom oda magamtól; hatalmam vagyom odaadni azt, és hatalmam vagyom újra fölvenni azt. E parancsolatot (ἐντολήν) kaptam Atyámtól». ⁴ Szent *Ágoston* erre megjegyzi: «Ezzel megmutatta a mi Üdvözítőnk, hogy lelke nem hagyta el őt akarata ellenére, hanem mert akarta, amikor akarta, amint akarta». ⁵

¹ Jn 7,1; cf. Mc 3,18 Mt 8,3.

² Mt 27,34.

³ Is 53,7.

⁴ Jn 10,17; cf. Heb 12,2 Phil 2,8.

⁵ *August.* Trinit. IV 13, 16; cf. in Jn 37, 9; 119, 6; *Cyrl. Hier.* Catech. 13, 5; *Chrysost.* in Heb 28, 2.

A hívő elme a) a tételt mint folyományt levezeti abból a krisztologiai alapdogmából, hogy Krisztusban igazi és teljes emberi természet van. Az emberi természethez ugyanis hozzátartozik az emberi akarat; és az igazi emberi akarathoz hozzátartozik a szabad választás képessége.¹ *b)* Az Írás kétségtelen tanúsága szerint² az Üdvözítő érdemeket szerzett. A trentói zsinat szerint is az Üdvözítő váltságunk érdemszerző oka.³ Ám az érdemszerzéshez igazi, teljes emberi szabadság kell, nemcsak a külső kényszerőtől, hanem a belső kényszerűségtől való szabadság is, amint kitűnik Janseniusnak elitéit tételéből is.⁴ *c)* Az emberi szabadság az eredeti bűn óta súlyosan meg van sebezve. A Megváltónak kiváltkép ezt kellett meggyógyítani; ámde «quod assumptum non est, sanatum non est».

2. Tétel. Krisztus emberi akarata soha sincs és nem is lehet ellentétben isteni akaratával. *Hittétel* a III. konstantinápolyi zsinat határozata értelmében (581. lap).

Bizonyítás. Az Üdvözítő kifejezetten tanúsítja: «Nem keresem a magam akaratját, hanem annak akaratját, aki engem küldött».⁵ A III. konstantinápolyi zsinat atyái joggal hivatkoznak arra, hogy ez már a régi atyáknak is tanítása.⁶ *A hívő elme* számára a tétel *következmény a) a személyes egységből.* Az Üdvözítő emberi természete igazi emberi természet, és mint ilyen rá van utalva Isten hatékony indításaira. Isten ezeket a hatékony indításokat természetesen megadja, még pedig az emberi természetnek megfelelően, szabad állásfoglalásra. Minthogy azonban az állásfoglaló alany csak egy, még pedig az Ige személye, lehetetlen, hogy az Ige emberi akarata csak egyszer is ellenálljon isteni akaratának.⁷ *b) Következik a vétkezhetetlenségből.* Az Isten akaratával való teljes ellentét ugyanis súlyos bűn; a nem-teljes vagy késedelmes alávetés pedig erkölcsi tökéletlenség és rendetlen vágy folyománya. A teljes vétkezhetetlenség miatt az Üdvözítő lelkéből mindkettő ki van zárva.

A két igazság közt azonban éles ellentét mutatkozik: Ha az Üdvözítő szabad volt, nevezetesen a megváltói halál vállalásában, akkor azt vissza is utasíthatta; tehát vétkezhetett. Ha pedig nem vétkezhetett, és ennél fogva nem utasíthatta vissza, akkor megváltói tevékenysége nem volt szabad, és nem volt érdemszerző. *Miképp kell megoldani ezt az ellentétet?* Az Írás kétségtelen tanúsága szerint az Üdvözítő nem tudta, nem is akarta visszautasítani a halál parancsát. Miképp lehetséges ez ontologailag és lélektanilag? Ebben a súlyos krisztologiai kérdésben Amiens jezsuita († 1651) tizenegy megoldási kísérletet vett vizsgálat alá. Valamennyi azonban a következő fő típusokra vezethető vissza:

1. *Isten az Üdvözítőnek nem adott határozott parancsot* (praeceptum), hogy vállalja a kereszthalált, hanem csak kívánságát fejezte ki (bene-placitum), amint az Üdvözítő jelzi: «Én mindenkor azt cselekszem, ami kedves Atyám előtt (placita ei)».⁸ A Szentírás is a parancs szót nem egyszer kívánság, óhaj értelmében használja.⁹ Ennek teljesítése elől tehát az Üdvözítő bűn nélkül kitérhetett volna. Így Petavius, Wirceburgenses, Franzelin, Billot stb. 2. *Az Üdvözítő határozott parancsot kapott ugyan, de az csak általában az áldozatos halálra vonatkozott,* nem pedig annak módjára, idejére és egyéb körülményeire, úgy hogy ezekkel szemben az Üdvözítőnek szabad választása maradt. Így Ysambert, Gregorius de Valentia, Vasquez, Lessius. 3. *Az Üdvözítő a kereszthalál parancsa alól fölmentést kaphatott volna,*

¹ Thom III 18, 1.

² Jn 5,30 17,4. Phil 2,8 Heb 5,8 12,2.

³ Trident. 6 cp 7 Denz 794.

⁴ Denz 1094.

⁵ Jn 5,30; cf. 6,38 8,29 Mt 26,39 Lc 22,42.

⁶ Tertul. Or. 44; Origen. Cels. II 42; Nyssen. Adv. Apol. 32; Cyril. Al. in Lc 22, 42; in Jn IV 1.

⁷ Thom III 18, 1.

⁸ Jn 8,29.

⁹ 2 Reg 16,10. Ps 67,29.

saját szavai értelmében: «Azt hiszed, hogy nem kérhetem Atyámat, és rögtön adna nekem többet tizenkét ezred angyalnál»?¹ Szabadsága abban érvényesült, hogy nem kért fölmentést.

Ennek a három kísérletnek közös gondolata, hogy igazi megmásíthatatlan és részleteiben meghatározott paranccsal szemben nincs helye szabadságnak. Pedig *biztos, hogy az Üdvözítő megváltói halálára vonatkozó isteni akarat ilyen határozott parancs volt: a) A Jn 10,17-ben szereplő kifejezés ἐντολή az újszövetségben mindig parancsot jelent. Hogy az Üdvözítő megváltói halálára vonatkozó isteni akarat különösen az, megerősíti számos kifejezett szentírási nyilatkozat.² b) Az Üdvözítő engedelmes volt mindhalálig, még pedig a keresztnak haláláig.³ Már pedig «az engedelmesség külön erény, és annak külön jelleget adó tárgya a hallgatag vagy kifejezett parancs».⁴ Következésképp ha az Üdvözítő nem állt szemben határozott paranccsal, nem tudott igazi engedelmisséget gyakorolni. Tehát nem lehet tagadni, hogy az Üdvözítőnek határozott parancsokkal szemben is megmaradt a teljes szabadsága; annál inkább, mert különben az is következne, hogy az Üdvözítő a természeti törvénnyel szemben sem volt szabad, és annak teljesítésével nem szerzett érdemeket; tehát érdemszerző tevékenysége rendkívül szűk területre szorítkozik.*

A részletekben a következő kifogások emelhetők az említett három kísérlettel szemben: a) *Ha a megváltói halál parancsa csak magára a halálra vonatkozott* és azzal szemben az Üdvözítőnek nem volt szabad állásfoglalása, hanem csak a parancsba nem foglalt körülményekkel szemben, akkor nem a halálával, hanem annak körülményeivel szerzett nekünk váltságot; ami ellenkezik a keresztyén meggyőződéssel és nyílt tanítással. b) *Ha pedig Isten nem parancsot, hanem csak kívánságot* fejezett ki és Krisztus e kívánságnak ellenállhatott volna, vagy alóla fölmentést kaphatott vagy akarhatott volna, akkor a megváltás túlságosan az Üdvözítő emberi akaratának műveként jelenik meg, holott az a kinyilatkoztatás tanúsága szerint Isten föltétlen irgalmának tette. Nehéz is megvédeni az Üdvözítő emberi akaratának erkölcsi tökéletességét, ha megengedjük, hogy az Üdvözítő emberi akarata csak hajszálnyira is más utat kereshetett vagy próbálhatott, mint amilyent az isteni akarat eléje írt.

Tehát más megoldást kell keresni. Minthogy az Üdvözítő vétkezhetetlensége következtében tévedhetetlenül azt cselekszi, amit Isten akar, még a megváltói halál vállalásában is, és akarata mindamellettt ment a külső kényszertől és a belső kényszerűségtől, itt voltaképpen ugyanazzal a kérdéssel állunk szemben, melyet a hatásos kegyelem és a vele közreműködő emberi akarat szabadsága vet föl (77. § 2). Ebben az értelemben keresik is sokan a megoldást. Több *molínista* (Pesch-sel) azt mondja: Isten az Üdvözítőnek olyan parancsot adott, melyre nézve a közbülső tudásnál fogva előre látta, hogy majd szabadon fogja teljesíteni. *Tomisták* pedig sokan (Billuart-tal; így Bonaventura is) azt mondják: Isten az Üdvözítőnek emberi akaratát, mely mint igazi emberi akarat rá van szorulva Isten indításaira, úgy irányítja előre, hogy szabadon akarja azt, amit Isten akar tőle. Vagy pedig az összefogó és szétválasztó értelem különbségéhez folyamodnak: a parancstól eltekintve szabad az Üdvözítő akarata: a parancs ezen a szabadságon nem változtat; az elhatározás szabadsága megmarad (*sensu diviso*), jóllehet az Üdvözítő most már nem tehet mást, mint hogy teljesítse a parancsot (*sensu composito*). S ez a gondolat a lét oldaláról (ontologiaiilag) tekintve megoldja a kérdést: *a szabad elhatározó képességnek és a biztos egyirányú állásfoglalásnak összeférhetőnek kell lennie*. Igaz, e szerint a fölfogás szerint megmarad Krisztus «természetében» az Isten akaratától való elhajlásnak lehetősége. De nem is tudja senki sem megmutatni, hogy Krisztus emberi természete elvonatkoztatva a személyes egységtől vétkezhetetlen. Csak *in concreto*, mint az Ige személyének elválhatatlan, metafizikailag kisajátíthatatlan birtoka vétkezhetetlen.

¹ Mt 26,53

² Lc 22,22 Jn 10,18 14,31 Act 4,27 Heb 10,5..

³ Phil 2,8; cf. Rom 5,19 Heb 5,8 10,5.

⁴ Thom 2II 104, 2.

Vétkezni és nem vétkezni nem a természet, hanem a cselekvő alany dolga; következésképp a személyes egység miatt nem fér Krisztushoz a vétkezés lehetősége, akkor sem, ha az elvontan tekintett emberi természet nem lett ontologailag vétkezhetetlenné, ami alighanem úgyszólván fizikai lehetetlenség volna. Az egész elméletnek csak az a hiánya, hogy a kérdést pusztán a létrendi, sztatikai oldalról nézi.

A pszichológiai (dinamikai) kiegészítést megadják a *Salmanticenses*: Minthogy az Üdvözítő belső élete igazi emberi élet, annak minden nem bűn jellegű tartozékával együtt, az Üdvözítő az isteni parancsokat, nevezetesen a megváltói halálra vonatkozót nemcsak boldogítónak találta, hanem látta és *érezte nehézségeit* is, melyektől az emberi természet megborzong; és arra is kellett gondolnia, hogy a megváltás műve esetleg más, könnyebb úton is elvégezhető lett volna. És így felsőbb akarata abban a helyzetben volt, hogy e nehézségek formális legyőzésével teljesen Isten akaratához álljon. A nehézségeket átélő emberi természetnek az Igében való önállása azonban biztosíték arra, hogy ez tétovázás és kísértésbe való beleegyezés nélkül meg is történik.

Talán még bátrabban járható utat mutat ebben a nehéz kérdésben régi nyomokon néhány újabb hittudós (*Janssens, Baets*): A vétkezhetés nem tartozik a szabadság lényegéhez.¹ Sőt a választás lehetőségére nézve is elég, ha gyökérszerűen van meg. A szabadság lényege (*libertas radicalis*) tisztán a merőben tárgyi mozzanatok szellemerkölcsi, vagyis világos értelmi látás és tiszta szeretés útján való értékelésén fordul, minden idegen indíték kizárásával. Sőt «annál szabadabb az akarat, mentül magasabbra emelkedik a vétkezhetés és ingatagság fölé, és minél tisztább szeretet tölti el».² A megállapodott jellem kétségtelenül biztosan egy értelemben foglalt állást a kényes nagy életkérdésekben; mégsem lehet tőle elvitatni a szabadságot. Az Üdvözítő szent embersége is tehát mindannyiszor teljes határozottsággal az isteni akarat értelmében döntött, de a legtisztább átértés és a legszentebb Isten-szeretés alapján. S ezért teljesen szabad, jóllehet csalhatatlanul egy irányban dönt.

3. Krisztus pozitív szentsége.

Az evangéliumokból az Üdvözítő alakja nemcsak a büntelenség tisztaságában, hanem egyúttal a pozitív életszentség teljes színgazdagságában ragyog elénk.

Minden erkölcsi nagyság fokmérője az az intenzitás és teljesség, mellyel a lélek a legfőbb jónak, Istennek és az általa kinyilvánított erkölcsi rendnek átadja magát. Az Üdvözítő születésétől kereszthaláláig igazolta, hogy életének ez a tengelye és csillaga: «Az én étkem az, hogy annak akaratját cselekedjem, ki engem küldött, hogy elvégezzem az ő művét».³ Megrázó fölségben megnyilvánul ez az *עבדי יהוה* (Isten szolgája) titkában és megható bensőséggel tárul elénk az Üdvözítő imádságos életében. Ezzel a kérlelhetetlenül következetes odaadással az értékek objektív világa iránt («így illik teljesítenünk az egész igazságot»⁴) együtt jár a leggyöngédebb irgalmasság szemben a szubjektív gyarlóságokkal, nehézségekkel, a bűnös személyekkel: «Nem szükséges az orvos az egészségeseknek, hanem a betegeknek». «Az Emberfia azért jött, hogy keresse és üdvözítse, ami elveszett volt.»⁵

Formai szempontból az Üdvözítő életszentségét főként három mozzanat jellemzi, és emeli minden emberi életszentség fölé: a) Az egyes valláserkölcsi kiválóságok mind teljes tartalmukban bontakoztak ki lelki életében, anélkül hogy egymást korlátozták vagy halványították volna: a valláserkölcsi jellem tengelyeként megjelölt föltétlen erkölcsi

¹ Thom in Lombard. III dist. 18, 1, 2 ad 5; 4 ad 3.

² August. Praedest. sanct. 15, 30.

³ Jn 4,34; cf. Lc 12,50 Mt 16,23 26,36 Jn 12,27.

⁴ Mt 3,15.

⁵ Mt 9,12; cf. 18,11 Lc 5,31; Lc 19,10.

tárgyilagosság és a leggyöngédebb figyelem, a szigorúság és az irgalom, tárgyilagos keménység és teljes szelidség, páratlan méltóságának tiszta öntudata és hamisság nélküli alázatosság, a külső életben soha csődöt nem valló tevékenység és teljes bensőség, a világtól való elfordultság és emellett a legkeresetlenebb emberiség. *b)* Valláserkölcsei kiválósága *befejezettség jellegével* mutatkozik be. Az Üdvözítő magatartásában és nyilatkozataiban sehol semmi nyoma annak, hogy neki is valaha szüksége lett volna arra a bűnbocsánatra, melyet oly bőkezűséggel osztott. Sehol erkölcsi csaták sebhelyei, melyek még egy Szent Pál tiszteletreméltó szellemerkölcsi arcát is borítják. *c)* Az Üdvözítő összes életnyilvánulásait valami titokzatos magátólértődés, *átlátszó mélység* jellemzi, mely meglepő elfogulatlansággal tesz tanúságot a legnehezebb dolgokról is, példátlan biztonsággal találja el a megfelelő magatartást a legkényesebb helyzetekben is; minden megnyilatkozásában egész egyénisége kézzelfogható közelségben és egyben elérhetetlen távolságban mutatkozik.

Ezek a mozzanatok már külön-külön sem érthetők másképp, mint hogy bennük a rejtett Istenség fénye tör elő (pl. az igazság és irgalom teljes összhangja csak Istennél lehetséges; 1. [384. lap](#)). Együttvéve pedig az Üdvözítő istenségének nagy bizonyosságát adják (lásd [110–13. lap](#) is), mint az Írás maga kifejezésre juttatja.¹ Egyben azonban arról is tanúságot tesznek, hogy az Üdvözítőnek ez a megtapasztalható szentsége egy mélyebb, kegyelmi szentségnek sugárzása. Az Üdvözítő e kegyelmi szentségének tartalmát a következő tételek állapítják meg:

1. Tétel. Az Üdvözítő közvetlenül meg van szentelve a teremtetlen magánvaló szentséggel. Általános nézet a skotistákkal szemben.

Magyarázat. Az Üdvözítő szent azáltal, hogy közvetlen, személyes egységben van az Igével, aki teremtetlen, végtelen, magánvaló szentség. A személyes egység kegyelme (*gratia unionis*) önmagában, közvetlenül is megszenteli az ember Krisztust, úgy hogy ha per impossibile megszentelő kegyelem nélkül volna, akkor is a legszentebb lenne. Ez a kegyelem és szentség szubstanciás, magánvaló, és nem járulékos, mert az Isten nem adja magát járulékként²; végtelen, mert magának Istennek szentsége; teremtetlen, mert jöhet maga a személyes egység teremtett valami, hisz időben kezdődött,³ mégis az egység kegyelmének gyökere, az Ige személye, teremtetlen.⁴ A tétellel szemben a skotisták egy része azt tanítja, hogy a személyes egység csak jogcímet ad a megszentelődésre, melyet a megszentelő kegyelem valósít meg; a személyes egység kegyelme tehát nem formálisan, közvetlenül, hanem csak gyökérszerűen, képességileg szenteli meg Krisztus emberségét. *Durandus* csak kegyelmi megszentelést fogad el.

Bizonyítás. Újszövetségi *szentírók* az ószövetség utalásai alapján⁵ azt tanítják, hogy az Üdvözítő az Istenséggel föl van kenve.⁶ Ezeket a kijelentéseket a *szentatyák* egyértelmű magyarázata kiépíti: Az ószövetségben a királyokat, papokat és prófétákat isteni küldöttek fölkenték olajjal⁷; Krisztust az Ige maga kente föl istenségével ezekre a hivatásokra. Már Origenes különbséget tesz az Üdvözítőnek magánvaló és részesedés útján való szentsége közt. Nazianzi sz. Gergely világosan azt mondja: «Krisztus (fölkent) a neve tekintettel az Istenségre; mert az Istenség keni föl és szenteli meg az emberséget, nem művelettel, miként más fölkenteknél történik, hanem a fölkenőnek jelenléte által». Alexandriai sz. Círil ezt

¹ Act 3,14 1 Cor 5,7 15,3 2 Cor 5,21 Heb 4,15 7,26. 9,14 1 Pet 1,19 2,22 3,18 1 Jn 2,29 3,7. Jac 5,6 Ap 5,9.

² Thom III 2, 6.

³ Thom III 2, 7.

⁴ Thom III 6, 6.

⁵ Is 61,1; fölként Ps 44,8.

⁶ Igy Heb 1,9 Act 4,26 10,38 2 Cor 1,21.

⁷ Is 45; Lev 4,5; 3 Reg 19,15.

hangsúlyozza főként a nesztoriánusoknak ama tanával szemben, hogy Krisztusnak erkölcsi igyekezettel előbb be kellett válnia, és csak azután szentelődött meg teljesen.¹

Teológiai megfontolás. a) Szent Tamás² így következtet: A szentség az Isten erkölcsi tökéletességében való részvétel; e részvétel fokát az Istennel való összeköttetés szorosságának foka állapítja meg. A teremtett szeretet kegyelem és bennlakás által köt össze Istennel. Az egyesülés kegyelme azonban az Ige személyének kötelékébe fölveszi az emberséget, tehát a legteljesebb szentséget biztosítja. S csakugyan b) a személyes egység megadja az ember Krisztusnak mindazokat a mozzanatokat, melyek együttessége alkotja a teljes szentséget: a vétkezhetetlenséget, az isteni természetben való részesedést (consortium divinae naturae), az isteni fiúságot és a mennyország örökségét (cf. 80. § 3), és ezért végtelen méltóságot és Isten előtt végtelen kedvességet biztosít az Üdvözítő szent emberségének. Ebből megítélhető,

Miképp szenteli meg a magánvaló szentség Krisztus emberségét? – Nem lehet azt mondani, hogy az Ige szentsége Krisztus emberségének létmeghatározó formájává (forma informans, inherens) lesz. Lehetetlen ugyanis, hogy a végtelen, magátólvaló Isten bármilyen lényel is olyan egységre lépjen, mely által meghatározó létformává lesz; az isteni tulajdonságok mint isteniek közölhetetlenek, és az Istenség nem alkothat mint rész (mint metafizikai rész sem) más résszel egészet. A magánvaló szentség következtében tehát az Üdvözítő nem azzal az abszolút önszentelő szentséggel szent, melynek erejében szent az örök Ige (377. lap). Hanem a személyes egységben az Ige fölveszi személyének kötelékébe az emberséget, a lehető legbensőbbben odafüzi Istenhez és ezáltal magának Istennek szent méltósága és fölsége rárad az ember Krisztusra, akit tehát a személyes egység azáltal szentel meg, hogy páratlan módon fölavatja Isten számára, az Ige által mintegy megpecsételi és *konszekrálja*. Ez megadja a feleletet egy kínálkozó *nehézségre*: Az Istenség egyéb kiválóságait nem lehet átvinni Krisztus emberségére mint olyanra. Nem lehet pl. azt mondani: Krisztus embersége Isten mindenhatóságával vagy mindentudásával van ellátva. Miért lehet ezt megtenni Isten szentségével? *Felelet*: A konszekráció a vonatkozás kategóriájába tartozik; méltóságot ad és nem természetmódosító létformát; Krisztus emberségének szubstanciás szentsége formális szentség, amennyiben teremtett forma közvetítése nélkül szentel; de nem informáló, amennyiben nem közöl a természetbe tapadó minőséget.

2. Tétel. Krisztus embersége a megszentelő kegyelem teljes tartalmával is rendelkezik. Általános nézet és biztos tanítás.

A *Szentírás* nem hagy kétséget a tény iránt: «Láttuk az ő dicsőségét... telve kegyelemmel és igazsággal... és az ő teljességéből vettünk mi mindnyájan kegyelmet kegyelemért».³ Itt kétségtelenül nem az egyesülés kegyelméről van szó, hisz abban nekünk nincs részünk; azonfelül a kegyelem teljessége a szentírási nyelvhasználatban⁴ mindig teremtett kegyelmet jelent. A teremtetlen kegyelem szentírási műkifejezése: az Istenség teljessége.⁵ A *Szentírás* továbbá azt mondja: «Az Úr lelke rajtam, azért kent föl engem».⁶ A *szentatyák* is világosan különbséget tesznek Krisztusban a teremtett és teremtetlen kegyelem közt: «Maga az Úr Krisztus a Szentlelket nemcsak adta mint Isten, hanem vette is mint ember».⁷ Alexandriai sz. Ciril szerint az Üdvözítő mint ember velünk együtt szentelődik meg.⁸

¹ Origen. Princip. I 3, 8. Nazianz. Oratio 30, 21; cf. 45, 13. Athanas. Ctra Arian. IV 36. Cyrill. Alex. in Jn IV 2; XI 9; cf. August. in Jn 108, 5; Trinit. XV 26, 46; Damascen. Fid. orthod. III 3.

² Thom III 7, 13; Comp. 222.

³ Jn 1,14.16.

⁴ Cf. Lc 1,28 2,40 Act 6,8.

⁵ Col 2,9.

⁶ Lc 4,28; Is 11,1 coll. c. 42,1 61,1 Jn 1,32. Mt 12,18.

⁷ August. Trinit. XV 26, 46.

⁸ Cyril. Al. Trinit. 6; cf. Athanas. C. Arian. I 46; Nyssen. Adv. Apol. 52; Chrysost. in Ps 44, 2.

Teológiai megfontolás. a) Az Üdvözítő emberi szentségének teljességéhez kellett a megszentelő kegyelem. A személyes szentség kegyelme által meg volt ugyan szentelve, de csak személye méltóságában, vagyis a létezés rendjében (ontologailag). A *tevékenység rendjét* (dinamikailag), az értelmi és akarati életet a teremtetlen kegyelem mint olyan meg nem szenteli, minthogy a teremtett létnek nem válhatik létmegmásító formájává. A tevékenységek valósító elvének, a természetnek és képességeinek a természetfölötti fölkészültséget csakis a teremtett kegyelem mint megtapadó és minősítő forma (forma inhaerens et informans) tudja megadni. b) A megszentelő kegyelem ki is járt az Üdvözítőnek, egyrészt a személyes egységnél fogva, mely mint a kegyelmek legkiválóbbja jogcímet ad az alsóbb kegyelmekre, másrészt mert az Üdvözítő az emberiség feje és mint ilyen hivatva van arra, hogy a megszentelő kegyelmet az ő titokzatos testének tagjaira is átáraszsa; tehát neki is rendelkeznie kellett azzal a szentséggel, melyet oly bőven oszt másoknak.¹

A megszentelő kegyelemmel együtt az Üdvözítő megkapta a *természetfölötti erényeket*,² mint amelyek a kegyelemnek elmaradhatatlan kísérete (81. §), természetesen azok kivételével, melyek az Üdvözítő lelki tökéletességével meg nem férnek; így a hit összeférhetetlen a boldogító istenlátással; a reményt lényeges tárgyát tekintve az istenlátó állapotban szintén a boldog bírás váltotta föl. Helye van azonban az Üdvözítő lelkében is a reménynek bizonyos másodlagos tárgyakra vonatkozólag: az Üdvözítő remélhette külső megdicsőülését a föltámadásban, mennybemenetelésében és Egyházának diadalában. Az erkölcsi erények közül Krisztusban nincs meg a bűnbánat (bűntelensége miatt) és az önmegtartóztatás (a rendetlen vágyaktól való mentessége miatt).

A megszentelő kegyelemmel együtt járnak a *Szentlélek ajándékai* is. Izajás jövendölése: «Rajta leszen majd az Úr lelke, a bölcsesség és értelem lelke, a tanács és erősség lelke, a tudomány és jámborság lelke, és eltölti őt az Úr félelmének lelke».³ Hogy ez a jövendölés a Megváltóban valóra vált, tanusítja az újszövetség: «Az Úr lelke énrajtam; azért kent föl engem».⁴ Az Egyház is kifejezetten tanítja,⁵ sőt Abaelardus-szal szemben külön kiemeli, hogy az Úr félelmének lelke is megvolt az Üdvözítőben,⁶ természetesen nem a szolgálai, hanem a kegyelletes, fiúi félelem.⁷ Nem is nehéz belátni, hogy a kegyelmi életnek ez az oldala: a Szentlélek iránti különös fogékonyság nem hiányozhatott Krisztusban, a mennyei emberben, aki Szentlélektől fogantatott, Szentlélekkel volt fölkenve, és a Szentlélekben személyesült szent isteni akaratnak volt végrehajtója.

Végül biztos, hogy az Üdvözítő emberi kegyelmi fölkészültségéből nem hiányoztak azok a *karizmák*, melyek hármass (tanító, papi és királyi) megváltói tisztének méltóbb betöltésére kívánatosak voltak; minők a kiváló tudomány, szívek ismerete, jövendölések, csodatevés, gyógyítás adománya stb. Mindezek az Üdvözítőben természetesen hasonlíthatatlanul magasabb fokban vannak meg, mint más kiváltságosokban; az értelmiek t. i. boldogító istenlátásába, az akaratiak királyi hatalmába torkollanak bele, és onnan nyerik erejüket és jellegüket.⁸

Az ember Krisztus a kegyelmek teljességének birtokában van; nemcsak viszonylagos értelemben, amennyiben t. i. rendelkezik annyi kegyelemmel, amennyi természetfölötti hivatásának teljesítésére képesíti. Ebben az értelemben ugyanis a Szentírás a kegyelmek teljességét más természetfölötti hivatásra küldötteknek is tulajdonítja; így Szent István

¹ Thom III 7, 1 2 5 9.

² Thom III 7, 3 4; cf. 66. § 3.

³ Is 11,2; cf. 42,1.

⁴ Lc 4,18; cf. Jn 1,32 Mt 12,18.

⁵ Denz 83.

⁶ Denz 378.

⁷ Thom III 7, 6.

⁸ Thom III 7, 7 8.

vértanunak, Barnabásnak, elsősorban pedig Szűz Máriának.¹ Az Üdvözítő abszolút mértékben kegyelemmel teljes, azaz a kegyelmek oly bőségével és fokával rendelkezett, amekkora a jelen természetfölötti rendben egyáltalán lehetséges. Ezt a tényállást fejezi ki a *Szentírás*, mikor azt mondja: «És az Ige testté lőn... s láttuk az ő dicsőségét... telve kegyelemmel és igazsággal».² «Akit Isten küldött, az Isten igéit beszéli, mivelhogy nem mérték szerint adja Isten a lelket. Az Atya szereti a Fiút és mindent az ő kezébe adott.»³

Szent János prologusa egyúttal jelzi a *teologiai okot* is: *a)* A személyes egység által Krisztus embersége a lehető legnagyobb közelségbe jutott Istenhez, aki minden kegyelmek ősforrása; már pedig minél közelebb van valaki a forráshoz, annál többet meríthet belőle.⁴ *b)* Az Üdvözítő a kegyelmek kútfeje az emberek számára; tehát a kegyelmek rendjében mint első ok, mint elv és forrás szerepel.⁵ Következésképp fogyhatatlanul kell rendelkeznie azzal, amit másoknak a maga bőségéből juttatni van hivatva. De azért az Üdvözítő kegyelme *nem végtelen azonos értelemben* (univoce). Az emberség mint véges alany ugyanis nem alkalmas arra, hogy végtelen járuléknak legyen metafizikai birtokosa és hordozója. De szabad *analog értelemben* végtelennek mondani; abban az értelemben t. i., hogy magában foglal minden kegyelmi értéket, amely csak van valahol; és a jelen üdvrendben Isten (potentia ordinata) nagyobb nem adhat. Az Üdvözítő szent embersége ugyanis a jelen üdvrendben a kegyelem elvéül van kiválasztva; s az elv felöleli a valós és lehetséges esetek egész területét; pl. a gravitáció elve minden tömegre kiterjeszti erejét, s ennyiben végtelen, azaz kimeríthetetlen.

Az Üdvözítőnek kegyelmi teljessége létének első pillanatától kezdve fönnáll és meg nem fogyatkozik. Hisz gyökere és forrása, a személyes egység kezdetét veszi emberi létének első pillanatában és azóta változatlanul fönnáll. A II. konstantinápolyi zsinat elítélte mopszvesztei Theodorust, aki azt állította, hogy az Üdvözítő fokunkint lett jobbá és szentebbé.⁶

Milyen értelemben mondhatta tehát az evangelista: «*Jézus növekedett bölcsességben és korban és kedvességben* (Vulg. gratia, graec. χάριτι) Istennél és embereknel?»⁷ – *Felelet.* Ez azt jelenti, hogy *a)* az Üdvözítő a kor haladtával *egyre jobban nyilvánította kegyelmi gazdagságát.* Igazi ember voltánál fogva ugyanis kegyelmi élete nem egy osztatlan tényben, hanem tények sorozatában fejtőzik ki. E sorozat utóbbi tagjai egyre teljesebb képet adnak, és egyre nagyobb stílu tettekben (pl. az áldozatos nyilvános élet, a szenvedés, valamennyi szenvedés és tett koronája: a kereszthalál) mutatják ama rejtett kegyelmi kútforrás fogyhatatlan gazdagságát és erejét. Tehát az emberi szemlélet álláspontjáról nézve az Üdvözítő haladt kegyelemben és kedvességben, miként a nap is önfényének változása nélkül a hajnalhasadás félhomályából fokozatosan emelkedik a delelőnek verőfényére. *b)* Igazi emberi élete és nevezetesen igazi szabad akarata miatt az Üdvözítő haladhatott szerzett érdemekben (éppúgy mint haladt szerzett ismeretben); s az érdemek is a kegyelmi rend mozzanatai lévén, gyarapodásuk a kegyelemben való haladásnak mondható.

4. Jézus Krisztus emberi hatalma.

A hatalom az akaratnak külső arculata (36. § 2); a kifelé ható, az eredményesség oldaláról tekintett cselekvő képesség. Az Üdvözítőnek háromféle hatalma van:

¹ Act 6,8; 11,24; Lc 1,28.

² Jn 1,14; cf. Col 1,19.

³ Jn 3,24.

⁴ Thom III 7, 9; cf. 7. 1; 27, 5.

⁵ Thom III 7, 11.

⁶ Denz 224; cf. Damascen. III 22.

⁷ Lc 2,52; cf. Thom III 7, 12 ad 3.

1. *Az Üdvözítőnek van mindenhatósága.* De ez az isteni természetnek képessége, és csak a tulajdonságok kicserélése alapján állítható az ember Krisztusról. A mindenhatóság Istennek a teremtmény számára ki nem sajátítható, közölhetetlen tulajdonsága, és azért téves az a monofizita vélelem, hogy a személyes egységben az embernek is tulajdona lett, épúgy mint a protestáns kenótikusok nézete, hogy az Ige a megtestesülés idejére, vagy legalább a föltámadásig lemondott mindenhatóságáról.

2. *Az Üdvözítőnek van sajátos emberi hatalma.* Ez közvetlenül következik az igazi és teljes emberi természet krisztologiai alapdogmájából. Ez a hatalom részben természeti, részben természetfölötti. Köre: a test ténykedéseinek irányítása; továbbá az embereknek igazsággal és kegyelemmel való megvilágítása, azon a módon, mint az emberi természet magától vagy a beléje tapadó természetfölötti kiválóságoknál fogva (bölcselem és kegyelem) arra képes; tehát tanítás, példa, közbenjáró imádkozás útján.¹ S az Üdvözítőnek ez a hatalma annyival különb más emberekénél, amennyivel meghaladja a «mennyei ember»² kiválósága az összes bölcseket és szenteket. Ez az, amitől hitükhagyott Renanok és hitben megrokkant Harnackok sem tudják megtagadni hódolatukat.

3. **Az Üdvözítőnek van isten-emberi hatalma,** vagyis van fizikai és erkölcsi hatalma mindazoknak a természetfölötti tevékenységeknek végzésére, melyek együtt járnak a megváltói hivatással és a sajátos emberi hatalomtól nem telnek ki, minők főként a csodatevés s a bűnbocsátás és kegyelemközlés. *Biztos.*

Bizonyítás. Az *evangéliumok* tanúsága szerint az Üdvözítőben van csodatevő és gyógyító erő.³ Van bűnbocsátó ereje, és abból ad tanítványainak is.⁴ Ő maga mondja: «Minden hatalom nekem adatott mennyben és földön»⁵; hatalma van letenni és ismét fölvenni lelkét⁶; testének és vérének van ereje az örök élet fönntartására.⁷ Ezek a hatalmak emberségének kiválóságai; hisz tulajdon nevében, önrendelkezéssel, mint «én» érvényesíti (isten akaratáról úgy szól mint az Atya akaratáról⁸). És állandóak: Aki csak megérinti, érzi, hogy erő megy ki belőle.⁹ Ha saját hazájában az emberek hitetlensége miatt nem tudott csodákat művelni,¹⁰ ez annyit jelent, hogy ott nem akart élni csodatevő hatalmával. Az isten-emberi hatalom ugyanis a megváltói hivatás teljesítése végett van adva az Üdvözítőnek; ahol bármi oknál fogva e hivatás teljesítése nem volt az Atyának akaratára, ahol hiányoztak föltételei, ott nem élt vele.¹¹ Ez az atyáknak is meggyőződése: «Az Ige eszközként használta a testet, és általa gyógyított, támasztott halottakat; hisz Istennek teste volt».¹² Szent Ignác az Üdvözítő eucharisztias testét és vérének halhatatlanság orvosságának (φαρμακὸν ἀθανασίας) nevezi. Alexandriai sz. Ciril és Szent Ágoston öbenne látják az elvesztett, illetve a visszaszerzett paradicsom életfájának gyümölcsét.¹³

A *teologiai megfontolás* megállapítja, hogy a) ha Isten a merőben emberi küldötteket is küldetésük méltó teljesítésére megfelelő természetfölötti hatalmakkal szereli föl, hasonlíthatatlanul nagyobb mértékben kell ezt tennie azzal az emberrel szemben, akit

¹ Thom III 13.

² 1 Cor 15,47.

³ Lc 4,36 6,18 8,42–6 Mc 7,33 8,23 Jn 11,42.

⁴ Lc 5,24 8,42–50 Mt 9,4 Jn 20,21.

⁵ Mt 28,10.

⁶ Jn 10,17.

⁷ Jn 6,54–9.

⁸ Pl. Jn 4,24 Mt 26,39.

⁹ Lc 6,19 8,44.

¹⁰ Mc 6,5; cf. Mt 13,53.

¹¹ Cf. Mt 26,63 4,1–12.

¹² Athanas. Ctra. Arian. III 31.

¹³ Ign. Eph 20, 2. Cyril. Alex. In Jn VII VIII; cf. Denz 123; August. in Jn 26, 13 kk. 27, 5 kk.

nemcsak küldött, hanem akivel maga személyesen lejtött mennyekből. S csakugyan ha Isten az Üdvözítőt prófétai hivatására ellátta csodálatos bölcseséggel, papi hivatására fölszerelte példátlan szentséggel, kell, hogy királyi tisztének méltó betöltésére is megfelelő hatalommal ékesítse. Annyival inkább, mert *b*) a személyes egységénél, illetve a természetek egymásbajlásánál fogva az Üdvözítő embersége egészen át van itatva az Istenség erejével és értékeivel.

Az isten-emberi hatalom természete. Erre nézve eltérők a hittudósok nézetei, és nagyjából ahhoz igazodnak, hogy miképp fogják föl a szentségek hatékonyságának módját (92. § 2). A molinisták és részben a *skotisták* szerint az Üdvözítőnek isten-emberi hatalma merőben erkölcsi jellegű: Az ember Krisztus imádsága és érdemei útján minden egyes esetben elmaradhatatlan eredménnyel arra indítja Istent, hogy a kérdéses természetfölötti tettet végbe vigye. A *tomisták* megengedik az Üdvözítő isten-emberi tevékenységének ezt a módját is; de emellett nagyobb terjedelemben fizikai hatékonyságokat is tulajdonítanak neki. Szerintük az Ige mint főök (causa principalis) emberségét mint elválhatatlanul hozzája kapcsolt eszközt (instrumentum coniunctum) a természetfölötti fogékonyságnál fogva (potentia obedientialis) fölemeli a hatékonyságnak arra a fokára, melyen mint istenséggel telített szerv, mint nagy Szentség kiárasztja és érvényesíti megszentelő fölemelő erejét. Miként a testen átsugárzik a lélek és rajta keresztül érvényesíti elevenítő erejét (különösen a szemén keresztül, a beszédben, a lehelettel, a vérrel), úgy önti át az Ige a szent emberségére és ezen keresztül titokzatos testébe, az Egyházba (és itt főként szentségeibe mint elválasztott eszközökbe: instrumenta separata) a maga természetfölötti elevenítő erejét.

Ennek a fölfogásnak kedvez az *Írás* is: «Erő méne ki belőle és meggyógyítja mindnyájukat»; «Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, örök élete vagyon»; «Rájuk lehelvén mondá: Vegyétek a Szentlelket». ¹ S nincs kétség benne, hogy ez a nagy *egyházatyáknak* is a nézete: Igy Atanáz és Ciril: «Az Üdvözítő Jairus lányát föltámasztotta nemcsak istenségének parancsszavával, hanem tulajdon testének érintésével is». ²

A teológiai megfontolás itt persze nehézségekre bukkan: 1. *Miképp lehet isteni hatásokat fizikailag közvetíteni?* Miképp válhatik egy természet természetfölötti hatásoknak szervévé? Megoldás: A természet és a természetfölötti lét együttességének és egymásra-hangoltságának módja nagy titok. De a tény tagadhatatlan. A fölvetett kérdésben nincs nagyobb spekulatív nehézség, mint abban, miképp tud a természetfölötti lét kegyelem alakjában a természetnek határozományává válni? 2. *Miképp fejthet ki fizikai hatásokat most is* (kivált a szentségekben) *az Üdvözítőnek mennyben levő embersége?* Megoldás: Ez a nehézség a fizikai távolbahatás (actio in distans) nehézségeiből táplálkozik. Ezt azonban a mélyebben járó bölcselő megfontolás még a fizikai világban sem ismerheti el döntőnek. ³ Bizonyos, hogy Szent Tamás elmélete titokzatos félhomályában titokzatos mélységeket is rejt. Ebben a fölfogásban az ember Krisztus «Dávid titokzatos szőlőtökéje», mely állandóan titokzatos testébe lövell életnedveit, a szív, mely vérét lükteti testébe; Krisztus és az igazultak életközösségét tehát szorosabbra fűzi, melegebbé és valóbbá teszi, mint az ellenkező fölfogás.

¹ Lc 6,19; Jn 6,54–9; Jn 20,22.

² Athanas. [650. lap](#); Cyril. *Al.* in Jn IV 2; cf. Thom III 13, 1–4.

³ Schütz A. Az anyag mivoltáról p. 69 kk.

2. fejezet. A megváltás műve.

Szótériologia.

A megváltás vágya és reménye oly általános és mély az emberiségben, mint a baj, mely lenyűgözi a léleknek önkifejlésre irányuló nemesebb buzdulásait. Nincs vallás, mely szabadulást és gyógyulást ne akarna és ne igérne. A teológiai megváltás-tannak meg kell mutatnia, hogy a katolikus megváltás igazsága nemcsak messze meghaladja ezeket a kísérleteket, hanem megnyitja a lelki szabadulásnak és gyógyulásnak egyedül lehetséges és egyedül célhoz vezető útját.

A megváltás teológiai tárgyalásának sajátos jelleget ad, hogy *aránylag kevés hiteles egyházi tanítást tartalmaz*. Ennek fő oka abban van, hogy a kereszténység oly nyíltan mint megváltó vallás jelent meg, a megváltottságról való meggyőződés annyira átment a keresztények véérébe és lett éltető levegőjük, hogy a nagy szentháromsági és krisztológiai harcok és teológiai mozgalmak közepett sem eretnekek nem merték nyíltan támadni, sem a hívő ráelmélés nem tartotta szükségesnek, hogy külön megfontolás tárgyává tegye. A dogmafejlődés kovásza tehát itt nem működött oly erővel, mint a Szentháromság vagy a megtestesülés titkánál. Mindamellett a szentatyák is, a hittudósok is nagy figyelmet szántak az ide vonatkozó alapkérdéseknek, és a titok nagy jelentőségének megfelelően minden oldalról megvilágították tartalmát. Tevékenységük eredményét legcélszerűbben úgy csoportosítjuk, hogy mindenek előtt előterjesztjük a titok tartalmát, azután igazoljuk valóságát a hit forrásaiból, megállapítjuk tökéletességeit, és végül tisztázzuk a magára álló és a hívő elméhez való viszonyát. A megváltás dogmájának sajátos tartalma (II 7. lap) szükségessé teszi, hogy a megváltás művét azután még egyszer végigtekintsük a közvetlen megvalósítás szempontjából, a megváltó hármasság hivatala során.

Irodalom. A szentatyák témaszerűen csak a Megváltó személyéről tárgyalnak, természetesen folytonos vonatkozással a művére. A görög atyák elméléseinek eredményét összefoglalja *Damascenus* De fide orth. III. Nyugaton a rendszeres tárgyalást megindítja *Szent Anzelm* híres korszakalkotó munkája: *Cur Deus homo* és *Hugo Victorinus* De sacramentis christianae fidei II 1. Utána szóba jönnek *Lombard*. III dist. 18–21 és kommentátorai; *Bonaventura* Breviloquium p. 4; *Thom* III 19–22 24 26 46–56 I II 102 és nagy kommentátorai, meg természetesen a klasszikus kompendiumírók. – 19. századi jeles monografiák: J. H. *Oswald* Die Erlösung in Christo Jesu II 1887; F. A. *Stenstrup* Soteriologia 2 k. 1889; A. *Ritter* Christus der Erlöser 1903; J. *Rivière* Le dogme de la rédemption. Étude historique 1905; Étude théologique 1914; J. *Lamiane* La rédemption 1911; E. *Hugon* Le mystère de la rédemption 1911. Történetiek: C. *van Crombrugghe* De soteriologiae christianae primis fontibus 1905; *Sträter* Die Erlösungslehre des h. Athanasius 1894; *Weigl* Die Heilslehre des h. Cyrill v. Alexandrien 1905; R. *Guardini* Die Lehre des h. Bonaventura von der Erlösung 1921; R. G. *Bandas* The Master-Idea of S. Paul's Epistles on the Redemption 1925.

64. §. A megváltás titkának előterjesztése.

Diekamp II § 31 32; *van Noort* 2, 1; *Pesch* 411–4; *Scheeben* III 309–30; 216–33 377–85; *Petavius* Incarn. II 6–10 XII 1–8 17; *Thom* III 19 26 48–49; *Verit.* 29; *Salmant.* tr. 21, disp. 16; *Billuart* Incarn. dis. 9; *Berti* XXVIII dis. 2 3; *Frassen* Incarn. disp. 3, a. 1, s. 1; a. 2, s. 1.

1. Jézus Krisztus közvetítői és fősegi szerepe.

Jézus Krisztus az emberiség megváltását mint Isten és ember közt álló közvetítő, illetőleg mint az emberiség feje vitte végbe. Mindenekelőtt tehát az Üdvözítőnek e megváltói helyzetét és szerepét kell megismernünk.

1. Tétel. Jézus Krisztus egyetlen és pedig természet szerinti közvetítő Isten és ember közt. Hittétel.

A tévedhetetlen egyházi előterjesztés ismételt hirdeti Krisztust.¹ A Szentírás kifejezetten ilyenek mondja: «Egy az Isten, egy a közbenjáró is az Isten és az emberek között, az ember Krisztus Jézus, aki mindenkiért adta oda magát váltságul».² Ilyenként állítja elénk a szenthagyomány is Irenaeus óta, akinek megváltás-tanában ez a vezérgondolat.³ A tételben és az Apostol szavaiban ki van mondva, hogy

1. az Üdvözítő természet szerinti közvetítő Isten és az emberiség között. A közvetítő ugyanis két végletet összekötő közbülső való.⁴ Már most egyedül az Isten-ember van olyan helyzetben, hogy a két végletet, melyek közt közvetítenie kell, létének egységébe fűzi; az Ige személyében egy szubszisztenciává egyesült Isten és ember. Minden gondolható más lény csak tevékenységével, de nem mivoltával lehet közvetítő; nevezetesen tökéletlen közvetítő az ariánusok Logosa, és a gnóosztikusok Krisztus-eónja: sem nem Isten, sem nem teremtmény.

2. Krisztus mindazáltal *mint ember közvetítő*. Hiszen a közvetítőnek két véglet között kell állnia; tehát Isten és ember között csak az közvetíthet igazán, természet szerint, aki kisebb Istennél és nagyobb az embereknél. Már most az ember Krisztus kisebb Istennél («az Atya nagyobb nálam»); azonban egyben fölötte áll az embereknek, sőt az összes teremtményeknek, mert az Igében szubszisztál, osztozik méltóságában, és rendelkezik a kegyelmek teljességével. Itt fölmerül a kérdés: Mikép lehetséges, hogy Krisztus egyesíti mivoltában a két végletet, melyek közt közvetítenie kell, Istent és embert, és mégis az egyiknek fölötte, a másiknak alatta áll? *Felelet.* Az Üdvözítő mint igazi isteni és igazi emberi természetnek metafizikai birtokosa egyesíti magában a két végletet; de emberi természeténél fogva alatta áll Istennek, isteni személyénél fogva fölötte áll az embernek. Emberi természete ugyanis teljes; és isteni személye vele szemben mindenestül betölti a hiányzó emberi személy metafizikai és erkölcsi szerepét; az ember Krisztus tehát mint cselekvésre és érdemszerzésre képes teljes való áll Isten és ember között; az ember Krisztusnak személye fizikailag egy személy, azonban érték, erő és hivatás szerint kettő: isteni és emberi; és ebben az utóbbi minőségében közvetít.

3. Az Üdvözítő *egyetlen közvetítő*. Nincs ugyanis más lehetőség közvetíteni Isten és ember közt a végletek fizikai egyesítése útján. Ezt megerősíti maga az Üdvözítő: «Én vagyok az út, az igazság és az élet. Senki sem juthat az Atyához máskép, mint énáltalam»;⁵ és az apostol: «Nincsen üdvösség senki másban; mert nem is adatott más név az ég alatt az embereknek, melyben nekünk üdvözlünk kellene».⁶ Ez a kizárólagosság azonban Krisztusnak csak elsőrendű, önerejéből való, teljes értékű közvetítésére vonatkozik. Ez a közvetítés nem zár ki tőle függő másodrendű, nem saját erejükből és nem teljes értékkel, hanem előkészítő vagy végrehajtó szerepben működő közvetítőket. Ezeknek működése (pl. a Krisztus rendelte papság) az Üdvözítő közvetítő szerepének kizárólagosságát nemcsak el nem homályosítja (a «Quod quis potest per se, potest etiam per alios» elv értelmében), hanem ellenkezőleg teljes világításba helyezi igazi erejét: magátólvalóságát; Krisztus közvetítése az ősforrás, amelyből táplálkozik minden másodrendű közvetítés.

¹ Leo M. Epist. Flavian. Denz 143; Decr. Iacobit. Denz 711; Trident. 5 c. 3 Denz 790.

² 1 Tim 2,5; cf. Heb 8,6 9,15 12,24.

³ Iren. III 18, 6; Nyssen. Eunom. II (M 45, 532 a); August. Serm. 47, 12, 21.

⁴ Thom III 26, 1.

⁵ Jn 14,5.

⁶ Act 4,12; cf. Col 1,20.

4. Az Üdvözítő azonban *nemcsak mivoltával, hanem tevékenységeivel is közvetít*. Közvetítő tevékenysége a dolog természete szerint két irányú: Isten felé képviseli az emberek szükségét és megadja Istennek, amit a közvetítés célja megkíván; az emberek felé továbbítja Isten kegyeit és adományait, a közvetítés eredményeit és biztosítékait. Tehát a közvetítés fölséges kettős áramlás, közlekedés ég és föld között, amint Jákob lajtorjáján az angyalok szálltak föl és alá, amint Herakleitos homályosan és tökéletlenül megsejtette, midőn a mindenség folyamatát két útnak, a fölfelé és a lefelé haladó útnak (ὄδος ἀνω, ὄδος κατω) váltakozásában látta.

2. *Tétel. Jézus Krisztus a teremtésnek, és nevezetesen az emberiségnek a feje. Biztos.*

Témaszerűen tanítja *Szent Pál*. Teológiájának egyik vezérgondolata, hogy a hívők Krisztusnak titokzatos teste, és ő a fő. Így nevezetesen Eph; Col 1 2; 1 Cor 12–14 és Rom 12,1–8. De a főség tanát kifejező alapgondolatok a szentírási kinyilatkoztatás minden korszakában szerepelnek és magának az Üdvözítőnek tanításában is középponti helyet foglalnak el. Ugyanígy tanítanak a szentatyák¹ és a hittudósok² Thom. III 8 kapcsán. Ennek az egész katolikus hitrendszerre, különösen az Egyház és a szentségek tanára nézve alapvető és rendkívül termékeny igazságnak fő dogmatikai mozzanatai a következők:

1. *Jézus Krisztus az ő Egyházának feje*: «Mindent az ő lába alá vetett, és megtette őt mindenekfölött az Egyháznak fejévé, mely neki teste».³ De feje az összes emberiségnek is, mert mindnyájan hivatva és képesítve vannak arra, hogy testének tényleges, élő tagjai legyenek;⁴ sőt feje az egész szellemi teremtésnek: «Imádják őt az Isten minden angyalai»; «minden fejedelemségnek és hatalmasságnak a feje».⁵ 2. Szent Tamás szerint⁶ a főt jellemzi egyfelől, hogy a testtel szerves egységben van, másfelől a test fölött kimagaslik méltósága, kormányzó és éltető befolyása révén (dignitate, gubernio, causalitate).

a) Az Üdvözítő az emberiséggel szerves ontológiai összeköttetésben áll, amennyiben mint a testvéreknek, sőt mint a teremtésnek elsősülötte,⁷ mint velünk azonos természetű ember egy az emberiségből. Sőt az atyák egyetemes tanítása értelmében azáltal, hogy egyet emelt magához az emberiségből, fölvette az egész emberiséget (mint fajt) az Igének ölébe, mint második Ádám, ki az egész emberiségnek jogi feje lett; és az egész emberiség sorsát hordozza lelkében.

b) Egyben azonban *kiemelkedik* az emberiség egészéből, nemcsak mint az emberek legkülönbje, aki nem a test kívánságából, hanem a Szentlélektől szüzi talajból fogantatott, és igazsággal meg kegyelemmel teljes, hanem mint mennyei ember (homo caelestis⁸), aki mennyből szállott alá, és mennyei kiválósága és szentsége magaslatára emelte föl az emberséget. Ebből látnivaló az is, hogy a fői méltóság az ember Krisztusnak jár ki, de a személyes egyesülés címén; és egyben kitűnik, hogy ez a méltóság fölülmulthatatlan, sőt megközelíthetetlen. Krisztus a fő mindig messze kimagaslik testéből, az emberiségből, sőt az egész teremtésből.

c) Az Üdvözítő mint fő *kormányzó, irányító és éltető befolyást gyakorol* a testre. Az Üdvözítő mint az Ige örök személyének egységébe fölvelt ember az emberiség

¹ *Iren.* III 16; *Cyprian.* Unit. Eccl. 23 etc.; *Method.* Decem virg. 3, 4; *Athanas.*; Ctra arian. 21 (M 26, 1022); *Nyssen.* in Cant. hom. 7 8 13; *Cyrl.* Al. in Jn 1 14; *Thesaur.* 20; *August.* in Ps 139, 2; 142, 3; 62, 2; *Agon.* christ. 20, 22; *Gen.* Manich. II 24, 37.

² *Lomb.* III dist. 13 *Halens.* III 12.

³ Eph 1,22; cf. Col 1,18.

⁴ *Thom* III 8, 3.

⁵ Heb 1,6; Col 2,10.

⁶ *Thom* Verit. 29, 4.

⁷ Rom 8,29 Col 1,15–7.

⁸ 1 Cor 15,47.

természetfölötti életének kútfeje: «Az ő teljességéből vettünk mi mindnyájan».¹ Ezt a hatékonyságot az Üdvözítő kétféle tevékenységgel fejti ki: *Mint erkölcsi fő* a természetfölötti javakat kiérdemli Istentől, s kormányzó és tanító tevékenysége által közli az emberekkel. Erről az oldalról a Szentírás az Üdvözítőt Isten országa fejének, családfőnek, második Ádámnak nevezi.² *Mint misztikus, de valóságos szervezeti fő* titokzatos isten-emberi hatékonyságával (instrumentum coniunctum-ként; cf. [I 651](#)) árasztja át éltető természetfölötti erejét a tagjaiba. Erről az oldalról a *Szentírás* nemcsak élő test tagjainak nevezi a hívőket és Krisztust főnek, hanem a következő termékeny képekkel világítja meg helyzetét és erejét: Krisztus Isten élő templomának élő szögletköve,³ Egyházának szeplőtelen és termékeny jegyese,⁴ szállító⁵, melynek venyigéi vagyunk, nemes olajfa, és az emberiség e fának ojtványára.⁶

Az Üdvözítőnek ez a hivatása és képesítése, hogy mint fő az emberiségbe kegyelmi életet önt, azt fönntartja és éleszti, a *főség kegyelme* (gratia capitis). Ez tehát tartalmilag egybeesik az Üdvözítő személyes kegyelmeivel: gyökere a személyes egység kegyelme, valósító elve az Üdvözítő teremtett kegyelmeinek teljessége. Formailag egybeesik az Üdvözítőnek főségi szerepével és helyzetével.⁷

2. A megváltás katolikus fogalma.

A megváltás dogmájáról úgy kapunk teljes fogalmat, ha külön tekintjük a megváltás művét és a megváltó tevékenységet; vagyis ha külön szemügyre vesszük, mit vitt végbe az Üdvözítő, és milyen tevékenységgel vitte azt végbe.

A megváltás művét a Szentírás üdvösségnek jellemzi már az Üdvözítő névadásával kapcsolatban: Jézus lesz a neve, «mert ő szabadítja meg népét bűneitől.»⁸ Az Apostol így jellemzi Krisztus művét: Isten «elhatározta, hogy meghozván az idők teljességét, helyreállítson mindent Krisztusban».⁹ E szerint a megváltás műve abban áll, hogy Jézus Krisztus helyreállította az emberiség számára azt az állapotot, melyet Ádám elvesztett volt. A Szentírás ezt úgy fejezi ki, hogy a bűn által igaz helyzetéből kifordult ember megigazult, illetve a bűn halálából újrászületett, istenies életre; megszakadt istenközössége helyreállt. A megváltás műve tehát *megigazulás, újjászületés, új istenközösség, újszövetség*.

Az Üdvözítő megváltói tevékenysége közvetlenül arra irányult, hogy a megváltás művét elvben, csírában (virtualiter) elvégezze, vagyis lehetővé tegye minden egyes embernek, hogy megigazuljon, újjászülessék, a helyreállított Isten-közösségnek tagjává lehessen: «Hatalmat adott nekik, hogy Isten fiaivá legyenek, azoknak, kik hisznek az ő nevében».¹⁰ De a megváltás művének ez az elvégzése nem jelenti azt, hogy minden egyes ember tényleg (in concreto, actualiter) meg is igazul és el is nyeri az istenközösség új életét. Más szóval a megváltás műve az emberiségnek *váltságot hozott elvben, közvetve és képességileg*, de nem egyénileg, közvetlenül és tényleg (obiective et universaliter, indirecte, in actu primo, quoad

¹ Jn 1,16; cf. 15,1 17,21 Eph 1,20.22 4,10. 5,23 Col 1,18 2,10 1 Cor 10,16 11,3 12,12.

² 1 Cor 11,3.8.

³ 1 Cor 3,9–11 2 Cor 6,16 Eph 2,19; Mt 16,17 1 Pet 2,4; cf. Num 12,7 Deut 32,18 Os 8 Is 28,16 51,1 Jer 12,7 Hab 3,6.

⁴ Eph 5,26–30 2 Cor 11,2 Ap 21,6–9 22,17; cf. Gen 2 Mt 19; Os 1–3 Ez 24 Cant.

⁵ Jn 15 1 Cor 3,9; cf. Is 5 coll. c. Mt 21,28–40 Mc 12,1–9 Lc 20,9–16 Is 27,3.6 Ps 79,11. Os 10,1 Jer 2,22 Cant 1,6 8,12.

⁶ Rom 11,16–24; cf. Os 14,7–9 Jer 11,16.

⁷ Lásd *Thom* III 8.

⁸ Mt 1,21.

⁹ Eph 1,10; cf. Heb 5,9.

¹⁰ Jn 1,12.

sufficientiam, virtualiter; non subiective, directe, in actu secundo, quoad efficientiam, actualiter). Hasonlatban szólva: Az Üdvözítő mint az emberiség orvosa megváltói tevékenységével megszerezte halálos betegségünk orvosságát; de aki meg akar gyógyulni, annak élni kell vele; Krisztus mint a természetfölötti világ teremtője az új élet fáját elültette a Golgota hegyén; de aki életet akar tőle, annak táplálkoznia kell gyümölcseivel. Az emberiség pásztora megépítette aklát, mely biztos menedék a zsákmányra éhes, ordítva körüljáró oroszán ellenében; de oltalmat csak annak nyújt, aki odamenekül. Ezt a jelentős mozzanatot hamisítják meg a 16. századi újítók, mikor elismerik ugyan, hogy az elvi megváltás alanyi elsajátítása (szerintük bízó hit útján) szükséges; de magát az alanyi elsajátításnak ezt a tettét is belefoglalják az elvi megváltás művébe; szerintük a megváltás krisztusi műve nem más, mint a predestináltak tényleges megigazulása.

A megváltói tevékenység tekinthető teleologailag (milyen közvetlen célokra irányul), formailag (milyen tulajdonságai vannak) és tartalmilag (milyen egyes tettekből áll).

1. *Teleologailag* a megváltói tevékenység meg van határozva azzal, hogy az emberiség istenközösségének helyreállítása két mozzanatot ölel föl: a bűnösség megszüntetését és a természetfölötti javak visszaszerzését. A szentírók megállapítása szerint is: «Kiragadott minket a sötétség hatalmából és áthelyezett az ő szeretett Fiának országába». «A halálból átvitettünk az életre.»¹

a) A megváltói tevékenység negatív oldalát, a bűn- és a büntetés-adósság eltörlését fejezi ki elsősorban a szentírási *redemptio* (λύτρωσις, ἀπολύτρωσις, kiváltás) fogalma. A kiváltás ugyanis épen abban áll, hogy váltságdíj ellenében visszaszerezzük azt, aminek birtokjogát elvesztettük; itt főként az elvesztett szabadságra kell gondolni. Az Üdvözítő kiszabadított bennünket a bűnök rabságából azzal, hogy váltságdíjul saját életét adta. Kinek? Istennek; metaforás értelemben a sátánnak, akinek rabságába került az ember az eredeti bűn által (55. § 4). b) A megváltói tevékenység pozitív oldalát a szentírási és teológiai nyelvhasználat kiengesztelés, kibékítés, *reconciliatio* (κατάλλαξις, ἀποκατάλλαξις) fogalmával fejezi ki. Az Üdvözítő ugyanis megváltói működése által kibékítette az emberiséget Istennel, úgy hogy az ember többé nem harag fia; visszaszerezte számára Isten kegyét, és helyreállította a régi jó viszonyt, a szövetséget, melyet Isten már a paradicsomban kötött az emberiséggel.² A megváltás művének ezt a két mozzanatát a szók természetesen csak közvetlen és fő jelentésükkel fejezik ki. Teljes jelentésében mindegyik a megváltás egész tartalmát öleli föl: a kiváltás az eredeti szabadság állapotának helyreállítása; viszont a kibékítés a bűn és a büntetés adósságának lerovásával is jár.

2. *Formai tekintetben* a megváltói tevékenység *közvetítő tevékenység*, amelyben Jézus Krisztus mint az emberiség természetszerű közvetítője és feje az egész emberiség képviselőjében és helyébe Isten elé áll, hogy bűnadósságunktól megszabadítson és a természetfölötti életet visszaszerezze. Katolikus fölfogás szerint ez a helyettesítő közvetítés nem merőben közbenjárás, könyörgés (szociniánusok), még kevésbé egyszerűen csak Isten irgalmának kihirdetése, hanem érdemszerző tevékenység, vagyis olyan tevékenység, melyet Isten belső értékességénél fogva az igazság szellemében számba vesz, és melynek viszonzásaként adja a megváltást. Minthogy az eredeti állapot helyreállítása főként a bűnadósság eltörlése és Isten haragjának kiengesztelése, a megváltói tevékenységnek is érdemszerző jellegében főként a bűnadósság lerovására, vagyis elégtételre és engesztelésre kell irányulnia.

Az *elégtétel* (satisfactio) általában jogtalanság helyreütése, akár dologban esett az mint kár, akár személyben történt mint sértés. Itt természetesen csak az utóbbi jöhet szóba; hisz a

¹ Col 1,13; 1 Jn 3,14.

² Cf. Jer 31,31 Dan 9,27.

bűn a legsúlyosabb tiszteletlenség és sértés Isten szent fölségével szemben. Az Üdvözítő mint az emberi nem feje az emberiségért és az emberiség helyett ezt a nagy sértést jóvátette, amennyiben Istennek megadta a lehető legnagyobb tiszteletet, mely értékben bőven föler a sértéssel; tette ezt érdemszerző jelleggel, úgy hogy Isten az igazság szellemében az elégtételt elfogadta. Az *engesztelés* propitiatio, expiatio (ἰλασμός) abban állt, hogy az Üdvözítő mint az emberiség feje az egész emberiség nevében Isten elé állt és érdemszerző, azaz biztos viszonzásra találó módon megszüntette azt a szent isteni rosszalást, melynek következtében harag fiait voltunk, és visszaszerezte Isten régi kegyét. Az elégtétel tehát a megváltói műnek inkább negatív, az engesztelés inkább pozitív oldalát juttatja kifejezésre.

3. *Tartalmi tekintetben* Isten rendeléséből az Üdvözítőnek emberi természetben végbevitt minden tette hozzátartozik a megváltói tevékenységhez. Ezt a katolikus hittudomány úgy fejezi ki, hogy az Üdvözítő a megváltást azáltal valósítja, hogy *gyakorolja hármass hivataltát*.

Megváltói hivatalok (tisztviségek, hivatások, munera, officia) azok a meghatalmazások és képesítések, melyeket Isten az ember Krisztusnak a közvetítő tevékenység véghezvitelére adott. Ezek visszavezethetők háromra: a legfőbb tanítói vagyis prófétai, a papi és a kormányzó avagy királyi hivatásra; amint maga az Üdvözítő jelzi: Én vagyok az út (király), az igazság (tanító) és az élet (pap). Mindahárom végtelen méltóságot ölt azzal, hogy a személyes egységben gyökereznek és az emberek gyökeres megszentelésére irányulnak. Ezen a kettős jogcímen a szó legteljesebb értelmében hierarchiai tisztviségek.

De a megváltás művének valósítása tekintetében *nem állíthatók egy sorba*. A megváltás művét ugyanis elvi és tárgyi mivoltában az Üdvözítőnek érdemszerző tettei valósítják. Ezek mind a megalázódás állapotában és a lemondás jegyében véghez vitt tettek, és ebben az általános értelemben áldozat jellegűek. Köztük első helyen áll az Üdvözítő keresztáldozata; annyira, hogy a Szentírás¹ és az egyházi nyelvhasználat nem kizárólag ugyan, de kiemelve az Üdvözítő áldozat jellegű keresztáldozatát tekinti megváltó tettnek. Ennek okai nyilvánvalók. Az Üdvözítő keresztáldozata egyfelől az érdemszerző tevékenységek sorát bezárja és mint legkiválóbb érdemes cselekedet megkoronázza; másfelől pedig általa formálisan megfizeti a bűn zsoldját (a halált) mint helyettes az, aki maga nem volt adós benne. Következésképp az Üdvözítő papi tiszte és tevékenysége kiválóan és elsősorban megváltói tevékenység; hozzá képest a tanító inkább előkészítő, a királyi inkább továbbépítő. Más megfontolásban: *a papi tevékenység szerzi meg az üdvöt* elvben és általánosságban (képességileg); a tanító és kormányzó tevékenység pedig elsősorban arra irányul, hogy az üdvösség egyénenként és tényleg megvalósuljon. Épp ezért a papi tevékenységben a közvetítő Istenember elsősorban Istenhez fordul; tanító és királyi tisztében pedig főként az emberiséghez.

Ha mindezeket a mozzanatokat összefoglaljuk, megkapjuk *a megváltás katolikus meghatározását*: A megváltás abban áll, hogy Jézus Krisztus mint az emberiség természetszerű közvetítője és feje, érdemszerző tevékenységével, főként keresztáldozatával Istennek eleget tett az emberiség bűnadosságáért és kiérdemelte a természetfölötti istenközösségnek helyreállítását, úgy hogy módot adott minden embernek újra Isten fogadott fiává lenni.

3. Szótériológiai eretnkségek és egyházi előterjesztések.

Eretnkségek. Minthogy a megváltás tanát nem merte egyenest tagadni egy eretnkség sem, csak az eretnek-termelő racionalista és álmisztikus irányok oldallagos támadásai és ferdítései jönnek tekintetbe, melyek a megváltásnak nem annyira a tényét mint inkább a módját hamisítják meg.

¹ Pl. Mt 20,28 Rom 5,10 Heb 2,14 1 Pet 1,18.

1. A *racionalizmus* általában tagadja az eredeti bűnt, az egyetemes bűnadósságot, és ennél fogva az adósság objektív eltörlésének, Isten megengesztelésének szükségét, sőt legtöbbször lehetőségét is. A *pelagianizmus* az eredeti bűnről vallott fölfogásához szabja a megváltásról való nézetét is: Ádám bűne mint rossz példa rontott meg bennünket; az Üdvözítő ezzel szemben fölemelő tanításával és példájával váltott meg bennünket. A *szocinianizmus* tagadja ugyan Krisztus istenségét, de elfogadja természetfölötti eredetét és küldetését. Tagadja ellenben a helyettesítő elégtéves lehetőségét és a kereszthalál áldozat jellegét. A megváltás az Üdvözítőnek mennybemenetelével vette kezdetét: Krisztus mint örök főpap közbenjár érettünk. Ezt az eretnekséget az ortodox protestantizmusnak lehetetlen megváltástanával szemben mint eretnek visszahatást kell történetileg méltatni. A *liberális protestánsok és a modernisták* megegyeznek abban, hogy tagadják az Üdvözítő kereszthalálának helyettesítő engesztelőáldozat jellegét (legföljebb mint hős vértanuságot ismerik el), és az egész megváltói tevékenységet miként a pelagiánusok példára, tanításra és Krisztus egyéniségének fölemelő valláserkölcsei varázserejére korlátozzák.

2. Az *álmiszticizmus*. A *gnóosztikusok* a bűn mivoltát az anyagban, a megváltást a tőle való szabadulásban keresik, és a szabadulást magát részben kozmikus, részben merőben elméleti, értelmi folyamatnak fogják föl. Ennek a fizikai folyamatnak egyik fő eszköze Krisztus: a mivoltába, tanításába való elmerülés, a gnózis, a választottak sorába emel és lassan kiszabadítja a lelket az anyag rabságából. Hasonlóképp tanítanak a teozofisták. Az *ortodox protestantizmus* szerint Krisztus nemcsak büntetésadósságunkat vette magára, hanem bűnünket is; valósággal gyűlöletessé lett Isten előtt, úgy hogy még a kárhozat kínjait is át kellett szenvednie. Szünetében mindent megcselekedett értünk és helyettünk; számunkra csak az marad, hogy bizó hittel csatlakozzunk hozzája. Hermes és Günther a büntetés-lerovás katolikus fogalmát torzítják el. Hermes szerint Isten Krisztuson csak meg akarta mutatni, milyen elégtétel követeléséhez volna joga; Günther szerint Krisztus az ő engedelmessége által jóvá tette engedetlenségünket, Ádám engedetlenségét, amennyiben jól használta föl azt a szabadakaratot, mellyel Ádám oly rútul visszaélt.

Hiteles egyházi előterjesztések. Amint nem akadt eretnekség, mely egyenest támadta volna a megváltás dogmáját, így maga a dogma sem volt soha egyenest és közvetlenül ünnepélyes előterjesztés tárgya. Mindamellet az Egyház világosan elénk tárja főbb vonásaiban: 1. A *niceai hitvallás*: «Aki értünk emberekért és a mi üdvösségünkért alászállott mennyekből... szenvedett és meghalt». Ugyanígy az Athanasius-féle hitvallás. 2. Az *efezusi zsinat*¹: «Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy Krisztus önmagáért ajánlotta föl magát áldozatul, nem pedig egyedül értünk». 3. VI. Kelemen pápa kimondotta az Üdvözítő szenvedéseinek túlaradó, sőt kimeríthetetlen értékét.²

4. A *trentói zsinat* szerint³ «ki van közösítve, aki azt mondja, hogy Ádámnak ezt a bűnét... megszünteti más orvosság, mint a mi egyedüli Üdvözítőnknek, az Úr Jézus Krisztusnak érdeme, aki minket az ő vérében kiengesztelt Istennel és nekünk igazság, megszentelés és váltság lett». Ahol pedig megigazulásunk okairól szól, azt mondja: kiérdemlő oka «Jézus Krisztus, aki midőn ellenségek voltunk, irántunk való túlaradó szeretetből legszentebb szenvedésével a kereszt fáján megigazulást érdemelt ki számunkra, és az Atyaistennek érettünk eleget tett».

5. VIII. Sándor elvetette a janzenistáknak azt a tételét, mely a megváltás egyetemességét tagadja.⁴ 6. X. Pius elvetette a modernisták tételét: a Krisztus engesztelő haláláról szóló tanítás nem evangéliumi, hanem csak szentpáli.¹

¹ Ephes. c. 10 *Denz* 122.

² *Denz* 550–2.

³ Trident. 5 c. 3 *Denz* 790; Trident. 6 cp 7 *Denz* 799 cf. 938.

⁴ *Denz* 1294 k.

65. §. A megváltás valósága.

Diekamp II § 34–37; *Bartmann* I § 101–102; *van Noort* 2, 2; *Pesch* IV, 415–427; *Scheeben* III 331–9. – *Salmant.* tr. 21 disp. 1, 6–11; disp. 28; *Billuart* Incarn. dis. 19; *Berti* XXVIII dis. 1, 1–3. – B. *Funke* Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des h. Anselm 1903; J. F. S. *Muth* Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung 1904; J. *Wirtz* Die Lehre von der Apolytrosis 1906; F. *Feldmann* Der Knecht Gottes in Is 40–55 1907; K. *Staab* Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi 1908; L. *Heinrichs* Die Genugtuungstheorie des h. Anselmus 1909; Chr. *Pesch* Das Sühneleiden des göttlichen Erlösers 1916; F. *Dölger* Sol salutis 1918; A. *Médebielle* L'expiation dans 1A. et le N. T. 1924.

Tétel. **Jézus Krisztus érdemszerző tetteivel, elsősorban áldozat jellegű kereszthalálával megváltott bennünket azáltal, hogy bűnadósságunkért helyettünk eleget tett Istennek.** *A megváltás ténye hittétel; módja, a helyettesítő elégtetés majdnem hittétel, mely a vatikáni zsinat elé volt terjesztve.* Ezt az alapdogmát különösen a modern racionalistákkal és a modernistákkal szemben igazoljuk a Szentírásból és a szenthagyományból.

1. A Szentírás tanúsága.

1. Az *ószövetség*. Az ószövetségben számos alkalommal, kivált pedig a zsoltárokból kifejezésre jut az a meggyőződés, hogy aki őszintén keresi az Istennel való kibékülést, a bűnbocsánatot és megigazulást (természetesen ószövetségi értelemben 93. § 3), teljes bizonyossággal meg is kapja.² Ennek a bűnbocsánatnak fő létesítő okát a próféták Isten irgalmában találják,³ teljesen a Tridentinum szellemében (lásd 80. § 1). Hogy Istennek irgalma reáradjon a lélekre, annak föltételei: a bánat, a megtérés, a töredelmes szív, az irgalmas, nevezetesen alamizsnára kész lelkület.⁴ Ez azonban a bűnbocsánat elnyerésének csak belső, lelki föltétele, amely nem teszi fölöslegessé a külsőket, főként az elégtévő, nevezetesen a *helyettesítő jellegű elégtévő cselekedeteket*. Az ószövetségnek is vezérgondolata a szolidaritás nagy törvénye (Jób meggyőződése barátaival ellentétben: az ember nemcsak személyes bűnökért szenved), melynek értelmében egynek helyt kell állnia sokakért, és a bűnadósság ügye sincs elintézve egyéni bánattal és megtéréssel. Ez a meggyőződés kifejezésre jut mindenekelőtt az ószövetségi áldozat gondolatában: a vér mint az élet székhelye⁵ az engesztelés eszköze; a vérontás a bűnadósság törlesztése⁶; a halál áldozatából fakad az élet. Az ószövetség egész áldozati rendjének előképi jelentősége és jellege van.⁷

Sőt az ószövetség jövendölési rendszerében erőteljesen kidomborodik az a gondolat is, hogy *a jövendő Megváltó szenvedése és halála* az üdvösségnek és a bűnbocsánat megszerzésének szükséges eszköze. A 21. zsoltárban rajzolt szenvedések és kínhalál eredménye: «Megtér az Úrhoz a föld minden határa, és leborul színe előtt a népek minden nemzetsége». Dan 9 értelmében Krisztus halálával megszűnik a régi szövetség és új lép a

¹ *Denz* 2038.

² Ps 18 23 24 31 33, 19 38 40 49 50 64 68 76 79 84 89 94 98 102 106 110 115 116 118 129 2 Chron 6,24–39 Sap 11,24 12,10 Sir 2,13 17,20–3 18,7–14 etc

³ Os 1,7 6,1–3 11,8 13,4 Is 59,16 44,22 Jer 2,22 13,23 33,6–9 50,20 Bar 2,16–20 3,9 Ez 36 Dan 9,24 Joel 2,12 Mich 7,18–20 Zach 3,13.

⁴ Is 1 58 45,22 Jer 3,12 Ez 18,30–32 33,1 Os 10,12 13,14 Joel 2,12.13–27 3,5 Am 5,6–15 Jon 2 3,8 4,2–11 Mich 6,6 Soph 2 Zach 1,3 3 9,11 Ps 50 Tob 12,9 Sir 3,16 28,1–10.

⁵ Gen 9,4 Lev 17,11 Deut 12,23.

⁶ Is 22,14 26,9 27 28,23–9 48,9 50 57,15 Deut 28 Job 4 5 34 37 Thren Ez 22,17–22 24,13 Mich 7,7 Zach 7,9 8,13 Mal 3 Ps 18 24 31 37 49 50 102 129 Sir 34,21 35,1–7 Lev 4,20 35,1 5,10–3 6,7.

⁷ Cf. *August.* Civ. Dei X 20.

helyébe. Sőt *Izajás* 53. fejezetében («a mi Urunk Jézus Krisztus kinszenvedése Izajás prófétának írása szerint») a jövődő Megváltó halálának áldozati jellege és helyettesítő szerepe világosan ki van fejezve: «Ki hitte volna azt, amit hallottunk, és az Úr karja ki előtt nyilvánult meg? Úgy nőtt föl előtte, mint a fiatal hajtás, s mint a gyökér a szomjas földből; nem volt sem színe, sem ékessége, hogy szemünk megakadt volna rajta, és külseje sem volt kívánatos. Megvetett volt, a legutolsó az emberek között, a fájdalmak férfija, a nyomorúság ismerője... Valóban a mi betegségeinket ő viselte, és fájdalmainkat ő hordozta... Pedig ő a mi gonoszágainkért sebesített meg, a mi bűneinkért töretett össze; a mi békességünkért van rajta a fenyíték, és az ő kéksége által gyógyultunk meg. Mi mindnyájan mint a juhok tévelyegtünk, kiki a saját útjára tért; és az Úr őreá tette mindnyájunk gonoszágát. Fölköszöndött mert ő maga akarta, és nem nyitotta meg száját; viszik mint a juhot megölésre, és mint nyírója előtt a bárány elnémul és nem nyitja meg száját... Az én népem bűneiért vertem meg őt... Tudásával¹ az én igaz szolgálóm sokakat megigazultakká tesz és gonoszágaikat ő hordozza (hebr. **לָקַח** = elviszi). Ezért igen sokat adok neki osztályul, és szétosztja az erősek zsákmányát, mivelhogy halálra adta életét, és a gonoszok közé számláltatott». Az egész beállításból kitűnik, hogy ez nem magyarázható a zsidó népre vagy annak nemesebb képviselőire vagy a prófétákra, hanem csakis egy személyre érhető. Igaz, a Krisztus Urunk korabeli zsidók nem értelmezték a Megváltóra, minthogy nem illett bele abba a képbe, melyről ők politikai Messiás-várásukban a földi hatalommal és dicsőséggel megjelenő Megváltóra nézve álmodoztak. De hogy itt a Messiásról van szó, ahhoz nem fér kétség; így értelmezi maga az Üdvözítő és így az evangelisták.²

2. *Az Üdvözítő tanúsága. a) A szinoptikusoknál.* Az Üdvözítő az ő küldetésének tekinti a bűnösök megmentését: «Az Emberfia azért jött, hogy keresse és üdvözítse, ami elveszett volt».³ A bűnösök üdvözítőjének és orvosának nevezi magát⁴; és csakugyan megbocsátja a bűnöket, nem mint isteni megbizott, hanem a saját nevében.⁵ Milyen úton jön létre ez a bűnbocsánat és üdvözülés? Mindenekelőtt úgy miként már a prófétáknál, sőt sokkal élesebb hangsúlyozással: töredelem és irgalmasság gyakorlása útján.⁶ Azonban jövődő halálát is úgy állítja oda, mint üdvösségszerző tényezőt: «Az Emberfia nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon, és váltságul (λύτρον = váltságdíj) adja életét sokakért (ἀντι πολλῶν)».⁷ Még világosabb a beszéde az utolsó vacsorán: «Ez az én testem, mely értetek adatik»; «ez az én vérem, mely sokakért kiontatik a bűnök bocsánatára».⁸ Itt az Üdvözítő közeli kereszthalálának előzetes értelmezését adja, és azt büntörlő erejűnek és áldozat jellegűnek minősíti.

A modern racionalisták (modernisták is) azt állítják, hogy a szándékosan vállalt erőszakos vagy épen áldozati halál gondolata eredetileg távol állt az Üdvözítőtől; várakozása és akarata ellenére érte; akkor, igaz, hős lelkülettel szenvedte el. A tanítványokat is teljesen meglepetésszerűen érte. Amikor fölcsozdak, kezdtek neki értelmet keresni, és «kitalálták» a húsvét hírét (lásd 11. § 3). Pál aztán engesztelő áldozat jellegét tulajdonított neki. – A valóság azonban az, hogy a szinoptikusoknál is az Üdvözítőnek egész nyilvános életén végighuzódik

¹ Os 6,6 és Rom 5,19 értelmében: fegyelmesség, engedelmesség.

² Lc 22,37 Mc 9,11 15,23; Jn 12,37. Mt 8,7 20,28 Act 8,28–35 1 Pet 2,22. Lásd 12. § 2. A szenvedő Megváltóra nézve l. még Ps 21 és Dan 9-en kívül Zach 3 11–13 Jer 30,20–2; a helyettesítő engesztelő halál-áldozatra nézve 2 Mach 7,37; cf. 4 Mach 1,11 17,22.

³ Lc 19,10; cf. Mt 18,11.

⁴ Mt 18,13 Mc 2,17 Lc 15,1–8 19,10.

⁵ Mc 2,5–12 Lc 7,47; cf. Lc 15,1–32.

⁶ Mt 4,17 6,12 18,21–35 stb.

⁷ Mt 20,28.

⁸ Lc 22,19 és Mt 26,28; cf. 14,24.

erőszakos *halálának* nemcsak sejtelve és tudása, hanem *szándéka* is. α) Nyilvános működésének kezdetén csak általánosságban jelezte: «Eljönnek a napok, mikor majd elvétetik tőlük a vőlegény».¹ A Keresztelő erőszakos halálában a maga végének előjelét látta.² β) Valamivel később a Zebedeus-fiúknak már a szenvedés kelyhéről szól, melyet meg kell innia.³ A Tábor hegyén Mózeszel és Illéssel jeruzsálemi haláláról beszél,⁴ s tanítványainak megtiltja, hogy szineváltozásáról szót ejtsenek föltámadása előtt.⁵ Keresztséggel kell megkereszteltetnie, és szorongásban van, míg be nem végzi⁶. Mind ennek a próféták írása szerint kell történnie⁷; tehát a szenvedés és kínhalál hozzá tartozik a messiási hivatáshoz. γ) A szenvedés húsvétjának közeledtével három ízben egyre határozottabban és részletesebben szól: a kőszál-jelenet után, galileai csodatevései közepett, jeruzsálemi útjának előestéjén.⁸ δ) A szenvedés hetében: «A művesek látván a fiút, mondták: Ez az örökös, jertek, öljük meg őt». «Tudjátok, hogy két nap múlva húsvét lesz; és az Emberfiát elárulják, hogy megfeszítsék.» «Ő testemre öntvén e kenetet, temetésemre cselekedte azt.»⁹

b) *Szent Jánosnál* az Üdvözítő állandó tanítása, hogy általa kiszabadultunk a bűn rabságából, hogy ő az út, igazság és élet; akik őt követik, nem járnak sötétségben; aki őbelőle táplálkozik, halált nem lát.¹⁰ Nem hágy kétségben aziránt, hogy honnan jön a szabadulás és élet: «Amint Mózes fölemelte a kígyót a pusztában, úgy kell fölemeltetnie az Emberfiának, hogy minden az, aki őbenne hisz, el ne vesszen, hanem örök élete legyen. Mert úgy szerette Isten e világot, hogy az ő egyszülött Fiát adta, hogy mindaz aki őbenne hisz, el ne vesszen, hanem örök élete legyen. Mert nem azért küldötte Isten az ő Fiát e világra, hogy ítélje e világot, hanem hogy üdvözüljön e világ ő általa».¹¹ Ezt a gondolatot sokszor megnyomatékozza. Ő a jó pásztor, aki életét adja juhaiért¹²; ezt az életet önként adja, mint akinek hatalma van azt letenni és ismét fölvenni¹³; még pedig új, természetfölötti életet szerző áldozatul: «Ha csak el nem hal a földbe esett gabonaszem, egymaga marad; ha pedig elhal, sok termést hoz... Most az én lelkem megrendült; és mit mondjak? Atyám, szabadíts meg engem ez órától! De azért jöttem, erre az órára!»¹⁴ «Én öértük szentelem (ἀγιάζω = sacrifico, áldozom) magamat, hogy ők is meg legyenek szentelve az igazságban.»¹⁵ «A kenyér, melyet majd én adok, az én testem a világ életéért.»¹⁶

3. *Szent Pál tanúsága.* Szent Pál egész teológiája krisztocentrikus; és ennek a teológiának egyik *vezérgondolata* Jézus Krisztus megváltó halála mint áldozat, amint azt ő maga programszerűen kijelenti: «Nem szándékoztam én másvalamit tudni köztetek, mint Jézus Krisztust, és pedig a megfeszítettet», «aki halálra adatott bűneinkért, és föltámadott megigazulásunkért».¹⁷ Meg van azonban győződve, hogy ezzel nem tanít újat, hanem csak

¹ Mc 2,20; cf. Mt 9,15 Lc 5,35.

² Mc 6,11 9,11 cf. Lc 13,32.

³ Mc 10,38.

⁴ Lc 9,31.

⁵ Mt 17,9.

⁶ Lc 12,50; 17,34.

⁷ Lc 18,31 22,37 24,25–8 Mc 9,12 14,21–49 Mt 26,24.54.

⁸ Mt 16,21; 17,21; 20,17.

⁹ Mt 21,38; 26,2; 26,12.

¹⁰ Jn 1,9–12 3,19–21 6 8,12 12,35.

¹¹ Jn 3,14–21.

¹² Jn 10,11–15.

¹³ 10,17; cf. 2,18–22.

¹⁴ 12,24–32.

¹⁵ 17,19; cf. Deut 15,19.

¹⁶ Jn 6,52.

¹⁷ 1 Cor 2,2; Rom 4,25.

magának az Üdvözítőnek tanítását adja tovább és végelemzésben a próféták jövendöléseit juttatja kifejezésre: «Mindenekelőtt azt adom elétek, amit én is vettem: hogy Krisztus meghalt a mi bűneinkért az Írások szerint».¹ Ugyanazokkal a fogalmakkal dolgozik, mint az evangélium: váltságdíj és áldozati halál Krisztus részéről, irgalom és igazság Isten részéről. Az új önála mindössze az, hogy ezeket a korabeli zsidó teológia nyelvébe és gondolatfűzésébe öltözteti. Témászerűen tárgyalja ezt a vezérgondolatot Rom, Eph és Heb (ennek az utóbbinak tanítását, mely a pap és áldozat eszméje köré csoportosul, lásd a 69. §-ban). Tanításának fő pontjai a következők:

a) Az Úr Krisztus megjelenése előtt *minden ember bűnös és adós volt* Istennel szemben, Istennek ellensége és harag fia.²

b) *Jézus Krisztus által, és pedig főként az ő vére és halála által meg vagyunk békítve Istennel*: «Mikor még ellenségek voltunk, megbékéltettünk Istennel az ő Fiának halála által». «Ti, kik egykor távol voltatok, közel jutottatok Krisztus vére által.»³ Az Üdvözítő vére és halála váltságdíj, valósággal adósságtörlesztés: «Nagy volt a ti vételáratok!»⁴ Ez a váltságdíj maga Krisztus: «Önmagát adta érettünk, hogy minket megváltson minden gonoszságtól».⁵ Általa törlesztette Isten a mi adósságunkat és kiszabadított az ördög rabságából: «Titeket, midőn halottak voltatok, bűneitek miatt életre keltett és megbocsátotta minden vétkeketek, mert a rendelkezéseket tartalmazó és minket vádoló okmányt, mely ellenünk szólt, megszüntette, eltette az útból és föltűzte a keresztre». «Mivel pedig a gyermekek részesek a testben és vérben, ő is hasonlóképen részes lett azokban, hogy a halál által megrontsa azt, kinek a halál fölött uralma volt, t. i. az ördögöt.»⁶

c) *Ezt az Üdvözítő tette nemcsak értünk, hanem helyettünk* is: «Egy a közvetítő Isten és az emberek közt, az ember Krisztus Jézus, ki önmagát adta oda mindenkiért váltságul». «Krisztus is szeretett minket, és önmagát adta oda érettünk jóillatú áldozatul az Istennek.» Isten «azt, aki nem ismert bűnt, miérettünk bűnért való áldozattá tette, hogy mi az Isten igazsága legyünk őáltala.» «Krisztus megváltott minket a törvény átkától, átokká lévén miérettünk.» «Egy meghalt mindenkiért.»⁷

d) Krisztust, a megváltó kereszthalált és annak minden gyümölcsét magának *Istennek, az ő örök irgalmának köszönhetjük*: «Isten volt az, aki Krisztusban kiengesztelte önmagával a világot».⁸ «Még tulajdon Fiát sem kimélte, hanem odaadta mindnyájunkért: hogyne ajándékozna vele együtt mindent is nekünk?»⁹ «Az Isten pedig, aki gazdag az irgalmasságban, igen nagy szeretetéből, mellyel szeretett minket, noha bűneink miatt halottak voltunk, Krisztussal együtt életre keltett; kegyelemből történt az üdvözülésetek».¹⁰ Valamennyi mozzanatot összefoglalja az Apostol¹¹: «Ingyen igazulnak meg az ő kegyelméből a megváltás által, mely a Jézus Krisztusban vagyon, akit az Isten odaállított engesztelésül (ἱλαστήριον engesztelő szer, érték ép úgy mint ἀντίλυτρον, azaz egyenlő értékű, teljes értékű váltságdíj¹²) hit által az ő véreben, hogy így kimutassa az ő igazságát».

¹ Cor 15,3; cf. 11,23.

² Rom 2,2 3,12 5,16; Eph 2,3 Rom 2,5 5,10 1 Thes 1,10.

³ Rom 5,10; Eph 2,13.

⁴ 1 Cor 6,20.

⁵ Tit 2,14; 1 Cor 5,7 cf. Act 20,28 Eph 5,25–7.

⁶ Col 2,13–4; Heb 2,14.

⁷ 1 Tim 2,6; Eph 5,2; 2 Cor 5,21; Gal 3,13; 2 Cor 5,14; cf. Rom 3,25 5,9.

⁸ 2 Cor 5,19; cf. Gal 1,4 Eph 1,9.10.

⁹ Rom 8,32; cf. 5,8–9.

¹⁰ Eph 2,4–7; cf. 1,5–19 4,32 Col 1,12 2,12–4 1 Thes 5,9 2 Tim 1,9 Tit 2,11 3,4.

¹¹ Rom 3,24–7.

¹² 1 Tim 2,6.

4. *A többi apostol tanúsága.* Szent János ép úgy mint Szent Pál az Üdvözítő küldetését ebben látja: «Ő azért jelent meg, hogy elvegye bűneinket... hogy az ördög műveit rontsa el». «Ő engesztelés (ἰλασμός) a mi bűneinkért és pedig nemcsak a mieinkért, hanem az egész világeiért is».¹ Váltásunk végső létesítő oka épúgy mint Szent Pálnál Isten irgalmas szeretete²: «Abból nyilvánult meg az Isten szeretete miirántunk, hogy az ő egyszülött Fiát küldötte Isten e világra, hogy ő általa éljünk. Ebben áll a szeretet; nem mintha mi szerettük volna az Istent, hanem mivel ő előbb szeretett minket és elküldötte az ő Fiát engesztelésül a mi bűneinkért». A Jelenésekben látja a Bárányt mintegy leölve³; és csak azok mehetnek be a mennyekbe, kik a Bárány vérével vannak megmosva.⁴

Szent Péter, aki már az Apostolok cselekedeteiben nyilatkozik az Üdvözítő megváltó haláláról,⁵ első levelében nagyobb részletességgel és Szent Pállal teljes egyezésben szól: Voltunk «valaha nem-nép, most pedig Isten népe, kik azelőtt nem nyertetek irgalmat, most pedig irgalmat nyertetek».⁶ Honnan e változás? Onnan, «mivel Krisztus egyszer meghalt a mi bűneinkért, az igaz a bűnösökért». «A mi bűneinket maga hordozta testében a fán, hogy a bűnöknek meghalván, az igazságnak éljünk.» «Nem veszendő aranyon vagy ezüstön történt a megváltástok az atyáitok által áthagyományozott hiú életmódotokból, hanem a szeplőtelen és érintetlen Krisztusnak drága véréen.»⁷

2. *A szenthagyomány tanúsága.*

Az *első két század* szentatyái erőteljesen megismétlik a Szentírásnak, különösen Szent Pálnak tételeit: Az Üdvözítő letörlesztette bűnünk adósságát, különösen kevélységünk és engedetlenségünk szerzette adósságunkat, a kereszthaláláig bevált engedelmségével. A megváltás hite annyira mély és egyetemes, hogy belőle lehet igazolni a krisztologiai dogmákat: Ha Krisztus nem valósággal, hanem csak látszat szerint ember (így érvelnek a gnósztikusokkal szemben), vagy nem Isten, akkor nem is váltott meg bennünket valósággal.⁸

A harmadik század eleje óta már kísérletek történnek a megváltás mikéntjének részletesebb meghatározására; nevezetesen arra, hogy a megváltás művét és a megváltó tevékenységet bizonyos közkeletű kategóriákba foglalják bele. Ennek értelmében újabban szokásba jött (nemcsak protestáns, hanem katolikus dogmahistorikusoknál is) *megváltáselméletekről* beszélni: reális vagy misztikai, kiváltás- és elégtételelméletről. Azonban ez csak három gondolatirány, melyekbe nem lehet maradék nélkül elosztani az egyes atyákat; a legtöbbben mindegyikhez adnak gondolatelemeket, úgy azonban, hogy mindegyik iránynak vannak típusos képviselői. Továbbá az elégtételelmélet nem is merőben elmélet, azaz teologiai kísérlet egy kinyilatkoztatott igazság földolgozására, hanem alapgondolataiban magának a kinyilatkoztatásnak megfogalmazása. Ezekkel a szükséges fönntartásokkal a megváltáselméletek jó áttekintést adnak a hagyomány tanításáról.

1. *A misztikai vagy reális megváltáselmélet szerzője Irenaeus*, aki a szentpáli szóra: «mindeneket megújítani (ἀνακεφαλαιώσασθαι) Krisztusban»⁹ építi föl a maga gondolatát: Krisztus mint második Ádám magában összefoglalja, mintegy összesűriti és mint fő magához

¹ 1 Jn 3,5–8; 2,2.

² 1 Jn 4,9–10.

³ Ap 5,6–10 7,14.

⁴ Ap 1,5 5,9 14,3 22,14.

⁵ Act 5,30; cf. 2,23–36 3,13–20 4,10–12.

⁶ 1 Pet 2,8–10; cf. 2 Pet 2,19.

⁷ 1 Pet 3,18; 2,24; 1,18–19; cf. 2 Pet 2,1. Ugyanígy Jac 1,17 4,12 Jud 25.

⁸ Igy *Clemens R.* 21 36 64; *Ignat.* Eph 3 7 19; *Smyrn* 2 1; *Magnes* 9; *Trall* 2; *Polyc.* Phil 1, 2; 7, 1; *Hermas* Similit. 5, 6, 2; *Diognet.* 9; *Iustin.* I 63 II 13.

⁹ Eph 1,10.

emeli az egész emberiséget mint a maga testét; azzal, hogy az Ige testben megjelenik az emberek között, szent kovászként átjárja, megszenteli és megeleveníti ezt az emberiséget, és ezzel kiszabadítja a régi bűnből és a halálból.¹ Eszerint a megváltás főként a megtestesülés ténye és az egész emberiségnek vele való misztikai egyesülése által valósul meg.² Jézus Krisztus azonban cselekedetei által is üdvözít: kísértésében győzelmet aratott az ördög fölött,³ engedelmes volt (és őbenne mi is) mindhalálig; főként pedig halála által megmutatta, ki az Isten, és milyenek vagyunk mi.⁴ A megváltónak Istennek kellett lenni, mert csak így lehetünk biztosak üdvösségünk felől; ugyanis egyedül Isten az elveszíthetetlen jó. De embernek is kellett lenni; mert az igazságosság követelte, hogy a sátánt ember győzze le. Ennek a fölfogásnak elemeivel találkozunk Hippolytusnál, Methodiusnál, Athanasiusnál, Nisszai sz. Gergelynél és Epiphaniusnál.

2. A *kiváltáselmélet* szerzője és egyúttal legegyszerűbb képviselője *Origenes*.⁵ Katolikus igazság szerint az ember a bűn következtében az ördög rabságába jutott. Ezt Origenes úgy értelmezte, hogy az ördög formális tulajdonjogot szerzett az emberiséghez, úgyhogy minden egyes ember rabszolgája lett. A szabadulás tehát csak úgy történhetett, hogy le kellett fizetni a váltságdíjat, melyhez a sátánnak magánjogi igénye volt. Ezt az Üdvözítőt meg is fizette azzal, hogy életét, lelkét is a sátánnak adta, aki azonban azt a váltságdíjat nem tarthatta meg; kisiklott a kezei közül, mikor az Üdvözítőt föltámadt. Így megcsalódott; de jogosan; hisz ő is csak csalárdsággal tudta rabul ejteni az emberiséget. Néhány szentatyá alkalmilag odavetett megjegyzésekben követi Origenest abban a gondolatban, hogy az ördögnek jogigénye volt a váltságdíjra.⁶ De azt nem vállalják, hogy az Üdvözítőt önmagát adta váltságdíjul az ördögnek. Hanem szerintük a sátán az emberiséghez való jogát azzal játszotta el, hogy ártatlanra, sőt az Isten-emberre nyújtotta ki ádáz kezét. Nisszai sz. Gergely kissé költőileg ezt így fejezi ki: A sátán mint falánk hal utána kapott Krisztus szent emberségének mint csaléteknek, de mohóságában és tudatlanságában nem látta meg a benne rejtőző Istenség horgát, és ezen főnnakadt.

Ez az elmélet a *racionalisták részéről sok gúnyolódásnak* és lenézésnek lett tárgya, és nem egy katolikus tudós is keményen elbánt vele. Azonban eleve lehetetlen, hogy olyan fölszines, gyerekes és emberizű legyen az a gondolat, mely a legjelesebb szentatyákat és teologusokat egészen Szent Tamásig⁷ annyi századon keresztül lekötötte. S csakugyan a mélyebbre hatoló megfontolás a nem egyszer bizarr külső ékítmények alatt teljesen szolid katolikus vázat talál. Hogy a sátánnak a bűn következtében tulajdonjoga keletkezett volna az emberrel szemben, és hogy az Üdvözítőt neki fizette volna meg a váltság árát, arról természetesen nem tud a kinyilatkoztatás, sőt ellenkezőleg; Nazianzi sz. Gergely az utóbbi gondolatot egyenest gyalázatnak minősíti.⁸ De a nagy atyák ezeket a mozzanatokat általában nem is vallják, legalább nem Origenes nyersségével, vagy legföljebb melleleg vetik oda, szentpáli gondolatokat könnyedén alakító görög szellemességgel. Nem szabad azt sem figyelmen kívül hagyni, hogy ezt a kiváltáselméletet egyik sem képviseli kizárólagosan; sőt atyja, Origenes egyúttal az elégtételelméletnek is egyik meghatározottabb hirdetője.

¹ Így főként III 18, 1–7; II 22, 4; V 20, 3; 23, 2; Epideix. 37–40.

² Cf. IV 12, 5; 16, 5; 13, 1; 20, 4; V 1, 3.

³ V 16, 3; cf. 17, 1.

⁴ III 18, 2–7; 16, 9; IV 5, 4; V 1, 1; 14, 3.

⁵ *Origen*. Cels. I 31; in Mt 12, 28; 16, 8; Ex 6, 9; Rom 2, 13; 3, 7; 4, 11; Jn 6, 35 stb.

⁶ Így *Basil.* in Ps hom. 48, 3; *Ambros.* Epist. 19; *Hieron.* in Eph 1, 7; *Nyssen.* Or. cat. 22 23; sőt már *Ignat.* Eph 19; *Chrysost.* in Jn 67, 2; *Cyrl.* Al. Incarn. Domini 11; *Theodoret.* Provid. 10; *Damascen.* Fid. orth. III 1; *Hilar.* in Ps 61, 8; *August.* Trinit. XIII 12 kk.; *Leo M.* Serm. 64, 2; *Gregor M.* Moral. II 22.

⁷ *Thom* III 49, 2.

⁸ *Nazianz.* Or. 45, 22.

Hanem *a kiválóbb atyákat* a következő megfontolás vezeti: A bűn következtében az ember a bűnadósság és büntetésreméltóság kötelekeivel megkötözve a halálnak és a halál urának, a sátánnak hatalma alá került.¹ Isten már most az ő bölcsességében nem erőszakkal, nem hatalmaskodással akarja kiszabadítani az embert ebből a rabságból, hanem úgy, hogy engedi teljesebbé a halál ama törvényét, melyet a bűn idézett az emberiség fejére; s ennek a kérlelhetetlen törvénynek: a kiméretlen, rideg, egyoldalú igazságszolgáltatásnak szószólója és képviselője a sátán. *Igy szembe kerülnek a halálnak és e világnak fejedelme, a sátán egyfelől, a mennyei ember és békefejedelem másfelől. Párviadalukban mindegyik a maga álláspontját és elveit érvényesíti:* a sátán az erőszakosság, halál és rideg jog szempontjait, Krisztus a teljes alávetést, alázatos engedelmisséget és önzetlen áldozatosságot. S az Üdvözítő a kereszthalál fölséges tetteivel, mindent térdre kényszerítő áldozatosságával és önmagát fönn tartás nélkül odaadó szeretetével legyőzi és hatástalanná teszi a halálnak és a kérlelhetetlen, erőszakos, irgalom nélküli jognak uralmát. Tehát igaz mély gondolatok biztosították ennek az elméletnek teológiai kedveltségét. Népszerűsítésében bizonyára szerepe volt annak a ténynek, hogy drámai erővel kifejezésre juttatja az ifjú kereszténység fiatalos örömét: Krisztusban le van győzve a kaján ősi ellenség, a sátán.

3. *A helyettesítő elégtévő áldozat elmélete.* A *szentatyák* között kezdettől fogva megvan az a fölfogás, hogy a bűn mint súlyos istensértés elégtételt, engesztelést követel; és ezt szolgáltatja Krisztus mint az emberiség feje, az emberiség helyett.

Igy már Római sz. Kelemen: Krisztus irántunk való szeretetből adta vérének: testet testért, lelket lélekért. Jusztin azt mondja a prófétával, hogy Krisztus magára vette mindnyájunk átkát, és kétségével gyógyított meg bennünket.² Nagyobb részletességgel szól ismét Atanáz,³ aki a többi nagy görög atyával abból a gondolatból indult ki, hogy a Megváltónak teljesíteni kellett a halál törvényét és ezzel meg kellett fizetnie értünk a váltságot (természetesen nem az ördögnek). S ezt tette mint ember, aki képes megfizetni a halál díját, és mint Isten-ember, aki tud valamennyiért fizetni: «A helyettesítőnek áldozata által az egész emberiségtől elvette a halált; halálával megfizette, ami szenvedéssel az emberiség tartozott». A *latinok* kezdettől fogva ebben a gondolatkörben mozognak. Tertullian szerint az ártatlan Krisztus helyettünk bűnösökért lépett sorompóba, és halálával mint áldozattal megbékített bennünket Istennel. Ambrus éles megvilágításban állítja élénk ezt a tételt: «Jött az Úr Krisztus és halálát ajánlotta föl valamennyinek halála helyett, vérének ontotta mindnyájunknak vére helyett»; és ezt az ószövetség típusaiból behatóan igazolja. Követi őt nagy tanítványa Szent Ágoston.⁴

Ez a fölfogás (mely a Szentírásban is mélyen meg van gyökerezve; [10.](#) és [13. lap](#)) megfelelt a római géniusznak, mely mindent a jog kategóriáiban tekint; egyben azonban élénk visszhangra talált az ifjú germán népek teologusainál is, akik népük szelleméhez hiven szokva voltak a személyi vonatkozásokat a becsület és engesztelő díj (Sühnegeld) kategóriái szerint elgondolni. Ezért kétfelől is indítva voltak, hogy éppen ezt az elméletet részletesebben is kidolgozzák.

Szent Anzelm vele nyitotta meg a skolasztikai teologia aranykorát (Cur Deus homo). Ő a Szentírás utalásai és a *szentatyák* gondolatai nyomán az elégtétel fogalmát szabatosan meghatározta és következetesen keresztülvitte. Továbbá mikor feleletet keresett erre a

¹ Mt 4 Jn 12,31 Jn 3,8 Heb 2,14 Col 1,13.

² *Clemens R.* 49, 6. *Iustin.* Dial. 95; ugyanígy *Didym.* Trinit. III 12, 21; *Cyrl. A.* Recta fid. 7; *Cyrl. H.* Catech. 3, 12; 13, 33; *Nyssen.* Eunom. II VI XI (M 45, 518 d; 717 b; 860 b) Adv. Apol. 21; *Nazianz.* Or. 45, 28; cf. 4, 78; 19, 13; 24, 4; 30, 6.

³ *Athan.* Incarn. Verbi 9 cf. 8 20; *C. Arian.* I 41.

⁴ *Tertul.* Carn. Christi. 5; *Bapt.* 11; *Resurr.* 53; *Anima* 40; *Fuga* 12; *Marcion* V 7 14; *Pud.* 22; cf. *Cyprian.* Epist. 40, 5; *Op. eleemos.* 1, 26; *Laps.* 17; *Ad Fortunat.* 5. *Ambr.* Spirit. S. prooem; *Incarn. Dom. sacram.* 60; *Fid.* III 87; in *Ps* 49, 17; *August.* Trinit. IV 17; XIII 17 21; *Faust.* XIV 4; XX 21; *Enchirid.* 41; in *Ps* 21, 3; *Leo M.* Epist. 124, 3 4.

kérdésre: miért kellett Isten-embernek szolgáltatnia az elégtételt, a bűnnek nem következményeit, miként még jórészt az atyák, hanem magát a bűnt vette elmélései alapjául. Gondolatmenete a következő: Az emberi nem arra volt szánva, hogy az angyalok bukása következtében az üdvözült szellemek országában támadt rést kitöltse. Új angyalok teremtése által ez nem lett volna elérhető, mert azok már tudtak volna elődeik bukásáról és így elhatározásukban új, elődeiknél sokkal hatékonyabb indítékokkal rendelkeztek volna. Egészen új teremtménynek, az embernek kellett teljesen szabad önkéntes elhatározással állást foglalni Isten mellett. Ehelyett azonban Ádámban engedett a sátánnak, és ezzel mérhetetlenül súlyos sértést ejtett Isten végtelen szent fölségén. Az ember ilyenformán Istennek nem fizette meg, amivel neki tartozott; s nem maradt hátra más, mint vagy bűnhődni, vagy elégtételt adni (aut poena, aut satisfactio!). Isten azonban önmagának tartozott vele, hogy ne engedje veszendőre az embert azzal, hogy átengedi a bűnhődésnek. Tehát elégtételt kellett tőle kapnia. Ezt azonban nem adhatta meg ember, akinek nem volt miből (hisz mindenével úgymint már más címen adósa volt Istennek), és aki a bűn után képtelen is Istennek tetsző teljesítményre. A teljes elégtétel csak Isten-embertől telt. Neki mint Istennek volt miből adni az elégtételt, még pedig olyant, mely az elkövetett sértéssel teljesen egyenlő értékű; mint mennyei embernek volt képessége Istennek tetsző életével ellensúlyozni az első ember engedetlenségéből származó sértést, és önkéntes kereszthalálával, melyre mint ártatlan nem volt köteles, a bűn teljes büntetését is le tudta róni Istennek.

Igy Anzelm a megváltás művében vezető helyet adott Isten igazságosságának, míg Abaelardus és Lombardus egyoldalúan csak az irgalmas szeretetet emelték ki. Szent Anzelm elméletének éleit aztán letompították a későbbi *nagy skolasztikusok*, főként szentviktori Hugo, Bonaventura és Szent Tamás, különösen két ponton: *a)* A megváltás, vagy épenséggel a megtestesült Ige útján való megváltás nem volt szükséges a szó szoros értelmében: Nem okvetlenül tartozott Isten, önmagának sem, hogy megkegyelmezzon; s ha meg akart kegyelmezni, annak más módjai is lehetségesek, mint amely tényleg megvalósult. Krisztus pozitív isteni rendelkezés értelmében mint az emberiség feje tett eleget, és Isten kegyes elhatározásával elfogadta ezt a elégtételt. *b)* Üdvösségünk főoka az irgalmas Isten, a megváltó Krisztus eszközi ok. Ez a megtisztított elégtételelmélet mint a kinyilatkoztatott igazság szabatos kifejezése az Egyháznak közhite, és az egyházi tanításnak közkinccse lett.

66. §. A megváltás hatékonysága.

Diekamp II § 36–37; *Bartmann* I § 103; *van Noort* 2, 3; *Pesch* IV n. 428–51; *Scheeben* III 206–16 343–65; *Petavius* *Deus* X 3–5; *Incarn.* XIII 1–13 XII 9 10. – *Thom* III 1, 2; 48 49; *Quod.* 2, 2; *Bonav.* *Brevil.* p. 4, cp 7 10; *Suarez* *Incarn. disp.* 39–42; *Salmant.* tr. 21, disp. 1, 6–11; 28; *Berti* XXVIII dis. 2, 4–6; dis. 2, 1; *Frassen* *Incarn. disp.* 3, a. 2, s. 2. – V. h. az előző § irodalmát.

Mikor a megváltás hatékonyságáról van szó, természetesen elsősorban az Üdvözítő keresztáldozatának hatékonyságára kell gondolni. De nem szabad kizárni az érdemszerző megváltói tevékenység többi mozzanatát sem; így kívánja ezt a megváltás katolikus fogalma. Itt kérdésbe jön: *mit eredményezett a megváltás, kinek és mily fokban.* Más szóval szó esik itt a megváltás objektív, extenzív és intenzív hatékonyságáról, vagyis tárgy, terjedelem és érték szerinti hatékonyságáról.

1. A megváltás tárgya.

Tétel. Jézus Krisztus megváltói tevékenységével nekünk kiérdemelte a bűn előtti állapot helyreállítását, önmagának pedig fölmagasztalását.

1. Jézus Krisztus igazi érdemeket szerzett. Majdnem hittétel.

A trentói zsinat szerint üdvösségünk kiérdemlő oka az Úr Krisztus, «aki szent szenvedésével a kereszt fáján igazultságot érdemelt ki számunkra.»¹ Ezt tanítja a *Szentírás*, mikor a megváltás művét úgy állítja elénk, mint az Üdvözítő kereszthalálának következményét és jutalmát; mikor kimondja, hogy Isten az Üdvözítő áldozata miatt adott nekünk váltságot, neki magának pedig dicsőséget.² Az *atyák* váltságunkat, illetve a Megváltó megdicsőülését kifejezetten megalázódása, engedelmissége érdemének mondják.³ A *teológiai megfontolás* azt mutatja, hogy az érdem föltételei (lásd 83. § 2) megvannak Krisztus emberi tetteiben: azok szabad, erkölcsileg jó cselekedetek, melyeket a kegyelem állapotában mint vándor visz végbe, és Isten azokat kegyesen elfogadja (hisz ő küldte Krisztust a megváltás művére). Ebből az is látnivaló, hogy az Üdvözítő érdemszerzése a megtestesüléskor vette kezdetét; mert az összes föltételek már akkor megvalósultak.⁴

2. Az Üdvözítő megváltó tevékenysége nekünk kiérdemelte a bűnbeesés előtti állapot helyreállítását. Biztos.

a) *Lerotta az eredeti bűn büntetésének adósságát*: adóslevelünket széttépte és értünk váltságdíjat (ἀντίλυτρον) adott. Az atyák különösen a kiváltáselmélet gondolataival fejezik ki ezt az igazságot.

b) *Eltörölte az eredeti bűnt, és eleget tett minden bűnért*. A trentói zsinat szerint Krisztus érdeme az egyetlen orvosság, mely kigyógyít az eredeti bűnből.⁵ Maga az Üdvözítő megmondja, hogy eljött keresni azt, ami el volt veszve, s hogy vérét a bűnök bocsánatáért ontja. Ez Szent Pálnak is sűrűn hangoztatott tanítása (lásd [12. lap](#)). Azonkívül az Üdvözítő nem tesz különbséget bűn és bűn között, az Apostol pedig kifejezetten azt mondja: «Önmagát adta érettünk, hogy megváltson minket minden gonoszságtól».⁶ Ezt kivált a latin atyák hangsúlyozzák.

c) *Kiérdemelt számunkra minden kegyelmet*, a trentói zsinat szerint: újjászületést, megigazulást, örök életet és érdemszerző képességet.⁷ Isten «megáldott minket Krisztusban minden mennyei lelki áldással»; az ő teljességéből vettünk mi mindnyájan, kegyelmet kegyelemért.⁸ A megváltásnak ezt a hatását leginkább a görög atyák tárgyalják.

d) *Kiszabadított a sátán hatalmából*: «Azért jelent meg az Isten Fia, hogy lerontsa az ördög műveit».⁹ Maga az Üdvözítő nem sokkal kereszthalála előtt azt mondja: «Most van az ítélet e világ fölött; most vettetik ki e világ fejedelme».¹⁰ Az atyák ezt a gondolatot kidolgozzák kiváltáselméletükben. A skolasztikusok pedig pontosan megállapítják, *miben áll ez a kiszabadítás*¹¹: A bűn köteléke a sátánhoz láncolt bennünket. Mikor az Üdvözítő ezt széttépte és kibékített Istennel, a sátán elvben elvesztette a hatalmát az ember fölött. De az Üdvözítő ezenfölül módot adott tényleg is kiszabadulni minden egyesnek az ördög karmai közül: megnyitotta szemünket, föltárta a sátánnak, törekvéseinek, országának és módszerének igazi mivoltát; kiérdemelte azokat a kegyelmeket, melyeknek erejében vele szemben a győzelem reményével fölvehetjük a küzdelmet, és fölséges példájával mint «előharcos» (protagonistes) megmutatta, miként kell ezt a harcot jól megvívni. Erre a személyes

¹ Trident. 6 cp 7.

² Is 53,11 Phil 2,8 Heb 2,9 stb.

³ *Hilar. Trinit. IX 39; August. in Jn 104, 3; Cyril. Al. Thesaur. 20 stb.*

⁴ Cf. Heb 10,5; *Thom III 34, 3.*

⁵ Trident. 5 cp 3 *Denz 790.*

⁶ Tit 2,14; cf. 1 Jn 1,7.

⁷ Trident. 6 cp 3 *Denz 795; cp 7 Denz 800; c. 26 Denz 836; c. 32 Denz 842.*

⁸ Eph 1,3; Jn 1,16; cf. Eph 2,5–10 2 Tim 1,9 Rom 7,25.

⁹ 1 Jn 3,8.

¹⁰ Jn 12,31.

¹¹ *Thom III 49, 2.*

küzdelemre biztat szüntelen Szent Pál is¹; az Egyház pedig az exorcizmusokban ad neki liturgiai illusztrációt és nyomatékot.

Nem szerezte vissza számunkra Krisztus a természetkívüli adományokat, hanem meghagyta testi-lelki életünk gyarlóságait: a rendetlen kívánságot, a szenvedékenységet, a testi halált, a tudatlanságot és a természet hatalmaival szemben való jobbágyságunkat. Még pedig azért, mert ez más üdvrendet jelentene, magának a paradicsomnak visszaállítását és a keresztségnek csoda jellegét, és ezt Isten a bűnbeesés után már az eszchatologiai állapotnak tartja fenn (96. § 1).

Mindazáltal Krisztus mint az emberiség prófétája (68. §) elvben *legyőzte tudatlanságunkat, és legyőzte a halált*, amennyiben föltámadásával legyőzte a maga halálát, s biztos alapot és reményt adott nekünk a föltámadásra. Amióta a bűn el van törölve és Krisztus élető lelke lakik az emberiségben, a halál megszűnt bűn zsoldja lenni és kénytelen kiadni zsákmányát, a halhatatlanságra teremtett embert.² Tehát az Üdvözítő nem magát a halált vette le rólunk, hanem elvette fulánkját, megtörte uralmát, megszüntette reménytelenségét és ezzel együtt borzalmasságát. Ő maga tanuságot tesz, hogy a halál élet kapuja lett.³ S ezzel együtt a halál útkészítőinek, a szenvedéseknek is elvette mérgét, sőt azokat is alkalmas eszközökké tette arra, hogy általuk teljessé tegyék titokzatos testének áldozatát, és minden földi szenvedést és halált a föltámadás húsvéti hegyére fölvigyünk: «Kiegészítem testemben azt, ami híja van Krisztus szenvedéseinek, az ő testének, az Egyháznak javára».⁴ «Dicsekszünk a szorongásokban is, tudván, hogy a szorongás türetést szerez, a türetés pedig kipróbáltságot, a kipróbáltság pedig reménységet»; «ha vele együtt szenvedünk, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk».⁵

3. *Önmaga számára Krisztus kiérdemelte fölmagasztaltatását. Biztos.*

Bizonyítás. Már Izajás próféta megjövendölj, hogy nagy osztályrész jut neki és az erősek ragadományát fogja osztogatni.⁶ Maga az Üdvözítő azt mondja az emmausi tanítványoknak: «Nem ezeket kellett-e szenvedni a Krisztusnak és így menni be az ő dicsőségébe?»⁷ Ismeretes *Szent Pál* megállapítása: «Megalázta magát, engedelmes lett mindhalálig, még pedig a keresztnak haláláig. Ezért az Isten is fölmagasztalta őt, és olyan nevet adott neki, mely minden más név fölött van; hogy Jézus nevére minden térd meghajoljon, az égieké, a földieké és az alvilágiaké».⁸ A *szentatyák* pedig Szent Ágostonnal azt vallják: «A legmélyebb megaláztatás által kiérdemelte a legmagasabb fölmagasztaltatást».⁹

A hittudósok Szent Tamással¹⁰ megállapítják, hogy *illett a Megváltóhoz kiérdemelni megdicsőítését*. Illett ugyanis az Üdvözítőhöz a személyes egység kegyelme miatt, hogy rendelkezék mindazokkal a kiválóságokkal, melyek nincsenek megváltói tiszte ellenére. Ámde nagyobb tökéletesség érdemből kapni valamit, mint érdem nélkül. Azután szabatosan megjelölik az Üdvözítő önérdemének tárgykörét: a) Az Üdvözítő nem érdemelte ki a személyes egység kegyelmét és azt, ami vele járt: a boldogító istenlátást, a készen kapott tudást, a megszentelő kegyelmet és kíséretét. A személyes egység kegyelme ugyanis az Üdvözítő szent emberségének a létevel jár együtt, tehát már ezért is kiérdemelhetetlen (aki még nem létezik, nem szerezhet érdemet); a megszentelő kegyelem pedig minden

¹ Eph 4,27 6,11 Col 2,15 1 Tim 3,6 2 Tim 2,26; cf. Jac 4,7 1 Pet 5,8 1 Jn 3,8 Ap 12,12 20,7.

² Rom 6,8 8,10; cf. 1 Cor 15,20–55 1 Thes 4,13.

³ Jn 5,24 8,51 11,25.

⁴ Col 1,24.

⁵ Rom 5,3; 8,17; cf. 2 Cor 4,17.

⁶ Is 53,12.

⁷ Lc 24,26; cf. Jn 10,17 Ap 5,12.

⁸ Phil 2,7–11; cf. Act 13,24–41 17,3 Eph 1,19–23 1 Cor 15,28 Heb 5,7–9.

⁹ *August.* in Jn 104, 3; *Op. imperf. c. Iulian.* I 138 140.

¹⁰ *Thom* III 49, 6.

érdemszerzés föltétele, és mint ilyen nem lehet egyúttal érdemszerzés tárgya is: principium meriti non cadit sub meritum. b) Kérdemelhette azonban és ennél fogva *ki is érdemelte* α) személyes megdicsőülését: föltámadását, mennybemenetelét, az Atya jobbján való ülését; β) megváltó hivatásának, a tanítóságnak, papságnak és királyságnak a világ végéig való dicső folytatását; γ) fősegi helyzetének külső megdicsőülését: az egyes lelkekben, Isten országának terjedésében és diadalaiban, a végítéletben.

Ebből kitűnik a megváltói tevékenység érdemszerző jellegének *vallási jelentősége*. Az érdem általában az erkölcsi érték fokmérője és az áldozatos nemes törekvések megnyugtató és fölemelő lelki egyenértéke. Az Üdvözítő érdemszerző cselekedeteinek legnagyobbika, a Golgota áldozata teljes bensőségében és áhitat-keltő értékében áll előttünk, ha észbe vesszük, hogy az Úr Krisztus kiérdemelte vele a mi üdvösségünket és a maga fölmagasztalását; a boldogító istenlátás mellett mondhatatlan édes örömmel töltötte el az a tudat, hogy halálos kínjai közt királyi széket készít, melyről áldás és élet árad, mely előtt minden hívő lélek hódolattal adóz neki, és ez a hódolat meg nem szűnik.¹ Ez az Úr ünnepeinek liturgiai alap gondolata, és ez a *keresztúti ájtatosság* tartalma, melyet tehát maga az Üdvözítő honosított meg,² és az apostolok ajánlanak.³

2. A megváltás terjedelme.

Tétel. Jézus Krisztus minden ember számára váltságot szerzett. Hittétel a hívőket illetően és biztos, sőt majdnem hittétel a többi emberre nézve. A trentói zsinat szerint ugyanis «Isten őt engesztelőül rendelte hit által az ő vérében a mi bűneinkért, nemcsak a mienkért pedig, hanem az egész világéért is.»⁴ «Mindenkiért meghalt.»⁵ Jansenius elítélt 5. tétele szerint «szemipelagianizmus azt mondani, hogy Krisztus mindenkiért meghalt vagy vérént ontotta»⁶; cenzurája: téves, és abban az értelemben, hogy Krisztus csak a predestináltakért halt meg, egyenest eretnek. Tagadták a gnóosztikusok és manicheusok, kik szerint Krisztus csak a pneumás keresztényeket váltotta meg. Később a predestinácianusok⁷ és az újítók, nevezetesen Kálvin a megváltást a predestináltakra korlátozták.

Bizonyítás (l. 78. § 2 is). Az Üdvözítő saját szavai szerint eljött üdvözíteni azt, ami elveszett volt; tehát megváltásának hatása oly messze ér, mint a bűn; világosság ő, aki megvilágosít minden embert, ki e világra jó. Szent Pál fölszólítja a hívőket, imádkozzanak minden emberért és minden állásért, «mert ez jó és kedves a mi Üdvözítő Istenünk előtt, ki azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön és az igazság ismeretére eljusson. Hiszen egy az Isten, egy a közvetítő is Isten és az emberek között, az ember Krisztus Jézus, aki mindenkiért odaadta magát váltságul.»⁸ A *szenthagyományt* illetően a janzenisták is megengedték, hogy a pelagianizmus előtti atyák a megváltás egyetemes hatékonyságát tanították. Hisz már Szent Kelemen azt mondja: «Az üdvösségünkért ontott Krisztus-vére az egész világnak meghozta a megtérés kegyelmét.»⁹ Szent Ágostont azonban a magukénak gondolták. De alaptalanul (78. § 2).

¹ Cf. Ap. 5,1.12.

² Mt 10,24 Lc 6,40 14,27 Jn 13,16 15,20.

³ Rom 8,17 2 Cor 4,10. Phil 2,5–12 Col 1,24 Heb 5,7 12,2 1 Pet 2,21–3.

⁴ Trident. 6 cp 2 *Denz* 794; cf. Rom 3,25 és 1 Jn 2,2.

⁵ Cp. 3 *Denz* 79.

⁶ *Denz* 1096; cf. 1294.

⁷ *Denz* 319.

⁸ 1 Tim 2,1–6; cf. 1 Tim 4,10 2 Cor 5,15 Rom 5,18.

⁹ *Clemens R.* 7, 4; cf. *Clemens Al.* Strom. VII 3, 16; *Origen.* in Num hom. 24, 1; *Tertul.* Adv. Iud. 13 stb.

Jegyzet. Az angyalokért nem halt meg az Üdvözítő. «A jók ugyanis nem szorultak rá; a rosszak pedig nem fogékonyak». ¹ Nem mintha az Üdvözítő érdemszerző cselekedeteinek erre nem volna erejük. Hanem a természeti és természetfölötti rendben Isten pozitív szándékai szabják meg az erkölcsi hatékonyság körét. S a bukott angyalok megváltása nem volt benn az Isten tervében. Vajjon lehet-e mindamellet az azt mondani, hogy a jelen üdvrendben Isten minden kegyelmet, tehát az angyaloknak összes és az embereknek első kegyelmét is a megtestesült Ige érdemeire való tekintettel adta, úgy hogy *a jelen üdvrendben minden kegyelem «gratia Christi?»* A skotisták erre a kérdésre a megtestesülés indítékáról vallott fölfogásuk szellemében igennel felelnek. A hittudósok túlnyomó többsége Szent Tamással az élén tagadja. Ebben a fölfogásban tehát az Apostol szava: «helyreállítani Krisztusban mindent, ami az égben és a földön van» ² vagy azt jelenti; amint az Üdvözítő az embert kibékítette Istennel, az angyalokkal is ismét barátságba fűzte őket. ³ Vagy pedig: mikor az Üdvözítő megváltotta az emberiséget, a jó angyalokkal együtt a tulajdon fősége alatt közös Isten-országába egyesítette. S ezzel megnövelte az angyalok dicsőségét is: kitágította természetfölötti tevékenységük, ismeretük és örömeik körét. S ebben az értelemben szerzett az ő számukra is kegyelmeket, nem az alapvető, hanem csak bizonyos járulékos kegyelmeket. ⁴

Függelék. «Jóllehet Krisztus mindenkiért meghalt, jótéteményeiben nem mindenki részesül.» ⁵ Az Üdvözítő a megváltás művében mindenkinek megnyitotta a mennyország útját és biztosította az útra-találás és a járás lehetőségét; azonban nem járta maga mindenki helyett, mint azt az ortodox protestantizmus tanította. Hisz ő maga mondotta: «Aki hiszen és megkeresztelkedik, üdvözülni; aki nem hiszen, elkárhozik». ⁶ Világos az apostolok beszéde is: «Hatalmat adott nekik, hogy Isten fiaivá legyenek, azoknak, kik hisznek az ő nevében». «Örök üdvösség oka lett mindazoknak, akik neki engedelmeskednek.» «Atyámfiak! annál inkább igyekezzetek, hogy a jó cselekedetek által biztossá tegyétek hivatástokat és választástokat.» ⁷ Más föltételek: követni az ő nyomdokait és vele együtt szenvedni. ⁸ Ez nem vet árnyékot az Üdvözítő megváltó tevékenységének egyetemes hatékonyságára, hanem csak Isten irgalmának és bölcsességének bámulatos összhangját mutatja: irgalmában Isten bűnadósságunk törlesztését elfogadja az Üdvözítőtől, igazságosságában pedig megköveteli, hogy erőnktől telhetőleg (ez az erőn azonban ismét Krisztus kegyelméből is van!) a magunk részéről is igyekezzünk.

3. A megváltás értéke.

Tétel. Jézus Krisztus megváltói tevékenységével teljes elégtételt adott Istennek, mely az elkövetett sértést fölérte, sőt bőségesen meg is haladta.

Biztos az egyetemes és állandó egyházi tanítás értelmében.

Bizonyítás. Az Apostol szerint nagy áron vagyunk megváltva, melyet az Írás nem egyszer ἀντίλυτρον-nak, ellenértéknek mond. ⁹ Tehát legalább egyenlő értékű volt az adóssággal. Sőt: «Nem úgy áll a dolog a kegyelemajándékkal mint a bűnbeeséssel... amikor

¹ August. Enchir. 16, 61; Thom III 8, 3.

² Eph 1,10 és Col 1,20.

³ August. Enchir. 16, 61–2.

⁴ Thom III 8, 4.

⁵ Trident. 6 cp. 3 Denz 795.

⁶ Mc 16,16; cf. Mt 26,24.

⁷ Jn 1,12; Heb 5,9; 2 Pet 1,10.

⁸ 1 Pet 2,31; Rom 8,17 Col 1,24 stb.

⁹ 1 Cor 6,20; cf. 1 Pet 1,19.

elhatalmasodott a bűn, még bőségesebb lett a kegyelem». ¹ Szent Pál a Zsidókhöz írt levélben szembesíti Krisztusnak egy főpapi áldozatát az ószövetségnek sok áldozatával, és megállapítja, hogy csak ennek az egynek van ereje eltörölni a bűnöket. ² Ez azonban csak úgy lehetséges, hogy ennek az egy áldozatnak egészen kiváló belső értéke van; mert hisz kívülről jövő szempont (elfogadás) útján az ószövetségnek csekélyebb áldozatai is hatékonyak lehettek volna.

Az *atyák* tanítják is, hogy Krisztus megváltói műve magában elégséges váltságdíj (αὐταρκες ἀντάλλαγμα), valósággal egyenlő értékű adomány (δῶρον ἀληθῶς ἀντάξιον) ³; sőt sokkal nagyobb: «A bűnösök gonoszsága nem volt akkora, mint annak igazsága, aki értünk meghalt». Aranyszájú sz. János szerint Krisztus úgy váltott ki bennünket, mint ha valaki tíz obulus miatt az adósok börtönébe került volna, és másvalaki jó és tízezer talentumot fizet a hitelezőnek. Bűnünk az Üdvözítő érdemeihez mérve olyan, mint a csöpp az óceánhoz képest. ⁴

A *teológiai megfontolás* megállapítja a krisztusi elégtétel belső értékességét: Az elégtétel értéke az elégtévőnek személyes méltóságán és az elégtétel nagyságán fordul. Minthogy az Isten-ember helyettesítő elégtételénél az elégtévő a legkiválóbb személy, és az elégtétel, illetve váltságdíj a legkiválóbb, t. i. a mennyei ember élete és halála, következésképp a megváltás értéke hasonlíthatatlanul kiválóbb, mint a bűn.

Nehézség. Sokat hangoztatott skolasztikai elv: a sértés nagyságát a sértett személy méltóságán kell mérni. Minthogy a jelen esetben Isten a sértett, aki végtelen magasságban áll az ember fölött, a bűn által az ő szent fölségén esett sérelem végtelen; ám az Üdvözítő megváltó tevékenysége ha végtelen értékű is, *épen föléri a sértést*, de nem haladja meg. – *Megoldás.* A sértés végtelensége és az Üdvözítő megváltó művének végtelensége között alapvető nagy különbség van: a sértés erkölcsileg, azaz a sértés határpontját, Istent tekintve (terminative) végtelen; ellenben az Üdvözítő megváltói tevékenysége (mint nyomban látjuk) fizikailag, azaz tartalmi mivoltában végtelen. ⁵

A teológiai elmélés igyekszik a megváltás értékének *nagyságát* szabatosabban is kipontozni, amennyiben ismertebb kategóriák között iparkodik elhelyezni. Evégből megkülönbözteti az *elégtétel több fajtáját*: Az elégtétel *méltányos* (satisfactio congrua), ha az adós annyit ad, amennyi telik tőle, de az nem éri föl a sértést. Ez esetben ugyanis méltányos, hogy a sértett beérje vele. Az ilyen elégtétel tehát nem megfelelő önmagában, belső értéke szerint, hanem csak az elfogadónak beszámítása alapján (ex acceptatione). Megfelelő, *egyenlő értékű* (condigna, aequivalens) az elégtétel, ha belső értékénél fogva alkalmas arra, hogy törlessze az egész adósságot; s *túláradó*, ha meghaladja. A megfelelő, illetve túláradó elégtétel *a szigorú kölcsönös igazságosság követelményeinek megfelelő* (secundum rigorem iustitiae), ha az elégtévő adja: *a)* a magáéból, amivel rendelkezik, *b)* amivel nem tartozik már más címen; *c)* adja másnak, *d)* aki a kölcsönös igazságosság jogcímén tartozik azt elfogadni (ex bonis propriis sub dominio constitutis, aliunde indebitis, ad alterum, ex iustitia acceptandis). Ezután két kérdés merül föl: Az Üdvözítőnek elégtétele belső értékénél vagy pedig csak isteni beszámítás alapján megfelelő, illetve túláradó-e? És: eleget tesz-e a szigorú igazságosság követelményeinek?

1. *Az Üdvözítő érdeme, és ennél fogva elégtétele is belső értékességénél fogva s nem csupán isteni beszámítás alapján végtelen:* ennek következtében belső értékességénél fogva

¹ Rom 5,15–20; cf. Eph 1,3–8 Jn 10,10.

² Heb 9,12.18 10,4.

³ *Basil.* in Ps 48, 3; *Cyrl. Al.* Incarn. Unigeniti (M 45, 1216 a).

⁴ *Cyrl. H.* Cat. 13, 33. *Chrysost.* in Rom hom. 10, 2.

⁵ *Thom* III 48, 2.

megfelelő, sőt túlaradó. Így Szent Tamás¹ és a hittudósok túlnyomó többsége Scotus-szal szemben, aki csak külsőséges, isteni beszámításon alapuló értékességet akar elismerni.

Bizonyítás. VI. Kelemen pápa szerint az Üdvözítő kinszenvedése által végtelen érdemeket szerzett, úgy hogy egyetlen csöpp vére elég lett volna az emberiség megváltására.² Ennek a hivatalos jellegű megállapításnak közvetlenül kínálkozó értelme: az Üdvözítő megváltó tevékenysége magában tekintve, belső értékénél fogva végtelen erejű. S csakugyan a teológiai megfontolás azt találja, hogy az érdem mértéke a belső elv³; s ez a belső elv, melytől az érdemszerző tettek értéke jó, a személy. A tettek ugyanis a cselekvő alanyak metafizikai birtoka. Igaz, az örök Ige a megváltói tetteket az emberi természet által viszi végbe. De ez a körülmény csak ama tevékenységek erkölcsi jellegét határozza meg, amennyiben igazi emberi, érdemszerző tevékenységekké avatja. Az erkölcsi értéket, a méltóságot a személy adja: a királynak vagy más előkelő személynek tiszteletadását egészen másképp ítéljük meg, mint közönséges emberét. A tisztelet értékét a tisztelő személy méltósága szabja meg; a sértés nagysága pedig a sértett személy méltóságán fordul; honor est in honorante; iniuria est in iniuriato.

2. A trentói zsinat utáni hittudósok között eléggé kelendő nézet (Suarez; Salmant., Gonet; Frassen), hogy *az Üdvözítő megváltó műve megfelel a szigorú igazság követelményeinek: a)* Az Üdvözítő az elégtételt *a sajátjából* adja, abból, amivel szabadon rendelkezik. Mert igaz ugyan, hogy a Megváltó tettei, ha a valósító elv (principium quo) oldaláról nézzük, teremtményi tettek, és mint ilyenek már a teremtés jogcímén is Istent illetik. De ha a cselekvő alanyak (principium quod), az Ige személyének oldaláról tekintjük, a Megváltónak úgy sajátjai, hogy szabadon rendelkezik velük. S minthogy a tettek metafizikai birtokosa a cselekvő alany, ez az utóbbi nézőpont a döntő. *b)* Az Üdvözítő a megváltó tettekkel tartozott ugyan Istennek már a teremtés és engedelmesség címén. Minthogy azonban belső értéküknél fogva végtelen erejűek, egyszerre több jogcímnek is meg tudnak felelni. Tehát van bennük érték és erő, hogy Istennek megadják azt a szolgálmányt is, amivel *az elégtétel címén* adós volt az ember. *c)* Az Üdvözítő az elégtételt *másnak* róta le. Igaz, a megváltás elfogadója a Szentháromság, tehát az Ige is⁴; és ebben az értelemben az Üdvözítő önmagának szolgáltatja az elégtételt. De a megváltó mint olyan az ember Krisztus; és ez az ember, jóllehet az örök Igében bírja személyes önállását, teljes értékű ember; Krisztusnak fizikailag egy személye értékben, metafizikai és erkölcsi szerepét tekintve kettővel ér föl, és ezért Krisztus mint ember szolgáltatathatja az elégtételt az Igének mint Istennek (olyanformán, mint ha valaki két intézménynek igazgatója és egyik minőségében a másiknak tesz valamit). *d)* Ezt az elégtételt a sértett, ebben az esetben *Isten nem utasíthatja vissza*; természetesen csak azért, mert öröktől elhatározta, hogy a megváltást ezen a módon viszi végbe, és nevezetesen az Üdvözítőnek közvetítő és helyettesítő szerepét elfogadja. Ebbe az elfogadásba beletartozik, hogy az Üdvözítő mint jogi fő és helyettes hivatalos közvetítőként helyettesíti azt, aki voltaképen köteles az elégtételadásra, a bűnös emberi nemet.⁵

Ebből látnivaló hogy a szigorú igazságosság követelményeinek megfelelő elégtétel tana igen alkalmas a megváltás művének új oldalról való megvilágítására; azonban nagyon *óvatosan* és szabatosan ki kell pontozni határait; különben a megváltás ingyenességének dogmája (67. § 2.) kerül veszedelembé.

¹ Thom III 1, 2; Comp. 235.

² Denz 550; cf 552; és az *Adoro Te* himnuszt.

³ Thom III 48, 1 ad 1.

⁴ Ha a trentói zsinat (6 cp 7 Denz 799) azt mondja: «*az Atyának tett eleget*», ez tulajdonítás; Istennek kifelé ható művei, ahová tartozik a megváltás elfogadása, illetve létesítő oki végbevitele is, a Szentháromságnak közös tevékenységei.

⁵ Thom III 46, 1 ad 3; 6 ad 6.

67. §. A megváltás titka és az emberi elme.

Diekamp II § 1–5; *Bartmann* II § 81 82 102; *van Noort* 1 prooem. et epil.; *Pesch* IV n. 353–410; *Scheeben* III 339–43 366–68; *Petavius* Incarn. II 5–17. – *Thom* III 102; III 41; c. Gent. IV 54. *Bonavent.* Brevil. p. 4, cp. 1 4; *Suarez* Incarn. disp. 4–6; *Salmant.* tr. 21 disp. 1, 1–5; disp. 2; *Billuart* Incarn. dis. 3; *Frassen* Incarn. disp. 1, a. 1, s. 2; a. 3, s. 3; disp. 3, a. 2, s. 2, qu. 2. – *G. Pell* Das Dogma von der Sünde und Erlösung im Lichte der Vernunft 1886; *J. Hehn* Sünde und Erlösung nach biblischer und babilonischer Anschauung 1903; *M. J. Lagrange* Le Messianisme chez les Juifs 1909; *E. Krebs* Der Logos als Heiland im 1. Jahrhundert 1910; *A. Tominac* Vorherbestimmung der Menschwerdung Christi nach Matthäus von Aquusparta 1920; *F. Anizán* Le centre du plan du Dieu 1926.

1. A megváltás titok jellege.

Tétel. A megváltás a szó szoros értelmében vett titok. Biztos.

Szent Pál azt mondja: «Áldott legyen az Isten, aki... eleve elrendelt minket fogadott fiaivá Jézus Krisztus által az ő akaratának szándéka szerint... Ebben van váltságunk az ő vére által. Megismertette ugyanis velünk jószántából akaratának titkát, amelyet kinyilatkoztatott általa; azt t. i., hogy meghozva az idők teljességét, helyreállítson Krisztusban mindent.»¹ «Megérthetitek, hogy megismertem Krisztus titkát, mely más nemzedékek idejében nem jutott tudomására az emberek fiainak, úgy ahogyan most kijelentetett szent apostolainak és prófétáinak a Lélek által.»² A *szentatyák* közül különösen *Szent Atanáz*; és *Ágoston* adnak kifejezést ennek a gondolatnak.

Teologiai megfontolás. A megváltás a szó teljes értelmében titok, ha 1. a magára álló elme nem tudja megállapítani tényét; 2. ha a tény megismerése után sem tudja a mikéntnek és kell-nek pozitív belátásába öltöztetni a megismert tényállást.

A megváltás olyan jellegű igazság, melynek *tényét a magára álló elme nem tudja megállapítani*: A hittől megvilágosított elme ugyanis azt találja, hogy a megváltás nem szükségképes valami, hanem Istennek örök szabad titokzatos elhatározása. A megváltás, különösen az Istenember helyettesítő elégtévesése útján való megváltás, Isten örök irgalmának és szeretetének titkában források, melyre nézve *Szent Pál* álmétkodva fölkiált: «Krisztus akkor, mikor még erőtlenség voltunk, a meghatározott időben meghalt a gonoszokért. Pedig igazért is aligha hal meg valaki; a jóért esetleg valaki meg mer halni. Az Isten azonban azzal bizonyítja hozzánk való szeretetét, hogy amikor még bűnösök voltunk, meghalt Krisztus értünk».³ Tehát apriori nem lehet következtetni a megváltásnak sem tényét, sem módját. Aposzteriori pedig a megváltás tényét csak a kinyilatkoztatás tárja elénk. A természetfölötti lelki újjászületés megvalósulása és Isten kiengesztelése, a megváltásnak ez a két sarkalatos hatása nem olyan jellegű, hogy a tapasztalhatóságnak körébe volna vonható.

Ha a kinyilatkoztatásból meg is ismertük a megváltás tényét, de mikéntjét sajátos fogalmakba önteni, *tartalmát pozitív világitással átlátni nem tudjuk*. Az Isten-ember helyettesítő elégtévesése útján történt megváltásnak föltétele ugyanis a megtestesülés és végelemzésben a Szentháromság titka egyfelől, az eredeti bűn és a helyettesítő főség titka másfelől; tehát tartalma ezeknek a titkoknak a tartalmából táplálkozik. S ez világosság ugyan magában, Isten szemével nézve a dolgokat, de nem világosság a mi vakoskodó elménknek.

Ennek tapasztalati megerősítése az a tény, hogy a racionalista vallás-historikusoknak az a törekvése, mely *a keresztény megváltástant máshonnan akarta levezetni*, vagy legalább természetfölötti eredetét *vallástörténeti párhuzamokkal* meg akarta ingatni, teljesen meddő maradt.

¹ Eph 1,4–9.

² Eph 3,4.5; cf. Col 1,26.

³ Rom 5,6–9; cf. Jn 3,16.

1. Ami a *párhuzamokat* illeti, tagadhatatlan, hogy a megváltódás, minden valamire való vallásnak és emberibb igyekezetnek legfőbb vágya és rugója; a legtöbb vallás megváltást ígér és munkál. E megváltó irányzatok és törekvések belső értékére azonban jellemző, hogy *miben látják azt a bajt*, melytől meg akarnak szabadítani. Némelyik a léleknek a rossz anyaggal való összekeveredésében látja az emberi nyomorúság forrását, és fizikai, kozmikus folyamatokkal akarja az embert kiszabadítani az anyag öleléseiből, mint a manicheizmus; vagy magasabb, tisztultabb ismerettől (Platon, gnószticizmus), vagy épenséggel moralizálástól várja az üdvösséget, mint Sokrates és az etikusok. Mások gonosz lelkek dévaj önkényére vezetnek vissza a bajt, és hatásos varázsszerekben és bűbajos igékben bíznak; így a sámánizmus, a babiloni és részben az egyiptomi vallás. Ismét mások a tette készítő élet erőiben keresik a bajok gyökerét, és ezt akarják nirvánába ölni (buddhizmus). Mások megint istenek vagy még felsőbb hatalmak sötét végzetének tekintik a rosszat, és vak reáhtagyatkozásban látják a menedéket: a fátum hivei különféle vallásokban. Egyedül a keresztény megváltástan az, mely szuverén biztonsággal rámutat az Istentől való elpártolásra, a bűnre mint a bajok eredetére, és a fának gyökerére teszi a fejszét, mikor ettől szabadít meg, s helyébe új, istenies élet csiráját ülteti, mégpedig az Isten-ember helyettesítő elégtétele útján. Ennek mását hiába keressük nemcsak a pogány vallásokban, hanem még az ószövetségben is.

2. Az első keresztény időkben a *hellenista és római kultúra területén* rendkívül élénk volt a megváltódás vágya; és ennek az egyetemes és mély vágnak nem egy megnyilvánulása a racionalista valláshistorikusok szerint alkalmas volt arra, hogy a keresztényeknek indítást adjon krisztológiájuk szótériológiai kiegészítésére. Nevezetesen a görögök, kivált a misztériumvallásokban több istenséget σωτήρ, jótevő névvel illettek, sőt ez a császároknak is állandó címük lett. A misztériumok a bűntől való tisztulást, az istenséggel való egyesülést ígérték és fogatosítottak, főként különféle tisztulási és avató szertartásaikkal. A sztoikus logos-tan széles körökben el volt terjedve abban a formában, hogy a Logos mint világrendező elv az az erő és világosság, mely a földi lét bajaiból kivezet és üdvösséget hoz. Ámde első tekintetre nyilvánvaló, hogy ezek mind csak az egyetemes és pszichológiailag annyira érthető megváltódás vágyának valamilyen kifejezései, melyek nem állják a párhuzamot a katolikus megváltástanal. A hellenisták a σωτήρ-okat csak bizonyos bajoktól való szabadítókként tisztelték, nem pedig mint a bűn nyomorúságából kivezető egyetemes megváltókat. A misztériumvallások tisztuló és engesztelő szertartásai jobbra egészen külsőséges és mágiás mozzanatokkal bőven átszótt torzulatok (1. § 3). A népszerű hellenista logos-tan pedig annyira elmosódott, hogy aligha jutott volna eszébe még oly szemfüles valláshistorikusoknak is párhuzamba állítani a keresztény megváltás tanításával, ha Szent János jónak nem látja ebbe a kifejezésbe öltöztetni az ő egészen másnemű gondolatait.

2. A megváltás ingyenessége.

A megváltás Istennek teljesen ingyenes kegyelmi ténye. Ez a trentói zsinat részéről ismételten kimondott *hitigazság*, melyet a Szentírás sokszorosán kifejezésre juttat és az atyák is egyhangúlag vallanak.¹ Ebben az egyetemes hitigazságban a teológiai megfontolás a következő mozzanatokot veszi külön szemügyre:

1. *Az emberiségnek a maga erejéből teljesen lehetetlen volt kiemelkedni a bűnből, ha az embernek természetfölötti rendeltetését tekintjük:* a) Az eredeti bűn következtében az ember a természetfölötti állapotból esett ki. A megváltás abban áll, hogy az ember visszakerül ebbe az állapotba. Ámde a kegyelem, a megigazultság állapotát mint természetfölöttit az ember

¹ L. 65. §; Trident. 6 cp 1 c. 1 *Denz* 793 811; cf. 790, 794; különösen Rom 3,22 Eph 2,8.. Aztán *Iren.* III 21, 2; *Cyprian.*, *Cyrl. H. Cat.* 12, 7; *Nyssen.* Adv. Apol. 51; *August.* in Ps 129, 12.

képtelen a maga erejéből megszerezni; fokozott mértékben képtelen visszaszerezni. Ha ép tagokkal a természeti lét síkságából nem tud a maga erejéből fölkapaszkodni a természetfölötti hivatás hegyére, még kevésbé lesz arra képes, mikor zúzott tagokkal a szakadékban hever. «Ha nem volt erőd alkotni magadat, miből telnék újjáalkotni magadat?»¹
 b) A bűn által a kegyelemben élő ember a természetfölötti rend számára halálra vált.² Ámde a halott nem tudja életre kelteni önmagát.

Ha el is vonatkozunk az ember természetfölötti hivatásától, a *bűn állapot* már egymagában olyan jellegű, hogy a bűnös a maga emberségéből nem tud belőle kiemelkedni. Mert a) a bűn Isten szent fölségének megsértése; ám a kegyeletsértés természete hozza magával, hogy azt a sértőnek semmiféle tette nem tudja jóvá tenni a sértettnek elfogadása nélkül. A sértést az ember maga követheti el; a jóvátevéshez már kell a sértettnek szava: megbocsátok. b) A súlyos bűn (s az eredeti bűn ilyen) végtelen sértés, mert megveti Istent a teremtmény kedvéért; s a sértés nagysága a sértettnek méltóságához igazodik.³ Tehát a súlyos bűn csak úgy tehető jóvá, hogy vagy Isten nem kíván elégtételt, vagy olyan valaki szolgáltatja, aki végtelen teljesítményre képes, más szóval aki végtelen méltóságot hord személyében. c) Az eredeti bűnnek egyik szomorú következménye az értelemnek a természetfölötti szempontok iránti elhomályosulása. Ennek következtében természetfölötti segítség nélkül alig képes fölsismerni bűnös állapotának rettentő komolyságát és igazi mivoltát, nemhogy a szabadulás módját meglátná és foganatosíthatná. A magára maradt emberiségben a büntudat elég lassan öltött határozott alakot; a vallástörténet során sokféle eltorzítást mutat, és sehol sem jelentkezik azzal a tisztultsággal, melyből a megváltódás élénk vágya dacára kiindulhatna egy Istenhez méltó és az ember számára igazán üdvös megváltói törekvés.

Ebből következik, hogy súlyosan téves az *önmegváltódás* (αὐτοσωτηρία) tana, melyet Kant, és buddhista hatások alatt a 19. században az etikai monizmus hivei (főként Hartmann) ajánlanak. Szerintük ugyanis a bűn és bűnhődés illetőleg engesztelődés tisztán az egyéni tudatban foly le. A bünt követő kínzó büntudat a jámbor embert arra ösztönzi, hogy bűnös tettét elítélje, és teljes odaadással azonosítsa magát ismét az általános erkölcsi törvénnyel, melyet megsértett. Ezáltal azonban tudatilag mássá lett, mint volt; az előző bűnöző alannal már nem vállal erkölcsi közösséget, és ennél fogva már nem is felelős annak bűnéért: meg van váltva. Ez a fölfogás metafizikailag csak monista alapon lehetséges. Csak akkor lehet értelme annak, hogy az ember önmagának megbocsásson és ezen megnyugodjék, ha az egyéni tudat azonos az egyetemes erkölcsi törvénnyel és az életsorsot irányító hatalommal; vagyis akkor bocsáthat meg az ember önmagának, ha csak önmaga ellen vétett. Amint azonban Isten mint szuverén Úr áll szemben az egyénnel, az önmegváltás teljesen illuzóriusnak mutatkozik; a sértés jóvátevése nem történhetik ugyanis a sértettnek megbocsátani kész akarata és közreműködése nélkül. Etikailag és pszichikailag tekintve pedig az önmegváltás *önámítás*. Az az ember, aki létében nem áll magára, hanem lényegesen mástól függ, alapvető élet-eligazításában sem lehet a maga gazdája. Az igazi, mély, őszinte büntudat nem is nyugszik meg ezeken az önmegváltási gondolatokon; hanem ha nem talál reá a katolikus megváltástan királyi útjára, akkor a különféle vallási és vallásféle megváltó törekvések és tapogatódzások útvesztőin ödög és kínlódik, míg össze nem roppan a bűnsúly alatt, melytől hiába igyekezett szabadulni. Csak farizeus vagy élettelen és élhetetlen büntudat csábulhat az önmegváltódás gondolatára.

¹ August. in Ps 45, 14; cf. 95, 5.

² Trident. 5 c. 2 Denz 789.

³ A súlyos bűn erkölcsi *végtelenségét* az is mutatja, hogy általa a lélek elveszti Istent, a végtelen jót; s az eredeti bűn végtelenségének az is egy bizonyosága, hogy kimeríthetetlen azoknak az egyedeknek száma, kikre áterjedhet.

2. *Isten nem köteles megváltani az embert.* Biztos Hermes ellenében, akinek nézete szerint Isten tartozott végtelen szeretetének azzal, hogy megváltsa a bukott embert.

Isten ugyanis elhatározásainak és tetteinek indítékait csakis önmagából merítheti (34. § 2). Tehát az ő részéről csak akkor lehetne szó a megváltás szükségéről, ha a meg nem váltás nyílt ellenmondásba kerülne valamely tulajdonságával. De ezt nem lehet kimutatni. Az eredeti bűn állapota magában tekintve nincs ellentétben Istennel sem szentségével, sem igazságával, sem jóságával (55. §. 5). Következésképp ennek az állapotnak állandósítása sem lehet vele ellentétben. Isten igazságának és jóságának mindenestre ellenére van, hogy merőben az eredeti bűnért kínokkal sújtsa valakit, vagy hogy megfossza a természeti szellemi erővel arányos élettartalomtól és életcéltől. De ezt a lehetőséget a katolikus teológia nemcsak nem tanítja, hanem Szent Tamásra támaszkodva erélyesen visszautasítja. Isten tehát megtehetette volna, hogy mindjárt a bűn után megsemmisíti az első embert, vagy pedig halálra adja, mielőtt faja tovább szaporodott volna; megtehetette volna azt is, hogy őt és fáját egyszersmindenkorra bennhagyja az eredeti bűn állapotában. A teremtés elsődleges célja, Isten dicsőítése így is biztosítva lett volna: egy az Isten szigorú megtorlását érző, örök (természetfölötti) Istentávola szánt emberiség is lehetne Isten fölségének hatásos hirdetője; sőt esetleg Isten tökéletességeiből eddig rejtett mélységeket tárhatna föl.

Ha némely szentatyá¹ azt állítja, hogy Isten tartozott a dicsőségének vagy jóságának a megváltással, semmiesetre sem érthették ezt abszolút szükségre; hanem valószínűleg csak nagyfokú illősegre gondoltak. Épúgy mikor Abaelardus és különösen Szent Anzelm² azt iparkodtak megmutatni, hogy Isten önmagának tartozott a megváltással, azt alighanem úgy értik, hogy Isten teljes szabadsággal öröktől fogva elhatározta a megváltást, és ezért mikor a bűn bekövetkezett, önmagának tartozott azzal is (necessitate consequenti non consequentis), hogy azt az időben megvalósítsa.

Folyomány. Mikor Isten más lehetőségekkel szemben tényleg úgy határozott, hogy az embert kiemeli bűneiből és visszahelyezi a kegyelem állapotába, erre őt csakis saját irgalmas emberszeretése indította. A trentói zsinat kimondja: «*Megigazulásunk valósító oka az irgalmas Isten, aki ingyen mos meg és szentel meg bennünket, amennyiben megjelöl és fölken az ígéret Szentlelkével, aki örökségünk záloga.*»³ Ezt a Szentírás, melyre a zsinat határozata is utal,⁴ sok helyütt világosan kifejezi: «*Mindez (a természetfölötti javak) pedig Istentől van, aki... Krisztusban megbékéltette önmagával a világot.*»⁵ Az elme ugyanezt következteti Isten akaratának abszolút magátólvalóságából.⁶

3. *Teljesen Isten fölséges akaratától függött, hogy milyen módon váltsa meg az emberiséget.* Istennel a megváltást elhatározó végzése ugyanis teljesen szabad. Ámde Isten az ő szabad elhatározásainak indítékait és szempontjait mindenestül önmagából meríti. «*Akadnak ostobák, kik azt mondják: Isten bölcsesége másképp nem tudta volna megszabadítani az embert, csak ha emberré lesz, asszonytól születik és a bűnökért mindent elszenved. Ezeknek azt feleljük: igenis tudta volna!*»⁷ Isten tehát minden elégtétel nélkül is megbocsáthatta volna az eredeti bűnt (a személyeseket természetesen csak a bűnösnek személyes bűnbánata után); vagy valamilyen elégtételt szabhatott volna az egész

¹ Igy Cyril. *Al.* és Athanas. *Incar. Verbi* 6.

² Anselm. *Cur Deus homo* II 4, 1 kk.

³ Trident. 6 cp 7 *Denz* 799.

⁴ 1 Cor 6,11 és Eph 1,13.

⁵ 2 Cor 5,18.; cf. Jn 3,16 Rom 3,22. Col 1,12 2,12–4 Eph 1,1 2,4. 4,33 1 Thes 5,2 2 Thes Tim 1,9 Tit 2,11 Heb 2,9 5,4 13,20 Jud 25 Jac 1,17.

⁶ Cf. Thom in 2 Cor lect. 5; in Rom 3 lect. 3.

⁷ August. *Agon. christ.* 11, 12.

emberiségnek, avagy egy belőle származó vagy másunnan küldött helyettesnek. Ezenkívül még sok más út állott rendelkezésére, melyekről sejtelmünk sincsen.¹

Téves tehát az a nézet, mintha a teremtés megkoronázása végett köteles lett volna elhatározni a megtestesülést és így az Isten-ember útján való megváltás módját választani, amint Malebranche és Leibniz gondolta; bizonyos értelemben Duns Scotus is. Csak annyit szabad mondani: Ha Isten kifürkészhetetlen bölcseségének úgy tetszett, hogy a megváltásnak legtökéletesebb módját válassza, s nevezetesen teljesen megfelelő elégtételt követeljen, akkor el kellett határoznia az Isten-ember útján való megváltást. Ebben az értelemben tehát *a megtestesült Ige útján való megváltást föltételesen szükségesnek lehet mondani.*²

3. A megváltás lehetősége.

A manicheusok és gnóosztikusok azt tartották, hogy az emberek egy része (a hylikusok) egyáltalán megválthatatlan. Ugyanígy gondolkodik a materialista evolucionizmuson nevelődött mai kultúr-gőg, mely az emberhez méltó létet vagy a kivételes «vezető» helyzetet a magasabb, «úri» embertípusnak vagy fajoknak utalványozza ki; a többit csak ama kultúrvirágok előteremtéséhez szükséges föltételnek és alomnak tekinti, kiknek nincs hivatottságuk arra, hogy lekötöttségükből a szabadabb szellemi lét magaslatára emelkedjenek. Velük szemben *a katolikus igazság* utal *a) Isten határtalan irgalmára és szeretetére, melynek csak a szabad teremtmény megátalkodottsága szab határt: Isten megirgalmazhat az egyesnek és az egész emberi nemnek; az elengedhetetlen föltétel mindössze az, hogy a személyes bűnös személyes bánattal térjen hozzája. b) Az emberi nem egysége hamisnak, sőt gonosznak mutat minden olyan beállítást, mely a végső hivatás tekintetében, az embernek Istenhez való viszonyításában lényeges különbséget tesz ember és ember között. Tehát ha egyáltalán lehetséges megváltás, az egyetemesen, az egész emberiség számára lehetséges. c) Hogy pedig az ember fogékony a megváltásra, kétséget nem szenved: A földi vándoréletben az ember nem megingathatatlan sem a jóban sem a rosszban; következésképp itt a földön a rossz útra tévedt lélek számára mindig van mód jobbra térni.*³

A szubjektivista vallási liberalizmus már a pelagianizmus óta azon dolgozik (amivel a mai protestantizmus balszárnya dicsekszik is), hogy a megváltást a «metafizikai» (amint ők mondják, a mítoszi), a transzcendens és «jogi» területről a «belső», lelki, erkölcsi életbe» ülteti át. Ez a racionalizmus nem úgy fogja föl a megváltást mint büntetés- és bűn-adósság lerovását, melyet az Isten-ember mint közvetítő fő szolgáltat a megsértett Istennek, hanem csak mint az egyes emberek lelkében végbemenő folyamatot, mint élményt, melyben az ember Krisztus egyénisége és példája nyomán a lét, különösen a világfolyamat feszültségeivel adódó nyomottságból és kötöttségből ki akar szabadulni. Vagyis a katolikus heteroszótéria helyébe a racionalista autoszótériát teszik. Álláspontjuk támogatására támadják a heteroszótéria lehetőségét, még pedig két területen: egyáltalán lehetetlennek mondják, hogy a megváltás egy a bűn miatt haragvó Isten kiengesztelésében álljon; lehetetlennek, illetőleg a tisztult valláserkölcsei eszménnyel összeegyeztethetetlennek tartják a helyettesítő elégtetés útján való megváltást.

Az Istennel való kibékülés lehetősége ellen általában a következő nehézségeket támasztják:

1. *Az egyszer elkövetett bűn nem bocsátható meg.* Ami megtörtént, azt ugyanis nem lehet meg nem történné tenni. Így Socinus, Kant, Fichte. – *Megoldás.* A régi protestáns fölfogás ennek a kifogásnak helytád, mikor a megigazulást úgy fogja föl, hogy az a bűnöknek csak

¹ Thom III 1, 2.

² August. Enchir. 28, 108; Leo M. Sermo 7 de nativ. D. 2; Thom III 1, 2 ad 2.

³ Thom Compend. 205.

befödözése, illetőleg be nem számítása Isten részéről, nem igazi eltörlése. Az igazság azonban az, hogy a bűnben különbséget kell tenni a szándékos istensértés tette és ennek a tettnek következménye, a bűnös állapot között. Maga a bűnös tett nem bocsátható meg és nem tehető jóvá abban az értelemben, hogy Isten azt egyszerűen kitörli a lét könyvéből. Itt csakugyan áll: *factum infectum reddi nequit*. Azonban a bűnös állapottal másképp vagyunk. Az vonatkozás, az Istentől való elfordultság helyzete; és a vonatkozások megváltoztatása logikailag mindig lehetséges. Elég ugyanis megváltoztatni azt az állapotot, mely a vonatkozás tartalmát teszi; a jelen esetben: az ember részéről elég bűnbánattal újra visszatérni Istenhez mint erkölcsi végcélhoz, és Isten részéről elég ezt elfogadni és megadni a megszentelő kegyelmet.

2. *Isten kiengesztelése ellentétben van a változhatatlanságával*. Istent nem lehet befolyásolni, és másképp hangolni, sem bűnbánattal, sem akármilyen közvetítőnek akármilyen áldozatos vagy érdemes tevékenységével. – *Megoldás*. Isten változhatatlansága hitünknek egyik alapdogmája; tagadása vagy akárcsak elhomályosítása is az istentagadás veszedelmét idézné fejünkre. De a katolikus megváltástantól ez távol van. Antrópomorf izű fölfogás lehet ugyan arra kísértve, hogy a megváltást úgy magyarázza, mintha az Üdvözítő engesztelő tevékenysége az előbb haragvó Istent kedvezően hangolná a bűnös szemben. A valóság azonban Szent Ágoston és Szent Tamás szerint¹ az, hogy a bűn miatt mi voltunk ellenséges viszonyban Istennel szemben; s ezt képes értelemben lehet úgy kifejezni, hogy Isten nekünk volt ellenségünk, elfordult tőlünk; amint azt is mondjuk, hogy a nap elfordul, leáldoz, mikor csak a mi égövünk fordítja el tőle a felületét. Isten örök szent akarata a bűnös szemben harag és megtorlás; amint azonban a bűnös kilép bűnei sötétségéből, Isten szeretetének napja mosolyog le rá; nem Isten változik meg, hanem mi. Krisztus megváltó tevékenysége éppen azt okozza, hogy immár nem harag nekünk Isten szentsége, hanem kegyelem.

Az Isten-ember helyettesítő elégtévése ellen Socinus óta szinte állandóan (Kant, Strauß, Mill Stuart, Ritschl, Hartmann) megismételt nehézségek történetileg a régi protestantizmusnak egyoldalúan jogászai és külsőséges megváltástanának ellenhatásaként keletkeztek és belőle táplálkoznak; belőle is kell kiindulnia teológiai méltatásuknak.

Az ortodox protestantizmus ugyanis a megváltást úgy fogja föl, hogy Jézus Krisztus mindenestül a bűnös ember helyébe lépett Istennel szemben; amennyiben a) *aktiv* engedelmissége által eleget tett Ádámnak és minden egyes ivadéknak engedetlensége helyett; lelkében mintegy egyesítette az összes emberek akaratát, és azok helyett elvégezte mindazt, amivel az ember Istennek tartozik. Az egyes ember számára ezután már csak az marad hátra, hogy Krisztusnak ezt a teljes engedelmisségét bízó hittel magáévá tegye; mintegy kinyújtott kézzel megfogja Krisztus szentségének palástját, azt magára vonja, és általa oly színben tűnik föl Isten előtt, mintha személyesen megtette volna mindazt, amit Krisztus tett. Viszont b) *passzív* engedelmisségével Krisztus mindent elviselt és elszenvedett, amit csak megérdemelt a bűnös ember. Isten rája tette nemcsak büntetésünk adósságát, hanem az egész emberi nem büntetésreméltóságát is, és így kitöltötte rajta haragját. Ennek a fölfogásnak csak következetes kiépítése Kálvinnak az a tanítása, hogy Krisztusnak a pokol kínjait is el kellett szenvednie, és Hugo Grotiusnak († 1645) az a beállítása, hogy a haragvó Isten helyettünk (*sit venia verbo*) ő rajta verte el a port, «példát statuált» rajta. Az erre támaszkodó főbb racionalista nehézségek a következők:

1. *A büntetés etikai fogalmához hozzátartozik, hogy bűnöst érjen, nem pedig ártatlant*. Tárgyi elégtételt, aminő adósság vagy vagyonkár címén származik, szolgáltathat más is; az erkölcsi világban azonban mindenkinek magáért kell helyt állnia (Kant). – *Megoldás*. Tény, hogy az etikai eszmény színe előtt aggodalmas az olyan erkölcsi elégtétel, melyet csak ártatlan valaki vállal, és amelyből a bűnös semmiképp sem veszi ki részét. De ilyen módon a

¹ *August.* in Jn 110, 6; cf. Rom 510; *Thom* III 49, 4.

régi protestantizmus fogta föl a megváltást, nem a katolikum, mely a megigazulásnak egyéni és alanyi föltételeit úgy állapítja meg, hogy a bűnösnek a maga részéről is mindent meg kell tennie, ami tőle telik. A megváltásnak, amint azt a katolikus igazság képviseli, ép abban nyilvánul a fölséges ereje, hogy *lehetővé teszi a legteljesebb elégtévest*; módot ad minden egyes embernek, hogy az Üdvözítő erejében fölvegye a maga keresztyét és az ő nyomdokain járjon. Az Üdvözítő megváltó tevékenysége ugyan nemcsak és nem elsősorban abban áll, hogy példát adott; ez a megváltásnak pelagiánus és racionalista eszméje. De mindenesetre azzal is szolgálta váltságunkat, hogy elsőnek tette meg az utat Isten hegyének tetejéig, oly hatékony módon, hogy aki nézi, okulást és buzdulást vesz hasonló vállalkozásra. Sőt mi több: ő maga készítette el az utat; szent lábának véres nyomán elolvadtak a bűn halmozta évezredes gleccserjegek, eltűntek a túrolások és szakadékok, út nyílt a mennyországba, melynek megtevésére aztán az Üdvözítő még külön erőt szerzett, a kegyelem erejét. Így a katolikus megváltásban fölséges harmóniában kiegészítik egymást heteroszótéria és autoszótéria. Az Egyháznak valóban nem kellett megvárnia, míg valaki a megváltás igazságát a metafizikai távlatokból az egyéni vallási élet bensőséges közelébe hozza, vagy a «jogi» kategoriákból kiemeli és vallás-erkölcsi tartalommal tölti meg. Szent Pál és Irén óta hivatalos tanításában és életében, misztikus szentjeiben messze látható föllángolásban is, kifejezésre juttatja azt a tényt, hogy Jézus Krisztus teljesen eleget tett bűneinkért, kiérdemelte nekünk a kegyelemben való újjászületést; és mégis általa és benne mi is egyenkint, és mint Isten országának hivatottjai együttesen betöltjük testünkben a Krisztus szenvedéseinek mintegy elmaradott részét.¹

2. Hasonló megítélés alá esik a második ellenvetés: *A büntetés erkölcsi célja a bűnös megjavítása. Az Isten-ember helyettes elégtévesése azonban ezt a célt elvétí; az elégtévő maga ugyanis nem szorul megjavításra, a bűnösöket pedig az elégtétel nem éri el, s így őket nem tudja megjavítani (Strauß). – Megoldás.* A régi protestantizmus merőben külsőséges beszámítás- és bűn-elpalástolás-elméletével természetesen kénytelen megengedni, hogy az Üdvözítő megváltó tevékenysége a példaadáson kívül nem javít a bűnösökön. Azonban a katolikus tan szerint az Üdvözítőtől véghez vitt *elvi megváltás egyéni gyümölcsötetése az Üdvözítő életével való kegyelmi és erkölcsi azonosulást kíván; tehát az egyéni bűnbánatnak, életszentségnek, megtérésnek és tökéletesedésnek kimeríthetetlen indítékait szolgáltatja, amint azt az Egyházban a lelkiesség története ezer változatban igazolja korról korra, nemzedékről nemzedékre. Az Üdvözítő nyitott oldalsebéből lép ki az Egyház, és eredetének ez az anyajegye végig kíséri életében. Legnagyobb szentjei és legigénytelenebb hivei egyaránt a szent keresztyét, a szent vér és sebek, a szent Szív gondolataiból és kegyelmeiből veszik az életszentség ellenállhatatlan és fogyhatatlan indítékait. Egyébként teljesen ingyenes föltevés, hogy a büntetésnek csak javító célja és rendeltetése van (383. lap).*

3. *Isten szentségével össze nem egyeztethető, hogy helyettünk bűnösök helyett az ártatlan Krisztust büntesse, mintegy őt állítsa oda bűnbaknak; ez olyanféle eljárás, mint a régi perzsáknál és egyebütt is szokásban volt: a rakoncátlan fejedelmi sarj helyett egy jobbágy fiút (Prügelknabe) vesszöztek meg, hogy a bűnös királyfi lássa, milyen büntetést érdemelne ő. – Megoldás.* Ez az ellenvetés is szemmel láthatólag az ortodox protestáns megváltáselméletet éri. Katolikus tan szerint az Üdvözítő nem vette magára formálisan a világ bűnét, sőt még a büntetésreméltóságot sem, hanem *mérhetetlen szeretetében azoknak csak erkölcsi adósságát vállalta, akiknek méltóztatott fejévé lenni: miként a jó pásztor életét adja juháiért, miként hitveséért vagy barátjáért kész valaki vállalni minden áldozatot, miként Kemény Simon vagy Arnold von Winkelried kész volt magára venni a kedves vezérnek, illetőleg a bajtársaknak szánt halálos támadást. Ezt Isten elfogadhatta szentségének minden kisebbedése nélkül; hisz a*

legnagyobb erkölcsi értékből, a fönntartás nélküli odaadó istenszeretésből fakadt, az áldozattevőnek mondhatatlan dicsőségére szolgált, és a bűnösöket nem oldja föl az önelégtevéssé kötelessége alól, sőt azt páratlan új szentesítésekkel és indítékokkal látja el.

4. A bűn erkölcsi valami. A helyettesítő keresztáldozat pedig úgy fest, mintha Istent csak szenvedés, vér és halál engesztelné ki. A megváltás dogmája *Istent Molochnak gondolja, akinek csak vér hűti le indulatát*, és aki halálba fojtja az emberi szellem minden szabadabb megmozdulását (Celsus, Strauß, Mill Stuart). – *Megoldás*. Az Üdvözítő halálát három szempontból lehet tekinteni: 1. fizikailag mint az élet megszűnését; s ebben nem telik kedve annak az Istennek, aki a halált nem alkotta és nem örül az élők vesztén. 2. Mint a zsidók gonosztettét; s ezt utálja és bünteti az Isten. 3. Mint az önzetlen szeretet és engedelmesség legkiválóbb megnyilatkozását; és ez az, amiben Isten kedvét leli: nem a vér és kín, hanem az az áldozatos lelkület, mely mindent, még a fizikai lét legdrágább javát, a vért és életet is hűséggel leteszi Isten kezébe.¹ Miért kívánta Isten, hogy az Üdvözítő a kereszt véres áldozatával mutassa ki engedelmes lelkületét; miért választotta a kiengesztelésnek ezt a módját? Erre keres feleletet a megváltás illőségének teológiai tárgyalása.

4. A megváltás illősége.

1. Illő volt, hogy Isten megváltsa az embert.

Az ember részéről: a) Az ember az eredeti bűn következtében nem vesztette el az Istentől eredő javak iránti fogékonyságát; hisz általa Istentől csak mint természetfölötti céltól fordult el, de nem mint természeti céltól. Az eredeti bűn után is *megmaradt a lélekben az istenközösség utáni mély vágy*,² melynek megható bizonyossága a pogány emberiségnek a bűn hosszú éjszakájában hajnalt kereső állandó törtetése és tapogatódzása. A lélek mélyén és a szellemi élet csúcán (in apice mentis) a bűn után is nyílt meg Isten felé egy jó barázda, melyben Isten újra elvethette a kegyelem magvát. b) *Az eredeti bűn természete és körülményei szinte kiáltottak megbocsátás, segítség után.* Nem teljesen átgondolt lázadás és gőg, nem megátalkodott istenellenesség sodorta Ádámot a bűnbe, miként a bukott angyalokat, hanem a csábító kilátásokkal és érzékekkel szemben tanúsított ingatagság és gyöngeség. Ádám ivadékára pedig egyéni rossz akarattal, szomorú örökségként szakadt rá a bűn átka; szinte kinálkozik tehát az a gondolat, hogy egyéni hozzájárulás nélkül is szabaduljon tőle.

Isten részéről. a) A kinyilatkoztatás úgy beszél Istenről, mint aki sejtésünket is meghaladó kimélettel és gyöngédséggel, nagy halkkal jár a teremtés nagy háztartásában: «nem hadsereg által, és nem erőszak által, hanem lélek által.»³ Az örök életre alkalmas csirákat nem oltja ki, hanem ahol életre-hivatottság van, azt fölkarolja és gerjeszti.⁴ Ez természetesen legcsekélyebb kötelezettséget sem hárít Istenre. Ő állásfoglalásában teljesen szuverén; szabad tetteinek összes szempontjait és indítékait önmagából meríti; rajta kívül nincs és nem lehet olyan jó, melyet az ő mindent átfogó értékelése nem-szükségesnek és ennél fogva nem-kívánatosnak is ne ismerne; viszont nincs és nem lehet olyan rossz, melyből jót ne tudna kihozni. Tehát teljes szabadsága van az emberiséget megváltani, vagy bűnben hagyni. b) Isten fölségét, bölcsességét, szentségét hangosabban és világosabban hirdeti az olyan világ, melyben a halált elnyelte a győzelem, mint az a világ, mely az isteni igazságszolgáltatás súlyos ütései alatt rombadól. A kinyilatkoztatás is elég világosan kifejezésre juttatja, hogy a világra vonatkozó isteni teremtő gondolatnak jobban megfelel a kegyelmezés, mint a bűnben-hagyás. Isten a bűn

¹ Thom in Rom 5 lect. 2.

² Thom Gent. IV 55 ad 4.

³ Zach 4,6.

⁴ Cf. Is 38.

után előbb mondja ki az irgalom ősevangéliumát, mint a büntető ítéletet.¹ Mózes és a próféták a fenyegető isteni ítéletekkel szemben Isten színe előtt mindig eredményesen hivatkoznak az ő teremtői és világkormányzó szándékaira.² Az atyák közül különösen Atanáz és Nisszai sz. Gergely képviselik energikusan azt a fölfogást: Isten nem hagyhatta veszendőre a maga keze művét.³

2. *Illő volt, hogy a megváltás az Isten-ember helyettesítő elégtévesése útján történjék.*⁴ A Fiúisten megtestesülése Isten kifelé irányuló tetteinek legkiválóbbja, mely mérhetetlenül meghaladja az eredeti bűn nagyságát és jelentőségét. Másfelől Isten számára sok mód kínálkozott az emberi nem megváltására. Miért választotta tehát ezt a legnagyobb és legtökéletesebb s egyúttal legnehezebb módot, mikor biztos katolikus igazság, hogy nem kellett ezt akarnia? A hittudósok meg nem feledkezve a megváltás mélységes titok jellegéről, azt találják, hogy az Isten-ember útján történő megváltás a bűnös ember számára a lehető legteljesebb határozottsággal és hatékonysággal nyilvánítja Isten hatalmát, szentségét és bölcsességét. Megállapításaik egyben mély betekintést engednek a megváltás benső mivoltába és értékébe.

1) Az Isten-ember útján való megváltás *Isten hatalmának és fölségének fölül nem múlható kinyilvánítása.* a) Az áhítatos lelket mindig térdre fogja kényszeríteni az Isten-ember titka, ez az új teremtés, új törvényekkel, új kilátásokkal és reményekkel, hol a végtelen a végessel, a halhatatlanság a halállal, az örökkévalóság az idővel, a szellem az anyaggal, Isten a teremtménnyel a lét egységében legbenső frigyre lép. Az Isten-ember képviselte létrend nagyságban, fölségben és gazdagságban messze meghaladja a teremtmény rendjét, mert egybefoglalja Isten végtelenségét és a teremtmény változandóságát. b) *Hogy Isten halálra adta a megtestesült Igét,* egyfelől fönnen hirdeti Isten szuverén fölségét, mely a teremtményekkel örök tervei szerint rendelkezik, még a legszentebbel, a mennyei emberrel, az ember Krisztussal is. Másrészt azonban Isten hatalmának egészen új kijelentését adja; megmutatja azt az Istent, aki erejét erőtlenségben fejt ki.⁵ Az Úr Krisztus megváltó tevékenységében Isten a bűnösség legvégső kiágazásáig tolja előre a maga országának és hatalmának határait; a bűnt és halált legyőzi nem erőszakkal és rettentéssel, hanem az alázatos engedelmesség és önzetlen önfeláldozás erejével, mely a rosszat elszenvedi és lélekben tőle teljesen érintetlenül maradva csak Istenben és az ő akaratának valószínűsítésében keres menedéket és támaszt. Az emberekben olthatatlanul égett az Immánuel vágya; a bűn és tudatlanság éjszakáját nyögő elnyomottság áhította az isteni szabadítót; de hogy a hatalmas Isten a legigénytelenebb alázatban jöjjön el, és a kereszthalál elszenvedésében mutassa meg erejét és fölségét, azt a Szentlélek ihlette prófétán kívül senki sem sejtette. «A megtestesült Ige titka által lelki szemünk előtt új fényben ragyogott föl a Te dicsőséged fénye!» (karácsonyi prefáció). c) Ép ezért az Isten-ember útján való megváltás *az egész teremtésnek fölséges megkoronázása:* A megtestesült Igében az Istenség fölüti trónját nem utólérhetetlen magasságban a teremtés fölött, hanem magában a teremtésben, és azt fölemeli nem az úr és szolga, nem is barát és barát viszonyának egységébe, nem is egyszerűen csak élettartalmul kínálkozik, akit az eszes teremtmény eszmei tartalomként vagy akarati tárgyként vesz föl magába, hanem az emberben, ebben a kis-világban, az egész teremtést belekapcsolja létének egységébe. Mióta az Ige a maga létébe fűzte az ember által a teremtett világot, azóta ez a világ már nem annyira fölösleges Isten számára, mint volt előbb; sokkal bensőségesebb kapcsolatba jut vele; úgyszólván jobban a szívéhez nőtt; Isten, a teremtés célja és szerzője

¹ Gen 3,15.

² Ex 32,11–3 Num 33 14 Deut 9 Is 38,10–20 Ez 13,5 22,30 18 Sap 1,13; cf. Ps 73 76 78 87 102.

³ Athanas. Incarn. Verbi 6 10 13 43; Nyssen. Or. cat. 8.

⁴ Thom III 1, 1–2; Gent. IV 54 55; Compend. 207 288.

⁵ 2 Cor 12,9.

világfölöttiségének teljes épségben-maradásával a világnak egyúttal legbensőbb elvévé lett. Ezzel az embernek Immánuel-vágyát nem sejtett mértékben teljesítette és fölséges módon megbecsülte a teremtést.

2) A megváltásnak ebben a módjában érvényesül leginkább *Isten bölcsesége*. a) Az Isten-ember adta megváltásban teljes összhangba csendül Isten *igazságossága*, mely maradék nélküli, tökéletes elégtételt követel és kap Krisztus helyettesítő elégtételében, és leereszkedő nagy *irgalma*, mely adja ezt a megváltót; ingyen igazultunk meg Isten kegyelméből a Jézus Krisztustól való váltság által, akit Isten engesztelőül rendelt igazsága kitüntetésére.¹ b) A *hetero- és autoszótéria* annyira szükséges kiegyenlítését semmiféle más mód nem tudja ily tökéletesen biztosítani. Szükséges volt, hogy más váltsa meg az embert; mert egyfelől a bűn teológiai jellege miatt (istensértés, mely nem tehető jóvá Isten megbocsátó tette nélkül) az önkiengeztelés lehetetlen; másfelől a nagy valláserkölcsei életföladatok, nevezetesen a bűn színe előtt az őszinte lélek nyilván látja, hogy csak megingathatatlan magaslaton álló, meg nem vesztegethető és az ő gyöngeségeitől és bajaitól meg nem fertőzött hatalmas szent tudja kiemelni gyarlóságainak és fertőzöttségének ingoványaiából. Merő ember ehhez nem áll elég magasan és szilárdan; csak aki az Ige kőszálán vetette meg lábát, nyujthat biztos segítő kezét a mélységből kiáltónak. De viszont öntevékenység nélkül a belső megújulásnak nincs gyökere. És ennek az öntevékenységnek leghatásosabb indítékait és misztikai erőit a megváltó Krisztus szolgáltatja.

3) Az Isten-ember megváltó tevékenysége utólérhetetlen módon nyilvánítja *Isten szentségét*: a) *A bűn mivoltát, nagyságát, valóságát*, Isten kérlelhetetlen bűn-utálatát megközelítőleg sem hirdeti úgy semmi, mint az ember Krisztus kereszthalála: Oly nagy dolog a bűn, oly kérlelhetetlen annak bűnhődése, hogy érette Isten nem kegyelmezett egyszülött Fiának sem, hanem halálra adta őt, csak azért, mert a bűn körébe lépett, ha mindjárt áldozatos irgalomból és szeretetből is. Ha napjainkban ijesztő mértékben fogy a bűntudat, melyet frivol fölületesség vagy gyakorlati materializmusba vagy pszichologizmusba old föl, ha jámbor, de kevésbé egyensúlyozott neuraszteniás lelkek botránkoznak az örök kárhozat tanán: az Isten-ember kereszthalála elutasíthatatlan felsőbbiséggel, következetességgel és igazmondással harsogja bele a közönyösség és beteges érzékenység éjtszakájába a bűn valóságát, tragikumát és az isteni igazságszolgáltatás kérlelhetetlenségét. b) De viszont semmi oly kézzelfoghatóan nem hirdeti *az egyéni lélek méltóságát és a kegyelem értékét*. Mikor ez a külsőséges kor még számos hívőjében is oly csekélybe veszi a természetfölötti szempontokat, oly könnyen kockáztatja a Szentlélek ajándékait, a kegyelmeket és hívásokat, akkor az Isten-ember megváltói élete és halála megföljebbezetetlen és félremagyarázhatatlan biztonsággal hirdeti: oly nagy érték a lélek és akkora kincs a kegyelem, hogy a lelkek megmentése és a kegyelem visszaszerzése érdekében Isten nem átalotta a megtestesülésnek ezt a teremtésnél is nagyobb művét végbevinni, és Krisztus szent emberségét halálra adni. c) Jézus Krisztusban Isten az ő irgalmas nagy *szeretetének soha meg nem fogyatkozó abszolút erejű bizonyítékát* akarta adni. «Főként azért jött Krisztus, hogy az ember megismerje, mennyire szereti őt az Isten».² A bűntudattól földre sujtott és nekikeményedett lélek végzetes kaini kísértése: «Nagyobb az én gonoszságom, hogysen bocsánatot érdemelnék»³; ezzel szemben Isten egyszersmindenkorra rámutat Krisztusra: «Úgy szerette Isten e világot, hogy az ő egyszülött Fiát adta, hogy mindaz, aki őbenne hisz, el ne vesszen, hanem örök élete legyen».⁴ S ezzel a bűnbánatnak, az Istenhez való térésnek, az áldozatos istenszeretésnek fogyhatatlan és ellenállhatatlan indítékait és erőit árasztotta a világra. A vétkezésre, hűtlenségre sajna megmaradt az embernek pszichikai

¹ Rom 3,24

² *August.* Catech. rud. 4.

³ Gen 4,13.

⁴ Jn 3,16.

képessége; és ezért a bűn ténye nincs kiutasítva a világból. De az Isten-emberben megszentelődött a világ. Amióta a Golgotán égnek emelkedett a kereszt oltára, áldozati tűznek véres világánál kiáltóvá lett minden bűn, nincs nyugta a bűnben a léleknek, nem hal ki többé az újjászületés szent vágya és ereje. Az Isten-ember megváltói titka mint örök kovász áterjeszti az egész teremtetést és Isten bölcseségének tervei szerint lépésről lépésre Isten felé érleli, ami hivatott, és kiveti, ami ellenáll.

3. *A megtestesülés végső indítéka.* Az Isten-ember útján való megváltás illősege kimerül-e abban, hogy Isten így a bűnös emberiséggel szemben a lehető legtökéletesebb módon megmutatta hatalmát, bölcsességét és szentségét; s ennek értelmében a bűnre való tekintettel történt-e a megtestesülés? Vagy pedig akkora érték a megtestesülés, hogy a bűnre való tekintet nélkül határozta el Isten? és így bekövetkezett volna akkor is, ha nem vált volna valósággá az eredeti bűn? Ez a megtestesülés végső indítékának híres kérdése, mely Isten örök végzéseiben természetesen az egyes mozzanatoknak csak logikai, dologi egymásutánját keresi; időbeli egymásutánnak ugyanis nincs helye az abszolút örök és egyszerű valóságban.

Szent Tamás,¹ a legtöbb *tomista* és igen sok jeles *molinista* (Petavius, Lugo, Lessius, Kleutgen, Billot) azt felelik: Isten előbb engedi meg a bűnt, és erre való tekintettel határozza el a megtestesülést mint a megváltás legtökéletesebb eszközét. Tehát *ha az eredeti bűn nem történik meg, nem következik be a megtestesülés*, és így méltán zengi az Egyház nagyszombaton: «Ádám boldog bűne, mert ilyen Megváltót szerzett nekünk!»! Ennek a fölfogásnak *bizonyítékai*: 1. A megtestesülés Isten szabad tette. Ámde a Szentháromság belső szabad tetteinek belső szempontjait csak annyiban ismerjük, amennyiben a kinyilatkoztatás szól felőlük. Már most *a)* a *Szentírás* csak azt hangoztatja, hogy a megtestesülés a bűn orvossága; «az Emberfia azért jött, hogy keresse és üdvözítse, ami elveszett volt».² *b)* Így beszélnek a *szentatyák* is. Irén: «Ha a test nem volna megmenthető, az Ige bizonyára nem öltött volna testet». Atanáz: «Az Ige megtestesülése nem következett volna be, ha az emberek insége nem indította volna rá». Ágoston: «Ha az ember el nem vészett volna, Isten fia el nem jött volna».³ 2. A *hivő elme* így következtet: Isten végzése tökéletesek; tárgyukat nemcsak általánosságban határozzák meg, hanem a részletekben is.⁴ Következésképp az örök isteni végzés Krisztust úgy rendeli előre, amint tényleg megjelent; tehát szenvedékenységeiben. Ámde Krisztusnak szenvedésre való fogékonysága föltételezi a bűnt. Ha Ádám nem vétkezik, ha nincs eredeti bűn, melytől Isten a megtestesült Ige útján meg akarja váltani az emberiséget, a megtestesülés nem történhetett volna meg úgy, amint történt.

Duns Scotus, a *skotisták*, Albertus, deutzi Rupertus, (a dolog érdemében) Suarez, Szalézi sz. Ferenc, sok újabb (Faber, Bougaud) azon a nézeten vannak, hogy a megtestesülést Isten első mozzanatként határozta el, és csak azért engedte meg a bűnt, mert már előbb elhatározta, hogy az Istenember útján azt fölségesen jóvá teszi. Tehát *a megtestesülés bekövetkezett volna az eredeti bűn nélkül is*.

Bizonyítékok: 1. A *Szentírás* csak arról tanít, ami tényleg megtörtént; és ezt nyomatékozzák a *szentatyák* is. Mi történt volna, ha az eredeti bűn nem következik be, azzal a *Szentírás* nem foglalkozik, és azt annak rendje és módja szerint a *szentatyák* sem tárgyalják. De ha a másik nézet hívei nyomatékozzák, hogy a *Szentírásnak* nem lett volna szabad elhallgatni ezt a motívumot, mely oly nagy mértékben szolgálja Isten dicsőségét, a *skotisták* rámutathatnak a *Szentírásnak* számos kijelentésére és utalására, melyek legalább jelzik és

¹ Thom III 1, 3.

² Lc 19,10; cf. Mt 1,21 9,13 18,11 Mc 2,17 Lc 1,31 Jn 3,17 Rom 3,25 Gal 4,4 1 Tim 1,15 1 Jn 3,5.

³ Irén. V 14, 1. Athanas. Ctra Arian. II 54; cf. Orig. Hom. 24 Num; Nyssen. Adv. Apol. 51; Chrysost. in Heb 5, 1. Ambr. Incarn. 6, 56; August. Sermo 174, 2, 2; cf. 175, 1, 1; Peccat. merit. I 26, 39; cf. Leo M. sermo 77, 2; Gregor. M. in 1 Reg IV 1, 7.

⁴ Thom Verit. 6, 1.

sejtetik, hogy a megtestesülés elsősorban a teremtéssel és csak másodsorban a megváltással van eszmei összefüggésben. A Bölcsesség kezdettől fogva akar az emberek közt tanyát ütni.¹ A szinoptikusok szerint Krisztus a megváltó; de átfogóbb értelemben Isten országának alapítója.² János korlátozás és vonatkoztatás nélkül egyszerűen élet forrásának mondja a megtestesült Igét.³ Szent Pál szerint Krisztus a teremtés feje, annak minden rendjét magához kapcsolja, magában mint főben egyesíti és az Atyához vezeti.⁴ 2. *Teológiai megfontolás.* Isten végzéseinek egyes mozzanatai közt nem gondolható más elsőbbség, mint amelyet az értékek alapoznak meg. Isten teljesen szuverén szabadságának folyománya, hogy megvalósíthatja az értékeknek kevésbé kiváló sorozatát is. De ha a kinyilatkoztatásból két értékről tudjuk, hogy Isten azokat meg akarta valósítani, akkor föltétlenül az értékesebbet illeti meg az elsőbbség. Isten bölcsességével össze nem egyeztethető, hogy egy eszköze értékesebb legyen mint a céljai. Már most a megtestesülés a legnagyobb teremtett érték; hozzája hasonló még csak megközelítőleg sincsen. Következésképp Isten nem akarhatja ezt mint eszközt. Tehát a bűnbeesés nélkül is megvalósította volna. Bajos is elgondolni, hogy Isten a legnagyobb és legértékesebb kifelé irányuló tettét a bűn miatt határozta el, mely utálat előtte. Igaz, Isten végzése tökéletesek, és minden mozzanatot felölelnek. De ép ezért Isten öröktől fogva számbavette a bűnbeesés és megváltás mozzanatát is; s erre való tekintettel szenvedésre tette fogékonyá Krisztust, akinek küldését azonban a bűnbeeséstől és a megváltó hivatástól függetlenül is megvalósította volna.

Összemérés. Szent Tamás fiatal korában még mindkét nézetet egyformán valószínűnek tartotta.⁵ Több kiváló hittudós a trentói zsinat után, így a molinisták közül Molina és Suarez, a tomisták közül a Salmanticenses és Gonet, továbbá Scheeben, igyekeznek a két elméletet összeegyeztetni. Nem is találni az újabb hittudósok közt egyet sem, ki ha mindjárt az ellenkező nézeten van is, Scotus fölfogásától elvitatná a nagy stílt, az emelkedettséget és az Istenhez méltó nagy távlatokat. Teológiai érvei súlyosabban esnek latba mint az ellenkező nézetéi. S nincs kétség benne, hogy rég megnyerte volna a hittudósok többségét, ha a pozitív bizonyítékok is ép úgy támogatnák. De ha a Szentírásból még lehet is mindkét nézet mellett több-kevesebb valószínűséggel érvelni, *a hagyomány a tomista nézet javára szól.* Az érvek és ellenérvek mérlegét szépen állapítja meg Szent Bonaventura: «Hogy e két mód közül melyik a jobb, az tudja, aki értünk testet öltött. Hogy melyik érdemel elsőbbséget, bajos eldönteni, mert mindkettő katolikus, s katolikus férfiakat számlál táborában».⁶

4. *Illő volt, hogy az emberi nem megváltására a Fiúisten öltön testet.* A megtestesülés lehetősége nem szorítkozik a Fiúra, sőt még az eredő személyekre sem (60. §. 4). A megtestesülés mint olyan ugyanis még nem jelent küldetést; azzá csak akkor válik, ha eredő személy testesül meg; ha az Atya testesült volna meg, az jövetel volna, nem küldetés. *A jelen üdvrend* egész szellemének azonban legjobban az felelt meg, hogy a Fiú-isten öltött testet. Illő volt ugyanis, hogy Istennek a bűn által eltorzított képmását Istennek örök változatlan tiszta képmása⁷ állítsa helyre⁸; aztán, hogy a fogadott fiúság méltóságát a Fiúisten szerezze vissza.⁹

5. *Illő volt, hogy a Fiúisten az emberiség megváltására az idők teljességében öltön testet.* «Mikor mélységes hallgatásba merült minden, és az éjtszaka megtette útjának felét, akkor jött el Uram, királyi széked felől a te mindenható Igéd» (karácsonyi antifona). A Szentírás

¹ Prov 8,1–9,22.

² Lc 1,32 Mt 28,18 Lc 16,16.

³ Jn 6 10,28 12,50.

⁴ Eph 1,1–4,19–23 3,11 Col 1,15–20 1 Cor 8,6 Heb 1–2,10 Rom 8,29 Ap 1,18 2,8 3,14.

⁵ Thom in Lomb. III dist. 1, 1, 3.

⁶ Bonaventura in Lomb. III dist. 1, 2, 2.

⁷ 2 Cor 4,4.

⁸ Athanas. Incarn. Verbi 3.

⁹ August. in Jn 2, 15.

gyakrabban kimondja, hogy az Atya az idők teljességében küldötte el Fiát.¹ Ha olykor azt is mondja, hogy az utolsó időben, az idők végén jelent meg az Üdvözítő,² csak azt akarja kifejezni, hogy az Üdvözítő eljövételével kezdetét vette a világ napjának utolsó órája; új napszaknak megvirradását már nem kell benne várni (135. lap).

Miért várta meg Isten az idők teljességét, mikor a megváltást nyomban a bűn elkövetése után helyezte kilátásba? Jóllehet nem veszélytelen feszegetni Istennek ezt a titkát,³ a szentatyák és teologusok mégis azt találják, hogy *a)* ha egyszer illő volt testet ölteni a *második isteni személynek*, aki a szentháromsági életfolyamatban az Atya és Szentlélek között áll, illő volt az idők közepében megjelennie. Az Atyához mint a Szentháromság forrásához inkább illett volna az idők elején megjelenni; a Szentlélekhez mint a Szentháromság pecsétjéhez pedig az idők végén, a történelem záróköveként. *b)* Jézus Krisztusnak illő volt az emberiség életidejének delelőjén megjelennie. Ő ugyanis az üdvösségünkre vonatkozó isteni ígéreték és kinyilatkoztatások célja, és azért megfelelő, hogy az ide szóló ígéreték és intézkedések során végén jelenjék meg. Egyben azonban a mi újjászületésünk szerzője is; és ezért illő, hogy annak már az elején jelenjék meg.⁴ Vagyis helyes volt újjászületésünk szerzőjének nem az idők végén megjelennie, hogy mód legyen a tőle hozott isteni magoknak kikelni és bő termést hozni az aratásig. De illett nem az idők legelején megjelennie: «Hosszú idők és évek során kellett hirdetni őt; mert bizony nem jelentéktelen valaki volt eljövendő. Mentül fölségesebb bíró jött el, annál nagyobb hirnöksornak kellett előtte járnia.»⁵

A Megváltó előkészítése. Az Üdvözítő eljövételét megelőző évezredek tehát arra valók voltak, hogy fölidézzék és érleljék az idők teljességét. A lelki feszültségeknek és ellentéteknek maximumra kellett fokozódnia, a bűn éjtszakájának éjfélre kellett érni, míg Isten királyi Igéje leszállt az örök halmok felől. Ez akkor következett be, mikor az önmegváltás lehetőségei kimerültek, a lelki inség és megváltást igénylő nyomorúság legmélyebb állásáig jutott, és a Megváltó iránti fogékonyság tetőfokra hágott. Az emberiség előkészítése egyszerre két irányban folyt.

Negatív irányban a bűn elvetett magjának ki kellett kelnie és meg kellett érlelnie összes gyümölcseit. Évezredek hosszú során, a történelmi törvényszerűség tárgyiságával és beszédes sokszerűségével ki kellett tűnni, hogy a magára álló ember tehetetlen a nagy létföladatokkal szemben. Az Istentől elfordult kultúrgögnök (kainiták) és az Istennel vakmerően kikezdő bábéli toronyépítő, dacos liberalizmusnak az egész vonalon meg kellett szégyenülni. Hosszú nemzedékek során kellett a legkülönfélébb formákban megtapasztalni az Isten-távolság keserűségét, a hetykén vállalt bűnösség keserves rabságát és a sujtó isteni igazság kéréseket súlyát. Ezt a negatív előkészületet elsősorban a *pogányság* szolgálta, melyet Isten a maga útjaira engedett,⁶ míg kimért ideje végén ez a tékozló fiú lekonyult fővel, üres kézzel, kiábrándult lélekkel az atyai ház felé vette útját. De kivette belőle részét a *választott nép* is. A mózesi törvény, melyet Szent István vértanu és Szent Pál szerint Isten angyalok által adott,⁷ és mely az Apostol szerint súlyos bilincseket rakott az Ábrahámval kötött szövetségre,⁸ 613 előírásának sövényével elzárta ugyan Izraelt a pogányoktól; de egyben töröket állított föl: bármerre térült-fordult Izrael gyermeke, mindenütt beleakadt bűnösségének e fogóiba; mindenfelől, még háza faláról és legegységesebb élettevékenységeinek

¹ Gal 4,4 Eph 1,10; cf. Hab 3,2.

² 1 Pet 1,20 Act 2,17; Heb 9,26 1 Cor 10,11.

³ Chrysost. in Rom 27, 1.

⁴ Thom III 1, 5–6.

⁵ August. in Jn 31, 5; cf. Leo Sermo 64, 2.

⁶ Act 14,15; cf. Rom 1,24.

⁷ Act 7,53 Gal 3,19 Heb 2,2.

⁸ Gal 3.

köréből is a megváltatlanság lehelte reá nyirkos hidegét.¹ Így a Törvény kemény kezű nevelő rabszolga (παιδαγωγός) lett, melynek Izraelt Krisztus felé kellett terelni.² Izrael történetén végigvonul egy keménynyakú és rakoncátlanvérű népek tusakodása Jahvénak, a gondos családtyának, a gyöngéd vőlegénynek, önfömláldozó pásztornak, jó orvosnak vezetése ellen. Eleinte királyt akart, röstelt külön helyzetet foglalni el a népek között³; és utóbb végzetévé lett, hogy mikor a babiloni fogság után végre ráeszmélt választottságára, nem akarta vállalni az üdvnek közvetítését a pogányok számára (Jónás könyve) és áldás helyett az emberiség átka lett. Igaz, Jahve irgalmát nem tudta megghiúsítani⁴ és megcsúfolni; közéje állította az ő Istenét, akit láthatott (mint az aranyborjú-imádó nemzedék kívánta volt), és királyát, aki Isten egyeduralmát nem kisebbíti (mint a politikai királyok).

Pozitív irányban: Bármilyen mélyen szállott alá az emberiség a bűnösség és a jómagával való tehetetlenség szakadékába, egyre szűkülő és sötétedő látóhatárán nem tűnt el egészen Isten irgalmának kék ege és a megváltás remény csillaga. A zsidó népben Isten eszméje tisztán és egyre tisztábban ragyogott föl, különösen a próféták és bölcseségi könyvek tanításában. A mózesi törvény sok kemény előírása és törvetése mellett ott volt az «élet törvénye»,⁵ az erkölcsnek az az ideálja, melybe az Üdvözítő jött lelket önteni.⁶ A zsoltárok áhitatában megrendítő komorsággal lép bele Isten az egyéni lelkiismeret világába a szuverén lélekuralom föltétlen igényével, és viharos erővel váltja ki a megváltóvárast: az az Isten, ki a törvényben és a próféták által oly nyomatékosan kinyilatkoztatta szent és komoly igényeit, jöjjön el már most szabadító, tisztító és segítő erejével is. A profétizmus rendszerében egyre világosabb és gazdagabb vonásokban bontakozik ki az eljövendő Megváltónak képe és műve. Ehhez a csillagzathoz igazodik immár a történelem, a közösség és az élet.

Ebből a pozitív előkészítésből azonban nincs kizárva a *pogányság* sem. Ott is a bűn hosszú éjszakájában tiszteletreméltó tapogatózás indul meg Isten felé, mely kegyelettel őrizte és értékesítette az őskinyilatkoztatásnak egy-egy szilánkját; a természet és a lélek könyvében Isten irgalmának és szeretetének nem egy beszédes nyomát fődözte föl; és az idők teljességének közeledtével a tömegekben tompultan és inkább ösztönös erővel, jobbjában tisztultabban és tudatosabban⁷ jelentkeznek a megváltódásnak az az élénk vágya, mely az Üdvözítő korában a misztériumkultuszok tengerében keresett kielégülést. Nem csoda, ha az eljövendő Megváltó hajnalának sugarai messze behatoltak a pogányságnak is a lelkébe, és minél keményebben sujtott le a közösségre Isten igazsága, a kegyelmi eszközöknek, a bűnbocsánati rendelkezéseknek, a tényleges megváltás intézményeinek megvonása által, annál inkább rálátogatott irgalma az egyesre: akik keveset kaptak, azoktól keveset is követelt; és akiket az Isten-távol kietlenségével sujtott, azoknak a jövendő Megváltóra való tekintettel készenléthe helyezte az egyéni megváltódás lehetőségét. «Az emberi nem kezdetétől fogva azok, akik hittek benne, őt úgy-ahogy értették s parancsai szerint jámborul és igazságosan éltek bárhol és bármikor, kétségkívül üdvözültek általa.»⁸

68. §. Krisztus próféatasága.

Diekamp II § 38; *Bartmann* I § 98 99; *van Noort* 2, 1 n. 140; *Pesch* IV n. 551–8; *Scheeben* III 385–7; *Lessius* Perf. div. XII 8 9. – *Thom* III 27 kk. 42–44; Fr. *Schmid* Christus als Prophet 1892; P. *Batiffol*

¹ Cf. *Barnab.* 9, 6–10; *Iren.* IV 15; *Const. Apost.* 6, 19–24.

² *Gal* 3,24.

³ *1 Reg* 7,8; cf. *10,17–19*.

⁴ *Rom* 9–11.

⁵ *Deut* 6,4.. 10,12. 11 26,16.. 30,6 *Num* 32,11.

⁶ *Mt* 5–7.

⁷ *Pl. Aeschyl.* *Prometh.* 119 kk. 1016–20 443–546; *Platon Polit.* II 361; cf. 9. § 3.

⁸ *August.* *Epist.* 102, 12; cf. *Epist. Pelag.* III, 4, 11; *Thom* III 1, 5 6.

L'enseignement de Jésus 1906; M. Meinertz Jesus und die Heidenmission 21925; Kastern-Spendel Wie Jesus predigte 1917; Was Jesus predigte 1920.

1. Krisztus próféataságának valósága.

Tétel. Jézus Krisztus az emberi nem föltétlen tekintélyű tanítója. *Hittétel* az Egyház rendes előterjesztése értelmében. A szó kiemelő értelmében vett próféataságot a vatikáni zsinat ünnepélyesen is kimondja.¹ *Ellene* vannak minden kor racionalistái és liberálisai, kik farizeus lélekkel Krisztus «vallási zsenijét» magasztalják; de ugyanakkor a világnézet nagy kérdéseiben minden illetékességet elvitatnak tőle. Szerintük Krisztus a vallási élet-eligazítás nagy mestere és példája, de nem világ-átölelő kötelező igazságok tanítója. Ezzel természetesen az Egyház tanító küldetését is elvitatják.

Bizonyítás. Az ószövetség a Megváltót az emberiség jövő nagy tanítójaként várja és hirdeti: «Prófétát támaszt neked az Úr, a te Istened saját nemzetségedből és atyádfiai közül, úgy mint engem; arra hallgass». ² «Az Úr lelke van rajtam, mert fölkent engem az Úr; elküldött engem, hogy örömhírt vigyek a szelideknek.» ³ «Ime a nemzetek világosságává tettelek, hogy üdvösségem légy a föld széléig.» ⁴ Az újszövetségben a) az Üdvözítő kifejezetten a világ tanítómesterének mondja magát: «Ti engem mesternek (ὁ διδάσκαλος) és úrnak hívtok; és jól mondjátok, mert az vagyok» ⁵; «Ne hívassatok mestereknek; mert egy a ti mestertek, Krisztus».. b) Mint föltétlen hatalmú tanító rendelkezik: értelmezi és kiigazítja az ó törvényt: aki ő utána jár, nem jár sötétségben; az üdvösség azon fordul, hogy őt hallgassák. ⁶ Csak azok a tanítók érdemelnek hitelt és meghallgatást, kiket ő küld. ⁷ c) Ilyennek ismeri el és tanúsítja őt az Atya, aki őt erre a hivatásra küldte: «Ez az én szerelmes Fiam, őt hallgassátok». ⁸ d) Ilyennek ismeri föl és vallja a nép, mely a csodás kenyérszaporítás után fölkiált: «Ez bizony a próféta, aki e világra jövő». ⁹ e) Ilyennek tanúsítják az apostolok: «Uram, kihez menjünk? Az örök élet igéi nálad vannak». ¹⁰ Szent Pál ugyan elsősorban a megfeszített Krisztust hirdeti; mindazáltal nem győzi biztatni a híveket, «hogy díszére váljanak mindenben Üdvözítő Istenünk tanításának». ¹¹ (Cf. 10. § 1).

Hogy Jézus Krisztus egyetlen mesterünk, ez már az apostoli *atyák* állandó szava. ¹² Az apologéták szerint Krisztus a bölcselők feje, és ennek következtében a keresztények az igazi bölcselők. «Nyilvánvaló ennél fogva, hogy a mi tanításunk minden emberi tanítmánynak fölötte áll, mert Krisztusban megjelent az egész Logos (értelem)», mondja Jusztin. És Tertullian: «Mi köze van Görögország tanítványának a mennyország tanítványával?» Különösen az alexandriaiak ünneplik az Úr Krisztust mint igazsághozó tanítót: «A megtestesült Ige nélkül úgy volnánk mint a baromfi, melyet sötét ólban megölésre hizlálnak; épúgy mint ha nap nem volna: a csillagok dacára koromsötét éjtszaka uralkodnék». ¹³ Szent

¹ Vatic. 3 cp 3 Denz 1790.

² Deut 18,15.18; cf. Jn 1,45 Act 3,22.

³ Is 61,1..; ezt az Üdvözítő kifejezetten önmagára értelmezi Lc 4,18–21; cf. Is 55,4; Joel 2,23.

⁴ Is 49,6.

⁵ Jn 13,13; cf. Mt 23,10.

⁶ Jn 8,12; Lc 10,16.

⁷ Mt 10,27 28,19.

⁸ Lc 9,35; cf. Mt 17,5 Jn 17,9.

⁹ Jn 6,14; cf. 3,2 7,40 Mt 16,14 21,11 22,36 Mc 1,21. Lc 7,16.

¹⁰ Jn 6,68.

¹¹ Tit 2,10; cf. 1 Cor 9,12 2 Cor 2,12; Heb 1,1–2.

¹² Clemens R. 59, 2; Ignat. Phil 2, 1; Eph 17, 2; Rom 8, 2; Magn 8, 1.

¹³ Iustin. Apol. II 10; cf. I 4–6 13 23 II 8; Dial. 2–8 39. Tertul. Apol. 46; cf. Minut. Felix 38, 5; Iren. V 1.

Clemens Al. Prot rept. 11; cf. Athanas. Incarn. Verbi 14.

Ágoston tételünk igazolására írta értekezését De Magistro.¹ De az atyák, ha még annyira ki is emelik az Üdvözítő tanító hivatását, még sem kizárólag ebben látják megváltó hivatását, miként a pelagiánusok és Abaelardus.²

A *teológiai megfontolás* megállapítja, hogy *a)* Jézus Krisztusban maga az isteni Bölcsesség öltött testet, mely fényével átvilágítja szent emberségét és ezért föltétlen világosság forrása az emberiség számára. *b)* Az Üdvözítő tanító tevékenysége megváltó tevékenység. Az eredeti bűnnek egyik végzetes következménye volt ugyanis az értelem meghomályosodása épen a felsőbb életigazságokkal szemben. A magára álló pogány emberiség förtelmes vallás erkölcsi eltévelyedései jó részben a tudatlanság szülöttei. Különböző is egyéni tapasztalat megmondja mindenkinek, hogy a vallás-erkölcsi tudatlanság és elméleti kötöttség a lélek nemesebb kibontakozásának nagy kerékkötője. Nem látni, mi végre vagyunk a földön, ki az Isten és mi az ember, nevezetesen alsóbb természetének ezer fúrfangjával és gáncsvetésével, nem tudni különbséget az életértékekben az igazi és talmi, a lényeges és mellékes mozzanatok között: mindez súlyos költönc a vallás-erkölcsi életalakítás számára. Ezért mondhatta az Üdvözítő: «Ha ti megmaradtok az én igéimben, valóban tanítványaim vagytok; és megismeritek az igazságot, és az igazság megszabadít titeket».³ Szent Atanáz szerint a megtestesülés célja a halálból való kiszabadítás mellett az igaz istenismeret közlése, melyet a bűn okozta vakságunk miatt a teremtés műve már nem tudott közvetíteni.⁴ Ezért nem szűnnek meg az apostolok biztatni az ifjú keresztényeket, hogy mint a világosság fiai világosságban járjanak⁵; s ezért nevezik a keresztséget megvilágosításnak (φωτισμός).⁶

2. Krisztus tanítóságának kiválósága.

Minden tanítói kiválóság azon fordul: *ki, mit és miképp* tanít.

1. Az igazi tanítói hivatás az igazságközlésnek egészen személyes jellegű tevékenysége, melynek értéke és sikere döntő módon *a tanító egyéniségén fordul*. Etekintetben az Üdvözítő

a) A legmagasabb fokban rendelkezik az emberiség legjelesebb tanítóinak, a legnagyobb lángelméknek azzal a pótolhatatlan kiválóságával, melyet csak *a közlendő dolgok megtapasztalása* adhat meg. De ebben is mérhetetlenül meghaladja az összes emberi tanítókat. Ő ugyanis *α) az élet alsóbb elemeivel* oly mélységes érintkezésben állott (anélkül, hogy azok csak egy pillanatra is erőt vehettek volna rajta), onnan az emberi természetnek, az alapvető vallás-erkölcsi életföladat konkrét nehézségeinek oly mélyreható ismeretét hozta fölszínre, melyhez nem fogható a legnagyobb bölcsek és művészek intuíciója sem. «Nem olyan a mi főpapunk, aki ne tudna szánakozni gyöngeségeinken, hanem olyan, aki mindenben hasonlóképpen kísértést szenvedett, kivéve a bűnt.»⁷ Ha felületes modernnek merik emlegetni Sokratest, aki nem kívánta, hogy a méregpohár elmúlják tőle: az Üdvözítőnek a Getsemáni éjszakájába belesóhajtott imádsága bizonyosság arra, mennyire mélyen és igazán érintve van az ember összes nehézségeiben és tusáiban; és ezért amit tanít, nem elvont okoskodásnak és képzelgésnek eredménye, hanem a teljes valóságnak élő szava. Azonban *β)* az Üdvözítőnek olyan tapasztalás is állott rendelkezésére, melyért teremtmény hiába küzd. *A legfelsőbb világ* is közvetlen közelséggel világított lelkébe. Az istenlátásba merült lelke előtt nyitott könyv volt a mennyország és a világ, Istennek minden titka és az embernek minden útja. Innen a

¹ Cf. *Retract.* I 12.

² *Denz* 371.

³ Jn 8,31; cf. 15,3 Rom 10,17.

⁴ *Athanas.* Verb. Incarn.

⁵ Rom 13,12 Eph 5,9 1 Thes 5,3 cf. Jn 12,36.

⁶ Heb 6,4.

⁷ Heb 4,15.

legnehezebb kérdésekben is tanításának az a biztonsága, közvetlensége, nyomatéka, melynek varázsa alól jóindulatú ember nem vonhatja ki magát. Ő «amit látott és hallott, azt bizonyítja».¹ A nagy vallási igazságokról még a lángelmék is mint tapogatózó kutatók szólnak, elvont formákban és sejtésekben; egyedül az Üdvözítő merít itt a közvetlen átélés bőségéből; ezért ebben a legmagasabb régióban is megérik szaván az élet zamatja és a valóság eleven ereje.

b) Emberi tanítók is azt tudják a legnagyobb elevenséggel, világossággal és hatékonysággal tanítani, ami nemcsak közvetlen átélésben gyökerez, hanem ami a saját alkotásuk, föltalálásuk és élethivatásuk. Már most egyedül az Isten-ember van abban a helyzetben, hogy a teremtésről, az ember mivoltáról, eredetéről, rendeltetéséről, mélyebb törvényeiről és rejtett alapjairól azt mondja el, amit örök bölcsesége a teremtés nagy szeretetével és gondjával *maga alkotott*; és hozzá annak mondja el, akit ő maga alkotott, tehát ízig-velőig ismer, akinek összes lelki húrjain teljes biztonsággal játszik. Innen aztán egész tanítása páratlan melegséget kap; s ehhez járul az a titokzatos erő, melyet az odaadó emberi tanítók állítanak, de megadni nem tudnak: *a tanuló* gyöngeségének, késedelmességének *természetfölötti megsegítése*. Ez az, amit egyszerű hallgatói a romlatlan lelket jellemző biztos reagálással leghamarabb megéreztek: «És lőn, mikor elvégezte Jézus e beszédeket, álmélgodának a seregek az ő tanításán; mert úgy tanította őket, mint akinek hatalma van, és nem mint az ő írástudóik és a farizeusok».² Ezt érezték meg az emmausi tanítványok: «Nemde szívünk gerjede vala bennünk, amint szólott az úton, és megfejtette nekünk az Írásokat».³ Sőt ezt vallják a bárdolatlan poroszlók is: «Soha ember úgy nem szólott, mint ez az ember».⁴

2. *Tárgy* tekintetében az Üdvözítő tanítóságának abszolút fölségét biztosítja emberi bölcseségének teljessége (62. §). Ezért tanítása

a) *Kimerítő*; hisz úgy tanít, mint «akiben a bölcseségnek és a tudománynak minden kincse rejlik».⁵ Egyben elkerülhetetlen és megföljebbezhetetlen; követése üdvösség, ellene szegülni a legsúlyosabb és legvégzetesebb bűn: «Jobb lett volna nekik az igazság útját meg nem ismerni, mintsem annak megismerése után eltérni a nekik adott szent parancsolattól».⁶ Ezért mindenki hivatott is arra, hogy tanítványa legyen, görögök és idegenek, bölcsek és tudatlanok.⁷ *Az evangéliumnak* a nagy szempontok szerint való egyetemes *áttekintése* ezt a megállapítást tapasztalatilag is igazolja. Isten örök életének rejtett titka: a Szentháromság boldog élete, továbbá a szellemvilág föladatai, harcai és művei, az ember eredete, mivolta és rendeltetése, eshetőségei és reményei, a történelem és társadalom nagy mozgató erői, Isten országának törvényei és tényezői, a metafizikai és erkölcsi világ összhangja, az erkölcsi élet jogi jellegű szabványainak mélyebb vallási értelme és indítékai mind biztos és örökké beszédes vonásokban tárulnak elénk (13. §). És amit először kellett volna említeni: Isten és a teremtmény frigyrelépésének mikéntje, az a döntő nagy tény: milyen alakot ölt az istenség élete és ereje, ha a léteység közvetlenségével jelenik meg a teremtmények között, mikép érvényesülnek az Isten szempontjai az emberi élet legközvetlenebb helyzeteivel és föladataival szemben, mindez az Isten-ember titkában a kézzelfogható valóság közvetlenségével és beszédes színességével szól hozzánk.

¹ Jn 3,31; 3,11; Jn 1,18; cf. 8,19.55 14,19.

² Mt 7,28. cf. Mc 1,22.

³ Lc 24,32; cf. Jn 10,25.38 13,15 14,14.

⁴ Jn 7,46.

⁵ Col 2,3.

⁶ 2 Pet 2,21.

⁷ Rom 1,13; Gal 3,28.

Csak a *racionalizmus* lapos fölületességétől telhetett az az állítás, *hogy Krisztus evangéliuma nem hozott új tanítást*, olyant, amit másutt, a prófétáknál vagy sztoikusoknál (Seneca, Marcus Aurelius) vagy indusoknál meg ne lehetne találni. Mintha az Isten-ember titka az ő új világot jelentő kimeríthetetlen tartalmával elhanyagolható csekélység lenne! Mintha épen a valláserkölcsei tanításban alárendelt jelentőségű volna a tanítások és parancsok értékhierarchiájának megállapítása! Persze, az örök Bölcsesség a sajátmaga által évezredek keresztül mélyített alapokon épít tovább; mint a bölcs családanya, kincséből ő és új dolgokat hoz elő.¹ Ép ezért az ószövetséget is nem fölbontani, hanem teljesíteni jött²; tehát itt is a termékeny kegyelet és nem a meddő és gyökértelen radikalizmus álláspontján van, mint Marcion gondolta (14. §).³ De nincs a régi bölcseségnek az a tőle átvett hagyatéka, melybe új lelket ne öntene, melyet az ő evangéliumába való beillesztéssel egészen új világitásba ne helyezze.

b) Tanítása *intenzív hatékonyság* tekintetében minden szellemi igénynek megfelel. Gondoskodik biztos kiindulásokról és egyben a szellemi haladás és kutatás igényeit biztosító mélységekről: «Aki abból a vízből iszik, melyet én adok neki, soha többé nem szomjazik mindörökké; hanem a víz, amelyet én adok neki, az örök életre szökellő vízforrás lesz őbenne».⁴ És: «Boldogok, akik éheznek és szomjúhozják az igazságot».⁵ Az évezredek hosszú során át nem egy szentpáli és szentferenci léleknek kell még jönni, míg csak megközelítőleg is sejtelmet és szemléleti oktatást kapunk arról, hogy mi van csak a Hegyi beszédben belefektetve!

3. *A tanítás módját tekintve* az Üdvözítő főként azzal emelkedik minden más tanító fölé, hogy

a) A legközvetlenebb *szemléltetés* ellenállhatatlan erejével tanított: «Példát adtam nektek, hogy amint én cselekedtem veletek, ti is úgy cselekedjétek».⁶ Ez a tanítás, melyben az Üdvözítőnek tanítószéke volt a jászol és a keresztfa egyaránt (Szent Ágoston), olyant szemléltetett, ami az emberiségnek legszükségesebb, és amit rajta kívül senki sem tudott megmutatni: milyen alakot ölt az Istennek működése, mikor elhagyja első-oki fölségének trónját és a másodrendű okok porondjára lép; milyen módon érvényesíti fölségét és erejét a teremtésben, mikép járja át Szentleke kovászával a bűn által megszenteltéletű élet és természet minden rétegét és zugát. Hogy a maga izlésére utalt ember mennyire másképp gondolta az Isten-ember valóságát, abból némi ízelítőt ad az apokrif keresztény irodalom, a zsidó politikai messiási ideál s a pogány mítosz. A legmélyebbre hatoló és legjelentősebb tanítást azonban az Üdvözítő *keresztútja* és halála adta. Csak általa vált egészen világossá természetünk egész romlottsága, a bűn minden gyökérszála és bűvője. A Golgotáról mint villám a koromfekete éjszakába cikázott bele az emberi romlottságba és tragikumába a megvilágítás: Az ember áhítja Isten megjelenését; és mikor megjelenik, latrok közt keresztrefeszíti. De egyben egészen új tanítást tárt az ámuló lélek elé: Mikép kell a szenvedést és törődést Isten követének tekinteni, s mikép lehet a tipró erőszakkal, a gonosszággal és kinnal szemben alázatos, békés és szent türelemmel, önzetlen és áldozatos szeretettel felsőbbségbe kerülni, s fönttartás nélkül a mennyei Atyának kezébe letenni minden gondot és szorongást.

b) Az Üdvözítőnek szoros értelemben vett tanító tevékenysége is az élet tevékenysége: «Az igék, melyeket én szólottam nektek, szellem és élet».⁷ Tanítása az *élő szó*, a teremtő

¹ Mt 13,52.

² Mt 5,17; cf. 23,2.

³ Cf. *Tertul.* Marc. I 19.

⁴ Jn 4,13.

⁵ Mt 5,6.

⁶ Jn 13,15; cf. Mt 11,29 Act 1,1.

⁷ Jn 6,64.

Igének teremtett lánya, mely az élet tövén fakadó élő forrásként életet fakaszt és az élethez alkalmazkodik. Az Üdvözítő maga nem írt, tanítványait sem írni küldötte, hanem evangéliumot hirdetni. Ez egymaga isteni bölcseségének fényes bizonyossága, hogy nem papiros sziklára építette Egyházát, és a holt betű ölé kultuszától egyszersmindkorra megóvta az Isten országát, mikor abban nyög a talmud, a korán és a védák vallása. Még külsőleg is: mit jelent az újszövetség (sőt az egész Szentírás) pl. a tibeti buddhista kánon 103 kötetéhez képest! És ennek a csekély terjedelmű írásnak is ott van a foglalata, a Hegyi beszéd (Mt 5–7), és ennek megint foglalata a Miatyánk. – Ami az Üdvözítő *tanításának külső formáit* illeti: azokban a keretekben helyezkedik el, melyeket a keleti, kivált az ószövetségi tanítás megteremtett: szentírási idézetekhez fűzött gondolatmenetek¹; párbeszéd²; szentenciás beszéd (mint az ószövetségi könyvekben különösen Prov és Sir)³; imádság, feddés, reakérdés.⁴ Azonban ezeket a régi kereteket egészen új tartalommal és élettel töltötte meg: A legmélyebb titkokat utólérhetetlen egyszerűséggel és plaszticitással állítja az álmélkodó hallgatóság elé. Ajkán a mezők liliomai és a háztetők verebei, szőlőmunkások és szántóvetők, kovász és garas, paloták lakomái és kunyhók mécsesei az örök titkok beszédes szószólóivá lesznek. Ez a tanítás mély, mint az óceán és átlátszó mint a hegyi patak; folyása valóban olyan, hogy árjában az elefánt úszni és a bárány gázolni tud (Szent Ágoston).

c) Az Üdvözítő nemcsak rövid földi tevékenységében tanított, hanem páratlan módon gondoskodott arról is, hogy tanítása a maga teljességében és életfakasztó erejében az idők végéig hangozzék az emberek között. *Hiteles élő tanító szervezet létesített* Egyházában, mellyel együtt van a világ végéig, és abba úgy lehelte bele a maga Szentlelkét, hogy elmondhatta felőle: «Aki titeket hallgat, engem hallgat».⁵ Ezzel gyökeresen helyreigazítja azt a balvéleményt, mely fogyatékoságot lát abban a tényben, hogy csak a palesztinai zsidóknak hirdette az örök igazságot.⁶

69. §. Krisztus főpapsága.

Diekamp II § 33 34; *Bartmann* I § 100 101; *van Noort* 2, 1 n. 147; 2, 2 n. 168–73; *Pesch* IV n. 528–50; *Scheeben* III 389–452. – *Thom* III 21 22 26; *Suarez* Incarn. disp. 46; *Salmant.* tr. 21, disp. 31; *Billuart* Incarn. disp. 20, 3; *Frassen* Incarn. disp. 3, a. 2, s. 3. – V. *Thalhofer* Das Opfer des A. und N. Bundes 1870; *J. Margreth* Das Gebetsleben Jesu Christi 1902; *J. Grimal* Le sacerdoce et le sacrifice de N. S. Jésus-Christ³ 1923; *G. Pell* Der Opfercharakter des Erlösungswerkes 1915; *M. ten Hompel* Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi 1920; *Ch. V. Héris* Le mystère du Christ 1928.

1. Krisztus papságának valósága.

Tétel. Jézus Krisztus az újszövetség egyetlen főpapja. *Hittétel.* Mikor a *nesztoriánusok* azt kezdték tanítani, hogy az ember Krisztus főpap ugyan, de más valaki mint a Logos, az efezusi zsinat kiközösítéssel sujtotta azokat, «kik nem vallják, hogy az örök Ige lett a mi főpapunk, mikor emberré lön».⁷ Mikor pedig a *szociniánusok* azt hirdették, hogy Krisztus csak megdicsőülése után, a mennyországban lett a mi főpapunk, a trentói zsinat hangsúlyozta, hogy az ószövetség után «más papnak kellett támadnia Melkizedek rendje szerint, a mi Urunk

¹ Mt 22,23–33.41–6 Jn 10,34–6 Lc 4,16–22.

² Mc 2,15–7 10,17–22 Lc 9,61 12,13–5 Mt 18,21.

³ Mt 5–7.

⁴ Lc 6,12 22,42–6 Mt 6,9–10 11,25–7 Jn 17,1–26; Mt 11,20–4 18,7 23,13–39 Lc 6,24–6.

⁵ Lc 10,16.

⁶ Mt 10,5 15,24; cf. *Thom* III 42, 1.

⁷ *Denz* 122.

Krisztus Jézusnak, kinek volt ereje befejezni és teljességre vinni mindazokat, kik megszentelődésre voltak hivatva.»¹

Magyarázat. A pap Istentől rendelt közvetítő Isten és ember közt, aki törvényes meghatalmazás erejénél fogva közli az emberekkel Isten igazságát és kegyelmét és viszont az emberek istentiszteletét, imádását, főként pedig áldozatát Istentől elismert módon följánlja Istennek. A pap tehát Isten és ember között áll mint az ég és föld közt közlekedő fölséges élet- és kegyelem-áramlatnak hivatásos közvetítője. Tevékenységei szent tanítás és megszentelés egyfelől (igazság és kegyelem közvetítése), papi imádság és kivált áldozat másfelől.² Benne mint gyűjtőmedencében egyesül alulról az emberek megtisztult és megnevesült istentiszteelő szándéka; mintegy benne csattan ki, ami méltót és szentet tud gondolni és vallani az ember Isten színe előtt; s benne gyűlik össze és tőle árad szét, ami kegyelmi jót Isten a közösségnek szánt. Az Isten rendelte papság az istenkereső embernek biztosíték arra, hogy istentisztelese kegyes elfogadásra talál; a pap által az ember azon a módon tiszteli Istent, melyet Isten maga választott ki. *Főpap* már most az, aki ezt a kettős közvetítést egész terjedelmében és legfőbb tekintéllyel végzi.

Bizonyítás. Az *ószövetség* jövendölései a jövendő Megváltót főpapnak mondják: «Pap vagy te mindörökké Melkizedek rendje szerint».³ «Sok nemzetet hint meg majd ő (áldozati vérével).»⁴ A megjelent Üdvözítő papi tevékenységeket végez: Isten igazságát hirdeti, bűnököt bocsát, imádkozik a népért, vérét és életét áldozatul adja bűneiért (67. §).⁵ *Témaszerűen tárgyalja* a kérdést *Heb* 4,14–10,29. Tétéle Krisztusnak minden fölött kimagasló főpapsága; gondolatmenete a következő: 1. Megállapítja, milyennek kell lenni a főpapnak: «Minden főpap emberek közül választatván, emberekért rendeltetik az Isten előtti ügyeikre, hogy ajándékokat és áldozatokat mutasson be a bűnökért; aki részvétellel tud lenni a tudatlanok és tévelygők iránt, mert ő maga is körül van véve gyöngeséggel; és azért valamint a népért, úgy önmagáért is áldozatot kell bemutatnia a bűnökért. Nem is veszi senki magának ezt a tisztséget, hanem akit Isten hív mint Áront».⁶ 2. Ezek a föltételek Krisztusban teljeseznek.⁷ Krisztus nem önmagát dicsőítette meg azzal, hogy főpap legyen, hanem aki mondotta neki: Fiam vagy te, én ma szültelek téged, aki az ő testének napjaiban könyörgéseit nagy kiáltással és könnyhullatással mutatta be, és holott Isten fia, engedelmességet tanult azokból, amiket szenvedett, és mikor a befejezéshez jutott, örök üdvösség oka lett mindazoknak, akik neki engedelmeskednek; Isten őt Melkizedek rendén való papnak nevezte.⁸ 3. Krisztus papsága mérhetetlenül fölötte áll az ószövetség papságának: *a)* Melkizedek rendje szerinti papság; ám Melkizedek fölötte áll az ároni papságnak; annál inkább Krisztus, aki Melkizedeknek antitipusa⁹; *b)* Krisztus szent, és nem szorult arra, hogy önmagáért mutasson be áldozatot, miként az ószövetség főpapja¹⁰; *c)* egy és örök áldozatával a bűnt egyszermindenkorra kiengesztelte. Ha már most a liberális kritika úgy vélekedik, hogy *Heb* ismét fölleveníti a Krisztustól eltörölt régi áldozati kultuszt, az ószövetség «vér-teológiáját», feledi, hogy ez magának Krisztusnak (65. § 2) és Szent Pál többi levelének is teológiája; csak hogy ott inkább az objektív engesztelési díj, itt pedig a hierarchiai kultusztevékenység domborodik ki.

¹ Trident. 22 cp 1 *Denz* 938.

² Trident. 23 cp 1; cf. *Thom* III 22, 1.

³ Ps 109,4; cf. Mt 22,44 *Heb* 5,6 7,17,21.

⁴ Is 52,15; cf. Is 53 *Lev* 16,18 *Heb* 6,14.

⁵ Mt 26,26 par.; cf. Jn 2,19 3,16 10,17 12,34 17,19.

⁶ *Heb* 5,1–4.

⁷ 5,5–10; cf. 9,28 10,10; 4,15 2,17.

⁸ *Heb* 7,1–17.

⁹ *Heb* 7,25–9.

¹⁰ *Heb* 7,27; 7,23–5; 9,12–5.28–8 10,11–4.

Az apostoli *atyák* Krisztust örök papnak nevezik. Az apologéták kénytelenek papságát és áldozatát tárgyalni, mert a megfeszített Krisztus a zsidóknak botránkozás, a pogányoknak pedig bolondság¹ lévén, támadások és gúnyolódások céltáblája és a megtéréseknek nagy akadálya volt. Ciprián szerint Krisztus a főpap; az Egyház többi papja csak az ő tevékenységében való részvételre van hivatva.²

A *teológiai megfontolás* Krisztus egyetlen főpapságát levezeti abból a hittételből, hogy Krisztus az egyetlen természet szerű közvetítő Isten és ember között (64. § 1). Minthogy ugyanis Jézus Krisztus az örök Ige személyében a lét egységébe kapcsolja azokat, akik között a papnak közvetíteni kell: Istent és az embert, páratlan módon van arra képesítve, hogy ezt a közvetítő tevékenységet valósítsa is. A közvetítőről mondottakból következik továbbá, hogy Krisztus mint ember a mi főpapunk; azonban papi méltósága az Igével való személyes egységben gyökerezik. Halesi Sándor óta a hittudósok közt egyetemes meggyőződés, hogy az Üdvözítőnek papi jellege (*character indelebilis sacerdotalis*) nem teremtett jegy; hanem a teremtetlen személyes egység kegyelme (*gratia unionis*) szenteli föl az ember Krisztust az ő papságára; létgyökere egyúttal az ő papi jegye és jellege.

Kérdések.

1. *Mikor vette kezdetét Krisztus papsága?* – Krisztus főpapi méltóságának kezdőpontja a *megtestesülés pillanata*. a) Szent Pál megállapítja, hogy mikor az örök Ige e világba lépett, már följárlotta az Atyának engedelmes áldozati akarátát az ószövetségi törvény szabta áldozatok helyébe³; tehát már papi tevékenységet gyakorolt. b) Minthogy az Üdvözítő papi jellegét a személyes egység kegyelme adja, papi méltósága ennek az egységnek valósulásával veszi kezdetét. Tehát tévedés volna azt gondolni, hogy Krisztus papi méltósága öröktől fogva áll, a megtestesülés előtt is. Ha néhány szentatya olykor állít effélet, azt «proleptice» mondták; t. i. elővételezték azt, ami később következett be.⁴ c) Nem is lehet más időpontot találni, mely az Üdvözítő papságának kezdete lehetne: megkeresztelkedése (így némely atya) csak a nyilvános tevékenységbe való bevezetés, nem pappá való szentelődés. Mennybemenetelekor (a szociniánusok szerint t. i. akkor kapta meg a papi méltóságot) pedig legkiemelkedőbb papi tevékenysége, keresztáldozata már be volt fejezve.

2. *Meddig tart Krisztus papsága?* – Krisztus papsága *nem szűnik meg többé*: «Azok (az ószövetség főpapjai) többen lettek papokká, mert a halál miatt nem maradhattak meg; ennek pedig, mivel örökre megmarad, örök papsága van. Ezért örökre is üdvözítheti azokat, kik általa Istenhez közelednek».⁵ A zsolttáros szerint a Messiás pap mindörökké Melkizedek rendje szerint.

Krisztus *mennyei örök főpapságának jellegét* illetőleg két végletet kell kerülni. A mennyei papság nem közvetlen forma szerinti folytatása a földi papi tevékenységnek (ilyenformán Thalhofer). Krisztus áldozata ugyanis a keresztalállal be van fejezve, érdemeinek mértéke betelt. De viszont a mennyei papság nem is merőben képes vagy beleolvasott, interpretatív értelemben való papság (így Vasquez); a kinyilatkoztatás ugyanis a megdicsőült Krisztusnak is igazi papi méltóságot és tevékenységet tulajdonít. Hanem Krisztus az ő örök papságát *két módon gyakorolja* az idők végéig: a) *Papi közbenjárását* veti latba értünk: «Mindörökre üdvözíti azokat, kik általa Istenhez közelednek». «Ha valaki vétkezett is, van szószólónk az Atyánál, az igaz Krisztus.» «Krisztus Jézus, aki meghalt, mi több, föl is támadott, az Isten

¹ 1 Cor 1,23.

² *Clemens R.* 36, 1; 61, 3; *Ign.* Phil 9, 1; *Polyc.* 12, 2; *Martyr.* Polyc. 14, 3; *Barnab.* 5, 2. *Iustin.* Dial. 98 *Origen.* Cels. VIII 43; cf. In Lev hom. 10. *Tertul.* Marc. IV 9 35. *Cypr.* Epist. 63; cf.; *Laps.* 17; ad *Demetr.* 26. *August.* Civ. Dei X 20.

³ Heb 10,5.. Ps 39-re való hivatkozással; cf. Heb 5,4..

⁴ Cf. *Petav.* Incarn. XII 3.

⁵ Heb 7,23–5; cf. 5,6 6,20 7,1. 1 Jn 2,1.

jobbán van, s közben is jár érettünk.»¹ E közbenjárás nem abban áll, hogy az Üdvözítő újra áldozatot mutat be értünk, hanem abban, hogy egyszeri kereszthalálával szerzett érdemeit folyton a Szentháromság elé terjeszti érdekünkben: «a királyiszék előtt... egy Bárány állott mintegy leölve».² b) Mint titokzatos testének feje a megszentelés erőt folyton folyósítja tagjai számára; nevezetesen az újszövetség misztikai áldozatába, az Eucharishtiába állandóan beleönti papi lelkületét és erejét. Az ő *mennyei főpapságából él az Egyház földi papi tevékenysége*: Krisztus mennyei papsága lett az Egyház szívverése, mely a természetfölötti élet meleg vérét állandóan belelőveli titokzatos testébe, szentségeibe, szentelő tanító tevékenységébe és főként oltáráldozatába. c) A végítélet után is megmarad az örökkévalóságon keresztül Krisztus papi lelkülete, és a legnagyobb valószínűség szerint³ papi hatékonysága is annyiban, hogy állandóan eleveníti az üdvözültek mennyei boldogságát: «a városnak (a mennyei Jeruzsálemnek) nincs szüksége sem a Napra, sem a Holdra, hogy abban világítsanak; mert Istennek fényessége világítja azt, és szövétneke a Bárány».⁴

2. Krisztus áldozata.

Tétel. Jézus Krisztus a keresztfán az újszövetség igazi és egyetlen áldozataként föláldozta magát. Hittétel.

A szociniánusok és más *racionalisták* az Üdvözítő kereszthalálának áldozatjellegét tagadják. Már az efezusi zsinat kiközösíti azt, aki azt mondja, hogy «a mi főpapunk és apostolunk önmagáért ajánlotta föl magát áldozatul az Atyának, és nem inkább egyedül miérettünk».⁵ A trentói zsinat szerint «egyszer áldozta föl önmagát a kereszt oltárán halálra válván» és: az Eucharishtiában hagyott nekünk áldozatot, «mely a keresztfán egyszer végbevitt véres áldozatot újra megjeleníti».⁶

Bizonyítás. Az *őszövetség* véres áldozatai igazi áldozatok voltak. Ámde azok az Üdvözítő kereszthalálának voltak előképei⁷; ez tehát szintén igaz áldozat. Az *Üdvözítő* az ő saját tanúsága szerint önként halálra adta magát a mi bűneinkért; amint ez különösen az Oltáriszentség alapításában jut kifejezésre (100. §). Ez pedig áldozat. Ez az apostoloknak is határozott tanítása: «Krisztus is szeretett minket és odaadta magát érettünk áldozatul, jóillatú áldozatul (προφορὰν καὶ θυσίαν) az Istennek»⁸; «A mi húsvéti bárányunk, Krisztus föláldoztatott».⁹ «Azt aki nem ismert bünt, értünk bűnért való áldozatul tette.»¹⁰ Témászerűen megint a *Zsidókhöz írt levél* tárgyalja. Miután ugyanis megállapította Krisztus papi méltóságát, azt mondja: «Minden főpap ajándékok és áldozatok bemutatására rendeltetik; amiért is szükséges, hogy ennek is legyen valamije, amit bemutasson».¹¹ Mi az, amit ez a főpap Istennek följajánl? «Krisztus a jövődő javak főpapja... nem a bakok vagy borjak vére által, hanem a saját vére által ment be egyszersmindenkorra a szentélybe, örök váltságot

¹ Heb 7,25; 1 Jn 2,1; Rom 8,34.

² Ap 5,6.

³ Thom III 22, 5c.

⁴ Ap 21,23.

⁵ Denz 122.

⁶ Trident. 22 cp 1 2 Denz 938 940 950.

⁷ Heb 8–10; cf. Thom III 47, 2 ad 1.

⁸ Eph 5,2; cf. 1 Tim 2,6.

⁹ 1 Cor 5,7.

¹⁰ 2 Cor 5,21; cf. Rom 3,25 1 Jn 2,2.

¹¹ Heb 8,3.

szerezve.»¹ A *szentatyákban* is kezdettől fogva él az a meggyőződés, hogy Krisztus engesztelő áldozat bűneinkért.²

Teológiai megfontolás. Az áldozat érzékelhető dolog liturgiai (törvényes közvetítő útján való) följajnlása Istennek annak a kifejezésére, hogy ő a lét első elve és a boldogság végső célja. Ennek a meghatározásnak *elemei megvalósulnak az Üdvözítő kereszthalálában: a)* Van törvényes közvetítő: Jézus Krisztus, az újszövetség papja; *b)* érzékelhető dolog, t. i. Krisztus szent teste és vére. *c)* Van följajnlás vagyis áldozati cselekmény. Ez kifejezésre jut ennek a két mozzanatnak szerves egységében: Jézus Krisztus áldozatos lelkülettel, szeretetben, engedelmségben, hódolatban teljesen átadja magát Istennek; s ennek külső kifejezése, hogy testét és vérét, azaz életét adja oda áldozati adománnyul Isten akaratának megfelelően.³ A merő külső adomány ugyanis még nem teszi; Isten abban nem leli kedvét, ha egymagában van⁴; az önmagát fönttartás nélkül Isten kezébe ajánló áldozatos lelkület adja az áldozati adománynak mint anyagnak formáját, önt lelkét az áldozati tárgyba mint testbe. Ezt világosan kifejezésre juttatja maga az Üdvözítő és az Apostol.⁵ Az Üdvözítőnek fönttartás nélküli készséges önátadása volt az a tény, melyben Isten kedvét lelte és mellyel az újszövetségnek egy hatékony áldozata foglalta el az ószövetség sok áldozatának helyét (lásd egyébként 104. § 1). *d)* Minthogy az áldozat, az áldozó és a fölálkozás módja végtelenül tökéletes, Krisztus áldozata az áldozat célját is a legtökéletesebben valósítja meg: Istennek megadja a legteljesebb, abszolút értékű hódolatot⁶ és a legtökéletesebb istenközösséget közvetíti.

70. §. Krisztus királysága.

Diekamp II § 39 40; *Bartmann* I 104–7; *van Noort* 2 1 n. 147 k.; 2, 4; *Pesch* IV n. 489–527 559–70; *Scheeben* III 453–5 303–9; *Petavius* Incarn. XII 15 XIII 16–18. – *Thom* III 52, 1–8; 53–58; *Suarez* Myster. vitae Chr. disp. 43–49; *Salmant.* tr. 21, disp. 32; *Billuart* Myster. vitae Chr. disp. 11–13; *Frassen* Incarn. disp. 3, a. 3, s. 2–3. – B. *Bartmann* Das Himmelreich und sein König 1904; Jesus Christus unser Heiland u. König⁴ 1929; J. *Fischer* Isaias 40–55 1916; F. *Dölger* Sol salutis 1920; F. *Frodl* Das Königtum Christi 1926; A. *Gemelli* Per la Festa della regaltà de S. Cuore. Relazioni, atti e voti 1926; J. *Husslein* The Reign of Christ 1928; D. *Fahey* The Kingship of Christ 1931; *Schütz* Krisztus 8. ért. – *Hergenröther* Katholische Kirche und christlicher Staat² 1876; *Böckenhof* Katholische Kirche und moderner Staat 1911; *Schütz* A. Az államiság dogmatikai gyökere és normája (Örség 12. szám) 1936. – J. *Turmel* La descente du Christ aux enfers 1905; K. *Gschwind* Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt 1911; J. *Kroll* Beiträge zum Descensus ad inferos 1923. – Föltámadás: a 11. § irodalma.

1. Krisztus királyi méltóságának valósága.

Tétel. Jézus Krisztus az emberiség és a világ királya. Hittétel. Már az Apostoli hitvallás hirdeti: eljövendő leszen ítélni eleveneket és holtakat; a niceai hozzáteszi: és királyságának nem leszen vége. Az Egyház rendes előterjesztésében sűrűn találkozunk ilyen kitételekkel: Dicsőség királya (Te Deum); Jöjj, ó népek királya (advent); a Krisztus király ünnepe (XI. Pius 1925).

Magyarázat. A szó teljes értelmében király az, akinek legfőbb joghatósága van a közösség fölött; vagyis akinek van hatalma országát szuverén hatalommal, hatásosan és erőteljesen kormányozni. A joghatósági hatalom hármas: törvényhozó, bírói, végrehajtó; sokszor, de nem okvetlenül velejár a tulajdonjogi, uralmi hatalom (potestas dominii). A király akkor gyakorolja teljes mértékben a hivatását és hatalmát, ha alattvalóinak mindenben gondját

¹ Heb 9,11; cf. Jn 1,39,36; cf. 1 Pet 1,19 Ap 5,9 7,14.

² Igy már *Clemens R.* 49, 6; *Barnab.* 7, 3; cf. *August.* in Ps 26, 2, 2. Lásd továbbá 65. § 2.

³ Különösen Jn 10,17; cf. 18,7 Mt 26,53 Lc 22,46.

⁴ Ps 49,9.. Is 1,11.. Jer 7,22..

⁵ Heb 10 Rom 5,19 Phil 2,8.

⁶ *August.* Trinit. IV 14, 19; *Thom* III 48, 3; 49, 1–5.

viseli, külső ellenségtől és belső bajoktól óvja őket, s az időleges közjavakat a lehetőség határai közt úgy biztosítja, hogy az alattvalók zavartalanul élhessenek földi és mennyei rendeltetésüknek. A királyi tevékenység gondoskodó mozzanatára való tekintettel az ószövetség szereti a királyt népe pásztorának nevezni.¹

Bizonyítás. Már az *ószövetség* a Megváltót hatalmas királynak várja: «Gyermek születik nekünk és Fiú adatik nekünk, és vállára kerül a fejedelemség, és leszen az ő neve: Csodálatos Tanácsadó, Isten, Hős, az örökkévalóság Atyja, a béke Fejedelme».² «Ime, az ég felhőiben jött valaki, aki olyan volt, mint az ember fia, és az Ösöreghez közeledett... És ő hatalmat, méltóságot, országot adott neki, hogy minden nép, nemzetség és nyelv neki szolgáljon, és hatalma örök hatalom legyen, amely meg nem szűnik, és országa olyan, amely el nem enyészik».³ Dávid trónja és uralma a Messiás uralmának csak előképe⁴; uralkodói hatalmának dicsősége és fénye a zsoltárok állandó lelkesedésének és elragadtatásának tárgya.⁵ Az *újszövetségben* már az angyal beköszöntőjében jelzi Szűz Máriának: «Neki adja az Úristen Dávidnak az ő atyjának királyi székét és országolni fog Jákob házában mindörökké».⁶ A mágusok nyomban világrajötte után keresték, «aki született, a zsidók királyát.»⁷ Nyilvános tevékenysége során a nép meg akarta tenni királynak⁸; ő maga Pilátus előtt királynak vallotta magát⁹; sőt kereszt-fölrata is azt hirdette, hogy a zsidók királya.¹⁰ Szent Pál szerint uralkodni kell neki, míg minden ellenségét lábai alá nem teszi.¹¹ A patmoszi látnok látja, amint «ruhájára és ágyékára írva vagyon: királyok Királya és uralkodók Uralkodója.»¹²

A *keresztények* az első időben a császárok miatt, különösen Domitianus félszeg tette után (eljárást indított az Úr rokonai ellen mint «trónkövetelők» ellen¹³) csak óvatosan beszélhettek Krisztus királyságáról; mindamelllett *a)* oly következetesen és nyomatékosan illették a κύριος névvel, hogy a liberális vallástörténet kísérletet tehetett, hogy erre építse föl egész krisztologiai skémáját (Bousset). *b)* Szerették reá alkalmazni a Messiás-királyról szóló jövendöléseket és különösen a 95. zsoltárnak ezt az apokrif betoldását: «Isten a fáról (keresztfáról) uralkodott». Külön tárgyalja Alex. sz. Ciril; Szent Ágoston Civitas Dei-jének témája Isten országa és annak királya, Jézus Krisztus.¹⁴

A *teológiai megfontolás* azt találja, hogy Krisztusnak a királyi méltóságra páratlan jogcímet ad metafizikailag a személyes egység és erkölcsileg a megváltás: Krisztus tulajdon vérével megalapította országát és megszerezte magának alattvalóit. A további teológiai vizsgálódás azt keresi, miképp érvényesíti az Üdvözítő királyi méltóságát földi megaláztatásában és azután a megdicsőülés állapotában.

¹ Jer 3,15 23,1 Ez 34,2. stb.

² Is 9,6.

³ Dan 7,13; cf. Mich 4,7 Zach 9,9.

⁴ 2 Reg 7,12; cf. Ps 88.

⁵ Így Ps 2 30 37 38 44 71 109.

⁶ Lc 1,32.

⁷ Mt 2,2.

⁸ Jn 6,15.

⁹ Jn 18,37.

¹⁰ Mt 27,37 28,18.

¹¹ 1 Cor 15,23–5; cf. Heb 1,2.

¹² Ap 19,16.

¹³ Cf. Euseb. H. E. III 19 20.

¹⁴ Barnab. 8, 5; Iustin. Dial. 73; Iren. Epid. 49; II 52–65; Tertul. Marc. III 19; Orig. Cels. VIII 75; Cyprian. Epist. 15, 1; Nyssen. in Cant. hom. 7; Cyril. Al. Trinit; August. in Jn 25, 2.

2. Krisztus királyi méltóságának ténykedései megalázódása állapotában.

1. Az Úr Krisztus földi megalázódása állapotában *megalapítja országát*. Az ószövetség a Megváltó jövődő országát gyakran politikai királyság képében, földi birodalmak színeivel írja le; bár a jóhiszemű hívő számára nem hágy kétséget igazi, valláserkölcsei jellege felől (84. §). Az Üdvözítő aztán az ő országát minden félremagyarázás lehetőségét kizáró módon mint valláserkölcsei hatalmat állítja bele a világba. Magna chartája a *Hegyi beszéd*, mely nem miként a földi királyságok alaptörvényei a Hammurapi kódextől kezdve a fönnálló jogszokásokkal, gyarlóságokkal, sőt hitványságokkal megalkuvó törvénykönyvet és paragrafusgyűjteményt ad, hanem a valláserkölcsei élet örökké termékeny és minden időnek és igénynek szóló ideálját és indítékait helyezi el. Ebben az országban a polgárjogot a hit és kereszttség biztosítja, magánjogát ez az elv szabályozza: aki nagyobb köztetek, az legyen a ti szolgátok¹; nagyságának és gyarapodásának törvénye: az alapító halála után szilárdul meg, üldözés és elnyomás alatt fejlődik (11. § 4). Isten országának ezt a valláserkölcsei jellegét különös nyomatékkal tanítja Szent Ágoston De civitate Dei-jében.² A Krisztus alapította Isten-országa az Egyház, a maga adottságában és üdvtörténeti föladatában egyaránt (84. §).

2. *Törvényeket szerzett*, melyeknek megtartására kötelezi alattvalóit. Ez *hittétel* az újítók szemben: «Ki van közösítve, aki azt állítja, hogy Jézus Krisztus az embereknek megváltójául van adva Istentől, akiben bízni kell és nem egyúttal törvényhozóul, akinek engedelmséggel tartoznak».³ Már a *próféták* törvényhozónak várták a Megváltót.⁴ Az *Üdvözítő* a Hegyi beszédben szuverén módon rendelkezik az ó-törvénnyel és újat ír elő; előírásokat ad⁵ és azok megtartására kötelez; sőt megtartásuktól teszi függővé az üdvösséget.⁶ Ugyanígy gondolkozik *Szent Pál*, aki egyébként oly lelkesen tud beszélni a keresztény szabadságról.⁷ Ezt hirdetik már a legrégebb *szentatyák*. A Didache két útról tud, az egyik a halál útja, a másik a Krisztus szerzte élet útja; «Krisztus megmutatta nekünk az élet útját, amennyiben élénk adja az Atyától kapott törvényt».⁸

Ha tehát az apostolok oly lelkesen ünneplik a *keresztény szabadságot* mint Jézus Krisztus megváltó tevékenységének nagy vívmányát,⁹ mindenekelőtt azt akarják ezzel mondani, hogy fölszabadultunk az ószövetségi törvény kemény és terméketlen igája alól (csak az angyalok útján adott törvény alól, de nem a közvetlenül Isten adta «élet» törvénye alól, I 160 II 40.); továbbá a bűn rabsága alól, és végül a szolga lelkület alól, melynek helyébe lépett a szeretetből törvénytartó fiúi lelkület.¹⁰ Törvényhozó hatalmát Krisztus Egyháza által az idők végéig gyakorolja. A törvényhozó hatalom velejárója a bírói hatalom, melyet azonban az Üdvözítő főként az utolsó időkben vesz igénybe; addig is gyakorolja a töredelem szentsége útján (107. § 1) és a különítéletben.

3. *A királysághoz való jogcímet*, mely a személyes egységben adva volt, az üdvözítő fölséges módon *még külön kiérdemelte*. Megalázta magát és alattvalóihoz hasonló lett; miként a régi népszerű királyok, áruhában, az emberiség áruhájában járt alattvalói között, hogy tulajdon tapasztalásból megismerje bajaikat; osztozott sorsukban, szegénységükben és vergődésükben; a tőle hozott törvénynek ő volt az első és legszigorúbb megtartója;

¹ Mt 23,11.

² *August.* Civ. Dei V 18, 1; XI 1, 1; XIV 13, 2; XVII 20, 2; XX 9, 2; XXI 1, 2; 1 11, 2; in Ps 2 és 44.

³ Trident. 6. c. 21 *Denz* 831; cf. c. 19.

⁴ Is 2,3 33,22 42,4.

⁵ Jn 13,34 14,15.23 15,10–12.

⁶ Mt 28,8–20.

⁷ 1 Cor 9,21 Gal 6,2.

⁸ Cf. *Herm.* Simil. 5, 6, 3; *Iustin.* Dial. 11 18 43 51; *Tertul.* Or. 16 etc.

⁹ Rom 6,14 Gal 4,21–31 5,1.13.18 Jac 1,25 2,12.

¹⁰ Rom 8,15.

érdemszerző áldozatával megszerezte alattvalói számára az Isten országában való boldogulás föltételeit, és mint új Kodrus alattvalói helyett önmagát vetette oda az ellenség elé. Ezzel fölséges módon szilárdította meg trónját: alattvalói szívében állította föl azt. Tehát földi életében nem annyira királyi fölségét, hanem inkább atyai és pásztori jószívét mutatta meg alattvalóinak; mint szelid király járt végig országán, s a füstölgő mécsbelet nem oltotta ki és a hajladozó nádat nem törte össze; a fáradozókat és terhelteket hívta és megennyhítette; sőt csodatételeiben is elsősorban orvos, aki betegekhez és nem egészségesekhez jött; a bírói tevékenységhez való föltétlen jogát proklamálja, de a végidők előtt nem kívánja egész terjedelmében gyakorolni.

4. Mindazáltal az Üdvözítő földi élete folyamán nemcsak atyai-királyi lelkületét, hanem szuverén *hatalmát és fölségét is megmutatta*: a születését kísérő csodák a teremtőjét méltó módon fogadó teremtmény hódoló köszöntője; keresztelkedése királyi fölsége mellett megszólaltatja a Szentháromságot; a kisértéstörténet a szellemvilág előtt mutatja meg erejét; nyilvános életének csodatételei pedig bizonyosságot tesznek, hogy hatalma van halált, betegséget, gonosz lelket, természetet teljesen uralma alatt tartani; helyreállítja a kegyelemben megtisztult és megerősödött szellemnek a természet fölötti uralmát, és előkészíti az eredeti paradicsomi harmónia útjait. Színeváltozásában testén keresztültört és láthatóvá lett istenségének ereje és dicsősége, és halálában is úgy térdre kényszerítette a természetet, hogy a jóindulatú szemtanuknak ajkára csalta a vallomást: Ez valóban Isten Fia volt! Legfölségesebben azonban abban mutatkozik földi királyságának fölsége, hogy épen a megalázódás, gyengeség, lemondás és áldozat annak az erőnek forrása és formája, mely a sától, amaz erőstől elragadja zsákmányát (15. lap).

Kérdés. Van-e Krisztusnak mint embernek uralmi joga (ius dominii) a földi dolgokban? Azaz Krisztus, az ember az államoknak is legfőbb királya-e, akinek a földi királyok csak hűbéresei; minden magánbirtoknak ő-e a tulajdonosa, s a földi tulajdonosok csak haszonélvezői? Ezt a kérdést a delelő középkorban és azután is jó ideig sokat és nagy hevességgel tárgyalták a hittudósok, mert vele volt összefüggésben az akkor időszerű, ma már történeti kérdés: milyen jog és uralom illeti meg az Egyházat és nevezetesen annak Krisztus rendelte fejét az ideigvaló dolgokban (a pápa egyetemes hűbérúri joga, az Egyház adómentessége stb.). Erre nézve a következőket állapítjuk meg.

1. Ha különbséget teszünk a jog és tény kérdése között, illetőleg a jog és annak gyakorlata között, avagy a gyökérszerű és kifejlődött, az első és második fázisú jog között (quaestio iuris et quaestio facti; ius in actu primo et in actu secundo), nem lehet kétséges, hogy Jézus Krisztusnak *az összes személyek és dolgok fölött föltétlen és közvetlen joghatósága és uralmi joga van*. Így Suarez és Lugo Bellarminus-szal és Valencia-i Gergellyel szemben, kik csak közvetett jogot akartak itt elismerni, t. i. csak abban a terjedelemben, amennyiben a szellemerkölcsi javak biztosításához szükséges. A jogcím ugyanis a személyben, és nem a természetben gyökerez; már pedig az ember Krisztus a második Isteni személy, akinek minden alá van vetve; ő királyok Királya és uralkodók Uralkodója. Következésképp ha az Üdvözítő igénybe akarná venni akár anyagnak akár embernek akár személyét akár tulajdonát, az föltétlenül tartoznék engedelmeskedni, miként tették az apostolok. Természetesen teljes odaadással, kész örömmel meg is tehetnék; mert az Üdvözítő isteni személye föltétlen biztosíték arra, hogy minden ilyen követelése csak a legteljesebb bölcseségnek és szeretetnek volna kifolyása; tehát az igénybe vett teremtménynek is csak a legnagyobb javát szolgálná. Ezt a hatalmát akarta megmutatni az Üdvözítő a templom megtisztításakor¹ és a gerazénusok földjén tett csodával.²

¹ Ap 19,16.

² Mc 5.

2. Az Üdvözítőnek *messiási küldetése nem szólt arra, hogy ezt a föltétlen és közvetlen jogot általában igénybe is vegye*. «Krisztus országa nem földiekre, hanem az örökkévalókra igazodik.»¹ Eziránt legkisebb kétséget sem hagynak az Üdvözítőnek tulajdon szavai és tettei. Elismerte a cézárt mint földi államfőt²; mikor politikai királlyá akarták tenni, elmenekült³; elhárította magától a bírói tisztet vagyonkérdésekben: «Szólt nekik egy a seregből: Mester, mondjad atyámfiaának, hogy ossza meg velem az örökséget. Ő pedig felelte neki: Ember, ki tett engem bírónak vagy végrehajtónak köztetek?»⁴ Ezt vallotta Pilátus előtt is: «Az én országom nem e világból való. Ha e világból volna az én országom, harcra kelnének az én szolgálaim, hogy kezébe ne adassam a zsidóknak. Valójában az én országom nem innét való. Mondá nekik erre Pilátus: Tehát király vagy te? Felelé Jézus: Te mondod, hogy én király vagyok. Én arra születtem és azért jöttem e világra, hogy bizonyosságot tegyek az igazságról.»⁵ Ezt a fölfogást képviseli Szent Ágoston végig a Civitas Dei-ben.

3. Biztos, hogy Krisztus nyilvános földi életében *rendelkezett magánvagyonnal*. XXII. János szerint (Quum inter multos) eretnek állítás, hogy Krisztusnak és az apostoloknak sem külön sem közösben nem volt semmijük. Ezt az evangélium ismételtan tanúsítja (Judás pénztárossága). III. Miklós (Exiit qui seminatus) csak Szent Ferenc eszményét akarta hangsúlyozni a minoriták előtt, nem pedig vagyoni jogi kérdéseket eldönteni.

Az Üdvözítő földi királyságának legáldozatosabb tette, a kereszthalál, amikor királyi méltósága a szenvedés palástjába rejtőzött, egyben dicsőséges királyságának is kezdete; sírja az időkön és teremtéseken végig haladó királyi útjának diadalkapuja. Ennek a *diadalmenetnek főállomásai* pokolraszállása, föltámadása és mennybemenetele. Minthogy engedelmes volt mindhalálig, még pedig a keresztnél haláláig, Isten is fölmagasztalta őt és adott neki olyan nevet, melyre minden térdnek meg kell hajolnia, a mennyieieké (mennybemenetel), a földieké (föltámadás) és a földalattiaké (pokolraszállás).

3. Krisztus pokolraszállása.

Tétel. Jézus Krisztus halála után lelkével az alvilágba szállt alá. *Hittétel* a hitvallások értelmében.

Ellene vannak *Durandus* és *Abaelardus* (prop. damn. 18), kik azt tanították, hogy Krisztus csak hatalmával, nem pedig szubstancia szerint szállt az alvilágba; továbbá *Kálvin*, aki a pokolraszállást arra értelmezte, hogy Krisztusnak a pokol kínjait kellett elszenvednie. Az Apostoli hitvallás a 4. század óta (Aquileiában, Spanyolországban és Galliában; ugyanabban az időben az Athanasianum) tartalmazza a cikkelyt: «Szállt alá poklokra». A IV. lateráni zsinat azt tanítja: «Alászállott lelkében, föltámadott testében, mennybe ment mindkettőben».⁶

Bizonyítás. A tétel a *Szentírásban* világosan ki van fejezve: «Krisztus meghalt egyszer a mi bűneinkért, az igaz a bűnösökért, hogy minket Istennek bemutasson; megöletett ugyan test szerint, de megelevenített lélek szerint, melyben elmenvén azoknak a lelkeknek is, akik a börtönben voltak, a megváltást hirdette, kik valamikor hitetlenek voltak, midőn Isten béketűrését várták Noé napjaiban».⁷ Ez a hely az értelmezésnek nem egy nehézséget szerez ugyan; de már a szentatyák joggal kiolvasták belőle a pokolraszállás tényét. «Hogy fölment, mit jelent egyebet, mint hogy le is szállt előbb oda, ami mélyebben van?»⁸ Jézus nevére a

¹ Thom in Heb 1 lect. 4.

² Mt 22,21.

³ Jn 6,15.

⁴ Lc 12,13.

⁵ Jn 18,36.

⁶ Denz 429.

⁷ 1 Pet 3,18–20; cf. 1 Tim 3,16.

⁸ Eph 4,9; cf. Rom 10,6.

földalattiak térdének is meg kell hajolnia.¹ Ezek a határozott helyek vetnek világot a homályosabbakra is: Az Üdvözítőnek a Jónás próféta jelére vonatkozó kijelentése szintén fölkinálja ezt az értelmezést.² Továbbá a zsoltár szava: «Nem hagyod az alvilágban lelkemet»,³ melyet már Szent Péter így értelmezett.⁴ A *hagyomány* tanu-szava visszamegy a legelső időkre.⁵ A 4. századi atyák Apollinaris ellen már így érveltek: ha Krisztusnak nincs emberi lelke, akkor nincs mód benne, hogy az alvilágra szálljon alá.

A *racionalista vallástörténet a dogmát a pogány mítoszból akarja származtatni*, amilyenek a lealkonyodó és ismét diadalmasan fölkelő égi testek vagy természeti jelenségek, mint Marduk, Tammuz, Istar; alvilág járó hősök: Odysseus, Herakles, Gilgames, Theseus, főként Orpheus; Buddha pokolraszállása; démonverő és élettitkot elragadó gnosztikus megváltók. Azonban ezek a valláshistorikusok maguk kénytelenek elismerni, hogy a hivatalos egyházi fölfogás teljesen tiszta minden mitológiai elemtől, ha a nép fantáziája és a prédikátorok szava nem is tudott ezektől mindig ment maradni. Továbbá a dogma vallástörténetileg úgy meg van alapozva az ószövetségben, hogy nem kellett idegen területre kalandozni érte.

A *teológiai megfontolás* már az atyák kora óta a pokolraszállás jelentőségének és tartalmának közelebbi meghatározására törekszik, és azt iparkodik megállapítani, miben áll a pokolraszállás jelentősége magára Krisztusra nézve, vagyis mi a krisztológiai jelentősége; és mi az emberiségre nézve: szótériológiai jelentősége. Ezekbe a szempontokba beleszővődik és velük megoldódik az a két konkrétebb kérdés is: hová szállott Krisztus lelke, és mi végből.

Krisztológiai tekintetben a pokolraszállás a) a kereszthalál áldozatának betetőzése, a halálnak fizetett zsold utolsó részlete, az Üdvözítő ön-megalázódásának utolsó állomása. Nem a lelki áldozat betetőzéséről van itt szó; mintha t. i. az Üdvözítőnek új szenvedést kellett volna vállalnia, akár Kálvin fölfogása értelmében a kárhozatot, akár egyszerűen az alvilág szomorúságainak megízlelését.⁶ Hisz a keresztfán az Üdvözítő áldozatának mértéke betelt: consummatum est! A pokolraszállás, az «atyákhoz való gyűjtetés» már csak az áldozatos halál törvényének végső mozzanatát teljesíti, melyre az Üdvözítőt sürgeti az a lelkülete: «teljesíteni az egész igazságot».⁷ Ebből következik, hogy az Üdvözítő lelke addig tartózkodott az alvilágban, ameddig teste a sírban. *b) A pokolraszállás az Üdvözítő megdicsőülésének kezdete; a leszállás alkonya egyúttal dicsőségének hajnala; nevére minden térdnek meg kell hajolnia, minden teremtményi rendnek be kell mutatni hódolatát, először is a földalattiaknak.*⁸ Az alvilágnak közvetlen szemlélettel tudomásul kellett venni, hogy hatalmának varázsa meg van törve, a halál le van győzve, s a győzöt hódolattal kellett ünnepelnie. Ebben a vonatkozásban az Üdvözítőnek ereje és dicsősége beragyogja az egész alvilágot, a kárhozat helyét is, ahol Krisztus természetesen nem szubstancia szerint, személyesen, hanem csak a hatalmával mutatkozott.⁹

Szótériológiai tekintetben. A kereszthalállal a megváltás műve az érdemszerzői részről be volt fejezve; ezután már csak a kereszthalálban megérlelt természetfölötti értékek hova fordításáról, diadalmas érvényesítéséről lehetett szó. A Szentírás (különösen 1 Pet 3) nem

¹ Phil 2,7.

² Mt 12,40; cf. 27,52.

³ Ps 15,10.

⁴ Act 2,31; cf. 13,15 Os 5,13 13,14; cf. Zach 12,10 Is 24,18–23 Ps 21,30; cf. Sir 24,44–7.

⁵ Ignat. Magn 9, 2; Iust. Dial. 72, 99; Iren. III 20, 4; IV 22, 1; 7, 2; V 31 1; Tertul. Anima 7 55; Clemens Al. Strom. VI 6, 45; Hippolyt. Antichr. 26 45; cf. Od. Salom. 4, 22, 1; 4, 27, 2.

⁶ A Thom III 52, 1 (a szenvedések és büntetések összes nemeit végig kellett ízlelnie); cf. azonban Compend. 235.

⁷ Mt 3,15.

⁸ Thom III 52, 4.

⁹ Thom III 52, 1.

hagy kétséget az iránt, hogy az Üdvözítő az alvilágban tartózkodó lelkekkel szemben hirdette *a megváltást*, vagyis *érezette* és érvényesítette az immár befejezett megváltás *első hatásait*.

Természetesen nem szabad itt a kárhozottakra gondolni, kikhez Isten irgalmának immár nincs szava; hanem az atyák egybehangzó nézete szerint azokról van szó, akikre a boldog istenlátás várt, de a megváltás objektív művének végbevitele előtt attól tartóztatva voltak (*limbus patrum*). Szépen jelképezi ezt az állapotot és sorsot a menedékvárosok törvénye az ószövetségben: aki oda menekült, annak élete az üldözőkkel szemben biztosítva volt, azt már nem volt szabad megölni; de nem mehetett ki a menedékvárosból, míg amaz időbeli főpap meg nem halt.¹ Mikor Szent Péter a Noé napjaiban élő hitetlenekről beszél, valószínűleg azokra gondol, kik a vízözön példátlan csapásainak súlya alatt gyökeresen Istenhez tértek. A görög atyák jó része ezek közé sorolja az ész és lelkiismeret törvénye szerint élő pogányokat is (Sokrates, Platon, stb.),² a latinok Szent Ágostonnal csak az ószövetség igazaira gondolnak; és ez a fölfogás vált általános nézetté. Így tehát a pokolraszállásban az Üdvözítő első ízben osztogatja a megváltás gyümölcseit; kezdi gyakorolni a kereszthalálban kiérdemelt uralmát a megváltás kincsei és a lelkek fölött. A pokolraszállás Krisztus adományozó királyi tevékenységének első nagy ténye. Amint megjelent az alvilágban, a szomorúság országa paradicsommá vált; amint az Üdvözítő maga megmondotta a keresztfán a jobb oldali latornak: «Ma velem léssz a paradicsomban».³

4. Krisztus föltámadása.

Tétel. Jézus Krisztus kereszthalála után harmadnap halottaiból föltámadt, azaz örök időkre újra egyesítette megdicsőült testét a lelkével. *Hittétel* az állandó és egyetemes keresztény hitmegvallás értelmében.

Ez a *keresztény hitnek sarkalatos tétele*, mely kezdettől fogva benne van minden hitvallásban. Tagadja a szadduceusok után napjainkig minden fajta racionalizmus. Pedig Krisztus igazságának legkiáltóbb jele, és ezért az apologétikai bizonyításnak sarokbástyája. Mint olyan tüzetes igazolásban részesült a valósága 11. § 3. Itt dogmatikai jelentőségét kell megvilágítani.

Krisztologiai jelentősége. 1. *Metafizikai* tekintetben. A föltámadásban az Üdvözítő végleg és elválhatatlanul egyesítette ismét, ami a személyes egység erejénél fogva végleges egybetartozásra volt szánva. Az Ige a személyes egyesülésben testből és lélekből álló teljes emberséget vett föl; a föltámadás ezt egyszersmindenkorra biztosította. Ebből látnivaló, hogy az Üdvözítő föltámadásának *valósító okát* ugyanott kell keresnünk, hol a személyes egységét: a Szentháromságban. Ha a Szentírás oly gyakran az Atyát, tulajdonítással Istent mondja Krisztus föltámasztójának,⁴ ez szentháromsági tulajdonítás. Tehát az ember Krisztus föltámasztója közvetlenül és személyesen az örök Ige, amint az Üdvözítő ismételten tanúsítja: «Bontsátok el e templomot, és én harmadnapra föllállítom azt»; «Valamint az Atya föltámasztja a halottakat és életre kelti, úgy a Fiú is akiket akar, életre kelt»; «Én életemet adom, hogy ismét fölvegyem azt».⁵ *Minthogy tehát Krisztus önerejében támadt föl, föltámadása istenségének is teljes értékű nagy bizonyossága.*⁶

2. *Apologétikai* tekintetben. Jézus Krisztus abban a nagyarányú mérközésben, melyet a halál országával és annak fejedelmével vívott, külsőleg, látszat szerint nagypénteken

¹ Num 35,25.

² *Iustin.* Apol. I 46; különösen *Clemens Al.* Stromat. VI 6; ugyanígy Origen. és Damascen.

³ Lc 23,43.

⁴ Act 2,32–6 3,15 17,31 Rom 4,24 6,4 1 Cor 6,14 15,15.

⁵ Jn 2,19; 5,21; 10,17.

⁶ Lásd 11. § 3.

alulmaradt. Ezért ég és föld színe előtt láthatóvá kellett válni, hogy ő a győztes halál, bűn és romlás fölött.¹ Nyilván ezért is hagyta a föltámadást harmadnapra; egészen kétségtelenné akarta tenni, hogy a halál letagadhatatlan öleléséből kelt új életre annak az Életnek erejében, melytől elválhatatlan a léte.

3. *Erkölcsei* tekintetben. Amit az Üdvözítő alázatos életével és áldozatos kereszthalálával kiérdemelt: a test és lélek szerinti teljes megdicsőülés a föltámadással vette kezdetét, és elvben kiteljesedett. Teste fölvette² a megdicsőült testek kiválóságait anélkül, hogy megszűnt volna valóságos testnek maradni; amint kitűnik az evangéliumok előadásából. Sebhelyeit megtartotta megdicsőült testén is³ mint diadalának ragyogó jelvényeit, mint megváltó halálának emlékjeleit Isten és az üdvözültek előtt, mint ítéletének pecsétjét az utolsó napon.⁴ Lelke pedig a megdicsőült állapotnak, a boldog bírásnak külső mozzanatait is fölöttötte: boldog istenlátása most már úgy áthatotta testét és külső életét, hogy szenvedésre többé nem képes. A nagy mű elvégzésének boldogító tudata és valósága elárasztja egész valóját és beragyogja vég nélküli jövőjét. A föltámadásban Krisztus külsőleg is az eszes teremtmények fejének mutatkozott és a világ királyaként megkezdte dicsőséges uralkodását.⁵

Szótériológiai jelentősége. Üdvösségünk szempontjából a föltámadás alapvető tény épúgy, mint a kereszthalál, de más oldalról. A kereszthalál üdvösségünk érdemszerző oka; a föltámadás *újjászületésünk minta- és valósító oka*, amint az Apostol mondja: «Halálra adatott bűneinkért és föltámadott megigazulásunkért».⁶ A föltámadásban elsőízben jelenik meg mint új törvény a megváltás ereje, s biztos, fejedelmi léptekkel indul a halál és bűn legyőzésére, először a főben, aki elsőszülött a halottakból,⁷ és elevenítő erejét ezentúl eleven áramlásban átönti titokzatos testébe. Akik az Üdvözítő halála idején sírjaikból kikeltek, csak húsvét hajnalban támadhattak föl, mint azt az evangélista is jelzi⁸. A föltámadás a mi újjászületésünk és majdani föltámadásunknak mintája és forrása: «A mi régi emberünk azért feszítettett meg vele együtt, hogy a bűn teste rontassék el, és ne szolgáljunk többé a bűnnek. Ha tehát meghaltunk Krisztussal, hisszük, hogy Krisztussal együtt élni is fogunk; mert tudjuk, hogy Krisztus miután föltámadt halottaiból, már nem hal meg, s a halál őrajta többé nem uralkodik».⁹ Ezért az Egyház mély dogmatikai érzéssel az Üdvözítőnek hármasszületését ünnepli: az Atyából, a Szűzből, a sírból való születését. A megváltást pedig nem nagypénteken ünnepli, miként a protestantizmus, hanem húsvétkor (Exultet: Haec igitur nox). A föltámadás ugyanis magában foglalja a kereszthalált, miként a törzs a gyökeret. A nagypéntek a húsvét vasárnap szükséges előfoka; a halál-áldozat, melyben az Isten-ember teljesen átadja magát Istennek az emberekért, előkészíti és kiérdemli azt az áldozati istenközösséget, melyet Isten és az ember között létrehoz a föltámadás húsvétja.

5. *Krisztus mennybemenetele.*

*Tétel. A föltámadt Üdvözítő a testével és lelkével fölment a mennyekbe. Hittétel, melyet az összes hitvallások tartalmaznak.*¹⁰

¹ Jn 16,8 Act 2,24.

² 1 Cor 15,35–58.

³ Jn 20,27 Ap 5,6.

⁴ Thom III 54, 4.

⁵ Act 2,23 13,33 Rom 1,3 Heb 1,3–5 1 Pet 1,21 Jn 13,32

⁶ Rom 4,25; Thom III 56, 1 ad 3; Compend. 236–8; Lc 24,46.

⁷ Act 26,23 1 Cor 15,20–23 Col 1,18 Ap 1,5.

⁸ Mt 27,51–3.

⁹ Rom 6,6; 1 Cor 15.

¹⁰ Cf. Denz 13 344 329.

Bizonyítás. a) Az *Üdvözítő* előre megjelentette: «Nem ezeket kellett-e szenvedni a Krisztusnak és úgy menni be az ő dicsőségébe?»¹ Ismételten utal arra, hogy valaha az ég felhőiben az Atyának jobbjáról eljön ítélni eleveneket és holtakat. b) Az *apostolok* szemtanúi voltak, hogy előttük a levegőbe emelkedett, míg a felhők el nem takarták. «Az Úr Jézus pedig miután szólott nekik, fölvetették a mennybe».² c) Ismételten említik az apostolok.³ d) Az apostoli hitvallással a legrégebb hitszabályok egyhangúlag vallják: τὴν ἔγερσιν ἐκ νεκρῶν καὶ τὴν ἔνσαρκον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψιν.⁴ A mennybemenetel a húsvétal és pünkösddel együtt a kereszténység legrégebb ünnepe. *Dogmatikai jelentősége* a következő mozzanatokban bontakozik ki:

Krisztologiai tekintetben: a) A mennybemenetel az összes *külső mozzanatokban betetőzi azt a megdicsőülést*, melyet az *Üdvözítő* földi életével és kereszthalálával kiérdemelt, és melyet a föltámadás elvben megadott. Ezt a teljes és végleges megdicsőülést jelképezi az a tény, hogy az *Üdvözítő* tanítványai szeme láttára a levegőébe emelkedett. Miután ugyanis az Istentől arra rendelt időfázis bekövetkezett, az Ige megadta Krisztus emberségének mindazt, ami a megdicsőültség állapotához hozzátartozik; de lelke is a test fölött nyert erejét már szabadon és biztosan érvényesíthette,⁵ és így a «mennyei ember» szent embersége most már a térben is elfoglalja azt a helyet, mely a teljes és végleges megdicsőülésnek kijár; ott foglal helyet, hol a mennyország van (123. § 4⁶). b) Végleg birtokba veszi azt a hatalmat és dicsőséget, melyet az emberiség és általában a teremtés fölött kiérdemelt. Ezt az Írás és hitvallás úgy fejezi ki, hogy *ül az Atyának jobbjára felől*.⁷ Ez Isten szellemiségénél fogva természetesen képes kifejezés⁸: az ember Krisztus páratlan módon és a lehetőség felső határáig részesévé válik Isten dicsőségének és boldogságának. Ezért nevezi őt az Írás ettől kezdve kiemelő értelemben Fiúnak, mint aki immár az örökség teljes birtokában van; továbbá hatalma teljességében tündöklő Megváltó-királynak ünnepli.⁹

Szotériologiai tekintetben. a) Az a Krisztus, aki föltámadása által «elevenítő szellemmé»¹⁰ vált, a mennyből mint fő a tagokba árasztja igazságát és kegyelmét, melyet megváltói tevékenységével kiérdemelt, s most a Szentháromságtól közvetlenül átvesz és tovább ad; immár nem miként még földi életében és a földön hagyott helyetteseiben, az evangéliumban és az Egyházban, a célok és indítékok föltárással; hanem gondviselő rendelkezés és misztikai éltető-erő alakjában, *örök főpapi tevékenység által* (69. § 2).¹¹ Ennek a királyi főpapi új helyzetnek első ténykedése volt a Szentlélek küldése. b) Mennyei dicsősége trónján *fogadja hű alattvalóinak*, a földön vitézkedő és a mennyekben diadalmaskodó Egyháznak *hódolatát*, valamint azt a hódolatot, melyet az emberiség objektív történeti fejlődése nyújt neki; amennyiben t. i. a történelem immanens törvényszerűséggel őt igazolja mint minden maradandó érték egyetlen lehetséges forrását és eszményét, nemcsak azokban a tettekben és vallás-erkölcsi irányzatokban, melyek az ő alapjára építettek, hanem azoknak kudarcaiban és kényszerű elismerésében is, melyek ezt az egyetlen szögletkövet elvetették. Krisztusnak ez a fölséges igazolása betetőződik c) a *végítéletkor*, mikor dicsőséggel eljön az ég felhőiben, nem hogy a megváltásnak tárgyilag befejezett művén akármit is igazítson, hanem azért, hogy

¹ Lc 24,26.

² Mc 16,19; cf. Lc 24,51 Act 1,9–11.

³ Act 1,3 Eph 4,8–10 Heb 4,14 1 Pet 3,22.

⁴ *Iren.* I 10, 1; *Tertul.* Prax. 2; Praescript. 13; *Vel. virgin.* 1; *Origen.* Princip. praef. 4.

⁵ *Thom* III 58.

⁶ *Thom* III 57, 3.

⁷ Mc 16,19 Rom 8,34 Eph 1,21 Heb 1,13 Ps 109,1.

⁸ Dan 7,13.

⁹ Act 2,32 13,32 Rom 1,4 Heb 1,3–5 5,5.

¹⁰ 1 Cor 15,45 Heb 5,9.

¹¹ Lc 25,11 Jn 12,32.

mennyei királyi méltóságának e legnagyobb tetteivel rátegye pecsétjét a történelemre és a megváltás művét a szubjektív, az egyéneket tekintő oldalról is teljessé tegye: A választottak teljes számát elválthatatlanul magához kapcsolja és átadja a Szentháromságnak mint megváltói megbízásának immár megérett és egybegyűjtött aratását. «Azután jön a vég, mikor majd átadja az országot Istennek és az Atyának, miután megsemmisített minden fejedelemséget és hatalmasságot és erősséget. Mert addig kell neki uralkodni, míg ellenségeit mind lába alá nem veti. Mint utolsó ellenség megsemmisítetik a halál; mert mindeneket lába alá vetett... Miután pedig minden alá lesz vetve neki, akkor a Fiú maga is aláveti magát annak, aki mindent alávetett neki, hogy az Isten legyen minden mindenkben».¹

¹ 1 Cor 15,24–28.

3. fejezet. Szűz Mária.

Mariologia.

Jézus Krisztussal mindig együtt kell gondolni anyját, Máriát. «Mindenesetre elég lehetett maga Krisztus; hisz most is minden elégségünk tőle van. De nem volt jó nekünk, az embernek egyedül lennünk; hanem úgy illett, hogy üdvösségünknel ott szerepeljen mindkét nem».¹ Úgy tetszett ugyanis Istennek, hogy az Ige ne új teremtes útján, hanem Szűz Máriától való születés útján öltön testet. Ezzel Szűz Mária egészen sajátos személyes kapcsolatba került a megtestesülés és megváltás titkával. Mint Isten-anyának a teremtett személynek adható legmagasabb természetfölötti kiváltság jutott osztályrészéül; az Isten-anyaságból mint forrásból fakadnak érintetlen szüzessége, szeplőtelen szentsége és testi-lelki megdicsőülése.

Igy Szűz Mária kiváltságos helyzeténél fogva az egyetlen teremtmény, aki személyes jellegével dogmáknak és a dogmatikának tárgya (mások, mint pl. Szent Péter csak hivataluknál fogva szerepelnek a dogmatikában). De ami ennél több: *Szűz Mária a dogmatikának drága-gyöngy kompendiuma*, mert a kinyilatkoztatásnak nagy titkai mind ő benne virágzanak ki: a Szentháromság örök teremtői «Legyen» szavával, azaz örök előrerendelésével megteremtette azt a szűzi földet, melyből a második tökéletes Ádámot készült alkotni. Mária pedig «Legyen nekem a te igéd szerint» szavával a megtestesülés titkának együttokozója, és a Szentháromságnak egészen sajátos értelemben temploma lett. Mint az Üdvözítő megváltó tevékenységének első és legszebb virága Mária az egyes emberek megszentelésének első és tiszta példaképe; testi-lelki szeplőtelenességében az elveszett paradicsomnak megújítása és élő emléke. Mint a Megváltó anyja a megváltás gyümölcseinek közvetítésében az Egyháznak előképe és hatékony együttműködő szerve; megdicsőültségében a teremtes végállapotának, az eszchatológiának elővételezése. Miként a mariologia a dogmatika testének közepén helyezkedik el, miként a gót dómok architektonikai vonalai a kőrózsában egyesülnek és nyernek művészi betetőzést, úgy Szűz Máriában, a titkos értelmű rózsában virágzanak ki a kinyilatkoztatásnak leggyöngédebb és legfélelmebb titkai. Ezért méltán énekl az Egyház Szűz Máriáról: *Cunctas haereses sola interemisti in universo mundo*; Szűz Mária egymaga az összes eretnekségek diadalmas cáfolata, és a katolikus igazság győzelmi lobogója. Innen van, hogy az eretnekségek az ebjonitizmus és nesztorianizmus óta a protestantizmusig és napjaink racionalizmusáig ösztönös következetességgel és ádázssággal tépdésik a természetfölötti mezők e legszebb virágát.

Mária nevének jelentése és eredete nem biztos. Eredeti formája lehet מַרְיָם (l. Mózes néneje), aram. מַרְיָם = úrnő. A héber alapján lehet a מַרְיָה tőből is értelmezni mint tusakodót. A מַיִר = myrrha-ból való származtatás a legrégebb és legkedveltebb magyarázatok egyike. A מַרְיָה tőből lehet testes (teli, délceg, szép; így Bardenhewer; ezt természetesen keleti értékelés szerint kell venni); hasonlóképpen a régiek így is értelmezték: sugár, erős, deli termetű. Ha a מַרְיָה részt főnévnek vesszük, lehet מַרְיָה keserű tenger, vagy tenger csöppje (stilla maris, ebből elírással Hieronymus óta stella maris, tenger csillaga). Értelmezték úgy is מַרְיָה = keserves, keserű, sujtott; Grimme újabban így akarja megfejteti: Rokonom a Fölséges, t. i. Jahve. Ezek az értelmezések mind alkalmasak termékeny elmélésre.

Történeti áttekintés. Az *őszövség* mikor a legünnepélyesebben szól a Megváltó titokzatos eredetéről vagy hivatásáról, rövid de sokat mondó kijelentésekben megemlékezik anyjáról is. Azonkívül számos típus és Szűz Máriára alkalmazható hely (különösen az örök személyes bölcseségről szólók) színezik és gazdagítják Szűz Máriának bibliai képét. Az

¹ Bernard. Sermo de 12 praerog. 1.

újszövetség egész figyelmét Jézus Krisztus köti le. Szűz Mária természetszerűen háttérben marad, ami az ő tökéletes aláztatának és tartózkodó lelkületének teljesen megfelelő helyzetet teremt számára szent Fia mellett. De nincs Máriának az a kiválósága, mely legalább jelezve ne volna az újszövetségben. Ugyanez a tartózkodás észlelhető az első három keresztény században. A 4. század Krisztus teljes isteni és emberi természetével kapcsolatban Mária szüzességét és igaz Krisztus-anyaságát állapítja meg; az 5. században az *efezusi zsinat* Mária jelességeinek gyökerét, az istenanyai méltóságot ünnepélyesen kimondja és ezzel elmozdíthatatlanul lerakja a mariologia egyik sarkkövét. Ettől az időtől kezdve Mária dicsősége ünnepekben is egyre beszédesebben jut kifejezésre, és ezekre az *ünnepekre szóló beszédek* a mariologiai dogmatikai elmélődések rendes irodalmi formáját teszik (Hesychius, Modestus, Sophronius jeruzsálemiek; Andreas Cretensis, Joannes Damascenus, Germanus Constantin., Theodorus Studita; később Petrus Damiani, Anselmus; a legkiválóbb Mária-beszédek szerzői Szent Bernát, villanovai Tamás és Bossuet). A 12. század óta özönével jelennek meg a legkülönbözőbb épületes művek; de egyben megindul a rendszeres és elmélyedő dogmatikai tárgyalás is. *Thom* III 27-ben a mariologia kellő helyen van beiktatva a dogmatika testébe. A protestáns támadásokkal szemben a nagy dogmatikusok történetileg is kimélyítik a mariológiát, azonban mélyen be a 19. századig nem mindig kellő kritikával értékesítik a régi forrásokat. IX. Pius pápa 1854-ben a *szeplőtelen fogantatás* dogmává emelésével megerősítette a mariologia második alappillért.

Irodalom. a) Gyűjteményes munkák: G. Koll Wegweiser in die mariologische Literatur von 1850 bis 1900 ²1905; J. J. Bourassé Summa aurea de laudibus B. M. V. 13 k. 1866 kk.; Schütz Summa Mariana 5 k. 1903–21; J. Vives y Tuto Dictionarium Marianum 1901. b) Történetiek: A. Schäfer Die Gottesmutter in der h. Schrift 1900; B. Bartmann Christus ein Gegner des Marienkultes? 1909; C. Rohault de Fleury La Sainte Vierge. Études archéologiques et iconographiques 2 k. 1878 kk.; H. F. Liell Die Darstellungen der allers. Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben 1887; Th. Livius, The Blessed Virgin in the Fathers of the first six Centuries 2 k. németül 1901/7; E. Neubert Marie dans l'Église anténicéenne 1908; J. Niessen Die Mariologie des h. Hieronymus 1913; A. Pagnamenta La mariologia di s. Ambrogio 1932; Ph. Friedrich Die Mariologie des h. Augustinus 1907; B. Hänslér Die Marienlehre des h. Bernard 1917; F. Morgott Die Mariologie des h. Thomas v. A. 1878; C. Balič J. Duns Scoti Theologiae Marianae elementa 1933; Fr. Friedel The Mariology of Card. Newman 1928. c) Rendszeres monografiák: Newman Letter addressed to the Rev. E. B. Pusey on Occasion of his Eirenicon (Németül: Die h. Maria 1866); Kössler Maria im System der Heilsökonomie 1883; C. H. T. Jamar Theologia Mariana 1896; J. B. Terrien La Mère des hommes 4. k. ²1900; A. M. Lépicier Tr. de B. M. V., matre Dei ⁵1926; E. Campana Maria nella dogma cattolica ³1928; A. M. Jannotta Theotocologia catholica iuxta doctrinam s. Thomae 1925; L. Garriguet La Vierge Marie ⁵1924. Természetesen a krisztologiai monografiák és a rendszeres dogmatikák mind tárgyalják a mariológiát is; tartalmi mélysége, gazdagsága és dogmatikai eredetisége miatt itt külön ki kell emelni Scheeben Dogmatik III 455–629-et. d) Aszkétikai célú dogmatikai művek: W. Faber The Foot of the Cross or The Sorrows of Mary; M. Rings Marienlob im Rosenkranz 1916; B. Bartmann Maria im Lichte des Glaubens u. der Frömmigkeit ⁴1925.

71. §. Mária szűz istenanyasága.

Diekamp II § 41 45; *Bartmann* I § 108 109; *van Noort* 3, 1; *Pesch* IV n. 571–86 593–612; *Scheeben* III 69 kk. 479–515; *Petavius* Incarn. V 15–19 XIV 3–7. – *Thom* III 28 29; *Suarez* Myster. vitae Chr. disp. 5– 8 10 12; *Billuart* Myster. vitae Chr. disp. 1, 3–6; *Berti* XXVI dis. 3, 2; *Frassen* Incarn. disp. 3, a. 3 s. 3, qu. 3–4. – *Hanuy* F. A partenogenezis első nyomai az őskeresztény írók műveiben 1907; A. Durand L'enfance de Jésus-Christ 1908; F. X. Steinmetzer Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe 1910; Jesus der Jungfrauensohn und die altorientalische Mythe 1917; A. Steinmann Die jungfräuliche

Geburt des Herrn und die vergleichende Religionsgeschichte 1919; A. Vonier *The Divine Motherhood* 1921; L. Falletti *Virgo veneranda* 1922; A. H. Lépiciér *S. Joseph époux de la Trèssainte Vierge* 1932.

1. Mária istenanyasága.

Tétel. Szűz Mária valósággal és tulajdonképeni értelemben Isten-anya. Hittétel. Ellene vannak az összes racionalisták, kik az ebjoniták óta tagadják Krisztus istenségét és ennél fogva Máriát nem vallhatják «Isten» anyjának; továbbá az álmisztikus dokétizmusnak minden válfaja, mely Máriának igazi Isten-«anyaságát» homályosítja el. Ezzel szemben az ősegyház egyszerűen vallotta: Fogantaték Szentlélektől, születék Szűz Máriától. Mikor pedig Nestorius mesterének Theodorusnak hatása alatt azt tanította, hogy Máriát csak emberszülőnek, legfőbb Krisztus-szülőnek szabad mondani, nem pedig Istenszülőnek, az *efezusi* zsinat kimondotta: «Aki nem vallja, hogy valósággal Isten az Immánuel, és ezért Isten-anya (Θεοτόκος) a Szent Szűz... ki van közösítve» Ezt a kalcedoni és a III. konstantinápolyi zsinat még nyomatékozták.¹

Bizonysítás. Tételünket a *Szentírás* nem tanítja ugyan kifejezetten, de igenis tartalom szerint, amennyiben egyfelől Krisztust Istennek vallja, másfelől egészen realiztikus módon Krisztus anyjának mondja őt. Így már *Izajás*: «Az Úr maga ad majd nektek jelt: Ime a szűz méhében fogan és fiút szül; neve Immánuel lesz».² Erzsébet Máriát Ura anyjának nevezi.³ Ugyanígy Gábor arkangyal: «Ime méhedben fogansz és fiút szülsz, és nevét Jézusnak hívod... azért a Szent is, mi tőled születik, majd Isten Fiának hivatik».⁴ Az evangelisták Máriát általában Krisztus anyjának nevezik.⁵ Ha maga az *Üdvözítő* csak asszonynak mondja,⁶ természetesen nem akarja igazi anyaságát elhomályosítani, hanem csak azt akarja kiemelni, hogy a megváltói hivatás mindenestül előbbre való, mint a vérség kötelékei.⁷ Az apostolok a Megváltót és az ő művét állítják az igehirdetés és a hívő gondolkodás homlokterébe; de ha Szűz Mária szóba kerül, úgy beszélnek róla, mint az evangéliumok.⁸

Már a legrégebbi *atyák* kifejezetten elénk adják a tételt: «A mi Istenünk Jézus Máriától fogantatott», mondja Ignác. Aristides: «Keresztény hit tárgya, hogy a fölséges Isten Fia zsidó szüztől öltött testet».⁹ 250 körül kezdett terjedni az Isten-szülő név; Sokrates szerint Origenes használta először¹⁰; és azóta még jóval az efzeusi zsinat előtt széltében el volt terjedve.¹¹ Nazianzi sz. Gergely egyenest azt mondja: «Ha valaki nem hiszi, hogy Mária Isten anyja, az istentelen».¹² A hitehagyott Julián azt is szemére vetette a keresztényeknek, hogy szünet nélkül Isten-szülőnek nevezik Máriát.¹³

A *teologiai megfontolás* azt találja, hogy a dogma a személyes egységnek és az ebben gyökerező tulajdonság-kicserélésnek közvetlen következménye: Az anyaság közvetlen tárgya és alapja a foganás és szülés, határpontja (terminus ad quem) pedig a születendő személy

¹ Ephes. c. 1. *Denz* 113; 148; 218; cf. 255 kk. 290.

² Is 7,14.

³ Lc 1,43.

⁴ Lc 1,31–5.

⁵ Mt 1,18 2,11 12,46 13,55 Mc 3,31 6,3 Lc 1,43 2,33.48 Jn 2,1 19,26.

⁶ Jn 2,4 19,26.

⁷ Cf. Lc 2,49.

⁸ Gal 4,4 Rom 1,3.

⁹ *Ign.* Eph 18, 2; cf. 7, 2; 18, 20; 19, 1; *Smyrn* 1; 1; *Trall* 9, 1. *Aristid.* Apol. 2, 6; cf. *Justin.* I 22; II 6; *Iren.* III 16, 5; 18, 7; 19, 3; 21, 3 kk.; VI, 2; *Tertul.* Carn. Chr. 17 19–21; *Prax.* 27; *Hippolyt.* Ctra Noét. 17; in *Dan* IV 39; *Origen.* in Lc hom. 7 8; *Cels.* I 35; V 61; in *Jn* tom. 32, 9.

¹⁰ *Socrat.* Hist. Ecl. VII 32.

¹¹ Különösen *Athanas.* Ctra Arian. III 14 29 etc.

¹² *Nazianz.* Epist. 101, 4.

¹³ *Cyrl.* Al. Adversus Iulian. 1, 8.

(nem a természet; fiú vagy leány és anya személy- és nem természet-jelölő nevek). Már most Szűz Mária az evangéliumok kétségtelen tanúsága szerint valóságos anyaként méhébe fogadta és szülte az ember Krisztust. Ám a Máriától született ember Krisztus létének első pillanatától fogva az örök Igében áll fönn; következésképp Mária az örök Igének szülője; nem mintha Istenségének adott volna létet vagy csak a létnek akármilyen mozzanatát is, hanem az az emberség, melynek létet adott anyai közreműködésével, nem választható el még gondolatban sem az Igétől, akiben van fönnállása és léte.¹

Tehát a katolikus dogmának *semmi köze a teogoniás gondolatokhoz*, minőket Nestorius otrombaságában beléolvasott: «Ha Mária Istennek anyja, nem lehet kifogást emelni a görögök ellen, kik isteneiknek anyát tulajdonítanak.» Nem is éri ez a nehézség: Mária anyai közreműködése Krisztusnak csak emberségére terjeszkedik ki, és semmiképp az istenségre. Helyesen válaszol Szent Tamás: A természet szerinti szülésben is az anya fiának csak a testét adja és nem lelkét is, melyet Isten teremt. Mégsem mondjuk: «Péter testének anyja», hanem egyszerűen «Péter anyja»; jóllehet a jelentősebb, faji jellegző elem, a lélek nem az anyától van.² Ez alól a logika alól csak az bújhatik ki, aki vagy Krisztus Istenségét tagadja, vagy pedig két személyt vall, amint Nestoriusról csakugyan nyomban meg volt állapítható.

Folyományok. 1. Minthogy Szűz Mária Jézus Krisztusnak igazán és tulajdonképeni értelemben anyja, szent *Fia emberségének alakítására nyújtotta mindazt és teljesen azon a módon, mint az a természet szerinti szülésben történik.* Krisztus szent embersége is a szervezetnek egy kezdetleges állapotából az emberi testi fejlődésnek rendes törvényei szerint fejlődött ki addig a fokig, míg anyja a világra szülhette. Ellenkező fölfogások és kísérletek dokétizmusba torkolnak.

2. *Krisztusban két születés van.* Minthogy ugyanis az Ige öröktől fogva valósággal az Atyától születik, és időben ugyancsak valósággal Szűz Máriától, ez a tény valós alapot ad arra, hogy két születésről és ebben az értelemben két fiúságról (duae filiationes) beszélünk. Minthogy azonban ugyanaz az egy alany (személy) az, aki öröktől az Atyától és időben a Szűztől született, csak egy fiúról lehet szó. Isten Fia és az asszony Fia ugyanaz a valaki, nem pedig embersége szerint más valaki; valósággal fiúi vonatkozásban áll az Atyával is, Szűz Máriával is, de ez nem teszi őt kétszer fiúvá. Ennek oka és a benne rejlő *látszó ellenmondás megoldása*: az anyaság és fiúság viszonya kétoldalúan valós Szűz Mária és Krisztus között, ha az Úr Krisztusnak csak emberségére gondolunk; mihelyt azonban Istenségét is hozzá vesszük, amint kell is hozzágondolnunk, mert az Igétől elvonatkoztatott krisztusi emberség nem-létező valami (kivált Szent Tamás elmélete szerint), tehát nem lehet valós viszonynak alapja: a viszony tüstént egyoldalúvá lesz; csak Szűz Mária részéről valós. Az örök Ige, miként az Istenség általában, nincs valós vonatkozásban a teremtménnyel. Következésképp a fiúság viszonya csak egyszer valós Krisztusban, amennyiben t. i. szentháromsági vonatkozásában szemben áll az örök Atyával (61. § 1).

Függelék. Máriát az ő istenanyasága méltóságban az összes teremtmények fölé emeli. Ez általános nézet, melynek világos jeleit adja a *Szentírás*. Az angyal köszöntése: «Áldott vagy te az asszonyok között» (hebraizmus: egyedül áldott, illetőleg ez legáldottabb)³; Erzsébet fölkiáltása: «Hogyan jutok én ahhoz, hogy az én Uramnak anyja jön hozzám?»⁴ és magának Szűz Máriának vallomása: «Ime mostantól boldognak hirdet engem minden nemzedék».⁵ Kezdetől fogva így vallják ezt az *atyák*: «Semmiféle férfiónak nem jutott osztályrészül ez a

¹ Igy Cyril. *Al. Epist.* 1; *Damascen. Fid. orth.* III 12.

² *Thom Comp.* 222; cf. III 35, 4.

³ Lc 1,28.

⁴ Lc 1,43.

⁵ Lc 1,43

köszöntés: Üdvöz légy malaszttal teljes; egyedül Máriának volt fönttartva».¹ Az Egyház pedig liturgiájában énekli: Fölmagasztaltatott Istennek szent anyja az angyalok karai fölé.

A *teológiai megfontolás* arra következtet, hogy Mária az Isten-anyaság révén olyan vonatkozásba kerül a Szentháromsággal, mint semmiféle más teremtmény. Általa ő az Igének anyja, és jóllehet nem gyakorolhat fölötté anyai uralmat, mégis Krisztus részéről fiúi kegyeletre tarthat igényt, mely az Üdvözítő személyének abszolút értékesége miatt példátlan kegy és kitüntetés. A hittudósok joggal mondhatják: Mária méltósága bizonyos tekintetben (épen az anyaság tekintetében) végtelen: nagyobbat ezen a vonalon még gondolni sem lehet.² Szűz Mária mint az Igének anyja egyben a Szentléleknek arája és az Atyának öröktől fogva előrerendelt leánya, és így az egész Szentháromságnak kiváló értelemben élő temploma. Istennek elsőszülött lánya (természetesen nem metafizikai, hanem erkölcsi értelemben): θεόπαλις, mint a görögök mondják. Nem helyes dolog azonban némely újabb hittudóssal azt mondani, hogy Mária a Szentháromság kiegészítése (complementum Trinitatis); teremtményt ugyanis nem szabad semmiféle tekintetben az Istenséggel egy sorba tenni.

Ebből *következik*: 1. *Az Isten-anyaság kegyelmét nem lehet igazán kiérdemelni*; az ugyanis a személyes egység kegyelmében gyökerez, mely szintén nem lehet érdem tárgya.³ Csak arról lehet szó, hogy Szűz Mária nagy alázata és Isten iránti odaadása egészen méltó volt istenanyai hivatásához, és így tágabb értelemben vett érdemet, meritum de congruo-t állapított meg; ebben az értelemben mondja a himnusz: quem meruisti portare. 2. *Az Isten-anyaság Szűz Mária összes egyéb kiválóságának gyökere és erkölcsi jogcíme*. Nem mintha az Isten-anyaság közvetlenül és szubstanciásan megszentelné Máriát, miként a személyes egység megszenteli Krisztus lelkét (63. § 3). A fiziológiai anyaságnak ugyanis magában ilyen ereje nincs, mint azt az Üdvözítő is meglepő határozottsággal kijelentette.⁴ «Az anyai közelség, mondja Szent Ágoston, nem lett volna Szűz Máriának hasznára, ha boldogítóbb módon nem hordozta volna Krisztust lelkében, mint testében».⁵ De minthogy Isten nem szűkmarkú azzal szemben, akit valami hivatásra kiválaszt, ugyancsak nem fukarkodhatott azzal szemben, akit a legnagyobb emberi méltósággal tüntetett ki,⁶ és akit oly közel engedett önmagához.

2. Mária szüzessége.

Tétel. Mária szűz a szülés előtt, a szülésben és szülés után. Hittétel. Az Apostoli hitvallás egyszerűen megállapítja: születék Szűz Máriától; ezt nyilván nem mondaná, ha egyszerűen azt akarná kifejezni, hogy asszonytól született, aki valaha szűz volt. A 649-i *lateráni zsinat* elítél mindenkit, «aki nem vallja az atyák értelmében, hogy a mindenkor szeplőtelen Szűz Mária az Igét mint igaz Istent mag nélkül a Szentlélektől méhébe fogadta, sértetlenül megszülte és szülése után is épen megőrizte szüzességét».⁷ Ezt megismétli IV. Pál a szociniánusokkal szemben.⁸ A dogma *ellenfelei* az ebjoniták és a zsidók (talmud), kik Mária szüzességét és az Üdvözítő természetfölötti születését egyáltalán tagadják. A szerzetes Jovinianus Máriának a szülésben való szüzességét, a laikus Helvidius és Bonosus püspök (mind a hárman a 4. században) a szülés utáni szüzességét tagadták az Epiphaniustól antidikomarianitáknak nevezett arab felekezettel egyetemben. A 14. században a lollardok a szülésben való szüzességet vetették el. A szociniánusok, racionalisták és a legtöbb régi

¹ Origen. in Lc hom. 6; cf. Clemens Al. Paedag. I 6, 42; Ambr. Virg. II 2, 7; Damascen. hom. 6, 9; 8, 10 etc.

² Thom I 25, 6 ad 4.

³ Thom III 2, 11.

⁴ Mt 12,46–50 Lc 11,27.

⁵ August. De virgin. 3.

⁶ Thom III 27, 1.

⁷ Denz 256.

⁸ Denz 993; cf. 143 708.

protestáns a dogmát egész terjedelmében tagadják, többnyire csodaiszonyból, olykor a házasság megvédésére irányuló elvétett oktan buzgalomból.

1. *Mária szűz a szülés előtt*; azaz nemcsak Krisztus fogantatása előtt élt szüzességben, hanem férfiú hozzájárulása nélkül, közvetlenül isteni hatás alatt szüzen foganta szent fiát.

a) Az ószövetségi jövendölés egyáltalán nem tud a Messiásnak emberi atyjáról.¹ Sőt *Izajás* azt mondja: «Az Úr maga ad majd nektek jelt: Ime a szűz méhében fogan és fiút szül (הַעֲלָמָה הָרָה וְיֹלְדָת בֶּן); neve Immánuel lesz».² Nem lehet kimutatni, hogy a zsidó teológia ezt a helyet a Messiásra értelmezte; bár tagadhatatlan, hogy Krisztus korában a zsidók a Messiásnak természetfölötti születését várták.³ Jellemző azonban, hogy a Sept. a הַעֲלָמָה-t ἡ παρθένος-nak fordítja, és a nyilván párhuzamos hely,⁴ miután Izraelnek az örökkévalóság napjaitól eljövendő uralkodójáról szólott, azt mondja: «átadja őket ellenségeiknek addig az időig, míg szülni fog az, akinek szülni kell»; vagyis a férfiú hozzájárulást kirekeszti. És a helyet az összefüggés miatt lehetetlen is másképp értelmezni: a születendő Immánuel izajási vonásai másra nem illenek rá mint a Messiásra. Az anyját a próféta הַעֲלָמָה-nak nevezi, ami magában csak fiatal nőt jelent, közelebbi jellemzés nélkül. Hogy azonban szűz fiatal nőt is jelenthet (בְּתוּלָה), bőven igazolja az ószövetségi nyelvhasználat⁵; és hogy itt csakugyan azt is jelenti, nyilvánvaló az összefüggésből: annak a fiatal nőnek foganása nagy jelnek, csodának van föltüntetve; s ez elesenek, ha csak a foganásnak és szülésnek rendes módjára kellene gondolni. Minthogy a kifejezés határozott névelővel van ellátva, egy meghatározott nőre, az újszövetség tanúsága szerint Szűz Máriára, a Megváltó anyjára vonatkozik. Ezt a szövegtől fölkinált magyarázatot megpecsételi az újszövetség hiteles értelmezése.⁶

b) Az *evangelisták* elbeszélése nem hagy kétséget: «Elküldé az Isten Gábiel angyalt egy szűzhöz és mondá az angyal: Ime méhedben fogansz és fiat szülsz, és az ő nevét Jézusnak hívod. Mondá pedig Mária az angyalnak: Mikép leszen ez, mikor férfit nem ismerek? És felelvén az angyal mondá neki: A Szentlélek száll tereád, és a Magasságbelinek ereje megárnnyékoz téged... Istennél semmi sem lehetetlen. Mária pedig mondá: Ime az Úr szolgálóleánya, legyen nekem a te igéd szerint».⁷ «Krisztus eredete pedig így történt: Mikor el volt jegyezve az ő anyja Mária Józsefnek, mielőtt egybekeltek, úgy találtaték, hogy méhében fogant Szentlélektől».⁸

Ezt a bizonyosságot nem homályosítja el az a tény, hogy a) Máté és Lukács *Krisztusnak emberi családfáját* adják. Mert a) épen ők ketten annyira világosan beszélnek el az Üdvözítő szüzi fogantatását, hogy fölfogásuk és szándékuk szerint a családfák ennek a ténynek nem mondhatnak ellen. Ezt ki is fejezik: «Jézus mintegy harminc esztendő volt, fia lévén amint vélték, Józsefnek, ki volt Hélié...»⁹; «Jákob fia pedig volt József, férje Máriának, kitől (τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς) született Jézus».¹⁰ Ennek nem mond ellen a *Syrus Sinaiticus* olvasása: «József nemzé Jézust». Mert ez a kódex is tartalmazza Krisztus szüzi születését.¹¹ Továbbá amily értelemben az evangelisták Mária szüzi foganásának sérelme nélkül mondhatták, hogy József Jézus atyja, úgy a *Syrus* mondhatta azt is, hogy nemzette Jézust; ez magában nem okvetlenül természetyszerű atyaságot jelent, hanem lehet törvényszerű is. b) Ezek a családfák

¹ Cf. Gen 3,15 Ps 21,10 49,1.5 Jer 31,22 Mich 5,2.

² Is 7,14.

³ Lásd Mt 13,55 Mc 6,3 Lc 4,22 Jn 6,43.

⁴ Mich 5,3.

⁵ Pl. Gen 24,43 Ex 2,8 Ps 67,26 Cant 1,2 6,7 Prov 13,18.

⁶ Mt 1,23.

⁷ Lc 1,26.34–8.

⁸ Mt 1,18.20–25.

⁹ Lc 3,23.

¹⁰ Mt 1,16.

¹¹ Mt 1,18.

az Üdvözítőnek Dávid házából való származását akarják igazolni. Általános az a fölfogás, hogy Mária Dávid törzseéből való; és József családfája végelemzésben az övé is; Origenes és Szent Ágoston szerint Krisztus dávidi származása óva van, ha József révén törvényszerű összefüggésben áll vele. *b) Márk, János és Pál nem tudnak a szűz foganásról.* Ámde a hallgatás magában nem érv, kivált nem Szent Jánosnál, aki kétségtelenül ismerte Mátét és Lukácsot; tehát ha nem értett volna egyet velük ebben a pontban, köteles lett volna ellenmondani. Pál igehirdetésében pedig Krisztus kereszthalála áll előtérben; egyszer szól emberi származásáról, és akkor csak a nőtől való eredetét említi.¹ Márkra pedig jellemző, hogy a názáretiek megjegyzését: «Nemde, ez az ács fia?» «Nemde, ez József fia?»² így adja: «Nemde, ez az ács, Mária fia?»³ tehát burkoltan vallják a szűz fogantatást.

Ami a *hagyományt* illeti, már Szent Ignác azt mondja: «Isten Fia valósággal született egy szűztől». Jusztin így értelmezi Is 7-et. Tertullian azt mondja: «Amint az Igének a szűztől való születése előtt atyja lehetett Isten anya nélkül, úgy amikor szűztől született, lehetett neki földi anyja emberi atya nélkül».⁴ A későbbi atyák szívesen idézik Jeremiást: «Az Úr új dolgot teremt a földön: nő férfit vesz körül».⁵ Epiphanius tehát joggal kiálthatta oda az antidikomarianitáknak: «Mikor és hol merészelt valaki kimondani Mária nevét anélkül, hogy kérdésre nyomban hozzá nem tette volna: Szűz?»⁶

Teológiai megfontolás. Az Üdvözítő szűzi fogantatását nem lehet eleve szükségképesnek kimutatni. Sőt azt kell megállapítani: Istenhez nem lett volna méltatlan egészen emberi módon, tehát férfi nemző közreműködésével testet ölteni. A házasság ugyanis nem bűnös valami, hanem Isten elgondolása és szándéka; a megtestesüléssel pedig csak a bűn összeférhetetlen.⁷ A szűzi fogantatás mindazáltal hasonlíthatatlanul jobban *megfelel az Ige méltóságának*: *a)* Illő volt, hogy aki szűzi módon fogantatott az Atya örök ölen, ugyanolyan módon szülessék az időben, és az egyszülött Fiú egyetlen Atyja mellett senki se jöhessen szóba mint második atya. *b)* Aki jött összetörni az ördög hatalmát, ahhoz illett, hogy már fogantatásának módja bizonyosságot tegyen, mennyire nincs hozzája semmi köze: nem vonja magára az eredi bűnnek még árnyékát sem férfiútól való származás által. *c)* Aki azért jött, hogy hatalmat adjon nekünk Isten fiaivá lenni, akik «nem a vérből, sem a test ösztönéből, sem a férfi indulatjából, hanem Istenből születnek»,⁸ ahhoz illett, hogy mint elsőszülött ugyanazon a módon jöjjön létre.⁹

Megjegyzés. A *racionalizmus* megátalkodott csodaiszonyában ezeknek a kétségtelen történeti bizonyosságoknak súlya alól nem vonhatja ki magát másképp, mint hogy bevált receptje szerint (I 100) a Szentírás világos helyeit későbbi betoldásoknak minősíti és a szűzi fogantatást a jámbor hit szüleményének mondja. A *vallástörténeti irány* hívei utalnak arra, hogy buddhista, egyiptomi, babiloni, görög mítoszok mind tudnak vallási nagyok csodás fogantatásáról és születéséről; annyira, hogy a hellenizmus korában a jámborok nem akarták már vallási tiszteletben részesíteni azokat a hősokeket, kiknek természetfölötti eredetéről nem voltak meggyőzve. Ám *a)* a mitológiai elbeszélések nem állják a tartalmi párhuzamot. Ezeket többnyire érzéki képzelgés fűti, mely a hiányzó emberi nemző tényezőt sokszor bizarr és

¹ Gal 4,4.

² Mt 13,55; Lc 4,22.

³ Mc 6,2.

⁴ Ign. Smyrn. 1, 1. *Iustin.* Apol. I 33; Dial. 76–8; cf. *Iren.* III 21, 1. *Tertul.* Carn. Chr. 18; cf. *Hippolyt.* Ctra Noet. 17; *Odae Salom.* 19, 6.

⁵ Jer 31,22.

⁶ *Epiph.* Haer. 78, 6.

⁷ Így helyesen *Suarez* Incarn. disp. 3, 32, 4; disp. 10, 3.

⁸ Jn 1,13.

⁹ Így már *Iren.* III 22; *Tertul.* Carn. Chr. 27; cf. *Anselm.* Cur Deus homo II 8; *Thom* III 28, 19; *Gent.* IV 45; *Comp.* 229.

méltatlan módon mással pótolja. Viszont az evangéliumnak egyszerű és szűziesen tartózkodó előadásában hiányzik minden mitológiai íz és szín. *b)* Történeti tekintetben nem lehet kétséges, hogy a szűzi foganás hitének hazája Palesztina; a legtisztább újszövetségi görög írónál, Lukácsnál is a gyermekség-történet hemzseg a hebraizmusoktól; tehát végelemzésben magára Szűz Máriára utal vissza mint egyedül lehetséges emberi forrásra. *Harnack* ép ezért a vallástörténeti magyarázatot teljesen elejti; de a szűz foganást Is 7,14-re támaszkodó utólagos történetcsinálásnak akarja minősíteni. Ámde *a)* a zsidóság ezt a helyet nem értelmezte a Messiásra, legalább nem a szűz szülésre. *b)* Az evangéliumok a szűz foganást egyszerűen előadják mint történeti tényt. Sehol nem részletezik, nem színezik; nem vonnak belőle dogmatikai következtetéseket; Krisztus büntelenségét, csodatevő erejét stb. nem vezetik le a szűz születésből, pedig ez óhatatlan lett volna, ha a szűz foganás a «hit» alkotása; továbbá nem kerülik azt a látszatot, hogy Jézus József és Mária házasságából született; megannyi bizonyosság, hogy a szűz szülés nem foglalkoztatta behatóbban az őskereszténységet és nem volt előre megfogalmazott elméleti megfontolásoknak lecsapódása.

Folyomány. *Istennek* (szentháromsági tulajdonításban a Szentléleknek) *része Krisztus fogantatásában nem foglalható az emberi atyaság nemző tevékenységének kategóriája alá.* Istennek létesítő tevékenysége ugyanis nem nemző, hanem teremtő; ezért Isten az ember Krisztusnak nem azonos (univoce), hanem eltérő, bár rokon értelemben (aequivoce) atyja.

2. Mária szűz a szülésben.

Ezt a *Szentírás* legalább jelzi. Mikor ugyanis leírja Mária szülését, «semmiféle bába, semmiféle asszonyi serénykedés nem jött közbe: És szülé, úgymond az ő egyszülött fiát, és betakará őt pólyákba és jászolyba fekteté».¹ Burkoltan kifejezi ezt a *Szentírás* azzal, hogy annyira nyomatékozza Krisztusnak szűztől való születését, főként Is 7,14 az eredetiben. Ha az evangelista azt mondja: «Mikor pedig elteltek az ő (Mária) tisztulásának napjai, Mózes törvénye szerint fölvivé őt Jeruzsálembe, hogy bemutassák az Úrnak»,² nem tényt akar elbeszélni, hanem csak azt akarja kiemelni, hogy Szűz Mária, miként az ő szent Fia, alávetette magát az egész törvénynek.³

A *hagyomány* legrégebb tanui az ősi apokrifek.⁴ De hamar megszólalnak az ortodox tanuk is. Irén azt mondja: «Isten Fia ember fia, tiszta valaki, aki tisztán nyitotta meg a tiszta méhet».⁵ Mikor a gnosztikusok dokétizmusukat akarták vele igazolni, a fiatal Origenes és Tertullian⁶ realiztikus beszédükkel apologéta buzgalmukban túllóttek a célon. Mikor azonban ezt a túlzó realista álláspontot elvileg magáévá tette Jovinianus, akkor Jeromos, Ambrus, Ágoston a legenergikusabban visszautasították. Ezekben a vitákban az atyák⁷ szívesen hivatkoztak Ezékielre: «És mondá az Úr nekem: Ez a kapu zárva leszen, és nem nyitattik föl, és azon senki sem megyen át, mert Izrael Ura Istene ment be rajta, és azért zárva leszen».⁸ Mikor a középkorban Ratramnus és Durandus megint előálltak a vaskos realista fölfogással, visszhang nélkül maradtak.

A *teológiai megfontolás illő ségi szempontokat* érvényesít: *a)* Krisztus az élet szerzője és a bűn okozta romlás helyreállítója. Nem lett volna illő, hogy már első tette, világbalépése rontás legyen, még pedig tulajdon édesanyjával szemben. *b)* Az Ige időbeli születése tükrözi az örök születést. Ám az örök születés szűzi módon történt; illő volt, hogy ez legyen az időbeli

¹ Lc 2,7; *Hieron.* Ctra Helvid. 4.

² Lc 2,22.

³ Mt 3,15.

⁴ *Odae Salom.* 19, 7; *Protoev. Jac.* 19; *Ascensio Is* 11, 7 kk.

⁵ *Iren.* IV 33, 1; cf. *Epid.* 54 (Is 66,7-ből olvassa ki); *Clemens Al.* Strom. VII 16, 93. *Origen.* in Lc hom. 8, 2; in Mt X 17.

⁶ *Origen.* in Lc hom. 14; *Tertul.* Marc. III 11; *Carn. Chr.* 23.

⁷ *Ambr.* Instit. virg. VIII 52; *Epist.* 42, 3–7; *August.* Enchirid. 10 34; *Sermo* 186, 1; 215, 3; *Damascen.* IV 15.

⁸ Ez 44,2.

születésnek is módja.¹ c) «Ha az Üdvözítő születése megsértené Mária épségét, tévesen mondaná őt szüztől születettnek az az Egyház, mely utánozza az ő szent anyját, midőn naponként szül neki új gyermekeket és szűz marad».²

Jellegére nézve megállapítja: a) A szülés következtében Mária szüzessége nem szenved a legcsekélyebb sérelmet sem; következésképp Mária a szülés fájdalmaitól is meg volt kímélve.³ Különben is a szülés fájdalmai az eredeti bűn büntetése; illő volt, hogy aki bűn-szeplő nélkül fogantatott, fájdalom nélkül szülje szent Fiát. Azonban távol kell tartani minden dokétizmust. Nem szabad továbbá megfélemlíteni róla, hogy a szűz szülés fiziológiai mivoltát és módját részletesen kutatni nem ildomos a nagy titokkal szemben tartozó kegyelet és gyöngéd tartózkodás miatt. b) A szűz és mégis valóságos szülés nagy csoda. Lehetőségét illetőleg már a szentatyák joggal utalnak arra, hogy az Üdvözítő mikor tengeren járt, a Tábor hegyén színét változtatta, a kővel elzárt koporsóból föltámadt, zárt ajtókon keresztül megjelent, önjerejében fölment a mennyekbe, bőséges bizonyágot tett, mennyire fölötte áll a földi fizika és fiziológia törvényeinek.

3. Mária szűz maradt a szülés után.

Az atyák ezt joggal kiolvassák a) *Szűz Mária szavaiból:* «Mikép leszen ez, mikor férfit nem ismerek?»⁴ Ebben t. i. kifejezésre jut a szüzesség szándéka illetőleg fogadalma.⁵ De nem szabad ebből némely újabb Mária-dicsőítő íróval azt következtetni, hogy Mária kész volt az Isten-anyaságot is visszautasítani, ha ez szüzességével nem volna összeegyeztethető. Ezzel szemben a nagy teológusok arra utalnak, hogy Mária tökéletes szentsége nem akarhatott mást, mint Isten akaratának teljesítését, tekintet nélkül annak módjára és föltételeire.⁶ b) Krisztust az *evangéliumok* mindig nyomatékosan Mária fiának mondják,⁷ amiből a nyelvhasználat szerint arra kell következtetni, hogy egyetlen volt. Viszont, akik Jézus testvérei nevében szerepelnek, soha sincsenek Mária fiainak mondva. c) Az evangelisták jelzik, hogy akik Jézus testvérei nevében szerepelnek, azok idősebbek, mint Jézus: féltékenyek a befolyásukra, gyámkodni akarnak fölötte.⁸ Már pedig kétségtelen, hogy Máriának nincs idősebb fia Jézusnál (a tétel 1. része értelmében). d) A keresztfán anyját János apostolra bízta; ez érthetetlen volna, ha Máriának lett volna más gyermeke is.

Nehézségek. 1. «Mikor el volt jegyezve az ő anyja Mária Józsefnek, mielőtt egybekeltek, úgy találtaték, hogy méhében fogant a Szentlélektől»; «És nem ismerte meg őt (József), míg elsőszülött fiát meg nem szülte».⁹ – *Megoldás.* Szent Jeromos¹⁰ Helvidius otromba támadásaival szemben azt hangsúlyozza: a) Ha az van mondva: «mielőtt egybekeltek», abból nem következik, hogy utóbb egybekeltek, hanem az Írás csak azt mondja, ami nem történt meg. Olyan ez, mint ha pl. azt mondom: Mielőtt a kikötőben megebédéltem, Afrikába hajóztam; Pál mielőtt Spanyolországba indult, Rómában börtönbe került; Helvidius mielőtt megjött az esze, meghalt. Ugyanígy mikor az Írás azt mondja: Nem ismerte meg József a feleségét (a házasságban), míg meg nem szülte Jézust, ez nem jelenti azt, hogy ez utóbb megtörtént. Bibliai párhuzam: «Ülj az én jobbomra, míg ellenségeidet lábad zsámolyává teszem» (utóbb is az Atya jobbán ült!)¹¹. b) Ami pedig *Jézus elsőszülöttsége*

¹ Thom III 28, 2.

² August. Enchirid. 10 34.

³ Thom III 35, 6 c.

⁴ Lc 1,34.

⁵ August. S. virgin. 4; cf. Thom III 18, 4.

⁶ Bernard. Hom. super Missus 4, 3.

⁷ Különösen Mc 6,3.

⁸ Jn 7,1; Mc 3,21.

⁹ Mt 1,18.25.

¹⁰ Hieron. Ctra Helvid. 4.

¹¹ Ps 109,1; cf. Gen 8,7.

nevét illeti: szokásuk az Írásoknak elsőszülöttnek nevezni nem azt, akit testvérek követnek, hanem aki elsőnek születik. Így Szent Pál is Krisztust az Atya elsőszülött Fiának mondja.¹ Az elsőszülött a zsidóknál elsősorban jogi fogalom; tehát kijárt az egyszülöttnek is.

2. Az újszövetség többször (tíz ízben) említést tesz *Krisztus testvéreiről*. Ezek Jakab, József, Simon, Judás,² és esetleg Jézus, az igazságos.³ A fönti megállapítások után ezek nem lehetnek Szűz Máriának gyermekei. Mimódon Jézus testvérei tehát? A Szentírás, miként a nép nyelve ma is sok helyütt, közel rokonokat is egyszerűen testvéreknek nevez.⁴ Hogy az említettek Jézussal milyen rokonságban voltak, nem lehet biztosan megállapítani. A görögök⁵ általában Józsefnek egy korábbi házasságából származtatták, tehát Jézus mostoha testvéreinek tekintették. A latinok Szent Jeromos óta Hegesippus († 180 körül) véleményéhez hajolnak: A szóban forgó férfiak Chlopa-nak⁶ fiai, aki Hegesippus szerint Józsefnek testvére; felesége pedig, tehát Jézus testvéreinek anyja Mária, Szűz Mária testvére vagy unokatestvére.⁷

Ezekben eléggé tükröződik már az *atyák* fölfogása is, mely különösen akkor nyilvánult meg elemi erővel, mikor Bonosus tagadta Mária örök szüzességét; Sziricius pápa elítélte (390),⁸ Jeromos, Ambrus és Epifánius külön iratokkal vonultak föl a kegyeletsértő fölfogás ellen. A *teológiai megfontolás* azt találja, hogy miként a szűz foganás és szülés, úgy Mária állandó szüzessége sem szükségkép következik a megtestesülés titkából illetve az istenanyai méltóságából. Azonban mind az Ige fölségéhez jobban illik, hogy emberileg is egyszülött maradjon az Atyának örök egyszülött Fia, mind Szűz Mária istenanyai méltóságának hasonlíthatatlanul jobban megfelel, ha egész anyai jellege Jézus Krisztus születésére támaszkodik.

Függelék. *Szent József Szűz Máriának valósággal férje volt* és nemcsak jegyese, vagyis már az angyal köszöntése előtt igazi házasságban volt Szűz Máriával. Ennek nem mond ellen, hogy az Írás gyakran jegyesnek nevezi. Mert Philo tanúsága szerint⁹ a zsidóknál az eljegyzési szerződésnek (erušim vagy qiduššim) ép olyan jogi ereje volt mint a házasságnak, ha még nem is történt meg a férj házába való ünnepélyes átvezetés. Az atyák és az Írás azért szeretik jegyesnek nevezni, hogy ezzel a kifejezéssel is távoldartsák a házasság érintkezés gondolatát. Mária és József igazi házasságának nem mond ellen az a tény sem, hogy Mária teljes és állandó szüzessége miatt az csak megkötött és el nem hált házasság (matrimonium ratum non consummatum) maradt. A házasságot ugyanis nem a testi egyesülés, hanem a házasság lelkület teszi (consensus, non copula facit nuptias).¹⁰ József igazolta Mária tökéletes szentsége mellett biztosíték arra, hogy a házasság lelkület, a kölcsönös szeretet, bizalom és támogatás a legteljesebb mértékben megvolt¹¹; a názáreti házra a katolikus kegyelet méltán úgy tekint, mint a keresztény házasság és család tökéletes példájára és fogyhatatlan kegyelmek forrására.

Miért akarta Isten, hogy Jézus Krisztus házasságban, jóllehet nem házasságból szülessék? A szentatyáknak erre vonatkozó feleleteit összefoglalja Szent Bernát: «Szükséges volt, hogy Mária Józsefnek el legyen jegyezve. Hisz ezzel a szent el volt rejtve az ebek elől, a szüzesség bizonyosságot kapott a jegyestől, a szűznek pedig mind szemérmessége meg volt kimélve, mind híre biztosítva. Van-e bölcsebb, méltóbb valami Isten e gondviselésénél? Ezzel az egy

¹ Heb 1,14; cf. Ex 34,19 Num 18,15.

² Mt 13,55 Mc 6,3 Gal 1,9.

³ Col 4,11.

⁴ Gen 14,16 1 Reg 20,9 4 Reg 10,13 etc.

⁵ A Protoev. Jacobi tanúsága értelmében.

⁶ Cf. 1 Cor 9,5 Jn 2,12.

⁷ Mt 27,56 coll. c. Jn 19,25; cf. Mc 15,47.

⁸ Denz 91.

⁹ Philo De specialibus leg. 3, 72.

¹⁰ Thom III 29, 2; cf. 28, 4.

¹¹ August. Consens. evang. II 1.

végzésével tanut ad a mennyei titkoknak, távoltartja az ellenséget, megóvja a Szűzanya hírét».¹

Ennek az igazi házasságnak címén *József az Üdvözítőnek atyja*, nem természet, hanem törvény szerint. A házasság törvénye biztosította neki a házas jogot Szűz Mária fölött és így Mária méhének gyümölcse fölött is. Szent József így mint Szűz Mária védője és az Úr Krisztus nevelő atyja páratlan méltósághoz jutott a szentek között; és mert ezenfelül igaz férfiú volt, az Egyház méltán tünteti ki megkülönböztetett tisztelettel a szentek között (protodulia), és tekinti őt az Egyház mennyei pártfogójának.

72. §. Mária szeplőtelen szentsége.

Diekamp II § 42–44; *Bartmann* I § 110; *van Noort* 3, 2; *Pesch* III n. 297–355 IV n. 587–93; *Scheeben* III 515–570; *Petavius* XIV 1–2. – *Thom* II 27; Compend. 224; *Suarez* *Myster. vitae* Chr. 3–4 18; *Frasen* *Incar. disp.* 3, a. 3, s. 3, qu. 1 – 2. – *Eadmeri tractatus de conceptione s. Mariae* Ed. Thurston et Slater 1904; *Guil. Guarrae, Ioh. Duns Scoti, Petri Aureoli* *Quaestiones disputatae de immaculata conceptione* B. M. V. Quarracchi 1904. – *Ballerini* *Sylloge monumentorum ad mysterium immaculatae conceptionis spectantium* 2 k. 1854/6; A. de *Roskovány* B. V. *Maria in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium saeculorum declarata* 13 k. 1873/92; C. *Passaglia* *De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu* 3 k. 1854; B. *Haeusler* *De Mariae plenitudine gratiae secundum s. Bernardum* 1901; M. Le *Bachelet* *L'immaculée conception* 2 k. 1903/4; *Dudek* J. *Immaculata a magyar irodalomban* 1904; D. *Palmieri* *Tractatus de peccato originali et de immaculato B. Virginis conceptu* ²1904; F. X. *Godts* *La sainteté initiale de l'immaculée* ³1906; E. *Hugon* *La mère de grâces* 1907; N. del *Prado* D. *Thomas et Bulla dogmatica Ineffabilis* 1919; P. J. *Lopez* *Concepcion y nascencia de la Virgen* 1924; H. *Storff* *The Immaculate Conception* 1925; *Schütz* A. *A klasszikus ferences teologia* 1927.

1. Mária szeplőtelen fogantatása.

A szentség a negatív oldalról tekintve büntelenség, a pozitív oldalról a kegyelem és erények birtoka. Szűz Mária büntelenségének tetőfoka és gyökere a szeplőtelen fogantatás, s minthogy ez egyúttal pozitív szentségének, kegyelemmel való teljességének is legbeszédesebb kifejezése, a szeplőtelen fogantatást a katolikus érzék és dogmatika úgy tekinti, mint *Szűz Mária szentségének foglatát és zálogát*.

Tétel. Szűz Mária szeplőtelenül fogantott, azaz létének első pillanatától kezdve ment az eredeti büntől. *Hittétel*. IX. Pius 1854-ben az *Ineffabilis Deus* kezdetű dogmatikai bullában pápai székhatózással ünnepélyesen kimondotta²: «Hatórzzuk, hogy az a tanítás, melynek értelmében a boldogságos Szűz Mária a mindenható Isten páratlan kegyelméből és kiváltságából Krisztus Jézusnak, az emberi nem Megváltójának érdemeire való tekintettel fogantatásának első pillanatában az eredeti bűnnek minden szennyétől óva maradt, Istentől ki van nyilatkoztatva, és ezért minden hívőnek kötelessége azt erősen és állhatatosan vallani».

Magyarázat. a) *Mária ment az eredeti bűnnek minden szennyétől*, tehát mindenekelőtt és vitán fölül attól, ami az eredeti bűn lényegét teszi: a megszentelő kegyelemnek Ádám-okozta bűnjellegű hiányától. Másodlagosan és burkoltan azonban ki van mondva, hogy ment az eredeti bűnnek mintegy anyagi elemét alkotó rendetlen kívánságtól is, mint amelyen szintén rajta van az eredeti bűn szennye (I 562). Minthogy a jelen üdvrendben a súlyos büntől való tisztulás nincs kegyelem nélkül, a szeplőtelen fogantatás azt is jelenti, hogy Szűz Mária létének első pillanatától kezdve rendelkezik a megszentelő kegyelemmel és kíséretével. b) Mária szeplőtelenisége mindjárt a létével vette kezdetét; nincs léttartalmának pillanata, melyben még megszentelésre szorul, hanem mindig szent. Ezt a hiteles előterjesztés úgy fejezi ki, hogy «fogantatásának pillanatában». Minthogy az eredeti bűnnek is, a kegyelemnek is székhelye a lélek, ez csak azt jelentheti: Mária szeplőtelen, mióta Isten teremtő

¹ *Bernard*. *Super Missus* 2, 13; cf. *Thom* III 29, 1.

² *Denz* 1641.

tevékenysége Mária lelkét megteremtette és egyesítette testi organizmusával. A dogma tehát nem érinti azt a valaha sokat szellőztetett kérdést: mikor történik ez? a testi fogantatás pillanatában-e, mint ma általában tanítják, vagy pedig hetekkel később, mint Aristoteles nyomán a skolasztikusok hitték? Hasonlóképpen nem szól a dogma arról, milyen erkölcsi és fiziológiai jellegű volt Mária szülőinek nemző tevékenysége (*conceptio activa Mariae*; a dogma a *conceptio passiva Mariae*-re vonatkozik). *c)* Szűz Máriának ez a megóvása *Istennek különös kegyelme* és kiváltsága, melyben semmi más teremtmény nem részesült. Létesítő oka tehát a kiváltságoló Isten. *d)* Érdemszerző oka az Úr Krisztus megváltó tevékenysége. *Szűz Mária is Jézus Krisztus megváltói érdemeire való tekintettel menekült meg az eredeti bűntől*, miként mi; vagyis ő is valósággal meg van váltva, miként mi; csak más módon. Minthogy t. i. ő is rászorult a megváltásra, az eredeti bűn vállalásának kötelezettsége (*debitum contrahendi peccatum originale*) neki is szólt. Azonban az Üdvözítő érdemére való tekintettel ez a kötelezettség nem lépett érvénybe; mielőtt jogerőre emelkedett volna, felsőbb és erősebb törvényként érvényesült rajta az Úr Krisztus megváltó kegyelme; az ő megváltottsága előreváltás, *praeredemptio*; elővételezett megváltás, *redemptio anticipata*.

Szabatosan *miben állott Szűz Máriának az eredeti bűnre való kötelezettsége?* Némelyek szerint abban, hogy miként a mi számunkra, Mária számára is Ádám erkölcsi fő volt; Ádámban ő is vétkezett, miként mi; azonban az Üdvözítő kegyelme megóvta attól, hogy ez az ő számára is készült végzet teljesedjék rajta (*debitum proximum*). Mások szerint Isten kiváltságoló végzése már akkor kivette őt közös végzetünk alól, mikor Ádám mindnyájunknak erkölcsi fejeként a próbának volt alávetve: Ádámban mindnyájan vétkeztünk, kivéve Szűz Máriát; minthogy azonban ő is Ádám lánya, ama kiváltságolás nélkül ő is vétkezett volna Ádámban (*debitum remotum*). Ez a nézet is elég alapot ad, hogy Szűz Máriát is megváltottnak mondjuk. – A szeplőtelen fogantatás Istentől *ki van nyilatkoztatva*, és nemcsak teológiai következtetés, tehát a hit forrásaiban legalább is burkoltan benne kell lennie. A következőkben ilyenek kell kimutatnunk.

Bizonyítás a Szentírásból.

1. A bűnbeesés után Isten azt mondta a kígyónak: «Ellenkezést vetek közéd és az asszony közé, a te ivadékok és az ő ivadéka közé; az (hebr.: *חַיָּה*; Vulg. valószínűleg másolói hibából *ipsa*, az asszonyra vonatkoztatva; az eredeti, a legtöbb fordítás, a latin atyák többsége is az asszony, ivadéka¹ vonatkoztatja) széttiporja fejedet, te pedig sarka után leselkedel (hebr.: *te széttiprod sarkát*)».¹ A ma valószínű és exegétikailag is szolidan igazolható értelmezés szerint ez az *ősevangélium* közvetve messiási, s a szeplőtelen fogantatás burkoltan benne van. A kígyó a Szentírás kétségtelen tanúsága szerint (I 550) a sátán, akin tehát az asszony ivadéka teljes győzelmet arat. Az asszonynak (a közvetlen értelem szerint Éva; hisz akkor más asszony még nem volt) ivadéka az atyák nagy része (Ágoston és Nagy sz. Gergely) szerint is elsősorban a jók és Istenhez hívek, kik erkölcsi magatartásukkal ellenállnak az ördögnek és ivadékanak, azaz az istentelen embereknek.² Azonban a teljes győzelmet, úgy amint itt kilátásba van téve, ezek nem vívják ki a sátán fölött. Az újszövetség magaslatáról tekintve az atyáknak és hittudósoknak csaknem egybehangzó nézete szerint a megtestesült Ige az a kígyóverő, aki a sátánt legyőzte, személyesen és elvben³; jóllehet a sátán széttiporja a sarkát, amennyiben a szenvedés és halál adóját megfizetteti vele is. De ha az asszonynak egy ivadéka, egy meghatározott egyén az, ki a teljes győzelmet kivívja a sátán fölött, és ez a Megváltó, akkor ennek a diadalnak részese «egy» asszony, szintén meghatározott egyén, amint a szöveg egyes száma is jelzi; s ez az újszövetség világánál az, aki egészen sajátos kapcsolatban van a kígyótipró Megváltóval: Mária, akit már a legrégibb atyák párhuzamba

¹ Gen 3,15.

² Cf. Mt 3,7 Jn 8,44 1 Jn 3,8 Act 13,10.

³ 1 Jn 3,8; Mt 4,1–11; Jn 12,31.

állítanak Évával.¹ De ilyenformán teljes alanyi és tárgyi ellentét áll fenn a sátán és az asszony között, mely minden közösséget kizár; vagyis kizár a kígyótiprónak anyjában is minden bűnt; hisz a bűn a sátán diadala, a vele való közösség kiáltó jele és szerve; tehát kizárja az eredeti bűnt is; annyival inkább, mert Istennek ez a szava az eredeti bűnnel kapcsolatban hangzott el.

2. Az *angyal köszöntése*: «Üdvözlégy, malaszttal teljes (κεχαριτομένη, azaz kegyvel halmozott). Az eredetinek kifejezése és a helyzet arra utal, hogy az angyal itt Máriának az istenanyai méltóságra való kiválasztottságáról, tehát karizmáról szól. Azonban épen ez a méltóság olyan jellegű, hogy kegyelem, szentség nélkül el sem gondolható; amit az angyali üdvözlés folytatása világosan ki is mond: «Az Úr vagyon teveled (közösséget tart veled, szemben az ősevangéliumban jelzett sátáni ellenkedéssel); áldott (hebraizmus: egyedül áldott) vagy te az asszonyok között».² Ezt az értelmezést megerősíti az a tény, hogy a «kegyelemmel teljes» a tulajdonnév helyett áll; s azért nem állítható vele párhuzamba a Szent István vértanuról mondott hasonló jelző.³ Tehát a kegyelemmel való teljességet joggal «sensu pleno» vesszük: tartalmi és időbeli korlátozás nélkül; ha Szűz Máriát csak rövid időre is érné a bűn szennye, már nem lehetne őt föltétlenül, korlátozás nélkül teljes kegyelműnek, áldottnak, az Úrral közösségben élőnek mondani.

3. Az ószövetségben Szűz Máriának a szentatyák értelmezésében eléggé biztosított több *típusa* szerepel, melyek burkoltan szintén tartalmazzák a szeplőtelen fogantatást. *a)* Így az ószövetség fölfogása szerint a szűz Izrael, Jahve jegyese⁴ egészen tiszta; következésképp ilyen az antitípus, Szűz Mária és az Egyház is. Ugyanígy az Apokalipszis csillag koszorúzza sárkány-vívó asszonya⁵ bizonyoság rá, mennyire összefügg a Szentírás fölfogásmódjában Szűz Mária és az Egyház; így megerősíti az ószövetségi tipológiát, és egyben támogatja az ősevangélium mariológias értelmezését. *b)* Az állandó egyházi használat részint előképes, részint alkalmazott értelemben sok más szentírási helyet is Szűz Máriára értelmez és vonatkoztat, melyek a szeplőtelen fogantatás dogmájának legalább is fölséges illusztrálását adják. Így pl. «Amilyen a lilium a tövisek között, olyan az én barátném a leányok között». «Egészen szép vagy barátném, és makula nincsen benned.» «Ki az, aki előjön mint a hajnal pírja, szép mint a hold, tiszta mint a nap, félelmes mint a rendben álló tábor?»⁶ Judit és Eszter alkalmazott értelemben Szűz Mária típusai; hasonlóképpen az örök bölcseségre vonatkozó helyek, ha óvatosan úgy alkalmazzuk, hogy Szűz Máriát nem mint magát az örök bölcseséget, hanem az örök bölcseségnek a teremtmények között kiválasztott lakását tekintjük.⁷

A *szenthagyományban* a szeplőtelen fogantatás is a dogmafejlődés szokott útját járta. Eleinte burkoltan szerepelt a hitletéteményben; mikor azonban egyrészt a jámbor érdeklődés, másrészt a tagadás ráterelte a figyelmet, körvonalai egyre élesebben váltak ki a háttérből. Ez a fejlődés természetesen kölcsönhatásban állt a megváltás és az eredeti bűn mindenkori dogmatörténeti fázisával. Már a legrégebbi atyáknál megtaláljuk a csirákat, melyekből a dogma utóbb, a szeplőtelen fogantatás ünnepével kapcsolatos viták során tisztázódott. A hagyomány tanuságának főmozzanatai a következők:

1. Az atyák kezdettől fogva *párhuzamba állítják Évát és Máriát*,⁸ valószínűleg a szentpáli Ádám–Krisztus párhuzam⁹ hatása alatt. Igaz, ez a párhuzam náluk közvetlenül a kettőnek erkölcsi magatartására vonatkozik: Éva mint szűz engedetlenségével halált szült, Mária mint

¹ *Iustin.* Dial. 100; *Iren.* III 22, 4; 23, 7; V 19, 1; *Cyprian.* Testim. 2, 9.

² Lc 1,28.

³ Act 6,5.

⁴ Os 1,1 2,21 Is 5 49,13 54,1 62 Jer 2 3 31 Ez 16 Thren.

⁵ Ap 12.

⁶ Cant 2,2; 4,7–15; 6,9; cf. 5,2 3,6 Ps 44.

⁷ Így különösen Prov 8,22. Sir 24.

⁸ *Iustin.* Dial. 100; *Iren.* III 22, 4; V 19, 1; *Tertul.* Carn. Chr. 17; cf. *August.* Agon. christ. 24.

⁹ Rom 5,14.

szűz engedelmességével az életet hozta világra. Ebben azonban burkoltan benne van az a gondolat, hogy az élet szülője, sőt üdvösségünk oka semmiféle formában nem volt alávetve a bűn halálának.

2. Az atyák kezdettől fogva *Máriát Jézussal egészen sajátos szentségi összeköttetésbe* hozzák, különösen ószövetségi jel- és előképek fölhasználásával: Mária az a szűzi föld, melyből az Úr Krisztus szeplőtelen tiszta teste van alkotva; «a tiszta (Krisztus) tisztán nyitotta meg tiszta anyja méhét».¹ Szűz Mária a kívül-belül arannyal bevont frigyláda, bűn nélkül az emberiség rothadatlan fájából és Szentlélekből alkotva. Ugyanebben a gondolatkörben mozognak a gazdag mariologiai tipologia egyéb képei: Mária az eléghetetlen csipkebokor,² Dávid király megvíthatatlan tornya,³ zárt kert⁴ stb.⁵

3. Az atyák *felsőfokban beszélnek Mária szentségéről*, úgy hogy az a bűnnek minden fajtájával összeférhetetlen. Mária teljesen szent, legszentebb, feddhetetlen, minden büntől és szeplőtől ment; ἄχραντος, ἄμωμος, ἀπειρόκακος, παναγία, immaculata, illibata, sanctissima, intemerata stb. Vezetnek természetesen a mariologus homiléták: Efrém, Proklus, Hesychius, Modestus, Sophronius, Andreas Cretensis, Germanus, Theodorus Studita, Damascenus. Efrém azt mondja: «Nincs te benned Uram, szenny, sem szeplő nincsen a te anyádban!»⁶ *Szent Ágoston* azt mondja a pelagiánusoknak: Minden ember bűnben van, «kivéve azonban Szűz Máriát, akiről az Úr Krisztus méltósága miatt egyáltalán hallani sem akarok, mikor bűnről van szó».⁷ Ez a tanúság annál súlyosabban esik latba, mert Ágostonnak kifejezetten az az álláspontja, hogy a bűnt minden ember magával hozza az eredetével együtt.⁸ Sőt egyszer azt feleli Juliának: «Nem utalom át az ördögnek Szűz Máriát a születés címén, de azért, mert a születésnek ama bűn-kötélékét nála föloldja az újjászületés kegyelme».⁹ Valóban csak egy lépést kellett volna tennie, és forma szerint kimondja a szeplőtelen fogantatást. Ezt az elhatározó lépést azonban nyilván azért habozott megtenni, mert nem tudott a végére járni, hogyan egyeztesse össze Máriának az eredeti büntől való mentességét az eredeti bűn és a megváltás egyetemes szükségével. Hasonlóképpen tanít Ambrus.¹⁰

4. A kifejezett dogma föltárása a *szeplőtelen fogantatás ünnepének* történetével kapcsolatos. A kifejlődés állomásai a következők:

a) Az ünnep első biztos történeti nyomai a 8. század elejére mennek vissza; elsőnek Euboeai János † 749 említi az ünnepen tartott homiliájában. A dec. 9-én tartott ünnepnek tárgya volt Szűz Máriának terméketlen anyától és atyától való *csodálatos fogantatása*, melyet angyal adott hírül a szülőknek (a Protoevangelium Jacobi szerint). Így tartja ma is a görög egyház, jóllehet Szűz Máriának az anyja méhében való megszentelése sem idegen tőle, miként Keresztelő sz. János és Jeremiás fogantatásának hasonló ünnepén, mint azt számos ünnepi homília (Euboeai Jánostól, Aigosi Pétertől és Nikomédiai Gergelytől) bizonyítja.

b) Mikor az ünnep *eljutott nyugatra* (a görög befolyás alatt álló részekben: Ravennába, Nápolyba már a 8. és 9. század folyamán; a 10. század közepén Normandiába, Galliába, Irországba), a brit kolostorokban 1120 körül *Eadmer*, Szent Anzelm¹¹ tanítványa és clare-i

¹ *Iren.* III 21, 10; cf. IV 33, 11.

² Ex 3,2.

³ Cant 4,4.

⁴ Cant 4,12.

⁵ Cf. *Hippolyt.* ap. Theodoret. Dial. (M 10, 863); *Dionys.* Al. Epist. ad Paulum Samosat. etc.

⁶ *Ephraem.* Carm. Nisib. 27, 8.

⁷ *August.* Natura et gr. 36, 42.

⁸ *Ctra Jul.* V 15, 5 Op. imperf. Iulian. IV 122.

⁹ Op. imperf. IV 122.

¹⁰ *Ambr.* in Ps 118 sermo 22, 30.

¹¹ Szent Anzelm szerint illő volt, hogy Szűz Mária olyan tisztasággal ragyogjon, melynél nagyobbat Istenen kívül nem lehet gondolni. *Concept. virg.* 18

Osbert mondták ki először világosan, hogy Isten bölcseségéhez illet, Szűz Máriát Krisztusra való tekintettel kezdettől fogva minden szeplő nélkül szentül megőrizni; Máriának léte kezdetétől való szentségét, váltságunknak ezt a dicső kezdetét kell megünnepelni fogantatása ünnepén. Mikor lyoni kanonokok 1140-ben szintén be akarták vezetni az ünnepet, *Szent Bernát*, a lángoló máriatisztelő elvi okokból ellenezte¹: Természetes, hogy Mária szent volt már születése előtt, miként Jeremiás és Keresztelő sz. János² is; azonban nem fogantatása előtt, hisz akkor még nem is létezett, tehát nem is szentelődhetett meg; de nem is fogantatásában, mert az nem történt érzéki kéj nélkül; a házasság ölelésbe nem vegyül szentség; egyedül Krisztusnak szent a fogantatása, mert Szentlélektől fogantatott. Minthogy az akkor általában elterjedt fölfogás szerint a megtermékenyített petesejt lelkesítése hetekkel a fogantatás után történt, magában véve (tárgyilag) nem lehetetlen, hogy Szent Bernát nézete szerint Szűz Mária, aki szerinte is születése előtt szent volt, fiziológiai fogantatása után ugyan, de a lelkesítés pillanatában szentelődött meg; vagyis magában nem lehetetlen Szent Bernátot a dogma szellemében értelmezni. De nem valószínű, hogy neki tényleg ez volt a véleménye; bizonyos azonban, hogy a kérdést a Szentszék döntésének akarta fönntartani.

c) Az ő nyomán jártak aztán a 13. századi nagy skolasztikusok: Halensis, Albertus, Thomas, Bonaventura. Ők fölteszik a kérdést: Melyik időpontban szentelődött meg Mária? S azt felelik: A lelkesítés előtt nem; mert akkor a megszentelés egyetlen formai tényezője, a kegyelem számára még nincs alany; ha pedig Mária kegyelem közlése nélkül szentelődne meg, akkor ki volna véve az eredeti bűn alól, miként Jézus Krisztus, és nem szorulna megváltásra; holott Krisztus mindnyájunkért meghalt.³ Tehát a lelkesítés pillanatában szentelődött meg? Ezt *Szent Tamás* szerint többen tanítják, és az Egyház nem ellenzi. Valószínű azonban, hogy Mária megszentelése a lelkesítés után történt, jóllehet a születés előtt és valószínűleg elég hamar a fogantatás után; épen mert ő is rá volt szorulva a megváltásra.⁴ Del Prado úgy gondolja, hogy Szent Tamás a Summa-ban szándékosan hallgat arról, vajjon Szűz Mária megszentelése a lelkesítés pillanatában történt-e; továbbá utal arra, hogy ha a lelkesítés után történt, amit Szent Tamás valószínűbbnek tart, az az «utóbb» lehet nem időrendi, hanem természetrendi egymásután is (posterius natura, non tempore); tehát nem zárja ki a szeplőtelen fogantatást. Ebben a kérdésben két dolog bizonyos: Szent Tamásnak vannak nemcsak odavetett kijelentései, hanem elvei, melyekből a szeplőtelen fogantatás következik. A következtetést azonban nem vonta le; és tény, hogy Szent Tamás szerzete és iskolája azután is századokon keresztül heves ellenese volt a szeplőtelen fogantatás tanának.

A nagy skolasztikusoknak ez az első tekintetre meglepő *ellenkezése abban leli magyarázatát*, hogy a nyugati teológiai fejlődés a pelagiánus eretnekség nyomása alatt az eredeti bűn egyetemességét és a megváltás egyetemes szükségét rendkívül kiélezte; és ők nem látták, mikép lehet ezekkel a sarkalatos igazságokkal összeegyeztetni Máriának az eredeti bűntől való mentességét, melyhez pedig jámbor szívük annyira vonzotta őket. Kedvezőtlenül befolyásolták őket az emberi fogantatásról akkor kelendő nézetek is, melyeket a szeplőtelen fogantatás védői olykor kevésbé szerencsésen alkalmaztak, mint pl. hogy Mária Ádámnak egy a bűntől nem szennyeződött és csodálatos módon fönntmaradt részecskéjéből formálódott. Attól is tartottak, hogy Szűz Máriának ez a kiváltságolása elhomályosítja Krisztus páratlan szentségét és dicsőségét.

d) Így a skolasztikai spekuláció kátyuba jutott, melyből *Duns Scotus* emelte ki. Ő t. i. tanára, ware-i Vilmos közvetítésével visszatért Eadmer és Osbert gondolataira; de azokat teológiailag tökéletesítette. Eszerint Szűz Mária is rá volt szorulva Jézus Krisztus

¹ *Bernard*. Epist. 174, 5.

² Jer 1,5; Lc 1,41.

³ *Bonavent.* in Lombard. III dist. 3, 1, 2; *Thom* III 27, 2; 31, 7 stb.

⁴

megváltására, de illet, hogy megváltódása tökéletesebb legyen mint a mienk; és ez abban állt, hogy az Üdvözítő megváltó ereje őt előre megóvta a bűntől. Természet szerint ő is Ádám lánya volt; idő szerint azonban előbb volt a Szentháromság fogadott lánya (θεόπαις), egészen sajátos és abszolút jelentőségű rendeltetéssel, hisz a teremtés fejének, Krisztusnak anyjául volt kiszemelve. És ezért Ádám bűnének törvénye neki is szólt ugyan, azonban nem teljesedett rajta; a Megváltó saját anyjával szemben azzal mutatta megváltása erejét, hogy a megváltást elővételezte nála (praeservatio, praeredemptio, redemptio praevia); «másokat a bukás után emel föl, Szűz Máriát mintegy esés közben tartotta, hogy el ne essék». Ezt a gondolatot Scotus nem mint biztos igazságot, hanem csak mint teológiai lehetőséget és valószínű nézetet képviselte. Az egyetlen komoly teológiai nehézséget azonban ezzel elhárította, és az igazság útját szabadabbá tette. A dominikánusok általában ellenkeztek (kivéve Ambrosius Catharinust, Joannes a S. Thoma-t és Natalis Alexandert), azonban a többi szerzet, az újak is, a skotistákhoz csatlakoztak, és az egyetemek követték. Caietanus már arról számol be X. Leonak, hogy megolvashatatlan a tanítás követőinek száma; és Canisius félszázaddal utóbb megállapítja, hogy az ellenzők vajmi kevesen vannak.

e) Az egyházi hatóságok bölcs tartózkodást tanúsítottak; de az igazság útban volt. A (skizmatikussá vált) bázeli zsinat 1439-ben (sess. 36) ünnepélyesen kimondotta a szeplőtelen fogantatást; IV. Sixtus (1483) megtiltotta az ünnep és a tanítás támadását, a trentói zsinat pedig az eredeti bűnről szóló határozatában kimondja: «Ugyanez a szentzsinat azonban kijelenti, hogy nem szándéka az eredeti bűnről szóló határozatába belefoglalni a boldogságos és szeplőtelen Szűz Máriát, Isten anyját, hanem erre nézve meg kell tartani a boldog emlékü IV. Sixtus pápa szabványait». ¹ V. Pál és XV. Gergely pápák megtiltották a szeplőtelen fogantatás-ellenes vitákat (1616 és 1622), XI. Kelemen a szeplőtelen fogantatást az egész Egyház számára nyilvános ünneppé tette (1708), és mikor IX. Pius 1849-ben az ünnepélyes kimondást illetőleg kérdést intézett az Egyház püspökeihez, 543 püspök közül 484 kívánta az ünnepélyes kimondást, 18 nem; a többi vagy közvetett definíciót akart, vagy nem tartotta alkalmoszerűnek az ünnepélyes kimondást.

Teológiai megfontolás. Isten irgalmas rendelkezéséből az emberi nem természetfölötti sorsára nézve Krisztusnak és nem Ádámnak előrerendelése irányadó. Ebben adva van Isten részéről az a lehetőség, hogy az egész emberi nemet előzetesen megváltsa. Lehetséges volt, hogy időrend tekintetében az emberi nem előbb legyen Isten (fogadott) fiainak nemzedéke, mint Ádámnak bűnt öröklő ivadéka. Vagyis lehetséges volt, hogy Krisztus megváltó érdeme megelőzze az emberek születését, és az eredeti bűn törvénye érvényesülésének gátat vessen. Más szóval teológiailag nincs ellenmondás és lehetetlenség benne, hogy Isten az egész emberi nemet a szeplőtelen fogantatás kegyelmében részesítse. Ami így elvontan lehetséges volt az egész emberi nemre nézve, az kiváló fokban *illő volt* Szűz Mária számára: a) *A fiak dicsősége* anyjuk tisztessége. ² Már most az Úr Krisztus abszolút szentsége kívánja, hogy egészen szent legyen az a tő is, melyen fakad ez a legszentebb sarj. Az Üdvözítőt kegyeletes fiúi lelkülete készíti, hogy megváltó erejét különösebb módon megmutassa szent anyján. b) *Illő, hogy a második Éva, az angyalok királynéja* legalább is olyan szent legyen mint volt az első Éva, aki szintén eredeti bűn szeplője nélkül került Ádám oldalára. c) *Viszont az Úr Krisztushoz illet, hogy mint második Ádám, miként az első, egészen szűzi talajból legyen alkotva.* Sőt a hívő gondolkodás nem tudna abba beletörödni, hogy a Szentháromság választott hajléka valaha, ha még oly rövid ideig is, a sátán tanyája volt. d) *Szűz Mária az emberek és angyalok királynéja; azzá tette őt szent Fia, a mindenség királya.* Már pedig «a király nincs alávetve a törvénynek; a királyné alá van ugyan vetve, de a király ugyanazokat a kiváltságokat engedélyezi neki, melyekkel ő rendelkezik» (Ulpianus).

¹ Trident. 5 c. 5 *Denz* 792; cf. prop. damn. 73 *Baii Denz* 1073.

² Prov 17,6.

2. Máriának a személyes bűnöktől való mentessége.

1. **Tétel. Szűz Mária Isten különös kiváltságánál fogva élete egész folyamán ment volt minden súlyos és bocsánatos személyes bűntől.** *Katolikus igazság.* A trentói zsinat ugyanis azt tanítja: «Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy az egyszer megigazult ember élete egész folyamán képes elkerülni a bocsánatos bűnöket is, hacsak nem Isten különös kiváltságából, miként a Boldogságos Szűzről tartja az Egyház».¹ Ellenzik a protestánsok és természetesen a racionalisták. Az Egyház csak a tényt állapítja meg, de nem szól a módjáról, és nevezetesen hallgat az alapjáról.

Bizonyítás. Az ősevangélium szerint az asszony és a sátán között teljes az ellentétesség, és az asszony teljes diadalt arat fölötte. Ámde minden személyes bűn személyes vereség a sáttannal szemben. Az újszövetség Szűz Máriát kegyelemmel teljesnek, szentnek állítja oly fokban, hogy azzal még az eredeti bűn sem egyeztethető össze, nemhogy a halálos.

Az atyák oly föllengő módon szólnak Szűz Mária szentségéről, hogy a bűnt kizárják. Hippolitus, Efrém, Ágoston, mint láttuk, hallani sem akarnak arról, hogy Szűz Máriát valaki a bűnnel kapcsolatban csak említse is. Görög atyák emelnek ugyan itt-ott kifogásokat: a kánai csodában asszonyi hiúsága mutatkozott; Máriának és Jézus atyjafiainak gyámkodni-akarásában² uralomvágy nyilvánul³; sőt a Simon jövendölte kard a kételkedés kardja, mely a keresztfá alatt átjárta Mária szívét.⁴ Ezek azonban elhamarkodott kijelentések,⁵ minden alapot nélkülöznek és általában a női nemről való kevésbbé tisztult, maradi, sőt manicheusizű fölfogásból táplálkoznak. Szent Ágoston határozott állásfoglalása után lassan elnémultak. *Teológiai megokolás:* a) A személyes bűn erkölcsi gyalázat; ámde az anya gyalázata a fiúnak is szégyene; Krisztussal kapcsolatban ilyenre még gondolni sem szabad. b) Minthogy Szűz Mária egyrészt kegyelemmel teljes, másrészt ment a rendetlen kívánságtól, a vétkezés lelki forrásai tőle mindenestül el vannak vezetve.

2. **Tétel. Szűz Mária élete egész folyamán ment volt a rendetlen kívánságtól.** *Biztos.* Burkoltan kimondja a szeplőtelen fogantatás dogmája. A tétel kizárja mind a tényleges bűnre csábító gerjedelmet, mind pedig a bűnös hajlamot (fomes peccati).

Bizonyítás. a) A rendetlen kívánság *erkölcsi árnyat vet a lélekre* (I 562). Szűz Máriához pedig, ki a Szentháromság hajléka és a szentek szentjének anyja, illett, hogy a bűnnek árnyéka se férközzék hozzája. b) Hogy ez valóban így is volt, annak pozitív bizonyítéka az ősevangélium: Mária és a sátán között nem állhat fönn semmiféle érdekközösség. Már pedig a rendetlen kívánság az ördög hatalmának és diadalának egy nyúlványa és serény útkészítője. c) A tétel következik a szeplőtelen fogantatás dogmájából: a jelen üdvrendben a rendetlen kívánság az eredeti bűn következménye. Szűz Máriában nincs meg az ok, tehát a következmény sem.

Kérdés. *Mi módon szabad Szűz Mária a rendetlen kívánságoktól?* – A régibb teologusok a görög atyák nyomán azt tanítják, hogy Szűz Mária lelke általánosságban megtisztult és megszentelődött már fogantatásakor, és akkor a Szentlélek elaltatta, megkötötte benne a rendetlen kívánságot; fia fogadásában azonban kioltotta; így Szent Tamás is. Az újabbak azonban a szeplőtelen fogantatás dogmájának világánál helyesen azt tanítják, hogy a rendetlen kívánság kioltása mindjárt fogantatásakor történt, mert hisz már akkor elapadt az ő számára a rendetlen kívánság forrása, az eredeti bűn.

¹ Trident. 6 c. 23 Denz 833.

² Mt 12,45.

³ Chrysost. in Jn hom. 22; in Mt 44, 1 1.

⁴ Igy Basil. Epist. 260; Cyril. Al. in Jn 19, 25; cf. Tertul. Carn. Chr. 7; Origen. in Lev hom. 27.

⁵ Petav. Incarn. XIV 1.

Megjegyzés. Minthogy Szűz Mária élete egész folyamán ment volt nemcsak az eredeti, hanem a személyes bűnöktől is, sőt a bűnre készítő gerjedelmektől és hajlamoktól is, igazi értelemben nemcsak büntelen, hanem *vétkezzhetetlen*. Ez azonban *lényegesen különbözik szent Fiának vétkezzhetetlenségétől*: Az Úr Krisztusnál ugyanis a személyes egységnél fogva a vétkezzhetetlenség a személyben, tehát a metafizikai létben gyökerez, és ennél fogva a vétkezzés lehetősége Krisztusnál metafizikailag és föltétlenül ki van zárva. Minthogy Szűz Mária teremtett személy, benne megmarad a vétkezzés absztrakt lehetősége. Az ő vétkezzhetetlensége pozitív isteni rendelkezésen alapszik, és ennek közvetlen teljesítő mozzanata nem a boldog istenlátás, miként az üdvözülteknél, hisz ő azzal nem rendelkezett földi életében; hanem az Isten-anyaság, melyre való tekintettel Isten őt megóvta a bűntől és megerősítette a kegyelemben.

Nehézség. Ha Szűz Móriában semmi sem volt, ami őt a bűn felé húzta, *elesett az érdemszerzésnek számos alkalmától*. – *Felelet.* Szűz Móriának nem kellett az érdemszerzésnek összes lehetőségeivel rendelkezni. Hisz az Úr Krisztusban, az angyalokban és a paradicsomi emberben sem volt rendetlen kívánság, és mégis volt náluk helye érdemszerzésnek. Szűz Móriának volt módja a lemondást és önmegtagadást egészen sajátos formában és fokban gyakorolni, és ezzel bőven pótolva voltak az érdemszerzésnek ama lehetőségei, melyek a bűnre készítő hajlamokból fakadnak.¹

Szűz Mária lelki életének és erkölcsi értékeinek méltatásánál más szempontok is jönnek tekintetbe, mint az érdemszerzés lehetőségei: Ő épen teljes büntelensége által az a *valósággá vált teremtett eszmény*, kinek szemléletéből biztatást merít a gyarlóságaiból a valláserkölcsei élet magaslataira törekvő ember; ő a le nem alkonyodó fényes hajnalcsillag, melynek láttára a bűn árjától elborított lelkekbe visszatér a tisztasághoz való honvágy és bizalom: ő az a víhatatlan vár és zárt kert, melybe az elveszett paradicsomot sirató lélek hazatér és megenyhül. Szűz Móriában előttünk jár egy ember mint mi, de aki a bűn átkát nem nyögi, aki a legmélyebb fájdalomtól meglágyított lélekkel, de érinthetetlen tisztasággal tekint le minden vergődő és tisztulást áhító Éva-gyermekére. A rendetlen kívánságtól való mentesség, annak gyökere: a szeplőtelen fogantatás, a virága: a személyes büntelenség mondhatatlan áldás és erő a tisztulásra szorult egyesre és társadalomra, melynek valósága elől őszinte nem-katolikusok sem tudnak elzárkózni.

3. Mária pozitív szentsége.

Szűz Mária szentségét a pozitív oldalról az angyal így jellemzi: kegyelemmel teljes. Ez a *kegyelemmel való teljesség*, mely már az atyáknál és aztán az Egyház ajkán Szűz Móriának állandó jelzője, közvetlenül és gyökérszerűen Móriának az Isten-anyaságra való kiválasztottságát, tehát Istennek páratlan kegyét jelenti; de ezzel velejár a kegyelmi nagy hivatottsággal arányos belső ékesítés. A kegyelemmel való teljességben tehát ki van fejezve Szűz Mária szentségének mind tartalma, mind pedig foka.

Tartalmilag tekintve Szűz Mária szentsége

1. *A megszentelő kegyelem bősége.* A jelen üdvrendben ugyanis a kegyelem a természetfölötti szentség formái oka, vagyis az az elv, mely közlődés és benmaradás útján közvetlenül szentté teszi a lelket; nélküle a természetfölötti rendben nincs Isten előtti kedvesség. Ezért volt meg a kegyelem az Úr Krisztusban is, a szubstanciás szentség mellett is; és ezért nem lehet el nélküle szent anyja sem. Nincs is semmi alapja és valószínűsége annak a nézetnek, hogy az Isten-anyaság mintegy metafizikailag magánvaló szentséggel szenteli föl Szűz Móriát (Ripalda). Az Isten-anyaság ugyanis magában tekintve méltóság, küldetés mások megszentelésére (karizma), és magában, csupán közlése és a hívott személyben való

¹ Thom III 27, 3.

benmaradása által nem szentel meg. Csak erkölcsi alapot ad lelki megszentelődésre. Ha t. i. Isten valakit küld egy hivatásra, megfelelő módon föl is szereli annak méltó betöltésére.

2. A megszentelő kegyelem kiséréte, nevezetesen a *természetfölötti erények*. Épen kiváló erényei hozzák Szűz Máriát annyira közel a hívők szívéhez és valláserkölcsei igyekezetéhez. A Szentírás kiemeli hitét,¹ engedelmességét, melyet már az atyák ünnepelnek Éva engedetlenségével szemben, Isten iránti teljes odaadását, felebaráti szeretetét, alázatát, szemérmességét, szüzességét, lelki erősségét, reményét, magány-szeretetét, a Szentlélek után epedő szent áhítatát és a természetfölötti javakért való buzgóságát. Szűz Mária az erények koronájával is kiemelkedik a szentek fölött mint királynéjuk.

3. Kiváló *karizmák*. Hisz Szűz Mária a teremtmény számára adható legnagyobb karizmának, az Isten-anyaságnak boldog kiválasztottja. Ebből mint központi naphól sugároznak ki azok a karizmák, melyek által Szűz Mária a szentek kiváltságainak összes színeiben ragyog. Újabb hittudósok ugyanis nem szolid alap nélkül állítják föl ezt a tételt: Szűz Mária rendelkezett mindazokkal a kiváltságokkal, melyekről az üdvtörténet tud, és amelyek állásával, nemével, fájdalmas Isten-anyaságával összefértek. Szent Tamás a bölcsesség, szemlélődés és jövendölés adományát joggal kiolvassa a Szentírásból.² Bizonyos továbbá, hogy Mária rendelkezett magas hivatásának megfelelő tudással. Azonban kellő alap nélkül állítja néhány újabb hittudós, hogy már anyja méhében eszének teljes használatával rendelkezett (Terrien), álmában is Isten szemléletébe volt merülve (Scheeben), a hittitkoknak, a Szentírásnak, sőt a természetnek egészen rendkívüli ismeretével és a paradicsomi állapot összes természetkivüli adományaival rendelkezett (Terrien). Egyenesen tévedés boldogító istenlátást tulajdonítani neki (Vega); hisz a Szentírás kifejezetten kiemeli hitét; ez pedig a látással meg nem fér.

Fokozatilag a kegyelemmel való teljességet a Szentírás útmutatása szerint mindig annak a személynek mivoltához és méltóságához kell mérni, akit illet.³ Minthogy Szűz Mária a legnagyobb méltóságra van hivatva, mely teremtményt egyáltalán érhet, a hittudósok jogosan következtetik nagy egyértelműséggel, hogy már fogantatásakor bőségesebb kegyelemmel áldotta meg Isten, mint bármikor bármilyen teremtett személyt; sőt némelyek (Liguori, Suarez, Contenson) szerint ez a kegyelem nagyobb volt nemcsak mint bármely ember vagy angyal kegyelme, hanem nagyobb, mint valamennyi ember és angyal kegyelme együtt. Ez a kegyelem Szűz Mária lelkében életének egész további folyamán állandóan *gyarapodott*.

Még pedig *a) dologi teljesítmény* következtében (ex opere operato), különösen az Úr Krisztus fogantatásakor a Szentléleknek egészen sajátos leereszkedése és az örök Ige megjelenése által. Ezzel ugyanis Szűz Mária a Szentháromsághoz oly közel jutott, mint a földi vándorút folyamán soha semmiféle teremtmény. Már pedig «minél közelebb kerül valamely lény az elvhez bármely rendben, annál bővebben részesül ennek az elvnek a hatásaiban».⁴ Ezen kívül nincs kizárva, hogy Szűz Mária kegyelmét némely szentségnek (kereszttség, bérálás, Oltáriszentség) fölvétele is gyarapította. *b) Személyes teljesítmény* következtében (ex opere operantis): Szűz Mária, miként mi, a hit homályában járt, bár az ő hitének éjjelét a mennyei remény hajnalcsillaga hasonlíthatatlanul intenzívebben világította át mint minket. Benne megvoltak az érdemszerzésnek összes föltételei (83. § 2); sőt az egyik: az Isten részéről való kegyes elfogadás teljesebb mértékben («az Úr teveled»); következésképp élete végéig gyarapodott kegyelemben, érdemben, Isten előtt való kedvességben. Kegyelme azonban életének semmi szakában nem érte föl az Úr Krisztusét; ő ugyanis a kegyelemnek

¹ Lc 1,45.

² Lc 2,19; 1,48.

³ Jn 1,14 Act 2,4 6,8.

⁴ Thom III 27, 5; cf. *Damascen.* Homil. 8, 12.

önfényben ragyogó napja, Szűz Mária pedig a tőle kapott kölcsönfényben tündöklő szép hold.¹

73. §. Mária megdicsőülése.

Diekamp II § 46 47; *Bartmann* I § 110 111; *van Noort* 3, 3; *Pesch* IV n. 613–627 639; *Scheeben* III 570–629; *Petavius* XIV 8–9. *Suarez* Incarn. disp. 23; *Frassen* Incarn. disp. 3, a. 3, s. 3, qu. 5–6. – F. X. *Godts* Définibilité dogmatique de l'Assomption de la t. s. Vierge 1924; M. *Favier* L'assomption corporelle de la Mère de Dieu 1926; R. *O'Connel* Mary's Assumption 1930; P. *Renaudin* Assumptio B. M. V. 1933; J. *Marta* Ni Éphèse, ni Panaghia Capouli, mais Jérusalem. Étude critique et historique sur le lieu de la mort de la S. Vierge 1910; J. *Ernst* Die leibliche Himmelfahrt Mariä historischdogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet 1922. – J. *Bitremieux* De mediatione universali B. M. V. 1926; A. *Borzi* Maria hominum corredemptrix 1931; Le *Rohellec* Marie dispensatrice des grâces 1925; R. *O'Connel* Our Lady Mediatrix of all Graces 1926; F. H. *Schüth* Mediatrix 1925; J. *Ude* Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden? 1928; L. *Leloir* La médiation mariale dans la théologie contemporaine 1933; *Schütz* Mária kegyelem-közvetítése Theol. 1937. – J. C. *Trombelli* Mariae vita ac gesta cultusque illi adhibitus 6 k. 1761; B. *Bartmann* Christus ein Gegner des Marienkultes? 1909; L. *Porra* Regina o la regalità della Madonna 1927; G. *Hüffer* Loreto 2 k. 1913/21; W. *Strasser* Kirche u. Marienverehrung 1924; S. *Beissel* Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland bis zum Ende des Mittelalters 1909; Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert 1910.

1. Mária test szerinti megdicsőülése.

1. Tétel. Szűz Mária meghalt. Biztos.

Szűz Mária élete végének idejéről, helyéről (valószínűleg Jeruzsálem, nem Efezus) és egyéb körülményeiről *nincsenek biztos adataink*. Epifánius, aki ezeknek a dolgoknak szorgalmasan iparkodott a végére járni, arra az eredményre jutott: «Nem tudni tehát, meghalt-e, eltemették-e».² A szeplőtelen fogantatás pedig mintha ellene szólna. A halál ugyanis a bűnnek zsoldja; Szűz Máriának pedig a bűnnel semmi köze.

Mindamellelt Szűz Mária halála biztos. a) A halál Ádám ivadékának szóló *egyetemes törvény*. Az eredeti megigazultság állapotában Istennek egy természetkívüli adománya fölfüggesztette, de az eredeti bűn után egyetemes ereje ismét érvénybe lépett. Szent Ágoston szerint³ az Üdvözítő meghalt volna akkor is, ha nem áldozza föl magát önként a keresztfán. Tehát meg kellett halnia Szűz Máriának is, akinek a bűnös és halálra vált Ádámmal való igazi kapcsolatát nem szüntette meg a szeplőtelen fogantatása; hisz megváltásra-szorultsága is megmaradt. b) Ha az Isten-anya méltóságának meg is felelt volna, hogy halált ne lásson, a kereszthalálig engedelmes *Megváltó anyjához illett*, hogy szent Fiát az élet útjának ez utolsó állomásáig kövesse. c) Az Egyház *liturgiai hagyománya* történeti bizonyosságot szolgáltat. Szűz Mária elszenderülésének ünnepe (transitus, dormitio, κοίμησις, ἀνάπαυσις) valószínűleg a legrégebbi Mária-ünnep; talán már a 4. század végén megvolt. Az egyházi szertartás pedig általában föltételezi Mária halálát; pl. secreta Assumpt.: «jóllehet tudjuk rólad, hogy a test törvénye értelmében elköltöztél». d) A *szepőlötelen fogantatás* igazsága ennek a ténynek nem áll útjában. Hisz a keresztség minden egyes hívőben szintén eltörli az eredeti bűnt, mégis meghagyja a halál törvényét. Úgy tetszett ugyanis Istennek, hogy a jelen üdvrendben az eredeti bűn eltörlése után is megmaradjon a halál törvényének hatékonysága, melyet a paradicsomi állapotban egy természetkívüli adomány csak fölfüggesztett, de meg nem szüntetett. A szeplőtelen fogantatásból azonban következik, hogy a halál Szűz Máriában nem büntetés jellegű.⁴ Ezért joggal tanítják a hittudósok, hogy Szűz Mária halála nem volt

¹ Cant 6,9.

² *Epiphan.* Haer. 78, 11.

³ *August.* Peccator. merit. II 29.

⁴ Cf. Prop. damn. Baii 73 *Denz* 1073.

fájdalmas, hanem a szent Fia után való szerető elepedés¹ volt; miként Szent Pál is «kívánt elválni és Krisztussal lenni».²

2. Tétel. Szűz Mária halálával lelke Isten boldog színelátására emelkedett, teste pedig nem indult föloszlásnak, hanem nyomban a megdicsőült testek állapotába jutott. Biztos.

Hogy Szűz Mária halála után nyomban *Isten boldog színelátására jutott*, közvetlenül foly tökéletes szentségéből. *Testi megdicsőülésének* kérdése épúgy mint halálának kérdése történetileg nem dönthető el, minthogy életének végéről nincsenek megbízható forrásaink. Azonban dogmatikailag teljes bizonyossággal levezethető. A halál ugyanis magában nem büntetés jellegű ugyan, de a jelen üdvrendben azzá vált; és büntetés jellegét, a bűnből való eredetét két mozzanatban mutatja: a haláltusa keserves kínjában és a halált nyomon követő testi föloszlásban. Ezt az utóbbit az emberiség általános érzéke nemcsak szégyenletesnek, hanem borzalmasnak és utálatosnak itéli. A teológiai megfontolás ezt az általános érzést igazolja. A föloszlásban jut ugyanis kifejezésre a bűn belső mivolta, a lázadás, a bomlás, valamint a sátán hatalma: a pusztítás, rontás, a sátán országának lényegét alkotó belső ellenmondás külső érvényesítése, a kaoszba való visszaterelés. Hogy a halálnak ez a büntetés-jellege kiterjeszkedjék Szűz Máriára is, annak ellene mond egy

a) *Teológiai ok.* Az ősevangélium értelmében Szűz Mária részes volt fiának a halál fölötti teljes győzelmében. Ez a teljes diadal három mozzanatra terjeszkedik ki: a rendetlen kívánságra, a bűnre és a halálnak büntetés jellegére.³ Ha tehát Szűz Mária teste, a Szentléleknek ez a kiváltságos edénye ki lett volna téve a föloszlásnak, egy jelentős és föltűnő ponton a sátán győzött volna. Ezt Isten annál kevésbé engedhette meg, mert az Isten-anyaságnál fogva Szűz Mária és az Úr Krisztus teste között a lehető legszorosabb benső kapcsolat áll fenn (*caro Mariae caro Christi*). Rendjén van tehát, hogy Szűz Mária teste osztozzék szent Fia megdicsőült testének sorsában.

b) *Törvényszerű ok.* A halál utálatossága a bűnnek zsoldja. Szűz Máriában nincs bűn; tehát nincs törvényszerű alap arra, hogy a halál kivegye tőle a bűnnek ezt a zsoldját.

c) *Üdvekonómiai ok.* Szűz Mária az Isten-anyaság révén az élet, kegyelem és dicsőség anyja; általa mindnyájan várományosai vagyunk a teljes megdicsőülésnek. Illő volt tehát, hogy a megváltásnak ebben a gyümölcsében, a test szerinti megdicsőülésben elsőnek ő részesedjék, aki világra szülte dicsőségünk szerzőjét. Annál inkább, mert a megváltásnak ezt az erejét abban az időben mások is tapasztalták, azok t. i., akik húsvét reggelén sírjukból föltámadtak.

d) *Analogiás ok.* Az Üdvözítő már mikor a földi létbe lépett, oly gyöngéden és halkkal járt, hogy teljességgel megkimélte anyjának szüzi épségét. Közvetlenül kínálkozik tehát az a gondolat, hogy ugyanoly gyöngéden vezette át őt az örök létbe: szűz teste morfológiai épségének teljes megóvásával.

3. Tétel. Szűz Mária halála után nemcsak lélek, hanem test szerint is mennybe vétetett. A legnagyobb fokban *valószínű nézet*, melyet vakmerőség nélkül nem lehet tagadni.⁴

Bizonyítás. a) Szűz Mária mennybevétele *az előző tétel folyománya*. Ha ugyanis szent testét nem érte föloszlás, hanem teljesen és végleg megdicsőült, akkor állapot szerint már a mennyei dicsőségnek volt részese; hisz elsősorban nem a hely, hanem az állapot teszi a mennyországot. Különbösen is illő volt, hogy Szűz Mária végig szorosan nyomon kövesse szent Fiát; ha oly hiven vele ment a keresztfáig, rendjén van, hogy elmenjen vele az utolsó

¹ Cant 2,5.

² Phil 1,23.

³ Rom 3–8 1 Cor 15,24. Heb 2,14.

⁴ Suarez Myst. vitae Chr. disp. 21, 2.

állomásig, a mennyei dicsőségig. Ebben az értelemben méltán alkalmazható rá a zsoltaros szava: «Indulj el Uram, nyugalmad helyére, te és a te szent frigyládád».¹

b) *Történetileg* Szűz Mária haláláról és a közvetlenül utána eső dolgokról megbízható forrásaink nincsenek. Az ismert legendát az apostolok váratlan és csodás összejöveteléről és Máriának szemük előtti mennybemeneteléről a *Transitus B. M. V.*, 4. század végi apokrif irat adja elő elsőnek. Ezt más reá támaszkodó hamisítványokkal együtt Gelázius pápa 495-ben elvetette: az Egyház ünnepei és hite nem szorulnak hamisítványokra és nem épülnek föl apokrif okmányokon. Epifánius a dologról még semmit sem tud mondani. Toursi sz. Gergely († 594) az első egyházi író, aki említést tesz a mennybemenetelről (*In gloriam martyrum*); de a *Transitus*-ból merít. Azonban megdönthetetlen történeti tény, hogy a keresztény *hagyomány mitsem tud Szűz Máriának sírjáról*, és soha holttestének ereklyéit nem emlegette. Ennek a föltűnő történeti ténynek nincs más kielégítő magyarázata, mint hogy nem volt valós alap arra a hagyományra, mely Mária sírjáról és holttestéről tudhatott volna: «Az Istennel jára és eltűnék, mert az Isten elvitte».²

c) Az Egyház több mint ezer esztendeje *fő ünnepei között üli Szűz Mária mennybevételét*. Már pedig Krisztus Egyházának szentségével összeegyeztethetetlen, hogy az egyetemes Egyház annyi időn keresztül olyan természetfölötti tárgyat ünnepeljen, mely nem felel meg hitének (legem credendi statuit lex supplicandi); tévedhetetlenségével pedig ellenkezik, hogy olyant higgyen, ami nem felel meg a valóságnak.

Az ünnep első biztos történeti nyomai a 7. század elejére mennek vissza; fönmaradt ugyanis Modestus jeruzsálemi patriarkának († 634) az ünnepről mondott szentbeszéde; lehet azonban hogy már Mauricius császár rendelte el († 602).³ Vajjon a Θεοτόκου μνήμη, Mária emlékének ünnepe, melyet palesztinai szerzetesek 500 körül, sőt a szíriaiak már 380 táján ülték, azonos-e a mennybevétellel, nem biztos, bár nem valószínűtlen. A 8. századból számos beszéd maradt ránk (Krétai András, Germanus, főként Damascenus ajkáról). Nyugaton az ünnep Sergius pápa († 701) alatt jelenik meg. Ugyanebben az időben a *Missale gothicum* és a csak néhány évtizeddel fiatalabb *Sacramentarium Gregorianum* kifejezetten kimondja Szűz Máriának halála után történt boldog mennybevételét. Nyugaton az ünnep aztán csakhamar általánossá vált.⁴

Ezek alapján a *mennybevétel dogmává emeléséről* (definiálhatóságáról), melyet az újabb időben sokat vitatnak, ezt lehet mondani, természetesen «salvo meliore et imprimis iudicio Ecclesiae»: Szűz Mária mennybevétele mint testi megdicsőülésének folyománya biztos. A testi megdicsőülés pedig burkoltan benne van az ősevangéliumban mint annak végső kiágazása, és legalább burkoltan benne van abban a negatív hagyományban is, mely Szűz Mária sírjának és ereklyéinek ismeretlenségéből kiolvasható. Tehát misem állja útját, hogy az Egyház, mikor a Szentléleknek tetszik, egyeneset definiálja Szűz Mária testi megdicsőülését, és ebben burkoltan (implicite) a mennybevételt is. Vajjon a mennybevétel magában is dogmává emelhető-e, azon fordul, ki van-e nyilatkoztatva. Vagyis benne van-e legalább burkoltan a hit forrásaiban (pl. az ősevangéliumban), miként a testi megdicsőülés, vagy pedig csak mint folyomány hámozható ki belőle? Nehézség mindenestre az, hogy az első öt század hagyománya még burkoltan sem látszik tartalmazni; ennek megokolása elég nehéz, ha formálisan kinyilatkoztatott igazsággal van dolgunk. Ezért oszolnak meg a mai hittudósok nézetei arra nézve, vajjon Szűz Mária mennybevétele közvetlenül és magában is dogmává emelhető-e? A gondos dogmatikusok általában azt tartják, hogy legmegfelelőbb volna a testi

¹ Ps 131,8; cf. Ap 11,9 12,1.

² Gen 5,24.

³ *Nicephor. Hist. Eccl. XVII 28.*

⁴ Cf. *Thom III 27, 1; 83, 5 ad 8; Opusc. 6 in salut. ang. 1.*

megdicsőülést közvetlenül és egyenest dogmává emelni és ebben burkoltan benne volna mint katolikus igazság a mennybevétel.

2. Mária lélek szerinti megdicsőülése.

1. *Tétel. Szűz Mária kiváltságos módon üdvösségünk közvetítője. Biztos* állandó és egyetemes hívő meggyőződés alapján.

Ebben az általános fogalmazásban az *Írás* burkoltan tanítja tételünket: Szűz Mária Jézus Krisztus anyja; és ezzel a Megváltót és a megváltást adja a világnak: «És fiat szül majd, kit Jézusnak fogsz nevezni, mert ő szabadítja meg népét bűneitől».¹ Burkoltan benne van továbbá az ősevangéliumban, mely az asszonynak a sátán-legyőző Krisztus művében kiváló részt tulajdonít.

Az *atyák* az első időktől fogva hirdetik és lépésről lépésre kiépítik azt a gondolatot, hogy Szűz Mária a második Éva. Amilyen része volt az első Évának az emberiség megrontásában, olyan jutott Máriának a helyreállításában. Éva tudvalevőleg nem közvetlenül okozta az emberiség romlását, hanem azáltal, hogy Ádám bűnében előkészítő és alkalom-szerző módon (dispositive et occasionaliter) közreműködött. Ugyanígy Szűz Mária is előkészítő és alkalom-nyújtó szolgáló módon (dispositive et ministerialiter) lett oka a mi üdvösségünknek. Így beszél már Jusztin: «Tudjuk, hogy Isten Fia szűztől emberré lett, hogy ugyanazon az úton szünjön meg a kígyótól kiinduló engedetlenség, melyen keletkezett. Éva ugyanis érintetlen szűz létére, mikor a kígyó szava megfogant, az engedetlenséget és a halált szülte. Szűz Mária ellenben, mikor tudtára esett Gábor angyaltól, hogy az Úr lelke száll majd reá, hitet és örömet fogant, és azt felelte: legyen nekem a te igéd szerint. És így tőle született az, aki által Isten a kígyót és a vele egyívású angyalokat és embereket leteperi».² Ugyanígy Irén: «Szűz Mária az ő engedelmissége által az egész emberi nem üdvösségének oka lön». «Engedelmissége által helyreállította Éva engedetlenségét és szószólója lett Évának is a többi embernek is».³ Ezért amint Éva által jött a halál, úgy Mária által jön az élet.⁴

Ebből az Egyház a középkor folyamán joggal levezette azt a meggyőződést, hogy **Szűz Mária az összes keresztény hívők anyja**. a) Mint *második Éva* ő is «anyja minden élőknek».⁵ Mikor ugyanis az új természetfölötti élet szerzőjét szülte, tőle egy egészen új nemzedék indul ki, mely nem a test ösztönéből, hanem Istenből születik. Szent Ágoston szerint «Mária nyilván Krisztus tagjainak anyja. Ezek a tagok mi vagyunk; mert szeretetével közreműködött abban, hogy az Egyházban hívők szülessenek, akik ama főnek tagjai».⁶ b) Mi mint az *Úr Krisztus testvérei* és titokzatos testének tagjai természetfölötti vérrokonságban vagyunk vele.⁷ Tehát az ő anyja ezen a címen nekünk is anyánk. c) Az *Üdvözítő* a keresztfa alatt álló Máriának Jánosra nézve azt mondja: «Asszony, ime a te fiad»; és a tanítványnak: «Ime a te anyád».⁸ Ezzel Origenes szerint mindnyájunknak lelki anyjává tette őt. d) Az *Egyház* liturgiája Szűz Máriát az isteni kegyelem anyjának (mater divinae gratiae), mennyország ajtajának, szószólónknak (advocata nostra) stb. nevezi, és sűrűn alkalmazza rá a

¹ Mt 1,21.

² *Iustin.* Dial. 100.

³ *Iren.* III 22, 4; V 19, 1; cf. IV 33, 11.

⁴ *Tertul.* Carn. Chr. 17; *Cyrl.* Hier. H. Cat. 12, 15 29; *Hieron.* Epist. 22; *Ambr.* Epist. 42, 3; *August.* Agon. Chr. 24; *Sermo* 51, 2, 3; 123, 2; 232, 2; *Ephraem.* Sermo 3 de divers. *Epiphani.* Harer. 78, 18.

⁵ Gen 3,20.

⁶ *August.* De s. virgin. 6, 6.

⁷ Rom 8,29 Heb 2,11.17.

⁸ Act 4,12 Jn 14,6 17,3 Rom 5,12–9 10,8–13 Col 1,20 1 Tim 2,5 Heb 11,6. Col 1,24.

bölcsesség szavait: «Aki engem megtalál, életet talál és üdvösséget merít az Úrtól». ¹ Nálam vagy az út és az igazság minden kegyelme, nálam az élet és az erény minden reménye. ²

Mint mindnyájunk anyja *Szűz Mária mindnyájunk számára a természetfölötti élet közvetítője*.

Miben áll ez a közvetítés? Semmiesetre sem abban, hogy tárgyilag kiegészíti az Üdvözítő megváltó tevékenységét, és akármilyen módon és fokban is üdvösségünknek Krisztussal mellérendelt oka; mintha t. i. Jézus Krisztus közvetítő tevékenysége bármilyen kiegészítésre vagy támogatásra szorulna; ezért a *concausa nostrae salutis, corredemptrix* címeknek csak lényeges megszorításokkal lehet helyes értelmet adni (lásd alább). Üdvösségünknek egyedüli szerzője, főoka, Isten és ember között az egyedüli közvetítő a szó elsődleges értelmében az Úr Krisztus. ³ Szűz Mária nem léphet bele a megváltó tevékenység első-oki körébe; hisz 6 is rászorult a megváltásra miként mi; nem a megváltottság tényében, hanem módjában emelkedik magasán a többi ember fölé. Következésképp az ő közvetítő szerepe csak másodlagos, közvetett, szolgálati jellegű lehet. Jóllehet ugyanis üdvösségünk egyetlen fő és elsődleges szerzője az Úr Krisztus, Szűz Mária közreműködhetett mint másodlagos közvetítő megváltásunknak mind szerzésében, mind alkalmazásában, vagyis gyümölcseinek hováfordításában.

Szűz Mária közreműködött megváltásunk megszerzésében. a) Mária nemcsak fizikailag szolgálta megváltásunk szerzését, amennyiben tulajdon szüzi testével öltöztette emberi testbe a Megváltót, hanem a legnagyobb engedelmességnek, az Isten iránti odaadásnak és emberszeretésnek tevékenységével is. Mikor az angyal hírülvitte Isten-anyává való választottságát, és várta feleletét, benne az egész emberiségnek beleegyezését várta; és Szűz Máriának fölséges szava: *Legyen nekem a te igéd szerint,* ⁴ *a megváltásnak egyik föltétele és előkészítő tényezője lett.* ⁵ Szűz Máriának ez a közreműködése, kivált engedelmissége, hite és szeretete, mellyel előbb fogadta lelkébe mint méhébe szent Fiát, az atyák állandó elméléseinek és ünneplésének tárgya: szembeállítják Évának engedetlenségével, hitetlenkedésével és az emberiség jövő sorsát fitymáló szeretetlenségével.

b) Amint a Boldogságos Szűz «*Legyen nekem a te igéd szerint*» szavával a megtestesülés ügyében az egész emberi nem beleegyezését vitte Isten elé, úgy készséges segítőként (mint *διάκονος*) *közreműködött a Megváltó áldozatának meghozatalában* is: vállalta az Isten-ember anyaságával járó egészen sajátos gondokat és felelősségeket; lemondott róla, mikor nyilvános tevékenységét megkezdte; együtt szenvedte nyilvános életének veszedelmeit és esélyeit; s különösen a keresztfá alatt áldozatos, Isten akaratához simuló vértanu lelkületével önmagát és önmagában az egész emberi nemet azonosította az Üdvözítő áldozatával. Ezzel nem növelte ugyan ennek az áldozatnak érdemeit és tárgyi hatékonyságát, de hozzáadott mégis egy tartalmas, jelentős mozzanatot: a maga és az emberiség részéről készséges lelkülettel azonosította magát az Üdvözítő keresztdozatával, és így fölséges módon megkezdte azt a másodlagos, eszköz jellegű papi tevékenységet, mellyel az Úr Krisztus állandósítani akarta az ő keresztdozatát Isten országában. Nem az Üdvözítő keresztdozatának tárgyi kiegészítése ez, még másodlagosan sem, hanem nagy bizonyosság és útmutató, hogy ez a legnagyobb isten-emberi tett méltó visszhangra talált a hívő lelkekben, és így alanyi részről (az egyes lelkek részéről) is érvényesül az az ereje és értéke, mely tárgyilag sajátja.

¹ Prov 8,35.

² Sir 24,25.

³ Jn 19,27.

⁴ Lc 1,38.

⁵ Thom III 30, 1 c.

Szűz Mária hatékony eszközként *közreműködik a megváltás gyümölcseinek kiosztásában.*

a) Ennek a közreműködésnek első mozzanata, mely már Szűz Mária földi életében teljes tartalmával érvényesül: *ő a megváltottak elseje*, a megváltás hajnalcsillaga; benne ragyog föl először bűvös fényének teljes ígézetében a megváltás ereje és tartalma. Mit köszönhetünk az Úr Krisztusnak, mi vár azokra, kik hiven az ő nyomán járnak, azt kézzelfoghatóan megmutatják Szűz Mária kiváltságai: szeplőtelen szentsége, szűz Isten-anyaságának méltósága, testi-lelki megdicsőülése. Amit ő ezekben a kiváltságokban elővételezett, az vár (természetesen megfelelően arányítva) mindazokra, akik miként Szűz Mária az Úr Krisztusban élnek. Szűz Mária ebben a vonatkozásban a megváltás valóságának nagy bizonyossága és mintegy szemléleti tanítása.

De egyben kiváló *biztatás és erőforrás a megváltás alanyi keresztülvitelére.* Hisz Szűz Mária a hit homályából törtetett előre miként mi: lemondásban, küzdésben, munkában. Nagyot cselekedett vele az Úr, az bizonyos; de úgy, hogy ő maga teljes odaadással hiven együttműködött a kapott kegyelmekkel. Nagy dolog minden keresztény számára a fogadott fiúság és a Krisztus-testvériség; áldása és koronája azonban csak azokra vár, akik miként Szűz Mária alázatos szolgáló lélekkel maguk is azt akarják, amit az Úr akar velünk. De ennél is többet jelent Szűz Mária az üdvösség közvetítésében: tiszta keble illetlen szüzességgel és magafeledő anyai szeretettel zárja körül a legmagasabb titkokat. Rajta mint misztikai lépcsőn ereszkedik le a teremtésbe nemcsak a megváltás kegyelme, hanem maga a Szentháromság, hogy ott állandó lakást vegyen. Ennek a titkos értelmű rózsának bimbójából feslik ki ég és föld öllekezésének szent gyümölcse. Szűzi érintetlenség és teljes megváltottság egyfelől, termékeny anyaság és irgalmas megértő részvét másfelől mint üdítő és tisztító illat áradnak belőle. Nem csoda, ha annyiszor Szűz Mária titkából indul ki bűnösök tisztulása, hajótöröttek reményre-keleése, fertőzött családok megszentelődése, királyi koronájukat vesztett nők fölemelkedése, és mindezzel együtt az életet óvó szűzies lelkület társadalmi újjászületése is. Ahol Szűz Máriát kikapcsolják az üdvrendből, mindenestre hova-tovább szent Fiát is szem elől veszítik; de már jóval előbb veszendőre adják azokat a le nem mérhető, sokszor tételekben ki nem fejezhető és mégis alapvető nagy életérdekeket, melyek a szüzesség és anyaság természeti és természetfölötti titkait kegyelettel ápoló lelkületben vannak letéve.

b) Szűz Mária hathatós közbenjárásával szent *fia megváltó kegyelmeit kijárja a rászorultaknak*, miként már a galileai Kánában eredményesen közbenjárt a zavarba jutottakért. Szűz Mária e közbenjáró tevékenységének valósága minden kétségen fölül áll. A *szentatyák* Irén óta egyetemesen tanítják; az Egyház gyakorlata ezerszeresen visszhangozza a liturgiai imádságokban, magánájtatosságokban, kegyhelyek tiszteletében, a meg nem számlálható imádság-meghallgatásokban; ez a meggyőződés a 11. századból való *Salve Reginában* és az angyali üdvözlés záradékában tömör erővel tör elő és száll égnek. A *teológiai megfontolás* Szűz Mária páratlan méltóságából következteti közbenjárásának nemcsak tényét, hanem erejét is. A szentek közbenjáró ereje ugyanis Isten-szeretésük tökéletességétől és Isten-közelségük fokától függ.¹ Szűz Máriának istenanyai méltóságánál fogva hasonlíthatatlanul hatékonyabb a közbenjárása, mint más teremtményeké. Jézus Krisztus mint kegyeletes fiú mindig egészen különös előzékenységgel fogadja anyja közbenjárását; mennyei Atyja pedig külön kedvteléssel tekint elsőszülött lányának könyörgésére és csakis a legszentebb ügynek szóló pártfogására. Azonban bármilyen hatalmas Szűz Mária közbenjárása, nem szabad azt úgy fölfogni, hogy uralkodás jellegét ölti. Az Egyház tilalmazta azokat a képeket, melyek Szűz Máriát mint az Üdvözítő úrnőjét vagy szent Szívének királynőjét ábrázolják.

2. *Tétel. Szűz Mária megdicsőült állapotában minden kegyelem közvetítője.* *Valószínű* nézet. Tételünket világosan tartalmazzák és használják az utolsó két emberöltő óta ünnepélyes

¹ Thom 2II 83, 11.

pápai megnyilatkozások: úgymint XIII. Leó «*Iucunda semper*» 1891; X. Pius «*Ad diem illum*» 1904; XV. Benedek 1921-ben engedélyezte a «minden kegyelem közvetítőjének» ünnepét (v. h. a Jóhalálról nevezett Nagy Boldogasszony társulatához írt levelét 1918); XI. Pius «*Miserentissimus Redemptor*» 1928.

Magyarázat. A tétel kimondja, hogy Szűz Mária megdicsőülése óta minden kegyelem, akár megszentelő akár segítő, akár az Egyházban akár az Egyházon kívül, úgy jut el azokhoz, akiknek szánva van, hogy Szűz Máriának része van kiosztásában; semmiféle kegyelem őt meg nem kerüli útjában. Nem mondja és nem mondhatja azonban, hogy a kegyelem közvetítésének üdvtörténetileg és dogmatikailag megállapított más föltételei és közvetítői, nevezetesen az Üdvözítő közvetítő hivatása, a szentségek, az Egyház és a szentek közbenjárása, akárcsak egy esetben is kikapcsolódik, úgy hogy szerepüket Szűz Mária közvetítése veszi át. Ebből döntő jelentőségű módszери következmény foly: Szűz Mária egyetemes kegyelemközvetítésének jellegét úgy kell meghatározni, hogy zavartalan összhangban legyen a kegyelemközvetítés más tényezőivel, s azoknak sem hatásosságát, sem hatékonyságuk jellegét ne csorbítsa. Evégből mindenekelőtt *három kérdést* kell tisztáznunk: Hogyan viszonylik Szűz Mária egyetemes közvetítése Jézus Krisztusnak egyetlen közvetítő szerepéhez; milyen jellegű ez a közvetítés; hogyan lehetséges? Csak azután lehet eldönteni a ténykérdést.

a) Alapvető dogmatikai igazság, hogy Jézus Krisztus egyetlen közvetítő Isten és ember között az üdvösség művében, s így a kegyelem közvetítésében is (64. § 1). Tehát *Szűz Mária csak másodlagos közvetítő* (mediatrix secundaria) lehet. Nemcsak abban az értelemben, hogy közvetítő tevékenysége Krisztuséhoz viszonyítva alárendelt jellegű; hanem főként azért, mert ha van Szűz Máriának közvetítő szerepe, azt Jézus Krisztustól kapta; amint Szent Efrém mondja: per mediatorem mediatrix totius mundi. A megváltó kegyelmek forrása Jézus Krisztus; Szűz Mária csak gyűjtő és szétosztó medence lehet, aquaeductus, amint Szentlőrinci Richárd, Nagy sz. Albert kortársa mondja, melyet a forrás tölt meg; gyűjtőlencse, melybe Krisztus napjának sugarai sűrűsödnek bele és sugároznak szét. Szűz Mária minden közvetítő ereje Jézus Krisztusnak elsődleges, szerző jellegű közvetítéséből táplálkozik; relativ, nem abszolút közvetítés.

b) Szűz Mária egyetemes kegyelemközvetítő szerepe *nem lehet főszépi szerep*; még abban az értelemben sem, hogy a szerzőség és forrásszerűség síkján társa és segítője Krisztusnak a megváltás és kegyelemadás művében. Némely teológiai szerzőnek azt a kísérletét, mely Szűz Máriát a concaput (társ-fő) címmel akarta kitüntetni, a hittudósok szinte egyértelműen visszautasították. *Nem lehet fizikai eszköz jellegű sem*. A kinyilatkoztatás ilyent kifejezetten csakis Krisztus szent emberségének és a szentségeknek tulajdonít. Azután föltételezné Szűz Máriának egyetemes jelenlétét; hisz a fizikai ok csak ott hathat, ahol van. Végül megtenné Szűz Máriát a szentségek rendjének foglalatjává, mintegy nyolcadik és fő szentséggé, ami ellentétben van a hét szentség dogmájával. A hittudósok általában visszautasították azt a gondolatot, mely Szűz Máriát főszentségnek, «supersacramentum»-nak akarta ünnepelni. Tehát Szűz Mária közvetítő szerepe csak erkölcsi jellegű lehet. Ennek két kategóriáját ismeri a teológia. Az egyik a *közbénjárás*. Ez nyilván alkalmazható Szűz Mária egyetemes kegyelemközvetítésének jellemzésére. Hisz a katolikus áhítat Szűz Máriában kezdettől fogva a leghatásosabb közbénjárót látja. Ebből a szempontból tételünk azt jelenti, hogy Isten (természetesen Jézus Krisztus megváltó érdemeire való tekintettel és az ő főszépi közvetítésével) minden kegyelmet úgy és azért ad az embereknek, mert Szűz Mária ezt tőle kéri. A másik a kiérdemlés. E tekintetben a hittudósok Suarez-szel föllállítják a tételt: *Szűz*

*Mária kiérdemelte és kiérdemli méltányosság szerint mindazt, amit Krisztus kiérdemelt igazság szerint.*¹

Mindkét szempont egyesítésére, elmélyítésére és kiegészítésére s egyben tételünk dogmatikai elhelyezésére és igazolására alkalmas egy harmadik kategória: *az anyai közvetítés*. Az anya egészen sajátos helyzetben és hivatással áll gyermek és atya között. A gyermekek felé lelkülete a szükségeknek, igényeknek, bajoknak, kívánságoknak az a biztos, intuitív, együttélő észrevevése, mely a kánaai menyegzőn eluttogja: «Nincs boruk». Az atya, akinek van módja kielégíteni gyermekei igényeit, melyeket az anyai szem látott meg és az anyai szív terjeszt eléje, ismeri az anyai lelkületnek ezt a sajátos, sui generis, bajmeglátó, igény-előterjesztő tehetségét és hivatását, nem különben annak igénylés-nemesítő és bensőségesítő erejét, azt mindenestül tiszteletben tartja és reá való tekintettel indítatva érzi magát, hogy ennek a sokszor csak burkolt, sokszor épenséggel csak rámutató, sohasem erőszakos, mindig bensőséges és bensőségesítő közbenjárásnak engedjen. S amit így ad, azt az anyán keresztül juttatja a gyermekeknek. S így az az anyai szív, mely a gyermeki igényeknek szinte apoteózisát tudta az atya előtt megcsinálni, az atyai adományokra is reálehel az anyai gondnak és gondosságnak letörölhetetlen, külön érték-adó csókját.

Ez az anyai közvetítés alkalmas arra, hogy kifejezze Szűz Mária egyetemes kegyelemközvetítésének jellegét. α) Nem csorbítja Krisztus egyetemes közvetítő szerepét; hisz nyilvánvaló, hogy Szűz Mária ehhez a szerephez csak Jézus Krisztus érdemei által és a kegyelem-adó Isten kifejezett akarata következtében jut, mint kezdettől fogva épen az Ige megtestesülésére való tekintettel öröktől fogva kiválasztott Θεόπαις. β) Nincsen benne szerzői mozzanat. Az anya nem termeli és nem folyósítja, hanem csak kéri és átadja azokat az értékeket, melyeket gyermekei számára közvetít. Közvetítése ezért nem is fizikai szükség, hanem erkölcsi gazdagodás; ha ez a közvetítés nem volna, a kegyelem áramlása nem akadna meg, de híjával volna egy drága akcentusnak. γ) Szabatosan az anyai közvetítés teszi érthetővé és okolja meg benső logikával, hogy Szűz Mária kijárhat minden kegyelmet, azok számára is, kik nem kérik tőle és akik nem is tudják, hogy az ő kezén és szívéen keresztül kapják. Hiszen az jellemzi az igazi anyaiságot minden más «pártfogó» és «kijáró» közvetítéssel szemben, hogy megérti néma gyermekének is szavát, meghallja az el nem sirt panaszokat, a szemérmesen vagy gyámoltalanul rejtőző vágyakat is, és szívébe zárja duzzogó és durcás fiait is.

Ez az anyai közvetítés, mely Szent Tamás szerint² mint minden nem-krisztusi közvetítés lényegesen függő (dispositiva et ministerialis), *hogyan viszonylik más*, ugyancsak szállás-készítő és kiszolgáló jellegű *kegyelemközvetítésekhez*, amilyenek a szentségek, a szentmise, szentelmények, az érdemszerző jótettek, a szentek közbenjárása, az Egyház és a magányosok imádsága? A legtöbb mai hittudós úgy gondolja, hogy Szűz Mária közvetítése mintegy respektálja ezeknek a közvetítő tényezőknek hatáskörét; amit ezek elintézhetnek a maguk erejében, azt engedi, hogy el is végezzék. Ebben az esetben az ő közvetítése arra szorítkozik, hogy kijárja azokat a segítő kegyelmeket, melyek kellenek a gyümölcsös szentségvételhez, a kegyelemgyarapító jó tettekhez, a jó imádsághoz stb. Azonban az anyai közvetítés gondolata óvást emel ez ellen a megcsönkítés ellen, mely Szűz Máriát úgy állítja a többi másodlagos közvetítő tényező mellé mint egyet a sok közül, és így súlyos árnyat vet egyedülálló üdvtörténeti helyzetére és üdvekonómiai szerepére. Ha Szűz Mária közvetítése anyai, akkor *felöllel minden kegyelmet*, gyermekeinek minden (természetfölötti) életszükségletét; az anyai gond és gondoskodás nem ismer határokat. De épen mert anyai, nem tolja félre, nem sérti meg és nem nyomja el, hanem anyai szívébe öleli a közvetítésnek minden rendjét és törvényét. Ő

¹ Suarez Myst. vitae Christi disp. 23 s. 1 n. 4.

² Thom III 62, 1.

minden kegyelmet úgy szűr át anyai lelkületén, amint Isten kegyelemközvetítő törvénye azt megállapította

c) *Hogyan szerez tudomást Szűz Mária mindazokról az igényekről, melyek a kegyelem egyetemes szükségességének dogmájában jutnak kifejezésre (76. §)?* Hisz az ő kegyelemközvetítése anyai, nem fizikai; s az nem mehet végbe tudatosság nélkül. Ebben a kérdésben teljességgel eligazít *Szent Tamás*, aki megállapítja, hogy a boldogító istenlátás mint minden ismerés az ismerettárgyhoz való hasonulás, még pedig az ismerő képesség foka szerint. Aki tehát az istenlátásnak magasabb fokát érdemelte ki, többet lát meg *Istenből és Istenben*.¹ S ennek az ismerésnek módja és üteme természetesen nem a mi keservesen kúszó diszkurzív ismerésünk, hanem az Isten lelkében olvasó, szerető, látó ismerés, mely egy fogással, a szeretet zsenialitásának egy villanásában fogja át egész ismeretkörét.² Már most e világ dolgaiból minden istenlátó azt ismeri meg Istenben mint okozójukban, az ő teremtoi eszméiben és elhatározásaiban, amiről ott, az örökkévalóság színe előtt helyén való, hogy megismerje.³ Érdeklődésének és vágyának tárgya lehet Isten színe előtt mindaz, ami helytáll az istenszeretés választó tüzeiben. Ha tehát Szűz Máriaiban megvan az egyetemes anyai kegyelemközvetítés akarata, sőt hivatása, akkor elsősorban ennek a hivatásnak a területe az a világ, mely föltárul istenlátó és Istennel azonosuló szeráfi szeretete előtt.

Bizonyítás. a) Az ősevangélium azt mondja: «Ellenkezést vetek közéd és az asszony közéd, a te ivadékod és az ő ivadéká közéd».⁴ Az az asszony, aki fültanuja volt ennek a súlyos szónak, az első asszony, Éva; és az ő ivadékában kiemelkedő helyen ott van Szűz Mária. Fölkínálkozik tehát a párhuzam: Éva–Mária; az első asszony, aki anyja lett minden élőknek, de azoknak, akiket a bűn mindjárt halálra szánt; és az, aki mint igazi Éva, fölséges új kiadásban (hisz ennek a párhuzamnak mintája volt Szent Pál nagyszerű meglátása az első és második Ádámról)⁵ anyja lett az igazán élőknek, az örök Istenben való életre hivatottaknak. Így látják ezt már Jusztin és Irén (fönt [86. lap](#)). A mi tételünk szempontjából csak arra volt szükség, hogy *ennek az anyaságnak teljes tartalma* kibontakozzék a hívő tudat előtt. Lehetetlen volt a hívő eszmélésének már mindjárt első útján meg nem látni, hogy Krisztus anyja–Isten anyja, Θεοτόκος. Ezt nyomon követte a második meglátás. Ha Krisztus Isten anyja, mert Krisztus Isten, akkor a megváltó Krisztusnak anyja váltságunknak és a megváltási kegyelmeknek is anyja, causa nostrae salutis. Szent Ágoston meglátja a másik nagy párhuzamot: *Mária–Egyház*.⁶ S ezzel már megvillan az a mozzanat, melyről itt szó van: *Szűz Mária anyaisága*. Ezt először *Origenes*⁷ olvasta ki az Üdvözítő szavából, mellyel Szűz Mária Szent János apostol gondjába ajánlotta és viszont: «Asszony, ime a te fiad!» Itt nem az dönt, vajjon az Üdvözítő szavában benne van-e sensu expresso, hogy Jánosban mint típusban mindnyájunkat Mária anyai gondjába ajánlott, hanem hogy az Üdvözítőnek ez a szava alkalmat adott az ősegyház legtudósabb emberének arra a meglátásra, hogy a Θεοτόκος-ban, a második Éva gondolatában bennelappang Szűz Mária anyaisága. Utána Anzelm, Bernát, Albert látják meg újból Szűz Mária anyaságában az anyaiságot, azt a lelkületet és hivatást, mely felöleli az összes hívőket összes természetfölötti szükségseikkel.

Van ennek az anyaiságnak a Szentírásban egy olyan bizonyosága, mely talán beszédesebb, mint amit Origenes az Üdvözítő szavából olvasott ki. Bizonyos t. i., hogy az Úr Krisztusnak földrejövetele, megtestesülése és gyermekése, az «evangelium infantiae» édes titkai

¹ Thom I 12, 8.

² Ibid. a. 10.

³ Thom 2II 83, 4 ad 2.

⁴ Gen 3,15.

⁵ 1 Cor 15,45..

⁶ August. De s. virgin. 6, 6.

⁷ Origen. in Jn praef. 6.

tekintetében Szűz Mária az egyedüli forrás és közvetítő. Ez Szűz Mária anyaiságának első és mondhatatlanul gyöngéd megnyilvánulása. «Mária szívében tartja vala mindez igéket», csak azért, hogy hiven tudja közölni gyermekeivel. Így lett az Isten-anya, a Θεοτόκος, hitünk anyja, πιστίτοκος. Ez a gond természetesen nem szűnik meg Szűz Mária halálával; «aki gyermekét szerette, gondját sír el nem temette». S csak természetes, hogy ennek a gondnak főtárgya az, ami gyermekei, Krisztus hivatott testvérei számára a legszükségesebb: a kegyelem. Ezt Montforti *Grignion* († 1716) mondotta ki először, diadalmasan megvédte Liguori sz. Alfonz, és az utolsó két emberöltő pápai nagy egyértelműséggel magukévá tették. S ezzel ezen a vonalon a végére ért a dogma-kibontakozás: Szűz Mária Isten-anyaságában burkoltan benne van az anyaiság, és ebben benne van ennek a természetfölötti anyaiságnak legtermészetszerűbb mozzanata: a kegyelemnek elvi és egyetemes anyai közvetítése.

b) Szűz Máriának külön tevékenységi szerepe is volt a megváltásnak és a kegyelemszerzésnek a művében: az anyai áldozati lelkület, melynek értelmében Szűz Mária egészen sajátos módon azonosította magát az Üdvözítőnek áldozatos életével, főként keresztáldozatával, s ezért sajátos hatásossággal is részesült a gyümölcseiben; tehát közvetítő és alkalmazó erejében is. Jelezte ezt az agg Simeonnak próféta szava a templomi bemutatáskor: «Ime, tétetett... ez jelül, melynek ellene mondanak; neked magadnak is majd tör járja át a lelkedet». Kezdődött Máriának ez a sajátos áldozata az annuntiatio-kor, mikor az angyal tudtára adta istenanyai hivatottságát és ő megadta beleegyezését. Hisz akkor beleegyezett nem általánosságban abba, hogy Krisztus anyaságát vállalja, hanem hogy a szenvedésre, kereszthalálra szánt, a megváltó Krisztusnak lesz anyja. Ezáltal azonosította magát szent Fiának váltság- és kegyelemszerző áldozatával, és lett virgo sacerdos. Ennek az áldozati tevékenységnek kiemelkedőbb külső mozzanatai: az Egyiptomba való menekülés; a tizenkét éves Jézusnak templomi szereplése, amikor először tárult Mária lelke elé annak az áldozatnak nagysága, melyet épen anyaiságától kívánt az Úristen: odaadni Fiát egy kemény, lemondásos, a tömegek kegyetlenségének kitett apostoli és kereszthalálban torkoló életre, lemondani az együttlétről és az anyai gondoskodásról, mely épen a leggyöngédebb anyáknak igénye sok értetlenséggel és szenvedéssel találkozó finom húrozatú fiuk iránt. Ennek a lemondásnak fájdalma ott rángatózik még az evangéliumnak annyira szűkszavú utalásain is,¹ és kulminál a Golgotán, mikor a fájdalmas anya lelkén végigszánt minden kín és egyben minden engedelmes önfeláldozó szeretet, mely szent Fiának keresztáldozatát érlelte.

Ennek az áldozatosságnak iskolájában tanulta meg Szűz Mária szent Fiának szemével látni az emberi nyomorúságot, a bűn szörnyűségeit és a kegyelem föltétlen értékét és szükségességét. Itt tágult bele lelke abba a segíteni akaró nagy szeretetbe, mely világokat tud magábaölelni. Itt is kapta meg a fölavatást a természetfölötti anyaiságra. Amire ő üdvtörténeti helyzete és méltósága révén ontologialag már képesítve volt, arra most *pszichikailag is fölkészült*. És amily biztonsággal és bensőséggel megtanulta itt meglátni, hogy az egyedüli igazi nyomorúság a bűn és az egyedüli igazi és föltétlenül szükséges segítség a kegyelem, oly határozottsággal vállalta anyai lelkülete az egyetlen lehetséges segítséget: megtenni mindent, amit az igazi anya meg tud tenni, mikor gyermekeinek végveszedelméről, illetőleg üdvösségéről van szó. Ez pedig mi lehetne más, mint az egyetemes kegyelemkövetítés vállalása?

c) Szent Tamás föllállítja azt a kinyilatkoztatás forrásaiból közvetlenül igazolható biztos tételt: A természetfölötti szeretet arra indítja a szenteket, hogy másokért imádkozzanak; tehát *az üdvözültek imádkoznak azokért, kik rászorulnak imádságos segítségükre*. S minél mélyebb és izzóbb az a szeretet, annál átfogóbb imádságos kérésük tárgya; és viszont minél közelebb

¹ Mt 12,46–50 par.

vannak Istenhez, annál biztosabb hatású a közbenjárásuk.¹ Már most megint dogmatikailag biztos igazság, hogy *Szűz Mária* az összes teremtetett személyek közül legközelebb áll Istenhez s a legmélyebb és legtüzesebb szeretettel ölel át Istent és embert. Tehát elutasíthatatlan a következtetés: Az a páratlan szeretet, mely az istenanyaság tövén fakad és a krisztusi áldozatosság iskolájában nőtt nagyra, éppen Szűz Mária üdvtörténeti helyzeténél fogva annyira egyetemes, mint az Üdvözítőnek megváltó szeretete (hisz a Megváltó anyjának szeretetéről van szó), és ennek következtében felöleli az összes embereket; és van annyira anyai, hogy az igazi lelki szükségletekre, tehát a kegyelemre irányul egész terjedelmében; és van annyira hatásos, mint az istenanyai méltóság megkívánja. Tehát Szűz Mária anyai közvetítése kiterjeszkedik minden embernek minden kegyelmére.

Tehát a Szűz Mária egyetemes kegyelmi közvetítését kimondó tétel az istenanyaságban, a második Éva dogmatikai igazságában és a fájdalmas anyaságban burkoltan körvonalozott és a szentek imádságos közvetítése biztos igazságának előtételül való fölhasználása mellett biztosan levezethető dogmatikai következtetés. S mint ilyen következtetés, melynek mindkét premisszája kinyilatkoztatott igazság, dogmaként is *definiálható*, salvo iudicio Ecclesiae.

Ugyanezzel a fönntartással az oportunitás kérdését megvilágíthatja a következő meg gondolás: Tételünk definiálása a természetfölötti biztos igazság kozmoszában helyet és hogy úgy mondjuk, polgárjogot adna *az anyaiság nagy gondolatának*. Az emberiségnek ősi sejtése, hogy a világrendben egészen sajátos helye és hivatottsága van az anyaságnak és anyaiságnak. Kybele kultusza, mely éppen a kereszténység megjelenése idejében áradt ki Szíriából a hellenizmus területére, ebből a sejtésből táplálkozik; de egyúttal ijesztő arányokban mutatja a nagy kisértést és veszedelmet is, mely benne lappang. Ha a mi tételünk dogma alakjában a Magna Mater deum-mal szembeállítaná teljes határozottsággal a Mater divinae gratiae-t, elvben egyszersmindenkorra számúzná azt a kisértést, mely a merőben alsó életet, a vak ösztönt, a merő természeti termékenységet akarja megtenni az élet és imádás misztériumának, és amely ma megint vészesen kisért mint az élet, faj és vér mítosza. S mikor tételünk mint dogma a Θεοτόκος nagy dogmájára ráteszi a koronát, az istenanyaságot is a merőben karizmás szférából, mely Szent Ágoston szerint² magában még etikai megalapozásra szorul, teljes félreérthetlenséggel egyszersmindenkorra a szellemiség, az etikum szférájába emeli. Amikor pedig a kegyelem-közvetítésben az anyaiság mozzanatát nyomatékozza, kifejezésre juttatja azt a nagy igazságot, hogy a kegyelem elsősorban megkegyelmezés, a bukott, bűnös világnak értő, imádságos megsegítése. És így ennek az Istentől és az ő Krisztusától oly gyökeresen elfordulni készülő nemzedéknek lelke elé odaállítja az anyát, az érintetlen, teljes anyaiságot, mely a tékozló és züllött fiakkal szemben is változatlanul és megingathatatlanul – anya marad.

3. Tétel. Szűz Máriát kiváló vallási tisztelet (cultus hyperduliae) illeti meg. Biztos. A vallási tisztelet ugyanis közvetlenül és egyenest *személynek szól* (61. § 3. és 90. § 2) és a személy méltóságához igazodik. Szűz Máriának a teremtetett személyek között legnagyobb méltóság jutott; következésképp legnagyobb tisztelet is illeti meg.

Ezt *meg is kapta* már az Üdvözítő fogantatásakor: az angyal kegyelemmel teljesnek üdvözölte.³ Ennek a mennyei üdvözlésnek földi visszhangja volt Erzsébet köszöntése: «Betelék Erzsébet Szentlélekkel és nagy szóval fölkiálta mondván: Áldott vagy te az asszonyok között, és áldott a te méhednek gyümölcse! De hogyan jutok én ahhoz, hogy az én Uramnak anyja jön hozzám?»⁴ Ezzel megjelöli a Mária-tisztelet jogi alapját is: Máriát Ura, azaz Istene anyjának mondja. Ugyancsak a Szentlélek ihletében jövendőli Szűz Mária: «Ime

¹ Thom II 83, 11.

² August. De s. virgin. 3.

³ Lc 1,28.

⁴ Lc 1,41–3.

mostantól fogva boldognak hirdet engem minden nemzedék».¹ Ezzel kimondja a keresztény istentiszteletnek egyik alaptörvényét, melyet a századok fényesen igazoltak és kifejtettek.

Igaz, élete további folyamán nem olvasunk többet külső megtisztelésekről. Neki ugyanis mindenben szent Fia nyomdokán kellett járnia; «amint szent Fiában a dicsőséget megelőzte a megalázódás állapota, úgy anyjában is az alázatot, mely Fiától átszármaztatott reá, követte a fölmagasztalás».² Ez az alázat és rejtettség folytatódott az első három század egyházi életében. Ebben az időben az atyák Szűz Mária iránti tiszteletüket elméletileg oly erőteljesen juttatták kifejezésre, hogy a következő századok alig tettek túl rajtuk (így pl. Jusztin és Irén). De azokban a zivataros századokban az Egyház kultuszélete nem tudott nyugodtan kibontakozni. A kegyeletes emlékezés homlokterében a vértanúk állottak haláluk napjával és körülményeivel; de Szűz Mária haláláról nem volt biztos hagyományuk. Továbbá nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy Szűz Máriát a keresztények a Jézus Krisztussal való szoros kapcsolat miatt együtt ünnepelték szent Fiával, miként már a betlehemi éjszakában az angyalok és pásztorok, később a napkeleti királyok az anyja ölében pihenő kisdédnek hódoltak; az első Mária-képek is a katakombákban (a 2. századból) így ábrázolják Szűz Máriát. Ami azonban a hitben és lelki tisztelésben oly szorosan összetartozott, természetesen a külső tisztelésben, a kultuszban és liturgiában is csak lassan tudott különválni.

De amint Nagy *Konstantinnal* az Egyház fölszabadult a százados nyomás alól, a külső Mária-tisztelet is egyszerre hatalmasan nekilendült. A kollyridiánusok, kik Szűz Máriának kaláccsal (κολλυρίτζ) áldoztak, ezzel a túlzásukkal bizonyosságot tesznek, mennyire gyökeret vert a nép lelkében. Epifánusz a túlzást élesen elítéli, de a Mária-tiszteletet megerősíti: «Mária egészen fölséges és szent s teljességgel tiszteletre méltó, de nem egészen az imádásig».³ *Nazianzi sz. Gergely* elsőnek tesz tanuságot, hogy egy szüzességében veszélyeztetett nő segítségül hívta Máriát⁴; ugyancsak ő ír le elsőnek egy Mária-jelenést: megjelent Csodatevő Gergelynek és átadta neki a híres hitvallást. A Transitus B. M. V. a 4. századvégi néphangulat világos jeleként előadásába gyakrabban sző bele Máriához intézett fohászokat. Szent Efrém himnuszaiból és homíliáiból oly bensőséges Mária-tisztelet szól, melyen a középkor sem tett túl. 380 körül megjelenik az *első Mária-ünnep*, és épülnek az első templomok a tiszteletére (az első 362-ben). A Nyugat abban az időben még inkább csak utánzás alakjában gyakorolja és terjeszti a Mária-tiszteletet.⁵ Hatalmas lendületet adott neki azután az efezusi zsinat azzal, hogy ünnepélyesen kimondta a Mária-tisztelet jogcímét, az Isten-anyaságot. Az 5. században megjelennek az első Mária-dicsőítő szentbeszéddek (konstantinápolyi Proklus és ancyrai Theodotus), a 6. században a Mária-dalok. A *középkor* áhítat-életének közismert jellegzetes vonása a Boldogságos Szűznek lelkes tisztelete, mely az istentiszteletnek minden kifejező eszközét, az ünnepet, templomot, szentképet, népáhitatot, irodalmat, művészetet fölhasználja, hogy segítse valóra váltani a Magnificat fölséges jövendölését. S ha a nép itt-ott nem-dicséretes túlzásokba is esett, melyek ellen a trentói zsinat is állást foglalt, a középkori egyházi élet nagyjai, nemcsak a hűvös józanságukról ismert nagy skolasztikusok, hanem a tüzes misztikusok is vezérükkel Szent Bernáttal az élükön a leggyöngédebb bensőséget a legteljesebb igazság-szeretettel és teológiai korrektséggel tudták párosítani. S hogy az Egyházban él a szenthajdan szelleme, annak egyik vigasztaló bizonyossága, hogy a Mária-tisztelet mindmáig folyton új erőteljes hajtásokban mutatja meg életerejét és termékenységét.

¹ Lc 1,48.

² *Guibert De laude s. Mariae* 2.

³ *Epiphan.* Haer. 79, 4 7.

⁴ *Nazianz.* Or 24, 10; M 46, 409 k.

⁵ *Hieron.* Epist. 22, 38; 107, 7; *Ambr.* Virgin. II 2, 6.

Ötödik értekezés. A kegyelem.

Charitologia.

74. §. A kegyelem általában.

Diekamp II § 1; *Bartmann* II § 112; *van Noort* Prooem.; *Pesch* V n. 1–10; *Scheeben* II 248–52 III 631–5; *Del Prado* I 187 kk. 251 kk. *Thom* in *Lomb.* II d. 26 29; *Ver.* 2, 7; *Suarez* Gratia prol. 3; *Salmant.* tr. 14, d. 1, 1; *Billuart* Gratia 1; 3, 1; 5, 1; *Frassen* de Deo oper. 3; Gratia prooem. 2, 3, 1. – *Schütz* A kegyelem mivolta (Az Ige szolgálatában 17. sz.).

1. A kegyelem mivolta.

Meghatározás. A kegyelem (malaszt, gratia, χάρις, ̄, Gnade) szónak a közhasználatban és a Szentírásban többféle jelentése van: *a) Kegyesség*, leereszkedő kegyes és kegyelmező jóakarát: «Ne félj Mária, mert kedvet (χάριτιν) találtál az Istennél». ¹ *b) Kegyadomány*, azaz kegyes lelkületből eredő ajándék: «A kegyelmet mindegyikünk Krisztus ajándékozásának mértéke szerint kapta». ² A latin és a görög szó ezenkívül még ezt is jelenti: *c) a kegyadomány nyomán a kegyeltben támadt hálás, «kegyeletes» lelkület*³; *d) a kegyességre indító kedvesség, báj* (cf. «gracióz»). ⁴ Ezeknek a jelentéseknek szerves összefüggése nyilvánvaló. Középponti a hitélet területén a «kegyadomány» jelentés; a kegyelem elsősorban ingyen adott ajándék, ahol az ingyenességen van a nyomaték. ⁵ A kegyadomány forrása az adományozó kegyessége (ez az alapjelentés, az «analogum princeps»); indítéka lehet az adományra kiszemeltnek kedvessége, következménye a megajándékozottnak kegyeletessége, hálaája.

Isten kegyességének köszönheti létét minden, ami van. Isten betű szerint «jókedvében» teremtette nemcsak a szerencse kedvenceit, hanem az egész mindenséget; s ezért az ő kegyelmi ajándéka minden teremtett jó, különösen szellemerkölcsi fölkészítésünk és a gondviselés. ⁶ Azonban a teológiai nyelvhasználat a pelagianizmussal szemben nem ezeket nevezi kegyelemnek, hanem Istennek ama kegyadományait, melyeket a természetnek és a teremtésnek hegyébe ad: *a kegyelem Istennek «természetfölötti» ajándéka* (donum Dei supernaturale). Forrása az Isten emberszerető leereszkedésének új ténye szemben a teremtéssel; a kegyelem ajándékai föltételezik a természetnek teremtés útján már megvalósított rendjét, és arra vannak hivatva, hogy beléje és föléje építsenek egy új világot, a természetfölötti létrendet (3. § 1).

Fölosztás. A kegyelem magában egy; hatásaiban azonban gazdag változatosságot mutat, és ezen az alapon osztályozható ⁷:

1. *Teremtetlen és teremtett kegyelem* (gratia increata et creata). A teremtetlen kegyelem maga az Isten, még pedig kétféle módon: *a) Isten mint ajándékozó*, vagyis a magánvaló örök isteni szeretet és kegyesség, minden kegyadománynak forrása és minden kegyelemnek kútfeje; ez indítja Istent arra, hogy teremtményeinek a természet igényeit és erőit messze meghaladó fölséges javakat ajándékozzon. S ennek az adakozó atyai–anyai szeretetnek

¹ Lc 1,30; cf. Gen 30,27 2 Reg 15,20; Prov 12,2 Sap 4,15 Rom 4,5.

² Eph 4,7.

³ 1 Cor 10,30 Eph 1,16 Lc 6,32.

⁴ Ps 44,5 Prov 1,9 3,22 Lc 2,52.

⁵ «Quid est gratia? gratis data» *August.* in Jn 3, 9; cf. Rom 11,6 coll. c. Rom 4,4; *Thom* III 110, 1.

⁶ Sap 16,25.

⁷ *Thom* Verit. 27, 5.

melegét nem lehet elválasztani Isten semmi adományától; ott csillog az a kegyelmen is mint rózsán a hajnali harmat. *b)* Isten mint *ajándék*. Isten kegyes leereszkedésének netovábbja, hogy önmagát adja teremtményeinek, és személyes életközösségbe lép azokkal, kik szeretik őt és parancsait megtartják. A személyes örök magánvaló adomány a Szentlélek (I 436), Isten minden egyéb adományának, a teremtett kegyelemnek záloga és közvetlen kútfeje: «Az Isten szeretete kiáradt szívünkben a Szentlélek által, aki nekünk adatott».¹ A Szentírás a kettő szereti közös szempont és elnevezés alá foglalni; az adományt nem választja el gépiesen az adományozótól, hanem élő egységben tárja elénk a teremtetlen kegyelmet mint minden teremtett kegyelem anyját.

2. A teremtett kegyelem lehet *külső* (*gratia externa*): tények és intézmények, melyek a természetfölötti istenközösséget szolgálják, minők a megtestesülés, kinyilatkoztatás, Szentírás, Egyház. *Belső* (*interna*) az a kegyelem, mely a lélekbe száll és közvetlenül mint természetfölötti lelki fölkészültség érvényesül. A kettőnek viszonya úgy alakul, hogy a cél a belső kegyelem, a külső csak eszköz; a belső a természetfölötti életnek lelke, a külső a szervezete. Ezért a belső kegyelem általában magasabb értékű; kivéve a megtestesülést, Isten kegyes nagytetteinek legkiválóbbját. A Szentírás szereti e szerint egymással szembesíteni az ó- és újszövetség üdvrendjét.²

3. A belső, lelket ékesítő kegyelem ismét lehet *ingyenes* (*gratia gratis data*) és *szentelő*, kedvessé-tevő (*gratum faciens*). Az ingyenes kegyelem fölöleli Istennek ama lelket ékesítő kegyelem-ajándékait, melyek nem a megajándékozottnak, hanem másoknak megszentelése érdekében vannak adva; és vagy rendesek, hivatalhoz, álláshoz kötöttek, mint pl. az egyházirend lelki meghatalmazottságai, a pápa tévedhetetlensége; vagy pedig rendkívüliek, karizmák (Halensis és Bonaventura óta az összes ingyen-kegyelmeket szokás ezzel a névvel illetni), mint pl. a nyelvek, a gyógyítás kegyelme.

Szent Pál húsz *karizmat* sorol föl³; tíz a hivek oktatását, hat a testi szükségek enyhítését, négy az Egyház kormányzatát illeti. Jellegükre világot vethet a szentírási és vallástörténeti párhuzamoknak gondos egybevetése. De a legtöbbnek pontos mivoltára nézve már Aranyszájú sz. János is tájékozatlan volt, ama közvetlen tapasztalat híján, mely az őskeresztényeknek még oly bőven állott rendelkezésükre.⁴ Bizonyos, hogy az Egyház zsöngé faja nem indulhatott volna erősödésnek e csoda jellegű rendkívüli öntözés nélkül. Az is kétségtelen, hogy csoda jellegük racionalista tagadása megtöri a Szentírás világos szavain, az atyák egyértelmű állásfoglalásán és azon a tényen, hogy a karizmák az Egyházban ma sem szünetelnek; bár ma is áll, amit már Szent Pál mondott bizonyos karizma-hajhászó korintusiaknak: «Törekedjete a jobb karizmákra!»⁵ és azután a szeretetnek fölséges himnuszát adja. Ingyenes kegyelmek ezek, nem mintha más kegyelem is nem volna az; hanem részint, mert a megajándékozottnak erkölcsi méltóváltára nincsenek tekintettel,⁶ részint az Üdvözítő szava értelmében: «Betegeket gyógyítsatok, halottakat támasszatok föl, poklosokat tisztítsatok, ördögöket űzzetek ki; ingyen kaptátok, ingyen adjátok!»⁷

4. A szentelő kegyelem ismét lehet segítő, tetszerű, *átmeneti* (*gratia actualis* a 16. század óta; addig legtöbbnyire *auxilium*): természetfölötti erő, melyet a lélek kap természetfölötti cselekedetek végbevételére. Lehet *állapotszerű*, megszentelő (*gratia habitualis, sanctificans*), mely állandóságra szánt természetfölötti készséget és állapotot közöl a lélekkel. A

¹ Rom 5,5.

² Cf. Rom 3,26 Gal 2,20.

³ Különösen 1 Cor 12–14.

⁴ Cf. *Thom* III 111, 4.

⁵ 2 Cor 12,31.

⁶ Bálám: Num 22–24; Judás, Kaifás: Jn 11,49–52; méltatlan tanítványok: Mt 7,22.

⁷ Mt 10,8.

kegyelemről szóló katolikus igazságot a hittudósok a 17. század óta általában ez alatt a két cím alatt tárgyalják. Szent Ágoston kegyelemtanában a segítő, a skolasztikusoknál a megszentelő kegyelem áll előtérben; a 16. századi eretnekségek és az annak a századnak a végén meginduló tomista–molinista viták a kettőnek együttes, rendszeres és kimerítő tárgyalását tették szükségessé.

5. Ezek az összes kegyelemfajok lehetnek vagy *a Teremtőnek* vagy *a Megváltónak kegyelmei* (gratia Creatoris et Salvatoris); aszerint amint a Megváltó érdemeire való tekintettel vagy anélkül áradnak a teremtményre. A tényleges üdvrendben a Teremtő kegyelme érte az első embert és az angyalokat; a Megváltó kegyelmében van része az eredeti bűn után a bukott embernek. Látnivaló ebből, miért mondják a hittudósok, hogy a Teremtő kegyelme nem-méltóknak jutott, a Megváltó kegyelme méltatlanoknak; azonkívül: a Teremtő kegyelme fölemelte a teremtményt a természetfölötti rendbe, a Megváltó kegyelme ezenfölül hivatva van gyógyítani az eredeti bűn ejtette sebet. A két kegyelem között valós-e a különbség, vagy pedig az ép most jelzett szempontok szerint csak a különböztető értelem állítja-e föl, azon fordul, mikép fogjuk föl az Úr Krisztusnak az üdvrendben való egyetemes szerepét: ha az egész mindenségnek feje (a skotista fölfogás értelmében: 37. lap), akkor minden kegyelem Krisztus kegyelme.

2. A kegyelemtan jelentősége.

A kegyelem az *üdvösség rendjének lelke*, és ezáltal a világfolyamatnak olaja és éltetője. Amiért az Isten nagy irgalma Megváltót küldött, és amit a Megváltó elvben meghozott, t. i. az Istennel való kibékülést, az eredeti bűn drámájának megoldását, a bűn által a teremtésen tépett szakadék betöltését: a kegyelem viszi át a konkrét valóságba. Az egyes lélekből eltávolítja a bűnt és helyébe ülteti a Szentháromság boldogító életének gyökérszárait, hogy az ember immár Istennek egészen tetsző, sőt az emberi mértéket meghaladó istenes életet éljen, mely egyenesen a Szentháromság örök életébe nő belé. A kegyelemben Isten a teremtés művére ráteszi a maga örök dicsőségének eleven koronáját. Teremtés, bűn, megtestesülés ide torkollik; Egyház, szentségek a kegyelem eszközei és részben szülöttei; a végső dolgok a kegyelem fájának utolsó hervadhatatlan virágai, bennük a teremtés választott része megdicsőülten visszatér oda, ahonnan kiindult, a Szentháromság örök ölébe.

Ebben jelezve van a kegyelemtan gyakorlati nagy jelentősége, elméleti fontossága és egyben teológiai nehézsége. *Gyakorlatilag* a kegyelem megszerzésén, fölhasználásán, ápolásán és gyümölcsöztetésén fordul a keresztény élet. A kegyelem dogmája a szeretetlenségeknek és értetlenségeknek e világában megföljebbezhetetlen nagy bizonyosság rá, hogy van, aki szeret, aki ért és nem mér szűk marokkal; a kudarcoknak és nyomorúságoknak e sivatagában zálog és soha senkit cserben nem hagyó biztatás arra, hogy van miért élni, küzdeni és száz kudarc után ismét új reménnyel tette kelni. Persze egyben grandiózus figyelmeztető a liberalizmusnak és jelenvilági aktivizmusnak minden önállószkodásával szemben, hogy «Isten markából» élünk, hogy kliensek vagyunk a régi római értelemben: minden reggel meg kell jelennünk a nagy Patrónusunk előtt, és aznapi megélhetésünket kegyképen tőle kell átvennünk. Ezért hívőknek és pásztoroknak életkérdés, hogy a kegyelemről színes, gazdag, beszédes, az egész emberhez szóló képet kapjanak. Evégből jó a kegyelemről szóló katolikus tant a szentatyák és régi teológusok nyomdokain hasonlatokban is szemléltetni.

Nevezetesen *négy hasonlat* alkalmas arra, hogy ezt az elvont tanítást szemléltesse és a gyakorlati hitéletbe is bekapcsolja: *a)* A Szentírás és a szentatyák legtöbbször *fényhez* hasonlítják a kegyelmet. Isten, a legtisztább fényforrás,¹ rásugározza a maga világosságát az

¹ Jn 1; 1 Jn 1,5 2 Cor 3,18 Ps 44.

emberre, aki ezáltal világosság fia lesz és a világosság cselekedeteit viszi végbe. Ebben a szemléletben a kegyelem tűz is, mely a lelket átizzítja, rozsdájától megtisztítja, széppé, meleggé, hajlékonyá teszi; úgy van vele, mint a havasi meszes szirtcsúcsok: beszívják az augusztusi nap sugarait és azután rózsaszín izzásban visszasugározzák az esthomályba (Alpenglühen). *b)* A kegyelem *Isten magja*, mely Isten életét ülteti át a lélekbe. Mikor a költő azt mondja: «Kedvemnek ha magja volna, elvetném a hó fölött; ha kikelne, rózsaerdő koszorúzná a telet», csak merész óhajt fejez ki, melyet ember meg nem valósíthat. Isten kedvének azonban van magja:¹ elveti a bűnbe fagyott világ fölött, és nyomán a természetfölötti élet rózsaerdője koszorúzza telét. Ebben a gondolatkörben mozog Szent Pál szép hasonlata is²: Vad olajfa az ember, és Isten beléoltja a nemes oltóágot, a kegyelmet, sajátmagának életelvét; sőt merész megfordításban: az embert, ezt a vad olajsarjat beléoltja Krisztusba, a nemes olajfába. *c)* A kegyelem új lélek, *isteni lehelet*, mely új életet csókol bele a bűnben elgémberedett emberbe. *d)* A kegyelem *isteni szó*, mely Isten szívéből jön és az ő legbensőbb titkairól, legédesebb szent szeretetéről oly bensőséggel, melegséggel és közvetlenséggel szól, hogy az embernek a lelkébe markol és azt a maga tartalma szerint gyarapítja és alakítja.

Ugyancsak a gyakorlat miatt ajánlatos a kegyelem életét nemcsak a tudományos rendszerben követni, hanem főként az Írás nyomán a maga eleven gazdagságában *átélmélni*. Törvény és evangélium, próféták és apostolok, Isten ujjá a természetben és történelemben, az egyes lélekben és az összességben hirdetik a kegyelem gazdagságát, mely minden helyzet, hangulat és temperamentum, minden sors és minden földadat számára magasabb új, kimeríthetetlen erő és világosság forrása. Ilyen értelemben dolgozzák föl a kegyelmet *Scheeben Die Herrlichkeit der göttlichen Gnade 1922*¹⁹ (magyarul is); B. *Bartmann Des Christen Gnadenleben 1922*⁴; Ch. *de Smedt Notre vie surnaturelle 1919*; *Manning Internal Mission of the Holy Ghost 1865*. J. *Tyciak Gottesgeheimnisse der Gnade 1937*.

Elméletileg: a kegyelemtanban futnak össze a hit nagy titkai: Teremtő és teremtmény viszonya, Szentháromság (küldések) és megtestesülés (mint kiérdemlő ok), hitélet és istenlátás (mint cél és norma), s magának a kegyelemnek lényege, mely szerint a szentháromságos Isten titokzatos módon beleereszkedik a lélekbe és vele egy életelvvé forrasztja össze a maga erejét: megannyi forrás dogmatikai nehézségek számára. Hozzá még fölvetődik itt a kegyelmi kiválasztás, az isteni előrerendelés és elutasítás nagy titka. Érthető tehát, miért tartozik a kegyelemtan a teológia legnehezebb részei közé, és nem meglepő, hogy a legintenzívebb újabb teológiai vitakérdést szülte és szítja. A katolikus igazság útja a kegyelemtagadó gögös naturalizmus meg racionalizmus és a természet-torzító álmissziticizmus ingoványai között visz el.

3. A kegyelemtan története.

Ószövetség. Az Isten kegyessége (ritkán $\eta\eta$, többnyire irgalom, szeretet, békesség) az ószövetségi üdvekonómia sarkalatos gondolata, mely az ószövetségi üdvtörténet szakaszai folyamán a következő fázisokban bontakozik ki:

a) Izraelnek alapvető vonatkozása Istennel szemben, *a választott nép kiváltságos helyzete a kegyelem gyümölcse*.³ Isten szabadon választhatott a föld népei között⁴; de választotta

¹ Jn 1,13 1 Jn 3,9 1 Pet 1,23 cf. Mt 13,37.

² Rom 11,17.

³ Is 43,21; cf. Jn 15,44.

⁴ Ex 19,5.

Izraelt, nem igazság szerint, hanem szerető megirgalmazás alapján¹: úgy szedte föl mint lelencet.² Istennek ebben a szabad, leereszkedő kezdeményezésében forrásznak Izrael összes javai és ígéretei. Irgalomból köt szövetséget előbb a patriarkákkal³ és utóbb egész Izraellel,⁴ és ad ennek a szövetségnek mérhetetlenül gyöngéd, nem a kölcsönös igazság szűk markával mérő jelleget: Izrael nem béres, hanem fiú⁵; sőt jegyes.⁶ S mikor Izrael a szövetséget nem állja, és végig suhint rajta az isteni igazság ostora,⁷ Jahve újra érezteti vele nagy kegyét: nem akarja a bűnösnek vesztét⁸; irgalma erősebb mint ítélete és haragja⁹; az ítélet aratásakor meghagy egy szent maradékot,¹⁰ s népét a fogság éjtszakájából és inségéből kivezeti a messiási idők verőfényes napjára: «Haragom pillanatában kissé elrejtettem előled orcámat, de örök irgalommal megkönyörülök rajtad, úgymond a te megváltód, az Úr. Úgy vagyok, mint Noé napjaiban, mikor megesküdtem, hogy nem hozom többé Noé vizeit a földre; így esküszöm, hogy nem haragszom rád, és többé meg nem korhollak tégedet. Mert induljanak meg bár a hegyek és rendüljenek meg a halmok: az én irgalmasságom nem távozik el tőled, és békességem szövetsége meg nem inog, úgymond a te könyörülő Urad».¹¹

b) A kegyes isteni leereszkedésnek és az ígéreteknek tartalma, az isteni kegyelem adományai az üdvtörténet kezdő szakában az Isten pedagógiai vezetésének megfelelően¹² főként *külső adományok* voltak (ellenségtől való szabadulás, gazdagság, béke, jólét, a messiási javak reménye), és a népnek mint olyanak szóltak; az egyes annyiban részes, amennyiben az Isten elsőszülöttének, Izraelnek közösségéhez ő is hozzátartozik. Isten az üdvtörténet során nem nyúl bele erőszakosan az emberiség kultúrfejlődésébe. A kinyilatkoztatásban és általában a természetfölötti vezetésben tekintetbe vette, hogy olyan kornak és olyan kultúrmilióben szól, hol az egyén még teljesen a közösségben és a közösségből él. A *próféták* azonban, akik átvezetnek a törvényből az evangéliumhoz, kezdik határozottabban hirdetni az egyes lélek értékét és a kegyelem adományainak szellemi jellegét, elsősorban a messiási időknek legfőbb reményeként: Isten maga-magát adja majd élettartalmul¹³; új szívet és új lelket teremt beléjük¹⁴; annak az új léleknek meg életnek gyökereként és a messiási javak foglalataként pedig mint élővizek forrását kiönti rájuk Szentlelkét, melyet már Mózes áhított,¹⁵ és a sivatagot virágos rétté változtatja.¹⁶ A zsidóság politikai reményeinek összeomlása és a fogság megérlelte a lelkeket arra, hogy fölemelkedjenek a prófétai álláspont magaslatára, mint sok zsoltár tanúsítja; a *bölcseségi könyvekben* az örök bölcsesség már a legszemélyesebb viszonyba lép az egyes lélekkel.¹⁷

Ezzel fölkinálok a felelet arra a sokat vitatott kérdésre: *Működött-e a Szentlélek, a belső kegyelem* mint a lélekbe tapadó elv és lelket ékesítő tényező már az ószövetségben is? A két szövetség természetfölöttisége és egysége szellemében ugyanis azt kell mondani, hogy

¹ Deut 9,4. 10,14; cf. *Thom* III 98, 4.

² Ez 16.

³ Gen 22,16–8 26,24 28,13–15.

⁴ Ex 19,5.

⁵ Jer 31,19.

⁶ Os 1–3 Ps 44 Cant Ez 24.

⁷ A Deut alapgondolata, a próféták ítélet-témái.

⁸ Ez 18,21–3.

⁹ Ex 34,7 Num 14,18 Jos 2,13 Is 57,15. Jer 31,4 Ps 103,3.

¹⁰ Is 6,13 10,21.

¹¹ Is 54,7–10.

¹² Gal 3,24 4,1; *Thom* III 99, 6.

¹³ Is 28,5. 32,16 33,5.

¹⁴ Jer 31,31–4 Ez 11,15–21 36,23–8.

¹⁵ Num 11,29.

¹⁶ Is 35 41,18–20 43,19 44,15 48,20. Joel 3 Ez 36.

¹⁷ Különösen Prov 8 Sap 7 9 10 Sir 24.

igen; de az ószövetség előkészítő rendeltetéséhez szabott jelleggel, amint ezt Szent Ágoston az ő csattanósságával mondja: «a törvény adva volt, hogy a kegyelmet keressék; a kegyelem adva van, hogy a törvényt teljesítsék».¹ Azonban természetfölötti jellege, az adományozó Isten kegyével és a többi természetfölötti tényezővel való összefüggése csak oly mértékben válhatott tudatossá, amint fokozatosan világosabbá lett, mint fenyegeti az egyéni lelket a bűn és büntetés réme, mint szorul megváltóra, és mennyire van olyan érték, hogy Isten méltónak tartja a maga életében való részesedésre. A kegyelem titka csak akkor tud teljes tartalmában kibontakozni, mikor már fölkelt a Szentháromság, az eredeti bűn, a megtestesülés, az istenlátás kinyilatkoztatásának napja.

Újszövetség. Keresztelő sz. János a Megváltó eljövételének ismertető jeleként a Szentlélekben való bűnbocsánatot és újjászületést hirdette.² A *szinoptikusoknál* aztán Jézus Krisztus tanúsítja, hogy az Izajás hirdette kegyelmi idő elérkezett.³ A kegyelem forrása, miként az ószövetségben, Istennek emberszerető, megkegyelmezni kész irgalma.⁴ A közvetítő Jézus Krisztus, aki magához hív minden fáradt és terhelt lelket⁵; foglalata pedig az Isten országa, melynek már külső eljövetele is Isten kegye⁶; de belül, a lelkekben is új életet fakaszt: jó lelket ad az emberbe, és az építés nagy munkájához küldi a Szentlelket.⁷ *János* már evangéliuma bevezetésében a kegyelmet állítja szembe a törvénnyel; És Krisztus küldetésének alapvető eredményeül hirdeti az Istenből való újjászületést: Isten a maga életének magját, gyökerét ereszti be a lélekbe, mely ennek következtében már nem vétkeket terem, hanem istenes életet tud élni.⁸

Szent Pál a kegyelmet úgyszólván teológiai fogalommá teszi, különösen Rom és Gal; ez a két levél a kegyelem evangéliumának nevezhető. Szerinte nekünk keresztényeknek páratlan boldogságunk és méltóságunk, melyet Krisztus hozott, hogy Isten bennünket fiaivá fogadott.⁹ S ez nem a mi érdemünk,¹⁰ hanem isteni kegyelmi kiválasztásnak köszönhető.¹¹ Isten kegyes akaratának adománya és záloga a Szentlélek,¹² aki a lélekre kiárasztja nemcsak rendkívüli karizmás ajándékait, hanem állandó adományát is: a hitnek és szeretetnek erejét,¹³ mellyel fölszerelve megigazul a lélek,¹⁴ és képessé válik az érdemszerzésre és az örök élet elnyerésére. Tévedés tehát az a régebbi *protestáns* fölfogás, hogy Szent Pálnál a kegyelem nem személytelen metafizikai valóság. Igaz azonban, hogy ő sohasem választja el külsőségesen a kegyelmet annak adományozójától és forrásától; a Szentlélek (rendesen így nevezi a kegyelmi adományt, míg χάρις többnyire Isten kegyessége és általában az evangélium üdvrendje, szemben az ószövetségi törvénnyel) mindig Isten lelke, Krisztus lelke.¹⁵ Így Szent Pálnál a kegyelmet meghatározza a bűnösség és fogadott fiúság ellentéte, miként Jánosnál születés és újjászületés, a szinoptikusoknál bűn és bocsánat; vagyis a kegyelem a szinoptikusoknál etikai Istenhez-térés, Jánosnál ontológiai áthasonulás, Pálnál kegyes fölemelés. Az Apostolok cselekedetei a Szentlélek evangéliuma; témája és tartalma:

¹ *August.* Spirit. et lit. 19; cf. Peccat. merit. I 11, 13.

² Mt 3 Mc 1 Lc 3 Jn 1.

³ Lc 4,18–21.

⁴ Mt 5,6–45 6,12 Lc 15.

⁵ Mt 11,28–30 9,2 Lc 7,47 23,43 etc.

⁶ Lc 12,32.

⁷ Mt 11,25–6; Lc 11,13 24,44; Mt 10,20 Mc 13,11 Lc 12,12.

⁸ 1 Jn 1–3.

⁹ Különösen Eph 1,5. Gal 4,4 Rom 8,14–17.

¹⁰ Rom 11,5.

¹¹ Lásd a legtöbb levél bevezetését 1 Cor 1–2 Eph 1 Col 1; továbbá Rom 8 Gal 4.

¹² Rom 1,4 8,9–10 1 Cor 3,16 6,11 2 Cor 3,18 11,4 Eph 5,26 Gal 3,2–5 Tit 3,5 stb.

¹³ Phil 1,29 Rom 5,5.

¹⁴ Rom 5,21.

¹⁵ Rom 8,9 Gal 4,6 2 Cor 3,17; cf. 2 Cor 8,9 Gal 1,6 Phil 4,23 2 Tim 1,2 etc.

megmutatni, miképp építi ki és tartja természetfölötti élettevékenységben Krisztus Egyházát a pünkösdkor reászállott Szentlélek. A katolikus levelek szentpáli gondolatokat ismételnék és nyomatékoznak.

A *szentatyák*. A kegyelemről szóló tan is a kinyilatkoztatott igazságok közös útját járta. Amint kikerült a Szentírás kertjéből ez a fölséges új ültetvény, a hívő lelkek egyszerűen bevették és úgy adták tovább; természetesen nem anélkül, hogy valamennyire mégis az ész kategóriáiba is ne foglalják. Mihelyt aztán beleütközött az eretnek tagadás, ferdítés, ellaposítás akadékaiba, egyszerre határozott formákat öltött és teljes tartalmában bontakozott ki. A fordulat itt *Szent Ágostonnak*, a *doctor gratiae*-nek gondviseléses szerepéhez fűződik. És ő róla a janzenisták azt mondják, hogy tagadta a kegyelem természetfölöttiségét; az előtte és mellette tanító atyákról, nevezetesen a görögökről sok protestáns és az újabb racionalista dogmahistorikusok azt hirdetik, hogy tanításuk pelagiánus. A történeti valóság pedig a következő:

1. Az atyák kezdettől fogva vallják, hogy Jézus Krisztus által új, magasabb élet elve száll belénk, mely egyenest Isten életében való közvetlen részesedésre képesít, átistenít, Istenhez hasonlóvá tesz. Már Ignác szerint Krisztus-hordozók lettünk (θεοψόροι, χριστοφόροι).¹ Irén teológiája az átistenülés alapgondolatán sarkallik.² Az alexandriaiak és kappadókiaiak³ a kegyelem szükségességét hirdetik, jóllehet az akarat teljes szabadságát képviselik. Már a legrégebbi *görög atyák* a keresztség főhatását abban látják, hogy közli a Szentlelket; a későbbiek pedig az ariánusokkal szemben a Fiúnak és a makedoniánusokkal szemben a Szentléleknek istenségét azzal is bizonyítják, hogy mindkettő a teremtmény számára átistenülés forrása és elve.⁴ Utóbb a nesztorianizmussal szemben a megtestesülés titkának illőségét és egyben teológiai megokoltságát abban látják, hogy megszerzi az ember számára a természetfölötti életközösséget: «azért kellett Istennek emberré lennie, hogy az ember átistenülhessen». Ez Alexandriai sz. Ciril teológiájának alapgondolata.⁵

2. A *pelagiánusok* sarkalatos tanítása, hogy Ádám bűne az emberi természetben semmi kárt nem tett; az ember úgy amint most van, önerejéből képes megfelelni annak a rendeltetésnek, melyet Isten eléje tűzött. Ennek a rendeltetésnek kiváló tartalmát nem vonták kétségbe, de tagadták, hogy az üdvösség elnyerése végett szükség van egy a természetnek hegyébe adott isteni erőre. Ezzel szemben Szent Ágoston alaptétele: Az ember úgy amint most van, egy lépést sem tehet az üdvösség útján Isten kegyelmi segítségével nélkül. Az őállapotnak, vagyis a tényleges emberi rendeltetésnek természetfölöttisége nem volt annak rendje és módja szerinti viták tárgya; egyrészt mert tényleges tartalmának elismerése tekintetében nem volt lényeges különbség Szent Ágoston és Pelágus között; másrészt Ágoston még látszólag sem akarta támogatni Pelágusnak ravasz és indokolatlan eljárását, mellyel különbséget tett örök élet és mennyek országa között. Egyébként Ágoston igen erélyesen hangsúlyozza, hogy a tényleges emberi rendeltetés minden emberi erőt és igényt meghalad⁶; úgy hogy fölfogásának katolikus jellegéhez nem férhet kétség, ha nem is tett kifejezetten elég éles különbséget a természet és a természetfölötti lét között; ennek egyik oka mindenesetre platonai metafizikája is (lásd 135. lap). *Szent Ágoston* fölfogását vallották *tanítványai* és velük az egész keresztény nyugat: Prosper Aquitanus, Innocentius I., Zosimus

¹ Ign. Eph 9, 2.

² Irén. III 17 19; IV 20; Y 6, 12–16 etc.

³ Clemens Al. Strom. VII 15; Orig. Princip. III 1, 22 18; Basil. Spirit. S. 18, 55; in Ps 29, 2; Naz. Or. 37, 13; Chrysost. in Rom 14, 7; 19, 1 etc.

⁴ Igy különösen Athanas. Serap. I 24 kk.; ctra Arian. or. 2, 59; Cyril. H. Cat. 7, 7; Basil. és Nyssen. a Szentlélekről írt munkáikban.

⁵ Főként Comm. in Jn; Tertul. Anima 21 40 41 szentágostoni gondolatokat hirdet.

⁶ August. in Ps 49, 1; Trinit. XIV 14, 21; Ep. 140.

pápa (Tractoria), Fulgentius Ruspensis és a II. orange-i zsinat, mely azonban különösen a szentágostoni predestinációtannak éleit letompította. Harnack is elismeri,¹ hogy Szent Ágoston kegyelemtana katolikus; azt meg mások tanúsítják, hogy szentpáli.² Ha tehát van különbség Ágoston és a negyedik századi nagy görögök közt, az tartalmilag abban áll, hogy a görögök az istenítést, a θείωσις-t, Ágoston pedig polemikus céljának megfelelően a segítség, auxilium mozzanatát állítja előtérbe; formailag pedig a görögök részben gnóosztikus és manicheus irányzatok és gondolatok ellensúlyozására a szabadságot, a természet képességeit és a lényegben való épségét emelik ki; Ágoston pedig Tertulliánnal és Ambrussal a bűn romboló erejét és a kegyelem szuverén hatékonyságát nyomatékozza. Ezt a tényállást nagyjából úgy lehet jellemezni, hogy a görögök inkább molinista, Ágoston inkább tomista szemmel nézi a dolgokat.

A középkori teologusok. A karoling korszak hittudósainak a Gottschalktól kiinduló predestinációs viták folyamán volt alkalmuk állást foglalni a Szent Ágostontól fölvetett kérdésekben; és tették azt jobbra Ágoston tanának éleit letompító értelemben. Ezeknek a vitáknak utóhulláma *Szent Anzelm* műve: *De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio*. Utána a skolasztikusok törekvése főként arra irányult, hogy a «természet» teológiai fogalmának (melyet a hittudományos gondolkodás a monofizita viták során tisztázott és fogalmazott meg élesebben) alapulvétele mellett a kegyelem és a természet viszonyát tisztázzák. Így kidomborították a kegyelem természetfölötti jellegét. Ezenkívül a kegyelmet kivált mint az üdvös, érdemszerző élet elvét, mint a természet magasabb állapotba való fölvételének elvét méltatták, vagyis mint állapotzerű kegyelmet (*gratia habitualis*); míg Szent Ágoston a kegyelem gyógyító és segítő szerepére volt kénytelen különös ügyet vetni, tehát leginkább a segítő kegyelem (*gratia actualis*) tanát dolgozta ki. Ez a munka megindult Hugo Victorinus-sal. Nagyot lendítettek rajta *Lombardus* II dist. 26–29 és a két Guilelmus. Ezeket a hajnalkori skolasztikusokat már erősen foglalkoztatja az a kérdés, mi a kegyelem metafizikai mivolta; és feleleteik korántsem egyhangú ismétlések. A skolasztikai kegyelemtant teljes kiépítettségben tárja elének *Alexander Halensis* Summa II 91 1, 3, a. 1 2 és tanítványa Bonaventura Breviloquium p. 5, 1 és in Lomb II dist. 29; *Szent Tamás* aztán főként III 109–114 és c. Gent. III 148–164 a szentágostoni gondolatokat szerves egységbe fűzi és a későbbi hittudomány számára irányadó formába önti. Scotus némileg lazít a természeti és természetfölötti tényezők szerves egységén; a nominalisták pedig teljesen ellaposítják természetfölötti tartalmát. Ellenhatásként kell fölfogni Thomas Bradwardinusnak szigorú ágostonos irányát.

Az újkor. A hittudomány újkorának kegyelemtanát *négy áramlat* befolyásolja és színezi:

1. *Az újítók* tanítása. Eszerint az ember ősalapota nem tartalmazott más kiválóságokat, mint amelyek szükségesek az ember lényeges valláserkölcsei rendeltetésének teljesítésére. Vagyis a tényleges emberi rendeltetés az egyedül lehetséges; és ezért mindaz, ami ennek megvalósítására szükséges, tehát a kegyelem is, kijár az embernek. Ebben a megfontolásban a természetfölötti isteni adomány számára nincs hely. Az eredeti bűn következtében az ember nem vesztette ugyan el eredeti magasabb rendeltetését, de teljesen elvesztette rátermettségét, úgy hogy a bukott természet magától semmiféle emberhez méltó valláserkölcsei tette nem képes; a kegyelem, mely általában kijár az emberi természetnek, a bukott embernek ahhoz is szükséges, hogy egyáltalán emberi módon tudjon cselekedni. A protestantizmus itt az ember tényleges rendeltetésének megállapításában a pelagianizmussal, a tapasztalati ember megítélésében pedig a manicheusokkal és averrhoistákkal árul egy gyékényen. Vele szemben a trentói zsinat 6. ülésében védelmébe vette a természet képességeit és az ősalapot

¹ Harnack Dogmengesch. III⁴ 7 kk.

² Protest. Real-Encyklop. VI³ 720.

természetfölöttiségét. A hittudósok pedig részint a Trid. sess. 6-hoz írt nagyszerű kommentárookban (főként Andreas *Vega* De iustificatione 11. 15; Dom. *Soto* De natura et gratia 11. 3, *Reding* Definitio concilii Trid.) részint polemikus iratokban (legkiválóbb *Bellarminus* Controversia de reparatione gratiae per Iesum Christum; *Stapleton* De universa iustificationis doctrina II. 12) fejtették ki a katolikus igazságot.

2. A trentói zsinat tárgyalásaiban az újítókkal szemben az állapotszerű kegyelem állott előtérben. A segítő kegyelem kérdése azonban, mellyel a trentói atyák alig foglalkoztak, váratlanul egészen új világításba került és szokatlan érdeklődést keltett a hittudományos világban, mikor *Molina* Lajos 1588-ban (cf. I 282) új úton kísérelte meg súlyos régi kérdések megoldását. Az ennek nyomán a Congregatio de auxiliis színe előtt rendezett viták hatalmasan föllendítették a kegyelemtan irodalmát is, melynek legkiválóbb termékei: *Didacus Alvarez* De auxiliis divinae gratiae; Thom. *Lemos* Panoplia gratiae (a tomisták legkiválóbb illy irányú műve); *Goudin* Tr. theologici de scientia et voluntate Dei, de gratia etc. A legtöbben Szent Tamás Summájának megfelelő részeihez írt kommentárba fektetik bele rengeteg tanultságukat, élelműségüket és jámborságukat. Így Barth. Medina, Ioan. a s. Thoma, Salmanticenses, Gonet, Gotti, Billuart tomisták, Gregorius de Valentia, Vasquez, Tanner, Kilber (Wirceburgensis) és mindenekfölött *Suarez* (De gratia II 12, mely a legterjedelmesebb mű a kegyelemtanról) molinisták.

3. Mikor *Baius* és *Jansenius* Szent Ágoston tanításának félremagyarázásával kísérletet tettek az újítók gondolatainak katolikus talajba való átültetésére, az Egyház az újítók tévedésének gyökerére tette a fejszét, mikor a bajusi és janzenista tételek elítélésében forma szerint és kifejezetten kiemelte a kegyelem természetfölötti jellegét (I 542). A hittudósok közt leghatékonyabban *Ripalda* kelt védelmére a kegyelem természetfölötti jellegének De ente supernaturali c. alapvető művében.

4. A Vaticanum előtt a hittudósokra az a föladat hárult, hogy a hittudomány hanyatlása korában beszüremkedett racionalizmussal és *félracionalizmussal* szemben (Hermes, Stattler, Günther stb.) és részben túlzó ágostonos tanításokkal szemben (melyek itt-ott némi rokonságot mutatnak a janzenista gondolatokkal: Kuhn, Linsenmann) szabatosan kiemeljék egyrészt a kegyelem abszolút természetfölötti jellegét, másrészt a skolasztika alaptanítását a természet viszonylagos jogosultságáról és önállóságáról. Ezt a föladatot elvégezte főként *Scheeben* (Natur und Gnade 1862, Mysterien des Christentums 1865, Dogmatik 1872–88), *Schätzler* (Das opus operatum, Natur und Gnade, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade), *Schrader* De triplici ordine, *Kleutgen* Theologie der Vorzeit II.

A vatikáni zsinat utáni idő egyrészt összefoglaló munkákat, másrészt biblikus és patrisztikai monografiákat hozott létre. Rendszeres művek: R. *Cercia* De gratia Christi 1879; D. *Palmieri* De gratia divina actuali 1885; J. *Kuhn* Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade 1868; N. *del Prado* De gratia et libero arbitrio 1907; G. *Lahousse* De gratia divina 1902; van Noort Tractatus de gratia Christi ³1920; H. *Lange* De gratia 1929. Hozzájárulnak természetesen a dogmatikai kézikönyvek megfelelő részei. – Dogmatörténeti monografiák: I. *Habert* Theologiae graecorum patrum vindicatae circa universam materiam gratiae II. 3 1646. A. *Rademacher* Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie 1903. E. *Scholl* Die Lehre des h. Basilius von der Gnade 1881; F. K. *Hümmer* Des h. Gregor v. Nazianz Lehre von der Gnade 1890; E. *Weigl* Die Heilslehre des h. Cyrill von Alexandrien 1905; J. B. *Aufhauser* Die Heilslehre d. h. Gregor v. Nyssa 1910; O. *Rottmanner* Der Augustinismus 1892; A. *Hoch* Die Lehre d. Johannes Cassianus von Natur und Gnade 1895; M. *Glossner* Die Lehre d. h. Thomas vom Wesen der Gnade 1871; A. *Doms* Gnadenlehre des sel. Albertus M. 1927; P. *Minges* Die Gnadenlehre des Duns Scotus 1906. Protestáns: A. *Ritschl* Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung 3 k. 1870 kk.

1. fejezet. A segítő kegyelem.

75. §. A segítő kegyelem mivolta.

Diekamp II § 3 4; *Bartmann* II § 114 115; *van Noort* 1, 1; *Pesch* V n. 11–71; *Scheeben* III 635–734; *Del Prado* I 135 kk. – *Thom* III 110, 1 2; 111, 1–5; *Bonavent.* Breviloqu. p. 5, 1; *Suarez* Gratia III; *Salmant.* tr. 14, 5; *Billuart* gr. 4; 6, 2; *Berti* tom. 2 XIV 2, 1–2; *Frassen* 2, 1; 2, 3, 2–4; *H. Hünermann* Wesen u. Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient 1926.üü

Ha tüzetesebben meg akarjuk határozni *egy a közvetlen tapasztalatnak hozzá nem férhető valónak mivoltát* ajánlatos módszeresen ismertről kevésbé ismerte, közvetlenül kínálkozó távolabb esőre, a megnyilvánulások gondos elemzéséből a mögöttük rejtőző és működő mag felé haladni és *a)* azt kérdezni: Miben nyilvánul meg a kérdéses való? Vagyis mik a közvetlen (formai) hatásai? Hisz minden való valósításban fejti ki a léttartalmát; operari sequitur esse. Ha a vizsgálat alatt álló dolog természete megengedi, tovább kérdezzük: mi az az egységes és jellegzetes léttartalmi mozzanat, vagyis határozomány, melynek erejében létrehozza formális hatásait? Hisz ami hat, valami által hat: a dolog belső mivoltát föltáró megnyilvánulások egy egységes léttartalmi meghatározottságnak, a szó aristotelesi, illetve skolasztikai értelmében vett formának, entelechiának megnyilvánulásai. Ez egy valónak *formai* vagy morfológiai meghatározása. *b)* Kérdésbe tesszük, mire való, illetve mire szükséges az a dolog? Minden való azzal is megmutatja, mi lappang benne, hogy valamilyen célt szolgál, hogy megfelel egy rendeltetésnek: *teleológiai* meghatározás. *c)* A mivolta vonatkozó vizsgálatot megkoronázzuk, ha sikerül a közvetlen hatásaiban vagy épenséggel formájában megjellegzett és rendeltetésében megismert valót visszavezetni az ontológiai kategóriák valamelyikére s ezzel a létgyökerére: *metafizikai* meghatározás. A segítő kegyelem mivoltát mind a három szempont szerint meg kell határoznunk; azonban a teleológiai dogmatörténeti okokból (itt élte ki magát az eretnek ellenkezés) külön tárgyaljuk (76. §).

1. A segítő kegyelem formai mivolta.

A segítő kegyelem Istennek természetfölötti segítsége üdvös cselekedetek végbevételére. Az *üdvös cselekedet* (actus salutaris) alanyilag olyan emberi tett (erkölcsi állásfoglalás, actus humanus), mely Isten fogadott fiaihoz illő; teleológiailag: olyan tett, melynek az örök üdvösség szempontjából értéke van; minő a bűnösnek olyan bánata, mely megigazulásra vezet, a jámbornak olyan fohásza vagy alamizsnája, mely Istennek tetszik. Minthogy az üdvös tett tudatos és szabadakarátú állásfoglalás a kinyilatkoztatott isteni akarat (isteni törvény) értelmében, a *kegyelem segítsége* a következő mozzanatokra irányulhat: *a)* Minden emberi tett elgondolás és végrehajtás; ezért a kegyelem befolyásolhatja az értelmet és akaratot, mint megvilágosító és megindító (ihlető, gerjesztő) kegyelem. Teszi ezt vagy azáltal, hogy tartalmat, tárgyakat nyújt az értelemnek vagy akaratnak: tárgyi vagy erkölcsi hatékonyság; vagy pedig magukba a lelki tehetségekbe visz bele egy erőttöbbletet: fizikai hatékonyság. *b)* A segítő kegyelem mindig arra irányul, hogy üdvös tett jöjjön létre, vagyis tudatos állásfoglalás a kinyilatkoztatott isteni akarat értelmében, és ezt az állásfoglalást vagy megelőzi és előkészíti, vagy kíséri. *c)* Minden esetben hatékonysága vagy arra szorítkozik, hogy gyógyítja a természetnek bűn okozta gyöngeségeit, vagy pedig egészen új erőcsirákat visz bele a lélekbe. Ezek tehát a segítő kegyelem formai hatásai: fölvilágosítás és indítás, serkentés és támogatás, gyógyítás és fölemelés.

1. *Tétel. Van fölvilágosító és indító kegyelem* (gratia illuminans et aspirans). *Hittétel.* A II. orange-i zsinat eretneknek bélyegzi azokat, kik azt állítják, hogy az ember merőben a

természet erejéből a Szentlélek fölvilágosítása és indító ihletése nélkül képes valami üdvöset gondolni vagy tenni (c. 7; [121. lap](#)).

Magyarázat. Az értelmet fölvilágosítja kívülről a tanítás, akár elvek és fogalmak elvont közlésével, akár tárgyak és példák vagyis a konkrét valóság föltárása által; *belülről* magában az értelemben támadt belátások, ötletek, villanatok, következtetések szolgáltatnak világosságot. Hasonlóképpen az *akaratot kívülről indítják* buzdítások, biztatások avagy parancsok, fenyegetések, félemlítések, még pedig akár szándékosak, aminő pl. büntetés kilátása, akár önkénytelenül adódók, mint pl. egy megrázó szerencsétlenség; *belülről* lendítik az akaratot a lélekben fakadó gerjedeések, buzdulások, nekilendülések. A természetfölötti lelki életben ugyanilyen szempontok irányadók. A katolikus tanítás nem tagadja, és a kinyilatkoztatás bőven hirdeti a kívülről eredő természetfölötti fölvilágosító és indító hatásokat; ünnepli a törvényt, mely bölcseséget ad a kisdedeknek és világosságot lelkünk szemének¹; az Üdvözítő maga utal példájának erejére ([45. lap](#)). De a pelagiánusokkal szemben nyomatékozni kell, hogy van *a kegyelemnek belső hatékonysága* is, mely gyökerén ragadja meg a lelket.

Bizonyítás. A Szentírás kétséget kizáró módon szól arról a titkos működésről, mellyel a Szentlélek maga ad az embernek természetfölötti világosságot és erőt. *Az Üdvözítő* kifejezetten megmondja, hogy az igehirdetés vagyis a külső fölvilágosítás nem elég az üdvös életre: «Senki sem jöhet énhozzám, hacsak az Atya, aki engem küldött, nem vonzza őt... Mindaz, aki az Atyától hallott és tanult, énhozzám jön. Nem mintha az Atyát látta volna valaki».² Szent János szerint az Ige megvilágosít minden embert, jóllehet közvetlenül nem mindenkit tanít.³ *Az Apostol* sem tartja elégségesnek az igehirdetést, hogy a lélekben természetfölötti élet fakadjon: «Én ültettem (igehirdetés által keresztény életet a korintusiakba), Apollo öntözött, de Isten adta a növekvést. Tehát sem az nem valami, aki ültet, sem az, aki öntöz; hanem csak az Isten, aki növekvést ad».⁴ Nem szűnik meg imádkozni az efezusiakért, hogy nekik Isten «adja meg a bölcsesség és kinyilatkoztatás lelkét az ő megismerésére».⁵ «Ilyen bizodalunk pedig Krisztus által van az Isten iránt; nem mintha elegendők volnánk valamit magunktól gondolni mint önmagunkból; ellenkezőleg, a mi elégségesvöltünk az Istentől van.»⁶ Amit az Üdvözítő az Atya vonzásáról, az Apostol az Isten adta növekvésről mond, nem vonatkozhatik merőben az értelemre, már a kifejezések ereje miatt sem; kifejezetten tanítja az akarát benső kegyelmi indítását Szent Pál: «Isten az, aki bennetek az akarást és a véghezvitelt egyaránt műveli».⁷

Szent Ágoston Pelagius elleni irataiban a kegyelemnek az értelemre való hatását számtalanszor olyan kifejezésekkel jellemzi, melyek csak belső megvilágítást jelenthetnek: jámbor gondolat, hangos és titkos hívás, a gondolkodásban hangzó isteni szó, az igazság nyitja: «Az emberi tanítóság külső segítés és intés; az égben van annak tanítószéke, aki a szíveket tartja kezében; belül van az a mester, aki tanít; Krisztus tanít, az ő ihletése tanít; ahol hiányzik az ő ihletése és kenete, ott hasztalan zörög a külső tanító szó».⁸ Nagy energiával képviseli azonban a pelagiánusokkal szemben az indító kegyelem létezését és szerepét is. Üdvözülésünk, úgymond, elsősorban mégis az akaráson fordul; a kisebb rész benne az értelemé. Oktondiság tehát a könnyebbnél megengedni vagy igénybe venni az isteni segítséget (értelem-fölvilágosító szerepében), a nehezebbnél, az akarásnál pedig mindent az

¹ Ps 18,8 17,29 118.

² Jn 6,44–6.

³ Jn 1,9.

⁴ 1 Cor 3,6–7.

⁵ Eph 1,14–18; cf. 2 Cor 4,8 Act 16,24 (Lydia) 26,18.

⁶ 2 Cor 3,4–5; cf. 1 Jn 2,27.

⁷ Phil 2,13.

⁸ *August.* in Jn 1, 3, 13; 26, 7; Mor. Ecl. II 17, 55; Pec. merit. I 9, 10 etc.

ember önerejének tulajdonítani.¹ Itt már az elnevezésekkel kifejezi a gondolatát: az akarat-indító kegyelem neki mennyei gyönyörűség, a szeretet szelleme, a szeretet sugalmazása, jólélek, szent vágy és buzgóság, szent lendület Istennek a lélekben ható titkos munkálkodása stb.

A *teológiai megfontolás* azt mondja: Minden emberi tett, tehát az üdvös cselekedet is, *elgondolás és végrehajtás*. Hogy tudatos, emberi módon cselekedhessem, tudnom kell, mit teszek, és tetterővel kell rendelkezni az elgondolt eszme megvalósítására. Ha tehát van természetfölötti életcél és természetfölötti életrend, és ha van egyáltalán isteni hatás, mely az embernek természetfölötti életét akarja munkálni, annak szükségkép föl kell ölelnie az értelmi és akarat-életet, a gondolat és a tetterő körét. Ebben a szükségkép két irányú természetfölötti tevékenységben a Szentlélek nyomon követi és a természetfölötti rendeltetés szolgálatába állítja a fölvilágosításnak és akaratindításnak a természet rendjében is lehetséges módjait.

Mindenekelőtt a természetfölötti élet tartalmát kifejező eszméket nyújt az elmének, tárgyakat és indítékokat tár az akarat elé, akár intézményesen az egyházi és szentírási tanítás által, akár pedig az intézményes közvetítés megkerülésével magában a lélek bensejében, hol a Lélek szól mondhatatlan sóhajtásokkal. Ez a tárgyakat jelenítő és tartalmakat megindító tevékenység *erkölcsi* ráhatás, aminő általában a tárgyak és célok nyújtása, tanítás, biztatás stb. alakjában; s ezért a segítő kegyelmet erkölcsi hatónak is kell minősíteni. De igazi természetfölötti életre csak úgy képesül a lélek, ha nemcsak gondolatokat kap, melyeket a maga emberségéből nem tudott volna elgondolni, nemcsak célokat lát meg, melyeket önmagától nem tud maga elé tűzni, hanem elengedhetetlen, hogy maguk a lelki képességek is arányba kerüljenek ezekkel a természet körén túlmenő új tartalmakkal és föladatakkal. Különbözik nem tud mit csinálni velük; épúgy mint a legértelmesebb állat sem tud mit csinálni a neki fölmutatott írással. Isten mint a teremtményeiben királyi módon jelenlevő Teremtő meg is tudja tenni, hogy az emberi tehetségekbe közvetlenül belesugározzon egy erőttöbbletet, beléültet egy természetfölötti magot, melynek erejében lényegesen magasabb rendű teljesítményekre képes, épúgy mint a vad alany nemes gyümölcsöt képes teremni, ha be van oltva, miként a vasdarab hőt és fényt tud sugározni, ha át van tüzesítve. Így a kegyelem az erkölcsi hatékonyság mellett *fizikait* is fejt ki: nemcsak új tárgyakkal áll a lélek elé kívülről, hanem új világosságot is gyújt, új lendületet, erőt és buzgóságot is ad belülről. Az erkölcsi és fizikai hatékonyság elkülönülten is szerepelhetnek; voltaképpen azonban össze vannak kötve, és a természetfölötti élet legtipikusabb nyilvánulásaiban együtt jelennek meg. A természetfölötti fizikai hatékonyság, vagyis a lélekbe oltott természetfölötti erőttöbblet lehet állandóságra szánt, és akkor megszentelő kegyelem; lehet átmeneti, amennyiben a lelket a nyugvó létből átvezeti a tevékenységbe, mint a természeti isteni együttműködés; s ez esetben segítő kegyelem.²

A belső kegyelem tehát a lelki élet két alapkategóriája szerint az értelemre és akaratra hat. A lelki élet egységénél fogva azonban amint nincs gondolat, melyet nem a lélek eleven tettereje szülne és tartana fenn, épúgy nincs akaratmozdulás, mely ne valami lelki tartalomra (vagyis gondolatra) irányulna. Így a *fölvilágosító kegyelem soha sincs indító kegyelem nélkül és viszont*; a kettő egymástól metafizikailag különbözik, de nem fizikailag; két külön dolog, de a valóságban együtt vannak.

Kérdés: *A természetfölötti kegyelmi indítás megragadja-e a többi lelki képességeket és megnyilvánulásokat is?* – Valószínűleg igen. Hisz az értelem nem maradhat amaz *érzéki képek* nélkül, melyektől elvonás útján nyeri a fogalmakat³; az akarat pedig legtöbbször nem lendül neki *érzelmek* nélkül, melyek közt vannak alsóbbrendűek is. Így tehát azt kell

¹ *August.* Gratia Chr. 26; cf. 12; Syn. Carthag. (a. 418) c. 4.

² *Thom* III 111, 2; 112, 2; 2II 8, 1; 4.

³ Cf. *Arist.* Anima I 8.

valószínűnek tartani, hogy a kegyelmi ráhatás behálózza az egész lelket, átöleli és átjárja minden zugát, eleveníti és termékenyíti a lelki élet számára minden barázdáját. A kegyelemnek ezt az egyetemes lelki hatékonyságát szépen foglalja össze Szent Ágoston tanítványa, *Prosper*¹; «Az Igazság mondja: Senki sem jöhet hozzám, hacsak az Atya nem vonzza őt. Ha tehát senki sem jöhet vonzás nélkül, akkor bárki jön, valamilyen vonzás hatása alatt jön. Vonz tehát Istenhez az elemek szemlélete és a létezők szépséges rendje: Ami benne láthatatlan a világ teremtése óta, munkáiból megérthető és látható.² Vonz a félelem: Az Úr félelme a bölcsesség kezdete.³ Vonz a vidámság: Vigadok, mikor azt mondják nekem: az Úr házába megyünk.⁴ Vonz a gyönyörködés: Mily édesek inyemnek a te beszédeid, méznél jobban ízlenek számnak.⁵ S ki tudná átlátni vagy megmondani, Isten látogatása milyen érzelmek útján vezeti az emberi lelket, úgy hogy amit került, azt kövesse, amit gyűlölt, azt szeresse, amit utált, azt éhezze, s hirtelen csodás változással ami addig zárva volt előtte, az most megnyílik, s a terhes könnyűvé, a keserű édessé, a homályos világossá lett számára».⁶

2. *Tétel. Van serkentő és támogató kegyelem. Biztos.* A természetfölötti isteni segítség szabad állásfoglalásainkat részben megelőzi és létrehívja: *serkentő* vagy *hívó* kegyelem (*gratia excitans seu vocans*), részben kíséri: *támogató* kegyelem (*gratia adiuvans*); olyanformán, mint az anya költögeti alvó gyermekét, és miután fölébredt és föltápászkodik, támogatja, hogy egészen talpra tudjon állni és járni. Ezt a különböztetést ismeri és használja már a II. orange-i és utána a trentói zsinat.⁷

A kegyelemnek ezt a kettős szerepét az *ószövetség* jelzi,⁸ az *újszövetség* pedig gyakrabban és kifejezetten szól róla: Filippiben volt egy Lidia nevű istenfélő asszony, «kinek az Úr megnyitotta a szívét, hogy figyelmezzon arra, amit Pál mondott»⁹; «megmentett és szent hívással meghívott minket»¹⁰; «Isten kegyelméből vagyok az ami vagyok, és az ő kegyelme nem volt bennem eredménytelen»¹¹ (tehát a kegyelem működött, még mielőtt az ő akaratának hozzájárulása következtében eredményessé válhatott volna). Mindkét hatás szépen jut kifejezésre Szent Jánosnál: «Ime az ajtó előtt állok és kopogtatok; ha valaki meghallja az én szómat és megnyitja nekem az ajtót, bemegyek hozzá és vele vacsorálok, és ő énvelem».¹²

Ha a kegyelemnek serkentő és támogató szerepét a szabad elhatározáshoz viszonyítjuk, a serkentő *megelőzi*, a támogató részben *kíséri*, részben *követi* az akaratnak szabad állásfoglalását: *gratia praeveniens, concomitans, subsequens*. Ezeket a kifejezéseket ismeri a kinyilatkoztatás is: «Elém jön az én kegyes Istenem;» «a te irgalmasságod velem jár életem minden napján».¹³ Ha pedig a kegyelem serkentő és támogató működését a cselekvő alanyhoz viszonyítjuk, a hívó kegyelem *működik* bennünk a mi szabad közreműködésünk nélkül, a támogató pedig *együtműködik* az akaratral (*gratia operans: in nobis sine nobis; cooperans: in nobis nobiscum*). Ezeket az elnevezéseket is ismeri a Szentírás: «Isten az, aki bennetek az akarást és a véghezvitelt egyaránt műveli».¹⁴ «Azok pedig elmenvén tanítanak mindenütt,

¹ *Prosper* Ctra Collat. 7, 2.

² Rom 1,20.

³ Prov 1,7.

⁴ Ps 121,1.

⁵ Ps 118,103.

⁶ Cf. *Kempis* Krisztus követése III 2.

⁷ Arous. II c. 4 9 20; Trid. 6 c. 4 *Denz* 177 182 193 814.

⁸ Ps 94,8 Jer 17,23 Ps 53,6 69,2 etc.

⁹ Act 16,14; cf. Mc 9,24.

¹⁰ 2 Tim 1,9; cf. Rom 8,26.30 Eph 4,4.

¹¹ 1 Cor 15,10.

¹² Ap 3,20.

¹³ Ps 58,11 és 22,6; cf. *Thom* III 111, 3.

¹⁴ Phil 2,13; cf. Is 26,12 1 Cor 15,10.

velük együtt munkálkodván az Úr».¹ Ezeknek a kifejezéseknek a régiek (*Szent Ágoston* és *Szent Tamás*² is) részben eltérő értelmezést adtak; de a dolgot magát világosan tanították: «Mindkettőt olvassuk az Írásban: az ő irgalmassága megelőz engem és: az ő irgalmassága követ engem; a nem-akarót megelőzi, hogy akarjon, az akarót nyomon követi, nehogy hiába akarjon».³

Ésszel is be lehet látni: Az üdvös vagyis Isten előtt kedves cselekedetek csak szabad elhatározásból fakadt tettek lehetnek. A szabad elhatározásból fakadó tettek a *fontolt*, bevégzett, másodfokú tettek (actus deliberati, exerciti, secundi). Lélektani törvényszerűség, hogy a fontolt, teljesen bevégzett tett csak akkor jön létre, ha előzetesen működésbe lép az értelemnek is, az akarati életnek is passzív oldala; az értelem részéről: sejtések, ötletek, eszmék, előzetek, melyekből következtetéseket lehet vonni, belátások, lelki világosságok; az akarat részéről: önként támadt érzelmek, gerjedelmek, buzdulások. Ezek *nem-fontolt*, kipattanó, elsőfokú tettek (actus indeliberati, elicit, primi). Ennek értelmében a természetfölötti rendben is az emberhez méltó tettek, aminők kétségtelenül az üdvös cselekedetek, csak úgy alkotnak hiánytalan lélektani láncot, ha mind a szabad elhatározás, mind pedig az azt megelőző kipattanó tettek természetfölötti közvetítéssel jönnek létre; még pedig a dolog természete szerint először a nem-fontolt lelki tények, azok az önkénytelen mozdulások, melyek a szabad elhatározást lélektani törvényszerűséggel bevezetik, és ez serkentés; aztán a fontolt állásfoglalás, és ez támogatást kíván.

Látnivaló, hogy a serkentő kegyelem el lehet támogató nélkül, de nem fordítva. Más szóval ez azt is jelenti, hogy az együttműködő kegyelem sikere biztos, hisz kíséri a már működő akaratot; nem úgy a működő vagyis előző kegyelem, mely meddő is maradhat, ha t. i. az akarat nem serken tette. Ez az *elégséges és hatásos* kegyelem (gratia sufficiens et efficax) különbsége (77. § 1), melyhez fűződnek a molinista–tomista viták.

3. Tétel. A segítő kegyelem gyógyít és fölemel. Biztos.

Az *eredeti bűn* következtében az ember értelme elhomályosult és akarata megrokkant az istenes élet tekintetében; úgy hogy akárhányszor a természet rendjében mozgó erkölcsi követeléseknek sem tud megfelelni. Megvan ugyan rá a tehetsége; de oly nehézségekkel találkozik, melyeket segítség nélkül nem tud leküzdeni. *A természeti törvény megtartására megvan a fizikai képessége, de nincs rá erkölcsi ereje*, mint a lábbadozónak a meredek úton való járásra, vagy az egyszerű embernek előkelő környezetben való forgolódásra. A kegyelem, mikor ezt a kötöttséget megszünteti, és erkölcsi támogatásban részesíti az embernek tevékenységét, gyógyító tevékenységet fejt ki (gratia medicinalis).

A természetfölötti tette azonban az ember a maga erejéből teljesen képtelen: nem mintha csak neheze esnék, mint a sántítónak bot nélkül a járás, hanem mert egyáltalán nincs rátermettsége, mint az embernek a repülésre; nincs rá fizikai képessége. Itt tehát a kegyelem segítése abban áll, hogy erőtből közöl a lélekkel és azt a teljesítő képességnek új körébe emeli, mint az oltóág a vad alanyt, mint a mag a talajt (gratia physice elevans et complens ipsam potentiam naturalem). Természetes, hogy ennek a fölemelő kegyelemnek hatékonysága fizikai, míg a gyógyítóé lehet erkölcsi is, bár nem kell kizárólag annak lennie.

A mondottak után érthető, miért mondják a hittudósok, hogy az első ember a *bűnbeesés előtt* csak felemelő kegyelemmel rendelkezett; azóta pedig sok hitetlen akárhányszor csak gyógyító kegyelmet kap. A *keresztényeknek* adott segítő kegyelem rendes körülmények közt gyógyít és emel egyszerre, valószínűleg egy hatékonysági ténnyel is, úgy mint az egészséges étel táplál és egyben megszüntetheti a kisebb rosszullétet.

¹ Mc 16,20.

² Cf. *Thom* III 111, 2.

³ *August.* Enchir. 32; cf. *Lib. arb.* 16, 32; 17, 33; *Ad Simpl.* I. q. 2, 22; *Gen. Man.* I 22, 34.

2. A segítő kegyelem metafizikai mivolta.

Itt az a kérdés: Mi az a valami, ami a természetfölötti tette az értelmet megvilágosítja és az akaratot elindítja, még pedig mindkettőt serkentőleg és támogatólag; ami mindkettőnek rokkantságát gyógyítja és egyben természetfölötti teljesítő képességre emeli? Vagyis arról van szó, *milyen ontologiai kategóriába kell sorolni a segítő kegyelmet*, és mi teszi közvetlen léttartalmát?

Tétel. A segítő kegyelem egy az isteni kegytől és az üdvös lelki tevékenységektől egyaránt különböző természetfölötti erőindítás, mely a minőség kategóriájába sorolható.

Kifejtés és igazolás. A segítő kegyelem üdvös cselekedetre szóló segítség. Az üdvös cselekedet pedig természetfölötti tett; vagyis eredő, melynek két összetevője van: a szabad akaratú állásfoglalás és az a természetfölötti erőtöbblet, melyet segítő kegyelemnek nevezünk; egy természeti és egy természetfölötti tényező. A természetfölötti tényező itt mint *indítás* jelenik meg, mely a magában elégtelen emberi képességet nekilendíti a természetfölötti lét magaslatának. Ez az indítás Istenben forrás: az ő kegye ad nekünk minden kegyelmet. Azonban a segítő kegyelem *nem azonos Isten kegyével*, mint azt a janzenista Paschasius Quesnel állította.¹ Ez ugyanis a teremtetlen kegyelem, minden teremtett kegyelem forrása, de nem maga a segítő kegyelem, melyet a kinyilatkoztatás forrásai, mint láttuk, Istentől eredő világosságnak, vonzásnak, növekvésnek stb., vagyis Istentől különböző valaminek mondanak; ami tehát a teremtmény színvonalán mozog. De *nem szabad* a kegyelmet *azonosítani a természetfölötti szabad állásfoglalással* vagyis magával az üdvös cselekedettel sem, mint azt Arnauld janzenista tette; mert az a kegyelemnek eredménye, de nem maga a kegyelem. Mindkét nézet abból a fölfogásból táplálkozik, hogy a kegyelemnek nem lehet ellenállni, vagyis abból az álmissztikai törekvésből, mely az emberi öntevékenység rovására az üdvösség művében mindent a kegyelemnek tulajdonít; a janzenizmus voltaképpen monofizitizmus a kegyelemtanban.

A katolikus igazság a két véglet között van: A kegyelem nem maga a kegyes isteni akarat, hanem annak küldöttje az emberhez; nem is a szabad természetfölötti tett, hanem annak gyökere és lelke. Tehát közvetítő az isteni kegy és az üdvös tett között. Ebben egyetértenek a katolikus hittudósok; ez ugyanis elutasíthatatlan következménye a segítő kegyelem rendeltetéséről és szükségességéről szóló összes katolikus tételeknek. De már két táborra oszlanak, mikor pontosabban meg akarják jelölni, hogy *az isteni kegy és a szabad emberi tett összekötő vonalának mely pontján* kell keresnünk a kegyelmet.

1. A **molínisták** azt tanítják, hogy a segítő kegyelem azonos azokkal a *kipattanó lelki tényekkel*, melyek az üdvös szabad állásfoglalást szükségkép bevezetik; vagyis a segítő kegyelem rovatába tartoznak azok a jámbor ötletek, belátások, helyzet-megítélések, hirtelen következtetések, különféle jámbor indulatok, gerjedelmek, buzdulatok, melyek nélkül az üdvös szabad állásfoglalás létre nem jöhet, melyekkel együtt azonban létrejöhet. Ezeket Isten közvetlenül hozza létre a lélekben; egyenest az ő segíteni kész kegyes akaratának kifolyásai, és ennyiben kegyelmi adományok. *Természetfölöttiségüket* vagyis a természet képességei és igényei fölé emelkedő jellegüket pedig két mozzanat adja meg: Isten ezeket az önkénytelen lelki megmozdulásokat avégből kelti a lélekben, hogy az akaratot üdvös tette serkentsék és fölkészítsék (célzat adta természetfölöttiség; *supernaturale ex fine, ex intentione*). Másfelől pedig az az isteni tevékenység, mely az önkénytelen lelki megmozdulásokat létrehozza a lélekben, egy a rendes isteni együttműködéstől különböző, külön együttműködés (*concurus Dei simultaneus supernaturalis*).

¹ Prop. damn. 19 *Denz* 1369: Isten kegyelme semmi más mint az ő mindenható akarata.

Igy tehát Isten természetfölötti segítő tevékenysége minden más (nem lelki) termék kizárásával lelki tényeket (actus vitales) hoz létre, melyek egyúttal a léleknek is öntevékenységei; hisz a lélek külső hatásokkal szemben sohasem viselkedhetik egészen szenvedőleg. Ezek a természetfölötti önkénytelen lelki megmozdulások fölserkentik és fölkészítik az akaratot üdvös állásfoglalásra, és ennyiben serkentő, előző kegyelmet alkotnak; amennyiben azután az általuk teljesen fölkészített és tette képesített akarat tényleg üdvös tetteben foglal állást, együttműködő, támogató kegyelemmé válnak. Az *előző és együttműködő*, elégséges és hatásos kegyelem tehát csak érték szerint (virtualiter) különböznek, nem mint két dolog, nem valósággal (entitative). Minthogy a szabad állásfoglalást megelőző önkénytelen lelki megmozdulások eleven ereje átmegy a szabad állásfoglalásba, természetfölötti jellegük is átárad a belőlük sarjadó szabad tette; az önkénytelen lelki megmozdulások tartalmazzák a szabad tettet mint bimbó a virágot, és ezért természetfölötti jellegük belenő a szabad tettebe is.

A molinista fölfogás szerint tehát a természetfölötti isteni indító tevékenység, mely természetesen nem különbözik Istentől, eredményezi a szabad elhatározásra előkészítő lelki tényeket. Lehet azt is mondani: az isteni indítás eredménye az emberi jámbor indulat, vagyis lelki tények halmaza, melyet nem előz meg egy az isteni indítástól és az emberi megmozdulástól különböző indító erő, hanem csak a Szentlélek benső jelenléte (intima assistentia Spiritus Sancti), az isteni tevékenységnek az emberivel való összekapcsolója; isteni indítás és emberi képesség az elhatározást előző megmozdulásban egy tevékenységi elvvé forrnak össze. Fölfogásukat *azzal okolják meg*, hogy a Szentírás és a szentatyák mindig lelki ténynek minősítik, amit kegyelem néven említenek: fölvilágosítás, ihletés, kopogtatás, serkentés, ösztönzés, vonzás stb. Fő elméleti érvük: A segítő kegyelem egyetemes katolikus fölfogás szerint isteni indítás; ámde az indítás a megindítottban annak elindulása (actus moventis in moto est motus mobilis).¹

Jóllehet ez a fölfogás eleget tesz a katolikus dogmának, a *tomisták* mégis *elutasítják*. Mert a) nem látják eléggé biztosítva a *segítő kegyelem természetfölötti jellegét*, ha ontologiai mivolta kimerül tudattényekben, elsőfokú, önkénytelen lelki megmozdulásokban, melyek végre is a lelki képességekből pattannak ki, és belőlük sarjadnak mint gyökerükből. Ami létrejöttüknél természetfölötti mozzanat (a természetfölötti együttműködés), az Istenben van, tehát ontologiai nem érinti magát a lélekben levő kegyelmet; a teleologiai irányítás pedig, vagyis az önkénytelen lelki megmozdulásoknak az üdvös tette való odaigazítása ontologiai mivoltukat nem befolyásolja, épúgy mint egy fadarab mivoltán nem változtat, vajjon koldusbotnak vagy királyi pálcának van-e szánva. b) A kinyilatkoztatás a kegyelmet úgy állítja elénk, mint isteni magot, fényt, mennyei orvosságot; ám a mag különbözik a magvetőtől és a talajtól, a fény a fényforrástól és megvilágított tárgytól, az orvosság az orvostól és a betegétől. Tehát a kegyelemnek is olyan valaminek kell lennie, ami *különböző* mind Istennek segítő kegyes akaratától, mind pedig ama segítségnek bárminő eredményétől, akár szabad tett az janzenista értelemben, akár pedig önkénytelen lelki megmozdulás molinista fölfogásban. c) A mélyebben járó molinisták Suarezzel úgy magyarázzák a segítő kegyelem természetfölötti fölemelő jellegét, hogy a Szentlélek benső jelenléte közvetlenül egy elvvé forr össze az önkénytelen megmozdulásokat termő lelki képességekkel. Azonban bajos elgondolni, hogy Isten, *az elsőrendű ok a másodrendű okokkal* egy szintre kerüljön, és mint rész velük együtt egy egészet alkosson. Az isteni és a teremtményi tevékenységek nincsenek egy szinten és nem összegeződnek. Ez elhomályosítja az isteni valószínű tevékenységnek egészen sajátos különemű jellegét. d) A molinisták *érvei nem döntenek*. α) A kegyelem ontologiai mivoltának kérdése merőben elméleti, spekulatív teologiai kérdés, melynek eldöntését nem lehet sem a Szentírástól, sem a szentatyáktól várni. Egyébként a

¹ Thom III 110, 2.

Szentírás és Szent Ágoston a segítő kegyelmet olyan nevekkel is illetik és olyan hasonlatokkal világítják meg, melyek épen nem kedveznek a molinista fölfogásnak (fény, orvosság, stb.). β) Szent Tamásnak idézett bölcséleti elve igaz, ha az indítás végső eredményét és határpontját tekintjük; de nem igazít el, ha közbeni mozzanatokról esik kérdés. Bizonyos, hogy a kegyelmi indítás végelemzésben a léleknek kegyelmi elindulása; de a kérdés épen az, mi a közvetlen okozója ennek az elindulásnak, nevezetesen: elég-e Istennek bennmaradó indítása?

2. A **tomista** nézet szerint a segítő kegyelem egy a kegyes isteni akaratától ontologailag különböző, tőle létrehozott valóság; *isteni érintés*, mely a kipattanó megmozdulásokat is megelőzi és ennél fogva magában tekintve *nem pszichikai jellegű* valami, hanem arra irányul, hogy a természeti képességeket mindenekelőtt megtermékenyítse a szabad tettet bevezető önkénytelen lelki megmozdulások létrehozására, amiáltal a lélek a szabad üdvös állásfoglalásra képessé válik (serkentő, előző kegyelem); aztán egy új, ettől valósággal különböző erő-indítás adja a tényleges üdvös elhatározást (támogató kegyelem). Tehát az *elégséges és hatásos kegyelem úgy különbözik, mint két valóság*, nemcsak eredmény és érték tekintetében (ab extrinseco, virtualiter), hanem létségben (entitative, ab intrinseco) is.

Ez a lelki tevékenységeket megelőző és egyben a kegyes isteni akaratától különböző valóság mindenestre *természetfölötti járulék*; mivel a) a természetfölötti magánvaló, mint teremtés fölötti teremtmény ellenmondás, úgy hogy a természetfölötti létrendnek minden valója szükségkép járulék. b) A segítő kegyelem a kinyilatkoztatás tanúsága szerint, mint lelki határozomány működik: fölvilágosítás, indítás, serkentés, támogatás stb.; magánvaló azonban nem tud megtapadó határozománnyá válni.

A járuléknak mely kategóriájában helyezkedik el a segítő kegyelem? Erre nézve a régi tomisták Lemos-szal azt gondolták, hogy az dinamikai irányítás, amilyen a húr fölhangolása a jó játékra, az ágyú beigazítása a célba találó lövésre. Az újabbak a Salmanticenses-el *átmeneti jellegű minőségnek tekintik* (quasi-qualitas, virtus fluens), melynek kettős rendeltetése van. Először is meg kell adnia a természeti képességnek azt az erőttöbbletet, mely a természet erőit meghaladó teljesítményre képesíti. S ennyiben a kegyelem hasonlítható maghoz, mely a lelket (ha csak átmenetileg is, t. i. az üdvös cselekedet idejére) megtermékenyíti; fényhez, melynek egy átmenő sugara világot és meleget ad egy természetfölötti tetre; szóhoz, mely az örök Ige szájából jön és a lelkekben istenes gondolatot és vágyat érlel. Ez a természetfölötti erő aztán mellelleg gyógyító hatást is fejt ki. Másodszor pedig a természeti képességet, sőt az első kegyelmi indítás által, a szabad elhatározást bevezető megmozdulások által fölkészített képességet is át kell lendítenie tetre; mert magától, ilyen lendítés nélkül semmiféle képesség nem lendül tetre, sem a természetnek, sem a természetfölötti létnek rendjében. Eszerint a segítő kegyelem: *qualitas fluens supernaturalis intrinsecus perficiens animae potentias easque ad actus supernaturales applicans*.

A molinisták a segítő kegyelemnek ilyen jellemzése ellen kifogást tesznek: a) Átmenő, nem állandó minőséget, *qualitas fluenst* a bölcsélet nem ismer. A tomisták azonban erre joggal azt felelik: Igaz, Aristoteles nem ismeri; de ő is ismer dispozióit, mely rokon a tomista quasi-qualitas-szal. Egyébként a bölcselők is figyelmeztetnek, hogy Aristoteles kategóriatana, épen a minőség körében, nem áll minden vitán és kétségen fölül; a teologusok pedig joggal utalnak arra, hogy egy bölcselő, aki előtt a természetfölötti létrend ismeretlen volt, nem lehet irányadó, mikor annak kategóriáit akarjuk megállapítani. b) A tomista kegyelem nem pszichikai, élő valóság, hanem holt valami («*qualitas mortua*»); maguk a tomisták ezt a kifejezést nem használják). A tomisták felelete: α) A segítő kegyelem létmódját tekintve (entitative) mindenestre nem pszichikai valóság, de igenis az hatékonyságát tekintve (causative); t. i. van ereje és rendeltetése létrehozni lelki tényeket. Egyébként ebből a tényből nem lehet tőkét kovácsolni a tomista fölfogás ellen; hisz minden tudattényt metafizikailag tudat előtti valóságokra kell visszavezetni: képességekre és végelemzésben

lélekszubsztanciára. β) Ha a tomista segítő kegyelem bölcséletileg vagy teológiailag kifogás alá esik, akkor a megszentelő kegyelem is; mert hisz általános hittudományos nézet szerint az nem pszichikai, hanem létjellegű természetfölötti készség (habitus entitativus; 81. § 1). És ebben a tomista fölfogás jelentős támaszt kap: az ő elméletében a segítő kegyelem a megszentelőnek nemcsak pótléka, hanem egyúttal kezdete is; rokon vele nemcsak fölemelő szerepében, hanem a létmódjában is, s csak az átmeneti jellegben különbözik tőle.

Az érveknek és ellenérveknek gondos összeméréséből kitűnik, hogy *nagyobb valószínűség* szól a tomista nézet mellett. A két fölfogás mérlegét azonban csak az idevonatkozó összes problémák letárgyalása után lehet fölállítani (151. és 176. lap).

Folyomány. A segítő kegyelem metafizikai mivoltának tomista fölfogásából egy igen jelentős következmény foly, melyet a tapasztalás is igazol: *A segítő kegyelemnek mint olyannak létezése a lélekben tapasztalatilag mint tudattény általában nem igazolható.* A segítő kegyelem ugyanis létmódját tekintve propszichikai valóság, tudatelőtti valami; tehát közvetlenül nem jelentkezik a tudatban, épúgy nem, mint a lelki képességek és tehetségek és mint maga a lélek. A tudatban közvetlenül csak lelki tevékenységek vannak adva; e tevékenységek metafizikai hordozóira következtetések útján találunk rá már a természeti lelki élet körében, és fokozott mértékben a természetfölötti életben, mely mint ilyen a természet erőinek közvetlenül nem is tehető hozzáférhetővé. Így a segítő kegyelem *létezésére is eszmélés vezet el:* Isten ígéretei, a kegyelem egyetemes szükségessége. Ez a körülmény nem vet árnyat valóságára; hisz a föld vonzásáról, mely minket a föld színén tart, szintén nincs közvetlen tapasztalásunk; mégis biztos a létezése. Hogy egy-egy *adott esetben* a lélekben működik-e a segítő kegyelem, azt eszmélés útján sem mindig könnyű eldönteni. A kegyelemnek hatásaiból ugyan biztos a következtetés a létezésére; azonban minthogy a lelki tényeknek mint természetfölöttieknek tartalmi különböztetésére általában nincs biztos kritériumunk (a merőben természeti etikai irgalomból eredő alamizsnálkodás a lélektani elemzés számára nem okvetlenül különbözik a természetfölötti alamizsna-adástól), azért következtetésünk mindig csak valószínű, amíg segítségül nem veszi azt az elvet, hogy a rendes keresztény életet élő hívőnek minden egyes jószándékához általában rendelkezésére áll a megfelelő segítő kegyelem (162. lap); a bizonyosság határáig ér, mikor a természetnek ellenére járó istenes tettekből¹ vagy a szenteknek hősi erénycselekedeteiből indul ki; és teljes alanyi bizonyosságot ér el a misztikai megélésben (81. § 3).

Kérdés. A különféle segítő kegyelmek (1. szám) *hogyan különböznek egymástól?* – Szent Tamás szerint a képességek a sajátos tárgyak szerint különböznek. Ennek értelmében mindenesetre valós (metafizikai) különbség van a fölvilágosító és az akarattindító kegyelem között. Hogy ugyanezt kell-e mondani a serkentő és támogató kegyelemről, ami végelemzésben azt jelenti, kell-e valós különbséget tenni az elégséges és hatásos kegyelem között, ez a nagy vízváltató a molinisták és tomisták között. A gyógyító és fölemelő kegyelem elvben valósággal különböznek: egyik ellehet a másik nélkül; valójában azonban legalább keresztényeknél ontológiailag egy valóság, csak hatásban kettő.

76. §. A kegyelem szükségessége.

Diekamp II §§ 6–13; *Bartmann* II 1 § 116–118; *van Noort* 1, 2; *Pesch* V n. 72–192; *Scheeben* II 252 kk. III 734–1005; *Prado* I 3 kk; *Pázmány* Ö. M. I 133 kk; *Thom* 1 II 99, 1–4; 109 kk; 2 II 10, 5; *Verit.* 24; *Suarez Gratia* I–II X; *Salmant.* tr. 14, 2 3; *Billuart Gratia* 3; *Berti* tom. 2 XIV 1 XV–XVIII 1; *Frassen Gratia* 1, 1–3. – A. *Bruckner* Julian v. Ecclanum, sein Leben und seine Lehre 1897; F. *Wörter* Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und nach seiner Lehre 1874; Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus 1898 és 1900; A. *Linsenmann* Michael Baius und die Grundlegung des Jansenismus 1867; F. X. *Jansen* Bajus et le Bajanisme

¹ Lásd *Kempis* Krisztus követése III 54.

1926; *Soublet* Le sémipélagianisme 1897; *A. Koch* Der h. Faustus, Bischof von Riez 1895; *J. Laugier* St. Jean Cassien et sa doctrine sur la grâce 1908; *J. Paquier* Le Jansenisme. Étude doctrinale 1909; *P. Minges* Die Gnadenlehre des Duns Scotus 1906; *J. Ohm* Die Stellung der Heiden zur Natur u. Übernatur nach dem h. Thomas 1927.

1. A kegyelem szükségességének eretnek tagadása.

Hogy kegyelem nélkül az ember nem tudja elérni azt a végső célt, melyet Isten a jelen üdvrendben eléje tűzött, az alapvető katolikus igazságok közé tartozik. Ugyancsak katolikus igazság, hogy a magára álló emberi természet kegyelem nélkül még mindig képes valamilyen valláserkölcsei élettevékenységre. Ettől *a katolikus igazságtól az eretnek egyoldalúság két végletbe tért el*: a gnóosztikus és pelagiánus eretnokségek a kegyelem szükségességét tagadják és a természet teljesítőképességét túlozzák; a 16. századi újítók és epigonjaik, a janzenisták a kegyelem szükségességét túlozzák és lenyomják a természet valláserkölcsei teljesítőképességét. Mindkét irány végelemzésben a természetfölötti rend tagadása, naturalizmus; az egyik racionalista és a másik álmissztikai alapon.

1. *A gnóosztikusok és manicheusok* a megváltásra szoruló lelkeket az Istenség emanációjának fogják föl. A lelkeknek tehát eredetükben és természetükben gyökerező joguk és képesültségük van az Istennel való egyesülésre, melynek útja vagy valami felsőbb világnézet: gnózis, vagy egy fizikai folyamat. Ebben a fölfogásban a kegyelem számára nincs hely. A pneumás gnóosztikus a maga erejéből emelkedik föl a maga hivatásának, a rossz mivoltának, a szabadulás módjának olyan ismeretére, mely őt aztán megszabadítja. A választott, «tökéletes» manicheus ugyancsak a maga erejéből megindítja azt a fizikai folyamatot, mely végre visszajuttatja lelkének fényrészeit a világosság birodalmába. Minthogy az Egyház küzdelme ezeknek a rendszereknek alapjai ellen folyt, és azok megdőlésével a természetfölötti életrend tekintetében vallott álláspontjuk is megdőlt, kegyelem-tagadásuk külön elítélésére nem került a sor.

2. *A pelagianizmus* szerzője Pelegius brit szerzetes, aki 405 óta az önáltató kvietistákkal szemben nevelői és lelkipásztori buzgalmában kezdte túlozni az ember önálló valláserkölcsei erejét; buzgó apostola Caelestius, legtanultabb apologétája 418 óta Julianus, ecclanum-i püspök.

Tanításuk a következő: 1. Ádám bűne nem származott át minden emberre, és sem neki sem a többi embernek nem ártott abban az értelemben, hogy bennük a jóra képesítő erőket gyöngítette; csak rossz példát adott. 2. Az emberi szabad akarat (naturalis possibilitas) úgy amint ma is, Ádám bűne után is minden ép embernek rendelkezésére áll, külön isteni támogatás nélkül képes megtartani az egész erkölcsi törvényt, kerülni minden bűnt, megszerezni a tökéletes szentséget (impeccantia, ἀναμαρτησία) és kiérdemelni az örök életet, mely tartalmilag azonos azzal, amit a Szentírás örök életnek mond, nevezetesen felöleli Isten boldog színelátását. 3. Ez a szabadakarat, melynek egyébként lényegéhez tartozik, hogy jóra-rosszra egyformán van ereje és hangoltsága, a Teremtő kegyelme. Szent Ágostontól szorongatva a pelagiánusok beszélnek Krisztus kegyelméről is; de *a)* csak külső kegyelmet ismernek el (vitás, vajjon további szorításra utóbb elismerték-e a belső megvilágosító kegyelmet is; azonban konokul tagadták az akarat-indító kegyelmet¹); *b)* ez «a Krisztus kegyelme» azonban csak fölnötteknek szól bűnbocsánat elnyerésére és a mennyek országának kiérdemlésére, melyet szóval megkülönböztetnek az örök élettől; vajjon mást is értettek-e alatta, ma már nem lehet megállapítani); *c)* ez a kegyelem kiérdemelhető a természeti

¹ T. i. tanításuknak egyetlen ráánkmaradt közvetlen forrása, az «Epistula ad Demetriadem» (M 30) itt nem eléggé részletező.

képességek segítségével; és a törvény megtartására hasznos, amennyiben könnyebbé teszi; de nem okvetlenül szükséges. Nélküle is lehet a törvény szerint élni; csak nehezebb.

A *pelagianizmus elleni harcot Szent Ágoston* vezette tanítványaival és barátaival, akik között kiválik Szent Jeromos, a laikus Marius Mercator, Orosius spanyol pap, Paulinus milánói diakonus, Prosper és Hilarius galliai laikusok. Számos írásaival a pelagianizmus tudományos legyőzője lett, és kiérdemelte a doctor gratiae nevet. 411 és 431 között jobbra az ő közreműködésével 24 zsinat volt ebben az ügyben (kiválik az 416-i milevei és a 418-i kartágói, melyeknek határozatait I. Ince pápa megerősítette; hasonlóképp magáévá tette némi habozás után Zosimus pápa: Epistola tractoria. Az efezusi zsinat újra elítélte a pelagianizmust; a II. orange-i zsinat (Arausicanum II., 529) a szemipelagianizmussal együtt a pelagianizmust is elítélte Szent Ágoston szellemében; főbb tanításait a Tridentinum megismételte az újítókkal szemben.

3. A *szemipelagianizmus*. Mikor Szent Ágoston és bajtársai már húsz esztendeig dicsőséggel képviselték a katolikus igazságot az új eretnokséggel szemben, Marseille-ben (innen: Massilienses) néhány egyébként buzgó és szent életű férfiú úgy vélte, hogy Szent Ágoston iránya lenyomja a szabad akaratot s ezzel veszélyezteti az aszkézist, az egyéni erkölcsi erőfeszítést és lohasztja az életszentségre való buzgóságot; azért hivatva érezték magukat arra, hogy valamilyen középutat jelöljenek meg Szent Ágoston és a pelagiánusok között. Ebben az igyekezetükben a következő tételeket képviselték: 1. A hit megkezdése, a hithez szolgáló első lépés, az üdvösség felé való törekvés, a szabadulásért való imádság, a hitre hangoló jámbor lelkület (pius credulitatis affectus) az ember hatalmában van; a kegyelem segítsége nem kell hozzá. 2. Ha az ember egyszer megigazult, a maga erejéből, külön kegyelmi segítség nélkül képes végig kitartani a jóban. 3. Az ember természeti képességeivel mindenféle kegyelmet ki tud érdemelni, legalább méltányosság szerint (ez főként Cassianus tanítása Collationes Patrum c. egyébként kitünő aszkétikai művében).

Mikor ez *Szent Ágostonnak* tudtára esett, az aggastyán nyomban tollat ragadott, és néhány súlyos iratban (De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia, De dono perseverantiae, De praedestinatione sanctorum) 426 és 429 között ezeket a tanításokat mint a pelagianizmussal rokon (de csak a 16. század óta nevezik «semi»-, «fél»-pelagianizmusnak) tévedést visszautasította; I. Caelestinus pápa rövid jegyzékben (Indiculus) 431-ben Szent Ágoston tanítását ráparancsolta a galliai püspökökre. Azonban többen, köztük Faustus riez-i püspök és Lerinumi Vince, Macarius hires egyiptomi aszkéta kitarítottak tévedésük mellett. Végre kb. száz év múlva Caesarius arles-i püspök fáradozására létrejött a *II. orange-i zsinat* (Arausicanum II.), mely a szemipelagianizmust annak rendje és módja szerint elítélte; határozatait II. Bonifacius megerősítette; az Egyházban hovatovább az egyetemes zsinatok tekintélyében részesültek.

4. A *16. századi újítók* azt tanították, hogy az eredeti bűn következtében az ember elvesztette minden valláserkölcsi teljesítő képességét. A maga erejéből már csak bűnre telik; s azért föltétlenül rászorul a kegyelemre avégből, hogy egyáltalán tehessen valami erkölcsi jót. A kegyelem hatása alatt azonban teljesen szenvedőleg viselkedik; mint valami követ vagy tuskót löki őt a kegyelem, mely bensőleg megjavítani és megújítani nem tudja, és nem képes fölserkenteni kialudt valláserkölcsi öntevékenységét. Elítélte a trentói zsinat, különösen 6. ülésében

Az újítók álláspontja forma szerint a pelagianizmussal szemben a másik véglet. Ott a kegyelem semmi; itt a kegyelem minden. Voltaképen azonban *egy tövön fakadt* a két tévedés: az embernek bűnbeesés előtti eredeti állapota az emberi természettel egyedül megférő állapot; föléje építeni nem lehet; belőle engedni pedig annyi, mint lerontani az emberi természetet. Ez a természetfölötti létnek elvi tagadása, melynek végső gyökere az a hiedelem, hogy Isten alkotó képessége kimerül abban, amit a teremtéskor létrehoz; vagyis végelemzésben magának az Istennek naturalista fölfogása, rejtett monizmus: Isten maga egy nagy darab természet;

valami belső kényszerűségből teremtésbe kell árasztania léttartalmát; és minden további tevékenységének határköveket állítanak ezek a kérlelhetetlen tények. A különbség a két tévedés közt csak abban van, hogy a pelagianizmus az ember jelen állapotát racionalista optimizmusában jónak látja és azonosítja az őállapottal; és ennél fogva, amit természetfölötti fölkészítésnek és kegyelemnek kellene mondania, azt a természetben gyökerezőnek ítéli. Ellenben a reformáció álmisztikai pesszimizmusában a jelen állapotot rossznak találja, és ennek értelmében amit mi kegyelemnek, természetfölötti fölkészítésnek minősítünk, azt ő a természet szükségképes kiegészítésének tartja, és épen ebben a hiányban látja a gyökeres bajt.

5. Ugyanazt az alap gondolatot képviseli Baius is és követői, a *janzenisták*. Baius szerint csak egy erkölcsi rend lehetséges: az, melyben az ember tényleg teremtve volt; ezért természet követelménye mindaz, ami nélkül a tényleges valláserkölcsi rend meg nem valósítható, nevezetesen a Szentlélektől sugalmazott szeretet (caritas) természetfölötti erénye, mely nélkül semmi igazi erkölcsi cselekedet nem jön létre. Jansenius (műve: Augustinus; megjelent halála után 1640-ben) Baius tanítását még jobban élére állította: Az eredeti bűn következtében az emberben az érzékiség vált uralkodóvá (delectatio terrestris), amellyel szemben csak a diadalmas mennyei gyönyörködés avagy lelkesedés (delectatio victrix caelestis) tudja fölvenni a versenyt: ha erősebb (delectatio victrix), akkor ellenállhatatlanul jóra viszi az embert; ha hiányzik, vagy ha megvan ugyan, de gyöngébb mint az érzéki gyönyörűség, az ember menthetetlenül vétkezik. Baiusnak, Janseniusnak és a janzenistáknak tételeit a pápák különféle alkalmakkor igen határozott formában elítélték (I 542).

Ezekkel az eretnokségekkel szemben a tanító *Egyház* a katolikus igazságot a következő tételekben rögzítette: Általában szükséges a kegyelem minden üdvös cselekedethez (a pelagianizmus ellen). Külön *a*) a meg nem igazultak számára szükséges a kegyelem a hit kezdéséhez (szemipelag.) és az egész erkölcsi törvény megtartásához (pelag.). *b*) A megigazultak számára: szükséges a jóban való kitartáshoz (szemipelag.), sőt minden üdvös cselekedethez; kiváltságos kegyelem szükséges az összes bocsánatos bűnök kerüléséhez (pelag.). Nem szükséges azonban a kegyelem minden erkölcsileg tisztas cselekedethez (újítók és janzenisták).

2. A kegyelem egyetemes szükségessége.

Tétel. Minden üdvös cselekedethez föltétlenül és fizikailag szükséges a fölvilágosító és indító belső kegyelem. Hittétel.

Magyarázat. Üdvös az olyan cselekedet, mely pozitív tartalmával, erkölcsi értékével a természetfölötti célra vagyis Isten boldog színelátására irányul; azaz arányban van a boldog istenlátással, vagy közvetve mint előkészítő mozzanat, mint pl. hit, remény, töredelem; vagy közvetlenül, mint a megigazultnak bármilyen érdemszerző tette. Tehát az üdvös cselekedet nem egyszerűen azonos az erkölcsi jócselekedettel, hanem mindig teológiai jócselekedet. A tételben szükségesnek mondott kegyelem nem külső, hanem *belső*, abban az értelemben, mint 75. § 1-ben meg volt határozva; még pedig elsősorban mint *fölemelő*, de másodsorban mint gyógyító kegyelem is. A kegyelem *föltétlenül*, vagyis mindenkinek minden üdvös cselekedetéhez szükséges, akár egyenként vesszük, akár összességükben. S ez a szükség továbbá *fizikai*; vagyis segítő kegyelem nélkül nemhogy nehezebben, de valahogyan mégis tud üdvös tettet végbevinni, hanem egyszerűen képtelen rá. Ezt az így értelmezett tételt, a katolikus kegyelemtan alaptételét, *tagadják* a pelagiánusok, és természetesen minden kor racionalistái. Velük szemben már a *II. orange-i zsinat*¹ kimondotta: «Ha valaki azt erősítgeti, hogy a természet friss erejével gondolhat vagy tehet valami jót, ami az örök üdvösség szempontjából tekintetbe jön, vagyis, hogy képes elfogadni az evangéliumot annak a

¹ Arous. II. c. 7 Denz 180.

Szentléleknek fölvilágosítása és ihletése nélkül, aki mindenkinek kellemessé tudja tenni az igazság elfogadását: azt megejtette az eretnek szellem». A trentói zsinat¹ pedig megismétli a 418-i kartágói zsinat kánonját és anatómával sújtja azokat, kik azt állítják, hogy az Úristen «csak azért adja Jézus Krisztus által a kegyelmét, hogy az ember könnyebben élhessen megigazultként és érdemelhesse ki az örök életet; mintha kegyelem nélkül, pusztán szabad akaratával is meg tudná tenni ugyanezt, csakhogy keservesen és nehezen».

Bizonyítás. Az ószövetségről a mai racionalista zsidó tudósok azt állítják, hogy (miként a talmud) pelagiánus alapon áll. Azonban az ószövetség üdvtörténeti jellegéhez képest ([101. lap](#)) a kegyelem szükségessége elég határozottsággal kifejezésre jut. A patriarkáknak és egész Izraelnek története igazolja a próféta imádságát: «Vigyél vissza engem, és én hozzád térek; mert te vagy az Úr, az én Istenem». ² Isten a sas, aki repülésre hívja a fiait és szárnyára veszi őket. ³ A zsolttáros gazdag élettapasztalataival, sorsával és vallási megnyilatkozásaival típusa annak az embernek, aki minden jártában-keltében Istentől teljesen függőnek tudja magát. A bölcseségi könyvek állandó témája a szabadító és szentelő isteni bölcsesség adománya: «Mivel láttam, hogy nem juthatok egyébként a birtokába, mint csak, ha Isten megadja (és már az is bölcsesség volt: tudni, hogy az kinek az adománya), azért az Úr elé járultam és kértem őt». ⁴ A próféták csak azok számára helyezik kilátásba a messiási javakban való részvételt, kik majd új lelket és új szívet kapnak.

Az újszövetségben az Úr *Krisztus* egészen új életet kíván követőitől, melynek elvét ő szándékozik adni; jó lelket, ⁵ szent lelket akar adni, melyből ha valaki újjá nem születik, nem megyen be mennyeknek országába. ⁶ Ez a lélek mint Isten segítsége és adománya föltétlenül szükséges ahhoz, hogy valaki Istennek tetsző életet élhessen: «Senki sem jöhet énhozzám, hacsak az Atya, aki engem küldött, nem vonzza őt». ⁷ «Maradjatok énbennem és én tibennetek. Miként a szőlővessző nem tud gyümölcsöt hozni önmagától, ha nem marad a szőlőtőn, úgy ti sem, ha énbennem nem maradtok. Én vagyok a szőlőtő, ti a szőlővesszők; aki énbennem marad és én őbenne, az bő termést hoz; mert nálam nélkül semmit sem tehettek.» ⁸ Minthogy itt Jézus Krisztustól eredő befolyásról van szó, az csak természetfölötti lehet; az abszolút és fizikai szükségességet a hasonlat a lehető legteljesebb határozottsággal és világossággal tanítja.

Az *apostolok* az Üdvözítő tanítását nyomatékozzák és részletezik. Főként Rom, Gal, Eph, 1 Pet és 1 Jn jó itt szóba, mint «evangelium gratiae.» Szent Pál szerint az ember a bűnbeesés után harag és sötétség fia, bűn szolgája volt ⁹; tehát a maga emberségéből semmiképp nem rátermett Isten fiainak életére. Akik a bűnben meg voltak halva, ¹⁰ azokat csak a kegyelem elevenítheti meg: «Mindnyájan vétkeztek és nélkülözik az Isten dicsőségét, s így megigazulnak ingyen az ő kegyelméből». ¹¹ Ez a kegyelem szükséges az istenes életnek minden mozzanatához: «Nem mintha elegendők volnánk valamit gondolni magunktól mint önmagunktól; ellenkezőleg, a mi elégséges-voltunk az Istentől van». «Nektek megadatott Krisztusért nemcsak hogy higgyetek benne, hanem hogy szenvedjete is érte.» ¹² És egész

¹ Trid. 6 c. 2. Denz 812.

² Jer 31,18.

³ Ex 15,13 19,4–6 Deut 32,9–14.

⁴ Sap 8,21.

⁵ Lc 11,13.

⁶ Jn 3,5.

⁷ Jn 6,44.66.

⁸ Jn 15,4–6.

⁹ Eph 2,3 5,8 Rom 6,17.

¹⁰ Eph 2,1.

¹¹ Rom 3,22; cf. 11,32.

¹² 2 Cor 3,5; cf. 1 Cor 12,3; Phil 1,29.

általánosságban: «Hiszen megmondta Mózesnek: Könyörülök azon, akin könyörölni akarok... Tehát nem azon fordul, aki akar vagy aki törtet, hanem a könyörülő Istenen». «Isten az, aki bennetek mind az akarást, mind a véghezvitelt műveli a jóakarát szerint.»¹ Az ember Isten kertjében csak az ő ültetvényeként, az ő éltető hatása alatt tud gyümölcsöt teremni.²

Nehézség. Az Apostol szerint *a pogányok is meg tudják tartani a törvényt*; és ha megtartják, lelkiismeretük szabaddá teszi őket az ítélet napján.³ Tehát kegyelem nélkül is lehet üdvöset tenni. Így már ecclanum-i Julianus. – *Megoldás.* Az összefüggés tanúsága szerint, ahol az Apostol ezt megállapítja, ott még nem tárgyal a Krisztus kegyelméről⁴, hanem azokról szól, akiknek még szükségük van rá, a pogányokról és zsidókról; tehát az ellentét, melyet fölállít, nem természet és kegyelem, hanem természet (pogányok) és törvény (zsidók); mindkettő istenszolgálatra van adva, és akik kapták, kötelesek és képesek fölhasználni. Hogy ezenkívül mi szükséges még az üdvözüléshez, ezen a helyen az Apostol nem tárgyalja.

A *hagyomány* bizonyosága. A Pelagius előtti *görög atyák* harcban álltak a manicheizmussal és a pogány determinizmussal. Mindkettővel szemben érthető állásfoglalással a teremtett erőknek, a természetnek értékét és teljesítőképességét hangsúlyozzák. A kegyelem jelenlétét és segítségét sokszor magátólértődőnek tekintik. A latinok Tertullian óta erősebben nyomatékoznak ugyan az ember gyarlóságát; de részint lelkipásztori igyekezetük, erkölcsi erőkifejtésre buzdító nevelő tevékenységük, részint a görög atyáktól való függésük nem engedte, hogy a kegyelem egyetemes és föltétlen szükségessége az ő tanításukban teljes mértékben érvényesüljön. Az is bizonyos, amire Szent Ágoston figyelmeztet, hogy Pelágus veszedelmes tévedése akkor még nem hangzott el, és így gondtalanabban, fesztelenebbül, kevésbé óvatosan beszéltek. De elenyésző kivétellel⁵ eléggé tanítják, hogy minden tettünknek a Szentlélekből kell jönnie: amint a száraz föld nem terem eső nélkül, úgy lelkünk sem a Szentlélek esője nélkül.⁶ Szent Ágoston joggal megállapíthatta, hogy Juliánnal szemben a hagyomány ő mellette szól.⁷

Pelagius a jó tettek kérdésében megkülönböztetett tehetést, akarást és tetteket (posse, velle, esse); s csak a tehetést vezette vissza Istenre. Vele szemben *Szent Ágoston* hangsúlyozza, hogy az akarás és végrehajtás is Isten ajándéka⁸; sőt van bennünk tehetés is olyan, mely különbözik Istennek a teremtésben adott ajándékaitól, és semmiképp nem függ az érdemtől.⁹ Ez a segítség nemcsak erkölcsileg szükséges; rászorult az első ember is, a bukás előtt is; sőt rászorultak az angyalok is.¹⁰ A nyomában járó tanítványok és Caelestinus pápa¹¹ az ő kezdeményezésére¹² szívesen hivatkoznak az egyházi gyakorlatra: A hívők minden művükhöz kérik Isten segítségét; így tehát a hitszabályt ki lehet olvasni az imádkozás szokásából: legem credendi statuít lex supplicandi.

A hit nyomdokain járó *elme* Szent Tamással így következett: Isten az embert *természetfölötti célra* hívta. Ámde Isten boldog színélátása teljességgel meghaladja az embernek és általában minden teremtett lénynek igényeit és erőit. A természeti tehetségekből

¹ Rom 9,15; Phil 2,13; cf. Rom 8,26.

² 1 Cor 3,4–9.

³ Rom 2,14.

⁴ Ez csak 3,24-el kezdődik.

⁵ *Iustin.* I 10 46 II 13; cf. *M. Felix* Oct. 20, 1. *Didache* 10, 3; 1 *Clem. R.* 46, 6.

⁶ *Iren.* III 17, 2; cf. II 17, 2; *Tertul.* Anima 21; *Origen.* Princip. III 1, 18, 22; *Nyssen.* Virg. 12; *Ambr.* in Lc II 84; *Marius Vict.* Ad Phil 2, 12; *Chrysost.* in 1 Cor hom. 7.

⁷ *August.* Ctra Julian. II 32; cf. Ep. pelag. IV 8, 20 kk; Don. persev. 19, 50.

⁸ Ep. pelag. II 4 9; Gratia et lib. arb. 33; Op. imperf. Julian. I 105.

⁹ Gratia Chr. 26; 31; Gr. lib. arb. 14.

¹⁰ Enchir. 106; Civ. Dei XII 9.

¹¹ *Denz* 139.

¹² *August.* Don. persever. 7, 13; 23, 63.

fakadt tettek tehát semmiféle arányban nincsenek ezzel a természetfölötti céllal; épúgy mint a gyalogjáró nem jut közelebb egy csak repüléssel elérhető célhoz, amint a vad olajfa vagy szőlő magától csak vad gyümölcsöt tud teremni, amint a szem világosság nélkül nem lát, amint a holt szén nem ad meleget.¹ De Isten akarja, hogy *jelen életünk arányítva legyen másvilági célunkhoz*. Mérhetetlen bölcsesége azt akarja, hogy a földi élet a másviláginak kezdete, csirája, megalapozása legyen; miként akarja, hogy a férfikor szerves folytatása legyen az ifjúkornak, a gyümölcs a virágnak. Fiaiul fogadott; s ezért azt akarja, hogy már itt a földön fiaiként is éljünk, és a fiak öröksége ne úgy hulljon az ölünkbe, hanem méltó tetteknek legyen a jutalma. Tehát gondoskodnia is kellett arról az erőtbbletről, természeti erőinknek arról a «megfejléséről», mely nélkül igyekezetünk mérhetetlenül alatta maradna ennek a célnak. Ha azt akarta, hogy a fiak életét éljük, a fiak erejét és életelvét is kellett velünkadnia. A fiak méltóságára és teljesítőképességére való ez a fölemelés állapotszerűen történik a megszentelő kegyelem útján, átmeneti jelleggel a segítő kegyelem útján.

Nehézség. Igazságtalanság, hogy Isten olyan célra hívja az embert, amelynek elérésére nincs ereje, és *megalázó* az emberre, hogy «kegyelemből» éljen. A nagykorúvá lett ember önérzetének és tetterejének méltó teret csak az a fölfogás biztosít, hogy az ember önmagának felel s a maga emberségéből építi ki a maga világát és intézi a maga sorsát. Így a pelagiánusok óta minden kor racionalistái. A maiak hozzáteszik, hogy a kegyelemre épített életrend gyökerében megtámadja az erkölcsöt, mert nem a felelősségre vonható személyt, hanem az öntudatlan és felelőtlen természetet állítja az erkölcsi élet homlokterébe: a bűnösség oka az öröklött rossz (eredeti bűnben fogant) természet, a jótett forrása az ingyen adott és ennélfogva *ingyenélésre* («lazzaroni»-erkölcsre) *csábító* kegyelem.

Felelet. Ez a gondolat és ami ellen irányul: a kegyelem egyetemes szükségessége, föltárja azt a mély szakadékot, mely a természeti és természetfölötti világnézet közt tátong: a naturalizmus, racionalizmus, liberalizmus közt egyfelől, a hívő keresztény életfölfogás és étetalakítás közt másfelől. Az ellenvetés csomópontja a liberális naturalizmus, illetőleg *racionalizmus alaptétele*: az egyén teljes autonómiaja; az ember maga-magának törvényhozója és magából meríti étetalakítása erőit; s ezért Istennel egy szinten, a viszonyosság alapján tárgyalhat. Ez a gögös fölfogás azonban megdől azon a tényen, hogy az autonómia autogonia és autusia nélkül, az önálló étetalakítás önálló lét nélkül nagy hazugság, illetőleg önámítás. Aki gyökeresen függ létében, sőt minden lépésében, az józanul nem akarhatja úgy berendezni az életét, mintha nem függne. Aki «Isten markából» él, annak számolnia kell ezzel az alapvető ténnyel, és nem lehet az életében autonóm; épen mert teogon, ezért csak teonom lehet; vagyis mert Istentől ered, létében Istentől függ, ezért Istentől is kell vennie életének irányát, elveit, erőit. Ebben csak a legvastagabb *antropomorfizmus* láthat megalázást vagy az emberi erő és önérzet elnyomását, a tetterő gúzsbakötését vagy elernyesztését. Isten a teremtménynek nem versenytársa, még kevésbé ellensége vagy zsarnok elnyomója, hanem teremtője, éltetője és fölmagasztalója; non eripit mortalia qui regna dat caelestia! Embertől kitelik az olyan járás, hogy többet fű nem nő a nyomán; Isten ellenben olyan halkkal jár teremtményei közt, annyira megbecsüli a maga alkotásait, hogy amerre jár, nekizsendül még az addig lankadt emberi kezdeményezés, törekvés és önérzet is.

Az ember számára a gondolható legnagyobb jó és megtiszteltetés a *Szentháromság örök életének közösségére hivatni*. Ezt a célt szolgálni az ember számára nem idegen és ráerőszakolt valami, hanem legmélyebb vágyainak és sejtéseinek megvalósulása (I 437). Persze Isten szuverén hatalmából és szentségéből következik, hogy az embernek kötelessége vállalni ezt a hivatást. A tényleges üdvrendben nem lehet a természetfölötti cél mellőzésével tisztán a természetire törekedni²; nem lehet «a templom és papok» megkerülésével tisztán

¹ Thom III 109, 5.

² Mt 22,1–14 Gal 2,21.

«polgári» tisztességre berendezkedni. Különben hiába jött volna el és halt volna meg Krisztus. De ebben, ha el is vonatkozunk a természetfölötti hivatás mondhatatlan áldásaitól, igazságtalanság nincs; mert Isten ad mindenkinek természetfölötti erőt természetfölötti hivatása teljesítéséhez (77. §).

Ebből jelentős gyakorlati következmény foly: A komoly keresztény életre törekvő hívőnek, és fokozott mértékben a Krisztus küldetésében hiven eljárni akaró papnak óvakodnia kell attól, hogy más alpra építsen, mint az Úr Krisztusra.¹ Nevezetesen a külső, politikai, kulturai, szociális, egyesületi tevékenység kedvéért nem szabad elhanyagolni vagy csak második helyre is tenni az egyéni *kegyelmi élet gondozását*.

3. A segítő kegyelem szükségessége a megigazultság előtt.

1. Tétel. A fölemelő segítő kegyelem föltétlenül és fizikailag szükséges a hitnek és a megtérésnek megkezdéséhez. Hittétel.

Tagadták a *szemipelagiánusok*. Már a *II. orange-i zsinat* megállapítja, hogy az apostoli dogmákkal ellentétbe jut, aki azt állítja, hogy «miként a hitnek növekedése, úgy megkezdése és maga a hitre hangoló lelkület (pius credulitatis affectus) nem a kegyelem ajándékából, hanem természet szerint van bennünk». A *trentói zsinat* szerint pedig «ki van közösítve, aki azt állítja, hogy a Szentlélek előzetes ihletése és támasza nélkül az ember képes hinni, remélni, szeretni vagy bűnbánatot tartani úgy, amint kell a megigazulás kegyelmének elnyerése végett».²

Bizonyítás. Az *Üdvözítő* ismételt kimondja, hogy senki sem jöhet hozzá, ha az Atya nem vonzza őt. Ez egészen általánosan van mondva; tehát felöleli a hitnek és megtérésnek kezdő mozzanatait is; de az összefüggés tanúsága szerint főként a hitre vonatkozik: «Vannak közületek némelyek, kik nem hisznek... Ezért mondtam nektek, hogy senki hozzám nem jöhet, hacsak Atyámtól nem adatik neki».³ Tehát a hitig sem jut el, akinek az Atyától nem adatik. Azt is mondja az *Üdvözítő*: «Nálam nélkül semmit sem tehettek».⁴ Szent Ágoston megjegyzi: «Nem mondja az *Üdvözítő*: Nálam nélkül semmit sem tudtok befejezni; hanem semmit sem tudtok tenni... Ezzel az egy szóval összefog kezdetet és véget».⁵ Az *Üdvözítő* továbbá hálát ad, hogy Isten az evangéliumot kinyilatkoztatta a kisdedeknek⁶; de azok tényleges hitet még nem tudnak gyakorolni; tehát teljesen a kegyelem műveli bennük a hitszerű lelkületét. Szent Pál szerint a hit mindenestül Isten ajándéka: «Kegyelemből üdvözültetek a hit által, és ez nem magatoktól van; Isten ajándéka az».⁷ Szent Ágoston szívesen hivatkozik még egy sereg szentpáli helyre⁸; különösen erre: «Ki választ ki téged? Hisz mid van, amit nem kaptál? Ha pedig kaptad, mit dicsekszel, mintha nem kaptad volna?»⁹ Ez a hely, mely nem szól kifejezetten a természetfölötti rendről, Szent Ágostont saját vallomása szerint¹⁰ meggyőzte a szemipelagianizmus tévességéről.¹¹

¹ 1 Cor 3.

² Arous. II. c. 5; *Denz* 178; cf. 176 179 200; Trid. 6 c. 3 *Denz* 813; cf. Vat. 3 c. 3 de fide *Denz* 1812.

³ Jn 6,65.

⁴ Jn 15,5.

⁵ *August.* Ep. pelag. II 8.

⁶ Mt 11,25; cf. 16,17.

⁷ Eph 2,8; cf. 6,23 Phil 1,29 Rom 4,4–5 12,6 1 Cor 2,5 2 Cor 4,13.

⁸ Ilyenek: Rom 11,35–6 Phil 1,6 Act 16,14; 1 Jn 4,20.

⁹ 1 Cor 4,7.

¹⁰ *August.* Praedest. sanct. 3, 7.

¹¹ Ugyanígy tanít Szent Pál a megtérés egyéb bevezető tényeiről: szándék Phil 2,12; remény: Rom 15,18; szeretet: Rom 5,5; cf. 1 Jn 4,5.

A szemipelagianizmus számos helyre hivatkozhatott, melyek *az üdvösség első lépését látszólag az embernek tulajdonítják*.¹ De a Szentírás mindenütt fölteszi, hogy az Isten felé megtett első lépés az Isten segítségével történt. Így pl. az Üdvözítő biztat: «Kérjétek, és adnak majd nektek»,² de másutt kijelenti, hogy csak az az imádság hat, mely az ő nevében történik.³ A próféta azt mondja: «Térjétek vissza hozzám, úgymond a Seregek Ura, és visszatérek hozzátok».⁴ Itt, mint a trentói atyák talpraesetten mondják,⁵ figyelmeztetve vagyunk szabad voltunkra; és mikor azt feleljük: «Téríts minket magadhoz Uram, és mi megtérünk»,⁶ megvalljuk, hogy kegyelme megelőz. Mikor Szent Pál azt mondja: «Az akarat megvan a jóra, de a jónak megtevését nem találom»,⁷ beszél az erkölcsi élet nehézségeiről általában, tehát legfőljebb a gyógyító kegyelem szükségességéről, mely csakugyan a véghezvitelnél merül föl. Mikor azonban kifejezetten az üdvös cselekedetre mint olyanra kerül a beszéd sora, kánonja már másképp hangzik: «Isten az, aki bennetek mind az akarást mind a véghezvitelt műveli a jóakarat szerint».⁸

Ami a hagyomány tanúságát illeti, láttuk, *Szent Ágoston* és köre tárgyyszerűen védelmükbe vették és igazolták a katolikus igazságot a szemipelagiánusokkal szemben. *Az előbbi atyáknál* nem egy nyilatkozatot találni, mely úgy hangzik, mint akár Cassianus tanítása.⁹ Mindazáltal ezek az atyák nem szemipelagiánusok, mint a racionalista dogmatörténet¹⁰ állítja róluk. Tekintetbe kell ugyanis venni, hogy *a)* egy szentatya sem tanít témaszerűen úgy mint Cassianus. *b)* Determinista pogányokkal, a jóra való képességeket tagadó gnóosztikusokkal és manicheusokkal szemben, továbbá nevelői okokból, buzdító, aszkétikus célzattal, az akarat erejét és képességeit kellett hangsúlyozniok; így tett Szent Ágoston is, még a pelagianizmus virágkorában is,¹¹ így tesz a Szentírás is. Végül *c)* minthogy a kérdés még nem volt annak rendje és módja szerint fölvetve, eretnek irányok még nem kezdték ki a magátólértendő katolikus igazságot, sokszor gyanútlanul beszéltek,¹² és az előző, serkentő kegyelmet általában alattomban értették. Alkalom adtán azonban kifejezetten is szólnak róla,¹³ és Szent Ágoston Juliánnal szemben joggal hivatkozik az előző atyák egyöntetű tanúságára.¹⁴ Ami nevezetesen *Aranyházájú sz. Jánost* illeti, akit a szemipelagiánusok, sőt a pelagiánusok is oly szívesen a magukénak vallottak volna, találunk nála ilyen nyilatkozatokat¹⁵: «A hit nem tőlünk van; ha Isten nem jött volna, ha nem hívott volna, miképp tudnánk hinni?» Caelestinus pápa sem halmozta volna el dicséretekkel¹⁶ mint ortodox férfiút a pelagianizmussal és nesztorianizmussal szemben, ha a szemipelagianizmus gyanúja tapadt volna tanításához.

A teológiai megfontolás megállapítja, hogy tételünk az előzőnek folyománya. A hitre hangoló hajlandóság, a hihetőség belátása, a megigazulásra való vágyódás, bánat stb. az üdvösség kezdetei. De *a kezdet*, ha igazán kezdet, mint szerves mozzanat és rész,

¹ Így pl. Deut 30,19 Prov 16,1.9 Is 1,19 Zach 1,3 Ps 118,30 Mt 23,37 Lc 13,34.

² Mt 7,7.

³ Jn 16,23.

⁴ Zach 1,3; cf. Prov 8,7.

⁵ Trid. 6 cp 5 Denz 797.

⁶ Thren 5,21.

⁷ Rom 7,18.

⁸ Phil 2,13.

⁹ *Orig., Hilar.* (cf. azonban Trinit. II 35); *Chrysost.* in Phil hom. 6, 4. 5.

¹⁰ Nevezetesen *Harnack Dogmengesch.* III⁴ 141.

¹¹ *August.* in Jn 26, 2.

¹² Cf. *August.* Ctra Iulian. 1 6, 22.

¹³ Így *Cypr.* ad Quirin. 3, 4; *Ambr.* De fuga 1; in Lc 1, 10; *Nazianz.* Or. 41, 8.

¹⁴ *August.* Don. persev. 19, 48 kk.

¹⁵ *Chrysost.* in 1 Cor. hom. 12, 2; cf. in Eph hom. 4, 2; in Heb hom. 28, 2, mikor értelmezi Heb 12,2-t, mely szerint Krisztus hitünk kezdője.

¹⁶ *Caelestin.* Epist. 24.

metafizikailag hozzátartozik amaz egészhez, melyet megkezd, s annak természetében és jellegében osztozik, épúgy mint a mag a növénynek, a csecsemőkor a meglett embernek természetében részes; tehát mindenestül osztozik metafizikai jellegében is: ha az üdvös cselekedethez általában kell a fölemelő kegyelem, akkor kell annak első mozzanatához is. Sőt még inkább; hisz közmeggyőződés szerint minden kezdet nehéz, általában nehezebb, mint a folytatás; aki a második lépést nem tudja megtenni a kapaszkodón, az elsőre még úgy sem képes; aki a tőkét nem tudja gyarapítani, még kevésbé tud kezdő tőkét szerezni. Helyesen ítélték tehát Szent Ágoston és társai, mikor azt mondták, hogy a szemipelagianizmusban föléledt a már elintézett pelagianizmus. Spekulatív tekintetben *a szemipelagianizmus félálláspontra*, mely egyfelől az Isten természetfölötti okteljességét csorbítja, s tekintetben hasonlít ahhoz a fölfogáshoz, mely a természet rendjében az Isten indító együttműködését tagadja; másfelől természetfölötti generatio aequivoca-t csempész be: el akarja hitetni, hogy a természeti cselekedet magyából kelhet természetfölötti vetés.

2. Tétel. Segítő kegyelem nélkül a bukott ember nem képes huzamos ideig megtartani az egész természeti erkölcsi törvényt. Általános nézet.

Magyarázat. Szó van mindazokról a rendelkezésekről, amelyeket a természeti erkölcsi rend kötelezőleg előír, amelyeknek rövid foglalata a tízparancsolat. A tétel kimondja, hogy ezeket *együttvéve* (nem külön-külön; collective, nem distributive) az ember nem képes a maga erejéből huzamos ideig megtartani; vagy ami egyre megy: támadnak oly súlyos kísértései, hogy valamennyit nem tudja legyőzni, ha huzamos ideig tartanak. *A huzamos idő* tartamát a hittudósok nem határozzák meg egyértelműen: némelyek az egész életre gondolnak; mind megegyeznek azonban abban, hogy egy napnál hosszabb időről van szó. Az egész törvény huzamos megtartására a legtöbb teologus szerint az embernek nem a fizikai, hanem az *erkölcsi ereje hiányzik*, és pedig a jelen üdvrendben; tehát a tétel nem szól arról, mikép alakulna a helyzet a tiszta vagy ép természet állapotában (1544). A segítő kegyelem, melynek szükségét a tétel kimondja, a dolog természete szerint a gyógyító; mert hiszen nem természetfölötti cselekedetéről van szó, hanem a természeti erkölcsi rend megtartásáról, még pedig egyszerűen az előírások tartalmi megtartásáról, nem olyanról, mely a törvényt formálisan Istenre vonatkoztatja mint végső célra.

Bizonyítás. Szent Pál a Rómaiakhoz írt levél elején¹ azt fejtegeti, hogy sem a pogányok, sem a zsidók nem tartják a törvényt, jóllehet ismerik. A levél további folyamán (7. fej.) ennek okát adja: nincs rendelkezésükre a kegyelem. Kegyelem híján a törvény még inkább kihívja a rendetlen vágyat és bűnre visz. Így tehát Szent Pál tanítja a tételt, ha levelének ez a része a hit nélkül élő emberre értendő, ami az újabb értelmezők szerint szinte biztos. A pelagianizmussal szemben Szent Ágoston bőségesen bizonyítja, hogy kegyelem nélkül a törvény mitsem ér,² nevezetesen abban a formában, hogy kegyelem nélkül nem tudjuk legyőzni a súlyos és huzamos kísértést.³

A *hivő elme* mindenekelőtt azt veszi fontolóra, hogy a megigazultaknak is rendkívül nehéz megtartani az egész törvényt, úgy hogy állandóan imádkozniok kell: Ne vígy minket a kísértésbe. Ez a tapasztalat világosan utal arra, hogy az egész törvénynek huzamos megtartása valami külön nehézséggel jár, mely az egyes esetben nem forog fönn. S csakugyan a hit arra tanít, hogy az eredeti bűn következtében az ember valláserkölcsi ismerése vakoskodó, rövidlátó, megbízhatatlan lett, akarata ingatag, nehézkes, erőtlen. Ez az erkölcsi gyarlóság a kérdéses esetben különösen két mozzanatban nyilvánul meg:

a) Bizonyos lelki *tunyaság* lefogja a lelket és rendkívül megnehezíti, hogy az ember az egész erkölcsi rend megtartásához szükséges eszményi világfölfogást állandóan megőrizze, és

¹ Rom 1,21–2,29.

² *August.* De spir. et lit. tot.; cf. *Hieron.* c. Pelag. 11, 16. Trid. 6, cp 1 c. 3. *Denz* 793 813.

³ *August.* Nat. et grat. 58, 68.

különösen a szeretet, a megvesztegethetetlen önzetlenség és teljes lelkiismereti felelősség szempontjait megelveit következetesen keresztülvigye, különösen nagy sikerek vagy balsikerek közepett, igazságtalanságok elszenvedése esetében, tömegindulatokkal és irányokkal szemben. A környező világ és a test az érzéklés közvetlen erejével folyton a maga szempontjaira csábít, és ha időnkint föl is ráznak az élénk tornyosuló erkölcsi nagy föladatak, nem tudunk azzal az odaadással nekiállni, mint a kézzelfogható föladataknak: «E világ fiai okosabbak a maguk nemében a világosság fiainál». «Melyik ember tudhatja Isten akaratát? A halandók gondolatai bátortalanok, és terveink ingatagok; mert a romlandó test teher a léleknek s a földi sátor lenyomja a sokat tűnődő elmét. Azt is nehezen arányozzuk, ami a földön van, csak fáradtsággal jövünk rá arra, ami szemünk előtt van; az égieket pedig ki tudná kifürkészni? Ki ismerte meg akaratodat, hacsak Te nem adtál bölcseséget és el nem küldted szent lelkedet a magasból?»¹

b) Lelkünk annyira *szétforgácsolt*, hogy csak nagy erőfeszítéssel tud helytállni a változások közepett; a környezet, a testi állapotok és lelki hangulatok folyton új arculatot mutatnak, folyton új érdekeket és szempontokat kínálnak föl, és folyton megfelelő elv- és álláspont-változtatásra csábítanak. Ezekkel szemben felső segítség nélkül vajmi bajos állandóan teljes energiával megjeleníteni és keresztülvinni az erkölcsi magatartás összes követeléseit és indítékait. A következetesség, állhatatosság nehéz dolog, és a huzamosság az életnek külön tehertétele, mely érezteti súlyát sok más emberi megnyilvánulásban is: akiben megvan az erő egy hosszú út minden egyes fázisához, sokszor letörik közvetlenül a vég előtt; aki győzné egy ideges embernek minden egyes alkalmatlanságát, fölmondja a türelmet, ha huzamosan kell állnia; jó előadó hibátlanul tud kimondani minden egyes mondatot, és hosszú beszédje mégis aligha esik nyelvbötlések nélkül. Más szóval: az összefüggő lelki tények egymásutánjában lepörgő egész nem matematikailag egyenlő a részek összegével, hanem maga a sorozat-jelleg többletet jelent, melyet csak megfelelő erőtöbblettel lehet győzni; és ez a jelen üdvrendben kegyelem jellegű. Ezt mondja ki a tétel.

Kérdésbe lehet tenni: Ha kegyelem nélkül lehetetlen megtartani az egész természeti erkölcsi törvényt, *miképp lehetnek felelősek e törvény meg-nem-tartásáért a pogányok*, kik ama kegyelmet nem kapták meg? – *Felelet*. A tétel elvi jelentőségű: Csak azt állapítja meg, hogy kegyelem nélkül lehetetlen huzamos ideig megtartani az egész törvényt; de nem zárja ki, hogy a valóságban mindenki megkapja erre az elégséges kegyelmet, legalább az imádság kegyelmét.² Azt is lehet és szokás mondani: minden egyes mulasztásért felelős a pogány is, mert hisz természeti valláserkölcsi képessége a bűn súlya alatt sem ment tönkre; tehát felelős az egészért is. Mivel azonban a fönti megfontolás világossá tette, hogy a huzamosság külön mozzanat, melyhez külön segítség kell, ajánlatosabb azt mondani: Kiki pontosan annyiban felelős Isten előtt, amennyiben volt képessége megtartani az egész törvényt; ennek a felelősségnek fokát azonban mi meg nem tudjuk állapítani a mi pszichológiai és etikai megfontolásainkkal.

4. A segítő kegyelem szükségessége a megigazultság állapotában.

1. **Tétel. A megigazultaknak is minden egyes üdvös cselekedethez szükséges a segítő kegyelem.** Általánosabb nézet, valószínűleg *majdnem hittétel*. Az *orange-i zsinat* azt tanítja³: «Valahányszor jót teszünk, Isten bennünk működik, hogy működjünk». És a Tridentinum:

¹ Lc 16,8; Sap 9,13–19, cf. 16,12–26.

² Thom III 109, 8 ad 1.

³ Araus. II c. 9; cf. 24 Denz 132 182.

«Maga az Úr Krisztus Jézus mint fő a tagokba és szőlőtő a vesszőkbe, az igazultakba állandóan belesugározza erejét, mely erő valamennyi jótetteiket megelőzi, kíséri és követi». ¹

Bizonyítás. A *Szentírás* és a *szentatyák* ott, ahol a kegyelmet általában szükségesnek mondják minden üdvös cselekedethez, nem tesznek különbséget hívők és hitetlenek között, bűnösök és igazultak között; sőt elsősorban megigazultakra gondolnak. ² S csakugyan a hívők, tehát általában megigazultak, imádkozzák: «Kérünk Úristen, tetteinket ihletésszel előzd meg és segítségeddel támogasd, hogy imádságunk és tettünk veled vegye kezdetét és kezdés után általad jusson véghez».

A *teológiai megfontolás* előtt első tekintetre úgy tetszik, *mintha a megigazultnak nem volna* minden üdvös cselekedethez segítő kegyelemre *szüksége*. Hisz a megszentelő kegyelem és a természetfölötti erények birtokában természeti tehetségei föl vannak emelve a természetfölötti élet magaslatára; tehát nincs szüksége külön új fölemelésre a segítő kegyelem útján. Amennyiben pedig minden képesség csak közvetlen isteni indítással vihető át ténylegességbe, rendelkezésére áll az egyetemes isteni együttműködés; tehát a segítő kegyelem serkentő támogatására sincs szüksége. Így Caietanus, Molina, Thomassinus, Bellarminus, Billot.

Ez az álláspont azonban a mélyebb meggondolás előtt nem áll helyt. Egyetemes teológiai és bölcséleti igazság ugyanis, hogy bármennyire föl van szerelve a természet a cselekvésre, nem tud a tett mezejére lépni, ha Isten nem indítja el. Jóllehet tehát a megigazultnak képességei a megszentelő kegyelem és az erények által föl vannak szerelve természetfölötti módon való tevékenységre, csak úgy lendülnek tette, ha Isten indítása átlendíti a képességiségből a ténylegességbe. Ez a *nélkülözhetetlen indítás* azonban nem lehet az egyetemes isteni együttműködés indítása, mert az csak a természeti képességeknek szól, tehát mozdulatlanul hagyja a természetfölötti tevékenységi elveket. Itt az indításra szoruló képességekkel arányos, jellegüknek megfelelő indításra van szükség, vagyis természetfölötti indításra; és ez nem más, mint a segítő kegyelem. Enélkül a megigazult annál kevésbé lehet el, mert a megszentelő kegyelem és a természetfölötti erények birtokában is képes olyan tettekre, melyek a természeti képességekből fakadnak; hisz képes vétkezni. Tehát csak az indítás természetén fordulhat, vajjon a két (természeti és természetfölötti) összetevőből sodort tevékenységi elv természeti avagy természetfölötti tevékenységre adja-e magát. Más szóval, amint helyes teológiai érzéssel és jellemző teológiai mélységgel figyelmeztet Szent Tamás, ³ azért hogy az ember megszentelő kegyelmet kapott és baráti viszonyba lépett Istennel, nem áll kevésbé nyitva az ő befolyásának, és nem szorul kevésbé az ő támogatására; ellenkezőleg: minél gyöngédebb viszonyba lépett a lélek a megszentelő kegyelemben Istennel, és ennek következtében minél finomabb lelkiismerettel eszmél Isten-fíúi kötelességeire, annál nagyobb szüksége és igénye az Istennel való az a közvetlen érintkezés, melyet a segítő kegyelem közvetít.

2. *Tétel. Isten különös kegyelmi segítsége nélkül a megigazult nem képes kitartani a kapott megigazultságban.* *Hittétel.* Betű szerint így állapította meg ezt a *trentói* zsinat. ⁴ Szemben áll vele a pelagiánusoknak az az állítása, hogy az ember a maga erejéből képes megmaradni a jóban.

Magyarázat. A tétel szól a *kitartás kegyelméről* (*gratia perseverantiae*). Kitartani az igazultságban annyit jelent, mint azt huzamos ideig el nem veszíteni; s mikor azt állítjuk,

¹ Trid. 6 cp 16 *Denz* 809.

² Különösen Jn 6,44 Phil 2,13 3,13 Mt 24,42 25,13 26,41 1 Thes 5,17–25 2 Thes 3,1 1 Tim 2,8 Jac 5,16 2 Cor 3,5 Heb 13,21. – *Cypr.* Or. dom. 14; *Nazianz.* Or. 37, 13; *Chrysost.* in Gen hom. 25, 7; *Hieron.* c. Pelag. 1, 5; *August.* Nat. et gr. 26, 29.

³ *Thom* III 109, 9.

⁴ Trid. 6 c. 22 *Denz* 832; cf. 806; *Araus.* II. c. 10 *Denz* 183.

hogy ez nem megy külön kegyelmi segítség nélkül, kettőre gondolhatunk. Jelentheti azt, hogy már a kitartásra való fölkészültség (*készületi kitartás*, perseverantia habitualis) is csak akkor van meg a megigazultban, ha erre külön isteni segítséget kapott; s a tételben erről van szó. Jelenthet aztán tényleges kitartást, vagyis ama fölkészültséggel arányos viselkedést (perseverantia actualis), melyről alább kell szólnunk. Nem tesz elvi különbséget, vajjon a kitartás huzamos időre szól-e közelebbi meghatározottság nélkül, vagy pedig halálig (*tökéletlen és tökéletes kitartás*). Igaz, az utóbbi esetben hozzájárul egy külön mozzanat: a halálnak és a kegyelem állapotának egybeesése; s ez megokolttá teszi, hogy a trentói atyák «a végig való kitartás nagy ajándékaró» beszélnek (magnum illud usque in finem perseverandi donum), melyet a tétel letárgyalása után veszünk szemügyre. A tétel tehát azt mondja, hogy a megigazultságban való kitartás képessége többlet az egyes üdvös cselekedetekre való képesültséggel szemben; külön isteni segítség, mely nincs adva sem az egyes üdvös cselekedetekre képesítő segítő kegyelemben, sem a megigazultság állapotában és a természetfölötti erényekben, tehát a segítő kegyelmek kategóriájába tartozik; azonban nincs adva az egyes üdvös cselekedetekre képesítő segítő kegyelmekben, hanem *külön segítség*. De viszont *nem kiváltság*: minden megigazultnak rendelkezésére van.

Bizonyítás. A *Szentírás* gyakran buzdítja a hívőket, hogy imádkozzanak állhatatosságért¹; mert az igaznak is rendkívül nehéz helytállni a súlyos kísértésekben.² Így imádkozik az Üdvözítő is: «Én már nem vagyok e világban, ők meg e világban vannak... Szent Atyám! tartsd meg őket a te nevedben, kiket nekem adtál». Ugyanígy Szent Pál: «Jézus Krisztus szolgája mindig szorgoskodik értetek az imádságban, hogy tökéletesek legyetek».³ *Szent Ágoston* külön munkában (De dono perseverantiae) bizonyítja a Szentírásból és hagyományból, különösen Cyprianusnak De oratione dominica 12 alapján, hogy a hívők és szentek legsűrűbben épen a kitartás kegyelméért imádkoztak. Ugyancsak a hívők imádkozási gyakorlatából vezeti le a tételt I. Caelestinus pápa.⁴

A *hívő megfontolás* a tételt úgy vezeti le, mint a kegyelemnek az egész erkölcsi törvény megtartásához való szükségességét⁵: Az elme vaksága, az akarat gyatrasága, az egész ember lagymatagsága és nehézkessége az ideális szempontokkal és követelésekkel szemben, az állhatatlanság a külvilág változatosságával és csábításaival szemben a megigazultban is megvan. Hisz az eredeti bűn következményeit a megszentelő kegyelem sem törli el; amint azt Szent Pál külön nyomatékozza, mikor szabadulni kíván a halál testétől, és megállapítja, hogy «kincsünk cserépedényben van».⁶

Ebből a *kitartás kegyelmének mivoltára* nézve következik, hogy gyógyító szerepe van; hisz erkölcsi akadályokat kell elhárítania. Vajjon külön kegyelem-e más segítő kegyelmek mellett, arra nézve a hittudósok többsége úgy vélekedik, hogy a kitartás kegyelme *nem külön új kegyelem*, hanem csak azoknak az egyes segítő kegyelmeknek összessége és összerendezése, melyek a kitartásra képesítenek; tehát formai mozzanat, mely elégséges okul követeli Isten kegyességének egy külön adományozó tényét, de nem külön adományát.

Ebből viszont következik, hogy «a megigazult minden pillanatban rendelkezik azzal a kegyelemmel, melynek segítségével kitarthat a megigazultságban.»⁷ Vagyis a kitartás külön kegyelmi segítsége nem külön kiváltság. Az *Apostol* azt mondja: «Ha mi, mikor ellenségek voltunk, megbékéltünk Istennel az ő Fiának halála által, mint megbékültek sokkal inkább

¹ Jer 32,40. Ps 118 Lc 18,1 Mt 6,9 26,42 Phil 2,12.

² Eph 6,12–3 1 Cor 9,24 Heb 10,32 1 Pet 5,8–9.

³ Jn 17,11; Col 4,12; cf. Phil 1,6 1 Cor 1,4–8 1 Pet 5,10.

⁴ Főként *August.* Don. persev. 2, 3; Corr. et gr. 12, 38. *Caelest.* Ep. ad episc. Galliae Denz 132.

⁵ Cf. *Thom* III 109, 9 10; 2II 137, 4; Gent. III 155.

⁶ Rom 7,24; 2 Cor 4,7; cf. Eph 6,12 1 Pet 5,8 stb.

⁷ Arous. II. Denz 200; cf. Trid. 6 c. 20 Denz 830.

jutunk üdvösséghez az ő élete által». ¹ S a legsúlyosabb kísértésben is erre a biztatásra méltatta Isten: «Elég neked az én kegyelmem». ² Ezért érthető, hogy a kinyilatkoztatás a kitartásra buzdít, sőt parancsot ad: «Maradjatok én bennem!» «Légy hű mindhalálig, és neked adom az élet koronáját!» «Vigyázzatok, legyetek állhatatosak a hitben; cselekedjétek férfiasan és legyetek erősek!» ³

Hozzáadás. *A végig való kitartás nagy ajándéka* ⁴ (a trentói zsinat azért nevezi így, mert nem lehet igazság szerint kiérdemelni, és mert megszerzi az örök boldogságot) kétféle alakban jelenhet meg. Először mint merőben *szenvedőleges* kitartás; kisdedek, eszük használatára nem jutott elmebeteg, nyomban megszentelődésük után meghalt fölnöttek saját tevékenységük nélkül megmaradnak a kegyelemben a boldog végig. Hogy ez nagy isteni kegy, nyilvánvaló; mivoltát tekintve az isteni gondviselésnek ténye, mely a halál pillanatát összekapcsolja a kegyelem állapotával; végelemzésben az isteni előrerendelésnek megvalósulása a kérdéses emberekre nézve. Róla szól, vagy legalább reá alkalmazható a Bölcsesség megállapítása: «Elragadta, hogy a gonoszság meg ne rontsa elméjét... Mert lelke kedves volt Isten előtt, sietve kiragadta őt a gonoszság közepéből». ⁵ Fölnötteknél ehhez a szenvedőleges mozzanathoz hozzájárul egy *tevőleges*: a kapott kegyelemmel való állandó közreműködés és a halálos bűnök elkerülése. Hogy ez külön kegy, mely nem azonos a tételben igazolt külön segítséggel, nyilvánvaló; hisz egészen más dolog valamit megtehetni és más azt meg is tenni. Ennek a kegynek metafizikai tárgya azonban valószínűleg nem külön kegyelem, mely ontologialag különböznék az egyes cselekedetekhez szükséges hatásos kegyelemtől, hanem hatékony kegyelmeknek sorozata, tehát megint a gondviselésnek egy külön ténye, mely a predestinált fölnöttet arra segíti és vezeti, hogy elérje azt a célt, amelyre rendelve van. ⁶

Jóllehet a tényleges végig való kitartás isteni ajándék, *az ember maga is tehet* valamit *az elérésére*: hatékonyan imádkozhatik érte az Üdvözítő biztatása értelmében. ⁷ Sőt a legnagyobb valószínűséggel méltányosság szerint (de congruo) ki is érdemelheti: «Legyetek rajta, hogy jócselekedetek által biztossá tegyétek hivatástokat és kiválasztástokat, mert ezeket cselekedvén, sohasem fogtok vétkezni». ⁸ Ebből is látnivaló, hogy a kinyilatkoztatás szolid alapot ad a keresztények legdrágább reménye, a boldog halál számára.

A végig való kitartás ajándékával rokon *az igazultságban való véglegesülés* kegyelme (gratia confirmationis), melynek értelmében némely választottak (a Boldogságos Szűz, Keresztelő sz. János, az apostolok pünkösöd után) az egyszer megszerzett megigazultságot többé nem veszítették el. Ez kiváltság, melyet az Úristen azért juttatott némelyeknek, hogy az Isten országában való különleges hivatottságuknak meg tudjanak felelni, és hogy legyenek a természetfölötti világ egén csillagok, melyek változatlan tiszta fényben állandóan és biztos irányítással világítanak a reájuk hagyatkozó ingatag embereknek. Mivoltát tekintve ez nem az üdvözültek vétkezhetetlensége, hanem a kitartás kegyelmével ontologialag azonos külön gondviselés. ⁹

3. Tétel. A megigazult Istennek külön kiváltsága nélkül nem képes egész életén keresztül elkerülni minden bocsánatos bűnt. *Hittétel.* *A pelagiánusok* a magára álló emberi természetet elég erősnek ítélték arra, hogy fölküzdje magát a teljes vétkezhetetlenségre. Már a

¹ Rom 5,8–10; cf. 8.

² 2 Cor 12,9.

³ Jn 15,4; Ap 2,10; 1 Cor 16,13.

⁴ Trid. 6 c. 16 *Denz* 826; 806.

⁵ Sap 4,10–4; cf. *August.* Don. persev. 17, 41.

⁶ Cf. Phil 1,6 1 Pet 5,10; Jn 17,11.

⁷ Mt 7,5–8; cf. *August.* Don. persev. 6, 10.

⁸ 2 Pet 1,10; cf. *Ripalda* De ente supern. 94, 2.

⁹ *Thom* Verit. 24, 9 10.

milevei zsinat kiközösíti őket, mint akik azt állítják, hogy a szentek csak alázatból és nem igazán imádkozzák: Bocsásd meg nekünk a mi vétkeinket. A Tridentinum szó szerint kimondja a tételt és mellesleg megállapítja, hogy az Egyház hite szerint Szűz Mária megkapta ezt a kegyelmet.¹

Magyarázat. A *bocsánatos* bűnök, melyekről itt szó van, nemcsak a megfontoltak, (ezeknek teljes elkerülése ugyanis nehéz, de nem lehetetlen Isten rendes kegyelmi segítségével), hanem a csak félig fontoltak, melyek félig-meddig az akaraton kívül surrannak be a lélekbe (*peccata venialia subreptitia*). Az «*egész élet*», melyről a tétel szól, mindenesetre huzamosabb idő. A tétel azt mondja, hogy az ember isteni *kiváltság* nélkül (mely tehát nem áll minden igazultnak rendelkezésére, mint az előző tételben tárgyalt külön segítség) képtelen (nem fizikailag, hanem erkölcsileg) kerülni az összes bocsánatos bűnököt, még pedig nem külön-külön, hanem együttvéve (*collective, non distributive*).

Bizonyítás. Szent *Jakab* azt mondja: «Sokban vétünk mindnyájan».² Ezt kétségkívül a megigazultakról mondja és bocsánatos bűnökre gondol. A megigazultak ugyanis nem szoktak sűrűn halálosan vétkezni: «Mindaz, aki őbenne marad, nem vétkezik». A legszentebbnek is imádkoznia kell: «Bocsásd meg a mi vétkeinket».³ De ha mindnyájan vétének, az igazak is, akkor nyilván hiányzik a képességük az összes vétkek elkerülésére; mert ha megvolna, legalább némely esetben tetté is kellene válnia.⁴ *Szent Ágoston* szerint az egész Egyház irtózáttal fordul el a pelagiánusoktól, mikor azt mondják, hogy ebben az életben voltak vagy vannak szentek, kiknek egyáltalán semmi vétkük nincs; maguk a szentek erre rúcáfolnak, mikor a Miatyánkot imádkozzák.⁵

A tétel *teologiai oka* az a tény, hogy a megigazulás után is megmarad az emberben a bűn taplója (*fomes peccati*), a *rendetlen kívánság*; emellett ott van az értelem vakoskodása, az ítélkezés gyámoltalansága, az akarat állhatatlansága, az ellenállás lagymatagsága, aminek következtében az ember nem tud akkora éberséget és energiát kifejteni, hogy állandóan teljes tudatossággal résen álljon; amíg egy kísértést leküzd, jön egy másik, és a léleknek egy pillanatra őrizetlenül hagyott valamely kapuján beoson⁶; a jó gyalogos biztosan jár, mégis lehetetlen, hogy hosszabb úton olykor meg ne botoljon; gondos korrektorok képesek minden egyes sajtóhibát észrevenni és kijavítani, és tényleg még sem jelent még meg terjedelmesebb mű sajtóhiba nélkül. Nem lehet itt azt mondani: Az embernek van módja a rendes kegyelmek segítségével elkerülni a halálos bűnököt, tehát annál inkább a bocsánatosakat: *Qui potest maius, potest etiam minus*. Ez az elv ugyanis a jelen esetben, és sok más alkalommal nem válik be: Akárhány katona hős a csatában, és csúfot vall, mikor otthonában apró áldozatokat kellene hoznia; egy festménynek vagy más műalkotásnak végső finom kidolgozása, apró áldozatok hosszú sorozata, a hétköznapi hűsége sokszor nehezebb, mint egy-egy nagy áldozat, hősi tett vagy az alapvetés. Minden erkölcsi jótetthez a képességen kívül külön készenlét szükséges («formában» kell lenni); és ezt általában biztosabban váltják ki nagy föladatak.

Tehát külön erre a célra adott segítség nélkül nincs mód elkerülni valamennyi bocsánatos bűnt. *Isten azonban nem köteles ezt a segítséget mindenkinek megadni*; hisz egyfelől az egyes bocsánatos bűnök (sőt azoknak sorozata) nem rontják le az istenfiúság méltóságát és erőit,

¹ Milev. c. 8 Denz 108; Trid. 6 c. 23 Denz 833; cf. 805 810; lásd [79. lap](#).

² Jac 3,2.

³ 1 Jn 3,6; Mt 6,12.

⁴ *Nem bizonyít* a tétel mellett a gyakrabban ilyen értelemben idézett: «Essék el bár hétszer az igaz, mégis fölkel» Prov 24,10; ez ugyanis a földi sors forgandóságáról szól. «Nincs a földön igaz ember... ki ne vétkeznék» Ecl 7,21; ez az összefüggés szerint súlyos bűnökre vonatkozik. «Ha azt mondjuk, hogy nincsen bűnünk, mi magunk csaljuk meg magunkat, és nincsen bennünk igazság.» 1 Jn 1,8; ezt is súlyos bűnökre kell érteni, mert Szent Jánosnál a bűn mindig ebben a jelentésben szerepel.

⁵ *August.* Ep. pelag. IV 10, 27; cf. Nat. et gr. 35.

⁶ *Thom* III 109, 8.

másfelől pedig mindenkinek van ereje elkerülni a teljesen szándékos bűnöket. Amiket pedig nincs ereje elkerülni a rendes kegyelmi segítséggel, azok inkább gyarlóságok, melyeket Isten nem azért enged, hogy kárhozat felé sodorjon, hanem azért, hogy alázatosságban és éberségben tartson. A *felelősség* tekintetében ide is vonatkozik, amit a teljes erkölcsi törvény megtartásáról mondtunk. Isten általában nem adja meg ezt a külön segítséget; és ha megadja, mint Szűz Máriáról vallja az Egyház, akkor az csakugyan rendkívül kiváltság. Mivoltára nézve útbaigazítást ad az a megfontolás, hogy az itt elsősorban szóba jövő bűnök forrása az érzékiség állandó lázadozása a felsőbb ember és annak igényei ellen; tehát ama kiváltság elsősorban ennek a forrásnak betömése, az érzékiség lekötése az épség természetfölötti ajándékával vagy pedig erre a célra szolgáló hatásos kegyelmek állandó sorozata által.

5. A kegyelem nélkül való ember erkölcsi képessége.

A *protestánsok és janzenisták* az eredeti bűn által megrontott embernek valláserkölcsei téren nem csupán a természetfölötti rendben, hanem általában semmiféle teljesítőképességet nem tulajdonítanak; és így oda jutnak, hogy a kegyelmet szükségesnek kell itélniök bármilyen erkölcsileg tisztas cselekedethez (opus moraliter honestum), úgyhogy ami nem a kegyelem segítségével történik, már ezen a címen mind bűn. Az eretnekek a szerintük bármilyen erkölcsi cselekedethez szükséges kegyelem mértékét különféleképp határozták meg; velük szemben az Egyház a katolikus igazságot szintén az eretnek tévedés különféle fokai szerint állapította meg a következő tételekben:

1. **Tétel. Nem szükséges a szeretet kegyelme vagyis a megszentelő kegyelem állapota bármilyen jócselekedethez; vagyis a bűnösnek nem minden cselekedete okvetlenül bűn.**

Hittétel. Ellene voltak Hus, Luther, Baius és Jansenius. A *trentói zsinat* szerint «ki van közösítve, aki azt állítja, hogy a megigazulás előtt végbevitt minden tett, bármi módon történt is, valójában bűn és Isten gyűlöletét érdemli.»¹

Bizonytás. A *Szentírás* a bűnösöket sűrűn fölhívja bűnbánatra, megtérésre, imádságra, alamizsnára, böjtre stb.² Ám a Szentlélek senkit sem hí föl bűnre.

Nehézségek. 1. Az Üdvözítő szerint *a jó fa jó gyümölcsöt terem, s épígy a rossz fa rossz gyümölcsöt terem.*³ – *Megoldás.* Ezzel az Üdvözítő az evangéliumi erkölcs ideálját állítja elénk⁴; szemben a farizeusok merőben külsőséges törvényiszteletével,⁵ övéitől azt követeli, hogy a belső embert egészen alakítsák át az ő követelményei szerint. Egyébként nem kell felejtetni, hogy amint a jó fa is időnkint idétlen gyümölcsöt hoz, úgy a rossz fán is akad helyel-közzel ha nem is egészen jó, de legalább nem ártalmas termés. Tehát a hasonlat természete szerint az Üdvözítő itt nem metafizikai, hanem erkölcsi általánosságban szól.

2. Azt is mondja az Üdvözítő: «Tested világa a szemed; ha szemed jó, egész tested világos lesz; ha pedig szemed rossz, egész tested sötét lesz... Senki két úrnak nem szolgálhat.» «Aki nincs velem, ellenem vagy; és aki nem gyűjt velem, szétszór.»⁶ – *Megoldás.* Itt az Üdvözítő elvet és pszichológiai igazságot mond ki: Elvben lehetetlen az evangéliumhoz szegődni és egyben a krisztustagadó hatalmakkal is jóban lenni akarni; s a gyakorlatban lehetetlen sokáig féllábon állni; aki teljes határozottsággal nem csatlakozik Krisztushoz és az ő világosságához, hovahamar a sötétség martaléka lesz. Mikor azonban az Üdvözítő így

¹ Trid. 6 c. 7 Denz 817; cf. 798; Baius elítelt tételei: Denz 1016 1038 1297 1301; Quesnel: Denz 1409 1411; Pistor: Denz 1523 1524.

² Pl. Sir 21 Ez 18,30 Dan 4,24 Zach 1,3 stb.

³ Mt 7,17 Lc 6,43.

⁴ Cf. Mt 6,24 Lc 11,23.

⁵ Mt 23.

⁶ Mt 6,22–4; Lc 11,23.

eszményt tár hallgatói elé, nem állít föl zsinórmértéket, mely szerint meg kell ítélni minden tényleges viselkedést és állapotot, különösen a kezdőket és az Isten országa felé útban levőket. Ezekhez neki is egészen más szava van. Mikor a kísértő farizeus a szeretet parancsát tekinti főparancsolatnak a mózesi törvényben és nem az áldozati előírásokat, azt mondja neki: «Nem messze vagy az Isten országától».¹ Mikor János beszámol neki: «Mester, láttunk egy valakit a te nevedben ördögöt űzni és eltiltottuk őt, mert nem követ téged velünk», azt felelte²: «Ne tiltsátok el, mert aki nincs ellenetek, veletek vagyok».

3. «*Isten a bűnösöket nem hallgatja meg*», mondja a csodásan meggyógyult vak.³ – *Megoldás.* a) Az igazán bűnösnek imádsága által Isten nem is tesz olyan csodát, aminő a született vaknak meggyógyítása. b) Nem az Üdvözítő beszédje ez, hanem vak emberé, mint már Origenes figyelmeztet.⁴

A *szentatyák* és az egyházi gyakorlat épúgy, mint a Szentírás kezdettől fogva töredelemre hívják a bűnösöket, sőt a bűnbánókat és hitjelölteket intézményesen is. Külön figyelmet érdemel itt is *Szent Ágoston* tanítása; mert Baius és Jansenius egyenest ő reá való hivatkozással állították föl protestánsízű tételeiket. S csakugyan Szent Ágostonnál találunk ilyen kitételeket: «Testi kívánság jut uralomra ott, hol nincs isteni szeretet». «A szeretet parancsa annyira felsőséges, annyira nagy, hogy amiről az ember azt hiszi, hogy jól van téve, ha szeretet nélkül történik, sehogyan sincs jól».⁵ Az ilyenekkel azonban Ágoston épúgy, mint az Üdvözítő (kivált Szent Jánosnál) csak azt állítja nagyon élére, hogy elvben nem lehet két úrnak szolgálni; az evangélium szellemek oszlása: vagy Krisztus, vagy a világ; vagy szeretet, vagy testiség! De nem mondja, hogy a valóságban ennek az eszményi megállapításnak értelmében szabatosan erre a két táborra oszthatók az emberek. Csak mint jó emberismerő és pszichologus azt vallja, hogy a «sem hideg sem meleg» helyzet nem tartható fönn sokáig, hanem belső logikával az egyik véglet felé sodorja a lelket. Ez a szigorú és szárnyaló világ- és ember-szemlélet, mely állandóan az eszmény magaslatain jártatja tekintetét, arra ragadja Ágostont, hogy platonai módon akárhányszor a nem-fogalmat használja a legtökéletesebb faj helyett: így szabadság alatt akárhányszor a paradicsomi állapot szabadságát érti, Isten fiai a végig állhatatosak,⁶ jótett az érdemszerző jótett (temperamentumos emberek ma is sokszor azt mondják a nyomorúságos létre: ez nem élet; egy vizsgálati feleletre: ez nem tudás); viszont a nemről is állít tulajdonságokat, melyek csak a legtökéletesebb fajnak járnak ki; így neki akárhányszor «szeretet» már minden természetfölötti életre szóló lelki tény. Ezen az állásponton természetesen bűnnek lehet mondani minden tettet, mely nem kegyelemből történik, és viszont a nem-bűnhöz megkívánt szeretet lehet az a kezdő szeretet is, mely az őszinte Isten-félelemben nyilvánul meg. Hogy Szent Ágoston csakugyan így gondolkodik, kitűnik ama számos helyből, ahol a nagy bűnökbe esetteket is még az Egyházhoz tartozóknak tekinti.⁷ Sőt azt is mondja: «Amint az igazat nem zárja ki az örök életből az a néhány bocsánatos bűn, minők nélkül nem esik az emberi élet, épúgy az. istentelennek az örök élet szempontjából mitsem használ az a néhány jótett, minők a legelvetemültebb ember életében is akadnak».⁸

A *hivő elme* így következett⁹: a) A természeti jócselekedethez nem kell más, mint *szabad akarat és a tettnek az erkölcsiség normájával való megegyezése*. A szeretet vagy kegyelem

¹ Mc 12,34.

² Lc 9,59.

³ Jn 9,31.

⁴ *Origen.* in Is 2 hom. 5.

⁵ *August.* Enchirid. 117, 31; Gratia et lib. arb. 18; cf. Ctra Iulian. IV 3; Gr. Christi 26.

⁶ Enchir. 30; Corr. et gr. 9, 20.

⁷ Symbol. 1, 7; Enchirid. 17; Epist. 265, 7.

⁸ Spirit. et lit. 25, 48; cf. Serm. 349, 1.

⁹ *Thom* III 18, 4; 72, 1.

csak a természetfölötti jótethez kell. Ha valaki szabad állásfoglalással tesz meg valamit lelkiismerete szerint, úgy amint józan esze eléje szabja, tette mindenesetre gyümölcstelen az örök élet szempontjából; mert ott csak az terem jó gyümölcsöket, aki Krisztusba, a szent szőlőtökébe van beleajtva. Azonban nem lehet azt mondani, hogy cselekedete bűn. Sőt ha a hit állapotában van, akkor az erkölcsi előírásnak megfelelő szabad tettei kezdő módon már a természetfölötti végcélhoz vannak irányítva; s teljes értékűkhöz épen csak a szeretet hiányzik, mely lelket adna beléjük és élőkké tenné az Isten országa számára is. Tehát az ilyen cselekedetek épenséggel nem lehetnek bűnök. *b)* Ha a szeretet vagy megszentelő kegyelem híján csak vétkezni lehetne, *a bűnös nem volna jó cselekedetekre kötelezve*. De ez nem igaz; hisz a bűnös is köteles teljes erővel készülni a megigazulásra.¹

2. *Tétel. Nem szükséges a hit kegyelme bármilyen jócselekedethez; vagyis a hitetlennek nem minden tette okvetlenül bűn.* Biztos. Többek között el van ítélve *Baius*-nak az a tétele: «A hitetlennek minden tette bűn, és a filozófusok erényei vétkek».²

A *Szentírás* a pogányokat és hitetleneket általában nagy bűnösökként kezeli; de azért eszeágában sincs minden tetteiket bűnnek nyilvánítani: dicséri az egyiptomi bábákat azért, hogy Izrael asszonyain segítettek³; Nabukodonozor elismerésben részesül azért, hogy büntető eszköz volt Isten kezében a bűnös Egyiptom ellen és bűneit alamizsnán váltotta meg.⁴ Az Üdvözítő a Hegyi beszédben fölteszi, hogy a pogányok is visznek végbe bizonyos általános felebaráti jótetteket: köszöntik a köszöntőket, jót tesznek a jótevőkkel.⁵ Szent Pál szerint a pogányok, kiknek nincsen törvényük, természet szerint cselekszik a törvény tetteit.⁶ Ha pedig azt is mondja: «Ami pedig hitből nincs, mind bűn az (a görög eredeti szerint)»,⁷ az összefüggés tanúsága szerint a lelkiismereti meggyőződést mondja itten hitnek. A régebbi *szenatyák* annyira kiemelik az ember természeti erkölcsi teljesítő-képességét, hogy Pelágius mert rájuk hivatkozni. Ismeretes az apologéták és alexandriaiak nézete, mely szerint a λόγος σπερματικός a pogányokban is dolgozott, és hogy a nagy pogány bölcsek (Sokrates, Herakleitos) valamilyen értelemben szentek.⁸

Azonban *Szent Ágoston* a janzenisták szerint azt tanítja, hogy a pogányok erényei csak csillogó vétkek.⁹ Az effélék méltatása végett *a)* szem előtt kell tartani, amit följebb Szent Ágoston platonai szemlélet- és beszédmódjáról mondtunk. *b)* Különbséget kell tenni Szent Ágoston elméleti és gyakorlati álláspontja között. Elméletileg nem tagadja tételünket; sőt elismeri pl., hogy természeti, erkölcsi derékségükért adta Isten a rómaiaknak az Impériumot; dicséretesnek találja a platonikus Polemonnak józanságra-térését.¹⁰ Gyakorlatilag mint világ- és ember-ismerő keményebben ítél: a pogányoknak legjobb cselekedeteiben is hiányzik a tiszta erkölcsi szándék. Továbbá, mint egy dekadens világ romjain járó temperamentumos erkölcsnemesítő úttörő nagyon is sötét színekben látja a rendetlen kívánság hatalmát. *c)* A tényleges üdvrend alapján áll, mikor az egyes erkölcsi magatartásokat meg kell ítélnie. Ez azonban természetfölötti; aki tehát nem ennek útján jár, az út mellett tévelyeg és elvétí a célt.¹¹ Az ép, merő, fölemelt természet lehetséges állapotainak szabatos teológiai

¹ *Denz* 798; cf. *Thom Mal.* 2, 5 ad 7.

² *Denz* 1025; cf. 1027, 1298 1301 1392.

³ *Ex* 1,15–21.

⁴ *Ez* 29,11–20 *Dan* 4,24.

⁵ *Mt* 5,46–7.

⁶ *Rom* 2,14; cf. 1,21.

⁷ *Rom* 14,23; cf. 1 *Cor* 8,10.

⁸ *Iustin.* *Apol.* I 46.

⁹ *August.* *Spir. et lit.* 3, 5; *Prosp.* *Sent. ex August.* 106.

¹⁰ *Civ. Dei* V 12–15; *Epist.* 144, 2; cf. *Spir. et lit.* 28, 48.

¹¹ *Civ. Dei* XIX 15; *Faust.* XXII 27.

különböztetéseit (I 544) ő még nem használhatta; az ő szemében csak ép és romlott természet van; ami nem az épből jön. az a romlottból ered, és ép ezért csak bűn jellegű lehet.¹

Ésszel sem nehéz fölérni, hogy a hitetlen is rendelkezik az erkölcsi jótethez szükséges kellékekkel: megismerheti és legalább könnyebb esetekben szabad elhatározással követheti az erkölcsileg helyest.²

3. *Tétel. Nem szükséges a segítő kegyelem bármilyen jócselekedethez; vagyis nem minden emberi tett bűn csupán azért, mert segítő kegyelem nélkül jön létre.* Hittétel. A Tridentinum³ Lutherrel szemben azt tanítja, hogy az eredeti bűn nem oltotta ki a szabad akaratot. V. Pius elvetette Baiusnak ezt a tételét: A szabad akarat a kegyelem segítségével csak vétkezésre képes.⁴

Bizonyítás. Ahol a *Szentírás* dicséri a pogányok jótetteit és szemükre hányja bűneiket,⁵ nem tesz említést arról, hogy a kegyelem segítségét elutasították vagy elfogadták, hanem csak lelkiismeretük szavára utal. Ha pedig olykor azt is mondja, hogy az embernek csak vétkezéssel jár az esze és kedve,⁶ erkölcsi általánossággal szól (mely tehát megtűr kivételeket), és a jelen üdvrendi életcélna van tekintettel; ehhez mérve ugyanis talál a megállapítása. A *Pelagius előtti atyák* talán a kelleténél jobban is hangsúlyozzák az akarat szabadságát és teljesítő-képességét, amint ezt az újítók és janzenisták is elismerik, akiknek vélt támasza itt is *Szent Ágoston*. Ő csakugyan olykor úgy beszél, mintha az ember a bűn következtében elvesztette volna szabadságát és általában erkölcsi teljesítő-képességét; mintha a maga erejéből már csak hazugságra és bűnre telnék.⁷ Ámde itt is áll, amit az előző két tétellel kapcsolatban Szent Ágoston elméleti és gyakorlati álláspontjának méltatása végett mondtunk. Nem szabad továbbá figyelmen kívül hagyni, hogy Ágoston élete végéig vallotta: «Mindig megvan bennünk a szabad akarat».⁸

Ész és tapasztalat bizonyítja, hogy az eredeti bűn után sem veszítette el az ember értelmi képességét, mellyel legalább némely valláserkölcsi igazságot legalább bizonyos fokig föl tud ismerni. De akkor abból valamit meg is tud valósítani; különben előállna az a lehetetlenség, hogy az akarat semmit sem tud abból megvalósítani, amit az ész követel. A tapasztalat azt is bizonyítja, hogy bizonyos esetekben, különösen könnyebb parancsokat helyes erkölcsi szándékkal teljesíteni nem nehéz, sőt könnyebb, mint az ellenkezőt tenni; így pl. olykor hálásnak lenni, máson megkönyörülni, szeretni a szülőket vagy gyermekeket.⁹

Kérdések. 1. A mondtak szerint az emberben az eredeti bűn után is megvan a képesség a kegyelem segítségével valami erkölcsi jót művelni, ha az nem is jöhet közvetlenül számba az üdvösség szempontjából. De tényleg *megtörténik-e valaha a jelen üdvrendben, hogy az erkölcsi jótetre kész akarat Isten kegyelmi támogatásának híjával van?* – *Vasquez* azt állítja, hogy a jelen üdvrendben nincs jótett és kísértés leküzdése Krisztus kegyelme nélkül; a Baius elleni cenzurákat és a fönti tételekkel való ellentétbe-jutást azzal iparkodik elhárítani, hogy egyrészt megenged erkölcsileg közömbös tetteket is, mint annak idején Duns Scotus, és ezek között helyezi el jobbra azokat, melyeknek végbevihetőségét az előző tételek megállapítják; másrészt pedig kitágítja a kegyelem fogalmát: már Krisztus kegyelme minden megfelelő jó gondolat, mely adott esetben megmondja, mit kell tenni; és ez kijár minden jóakarátú embernek. Ezt a nézetet a hittudósok általában visszautasítják, mert erkölcsileg közömbös

¹ Ctra Iulian. IV 33.

² Thom 2II 10, 4.

³ Trid. 6 cp. 1 Denz 793.

⁴ Denz 1027; cf. 1029 1030 1037 1065 1385.

⁵ Pl. Rom 1,20 2,15.

⁶ Igy Gen 6,5 Ps 13,2 stb.

⁷ August. Enchir. 30; cf. Innocent. I., Caelest. I. Denz 130; Araus. Denz 195.

⁸ August. Gr. et lib. arb. 15, 31.

⁹ August. Spir. et lit. 28, 48; Thom I 82, 2; III 109, 2.

cselekedetek nincsenek, és mert a kegyelmet másképp értelmezi, mint a hittudomány és Egyház nyelvhasználatában szokás; továbbá bizonytalanokká teszi a természet és természetfölötti lét határait. Magát a gondolatot azonban akárhányan értékesnek tartják, és nem szívesen ejtik el. *Ripalda*¹ igazított egyet rajta: Merőben természeti jócselekedetek lehetségesek ugyan, de tényleg nem történnek; mert a valóságban Isten minden, bárhol és bárhogy történő erkölcsi jócselekedethez rendelkezésre bocsátja a természetfölötti kegyelmet. Ezt a nézetét arra alapítja, hogy a természetfölötti üdvrend az egyedüli tényleges erkölcsi rend, és hogy Isten komoly egyetemes üdvözítő szándéka kiterjeszkedik a pogányokra is. Minthogy azonban ezek az érvek nem döntők, *Palmieri* *Ripalda* nézetét a hívőkre, illetőleg azoknak bármiképp történő jócselekedeteire korlátozza. *Ripalda* gondolatát nem lehet egyszerűen elutasítani. Mert tagadhatatlan tény, hogy Isten komoly, egyetemes üdvözítő szándéka mindenkit és minden jóra való törekvést elér; és a kegyelem aranszájai átszövik az egész jelen világrendet: bármerre térül-fordul a lélek, bajos beléjük nem akadnia. Ennek a nézetnek pozitív igazolása azonban nem épen könnyű.

2. *Lehetséges-e tökéletes természeti Isten-szeretés?* – Istent lehet szeretni mint a természet szerzőjét és végcélját a természet erőivel (természeti szeretet), és lehet szeretni mint a kegyelmi rend szerzőjét és célját a kegyelem által fölemelt lelki tehetségekkel (természetfölötti szeretet). Ez a különböztetés tehát az eddigiek után ugyancsak nem fikció.² Akik a mi kérdésünket először föltették, úgy értelmezték: Lehet-e a természet erőivel Istent mindenek fölött szeretni? *Szent Tamás*³ ezt a merő természet állapotában (in statu naturae purae) lehetségesnek tartja; a bukott állapotban, melyben most vagyunk, gyógyító kegyelem nélkül lehetetlennek ítéli. *Scotus* ellenben lehetségesnek gondolta, és melléje állott *Caietanus*, *Bañez*, *Molina* és több *molinista*; ellene foglaltak állást *Bellarminus*, *Suarez* és a legtöbb *tomista*. Az újabb hittudósok ebben a kérdésben különbséget tesznek gyakorlati és érzelmi szeretet között (amor effectivus et affectivus) és helyesen azt tanítják, hogy a huzamos tökéletes gyakorlati természeti Isten-szeretés egyértelmű volna az egész erkölcsi törvény huzamos megtartásával; tehát kegyelem nélkül lehetetlen. De a tökéletes érzelmi, sőt a nagyon rövid ideig tartó gyakorlati, természeti Isten-szeretés nem lehetetlen; mert nem lehetetlen, hogy valaki átmenetileg Istent tartsa legfőbb javának, reá vonatkoztassa minden törekvését, és minden egyéb föladatánál nagyobbak tartsa, hogy neki tetsző életet éljen; hisz ez az eszes való legmagasabb természetszerű kivirágzása; tehát a természet körében is elérhetőnek kell lennie.

77. §. A segítő kegyelem hatékonysága és a szabad akarat.

Diekamp II § 14–19; *Bartmann* II § 123 124; *van Noort* 1, 3; *Pesch* V n. 217–290; *Scheeben* II 415 kk.; *Prado* II 259 kk. III 3 kk. 339 kk. – *Suarez* *Gratia* III–V; *Salmant.* tr. 14, d. 6 7; *Billuart* *Gratia* d. 5 6; *Berti* XIV 2, 3–5. – Th. de *Lemos* *Acta omnia congregationum et disputationum de auxiliis divinae gratiae* 1702; J. H. *Serry* *Historia congregationis de auxiliis div. gratiae* 1700. L. de *Meyer* *Historiae controversiarum de div. gratiae auxiliis* II. 6 1705; *Historiae... vindicatae* II. 3 1715; G. *Schneemann* *Controversiarum de div. gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus* 1881; F. *Wörter* *Die christliche Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit von den apostolischen Zeiten bis Augustinus* 1856 1860; Th. de *Régnon* *Bañez et Molina. Histoire, doctrines, critique métaphysique* 1883; P. *Dummermuth* *S. Thomae et doctrina praemotiois physicae* 1886; *Frins* *S. Thomae doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata praesertim libera* 1890; O. *Rottmanner* *Der Augustinismus* 1892; K. *Krogh–Tonning* *De gratia et libero arbitrio S. Thomae doctrina cum scientiis protestantium comparata* 1898; J. *Ude* *Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanae* 1905; M. v. *Neukirch* *Die katholische Lehre von der Gnade in ihrer Schönheit und Harmonie* 1913; F. *Stegmüller* *Gesch. d. Molinismus* 1935.

¹ *Ripalda* *De ente supern.* 20, 2.

² Prop. *Baii* damn. 34 *Denz* 1034.

³ *Thom* III 109, 3 c.

1. Az Egyház tanítása.

Nincsen erkölcsi értékű emberi tevékenység szabad elhatározás nélkül. Ez így van a természeti rendben; így kell lennie a természetfölötti rendben is. Itt aztán fölmerül a kérdés: Hogyan alakul a kegyelem viszonya a szabad akarattal szemben? Katolikus tanítás szerint *van hatásos segítő kegyelem* (*gratia efficax*), azaz olyan, mely ha adva van, okvetlenül maga után vonja az akarat beleegyezését; tehát olyan kegyelem az, melynek csálthatatlanul nyomában jár az akarat hozzájárulása, anélkül azonban, hogy elvesztené szabadságát. Aztán *van elégséges kegyelem* (*gratia sufficiens*), azaz olyan, mely az akaratot fölkészíti ugyan a természetfölötti állásfoglalásra, nevezetesen létrehozza a szabad állásfoglalásra előkészítő önkénytelen lelki megmozdulásokat, de a természetfölötti szabad állásfoglalás még sem jár a nyomában. Nem jelent itt elvi különbséget, vajjon *közvetlenül* vagy csak *közvetve* elégséges-e az a kegyelem. Ha valakinek le kell győznie egy nagy kísértést, evégből közvetlenül szüksége van bizonyos kegyelmi segítségre; meglehet azonban, hogy Isten azt csak akkor hajlandó megadni, ha a rászoruló helyesen imádkozik érte, és csak ehhez a helyes imádsághoz adja kegyelmét; ez közvetve elégséges kegyelem. A katolikus igazságot az itt vázolt gondolatmenet szerint a következő három tétel juttatja kifejezésre:

1. **Tétel. Van hatásos kegyelem, vagyis van olyan kegyelem, melyet okvetlenül nyomon követ az akarat hozzájárulása. Hittétel.** Betű szerint nincs ünnepélyesen kimondva, mégis hitigazság a pelagianizmussal szemben; burkoltan gyakran előadja vagy legalább föltételezi az Egyház.¹

Bizonyítás. A Szentírásnak alapvető állandó tanítása, hogy Isten föltartóztathatatlannal keresztülviszi, amit akar; a katolikus igazság a szentírási isteneszme folyamánya, a pelagiánus tétel pedig dualizmusba visz. Már az *ószövetségben* ismételtelen kifejezésre jut, hogy Isten hajlítja az emberek akaratát, amerre kedve tartja: «Olyan a király szíve az Úr kezében, mint a vízfolyás; ahova akarja, oda irányítja». «És adok nektek új szívet, és új lelket adok belétek; elveszem testetekből a kőszívet, és hússzívet adok nektek. És az én lelkemet adom majd belétek, és gondoskodom róla, hogy parancsaim szerint járjatok, és törvényeimet megtartsátok és megcselekedjétek.»² Az *Üdvözítő* nem egyszer szól a végig való kitartás kegyelméről, mely nyilván hatásos a tétel szerinti értelemben.³ Az *Apostol*, akinek megtérése a hatásos kegyelemnek ékesen szóló példája,⁴ beszél kegyelemről, mely nem volt hiábavaló öbenne.⁵ Ami a *hagyomány* szavát illeti: Tertullianus szerint a kegyelem erősebb mint a természet, és kövekből is tud Ábrahám-fiakat támasztani.⁶ A hatásos kegyelem koronatanuja természetesen *Szent Ágoston*. Az «auxilium quo», mely az ő teológiájában oly nagy szerepet visz (144. lap) nem más, mint a tétel értelmében vett hatásos kegyelem.⁷ Az Egyháznak mindenkor hitét beszédesen fejezi ki ez az imádsága: «Úristen, tusakodó akarásainkat is kegyesen hajlítsd magadhoz».⁸

A *hivő elme* a tételt mint más tételek következményét állítja elénk: Üdvös cselekedet nem történhetik kegyelem nélkül. Ám ilyen tettek történnek; hisz akárhányan üdvözülnek. Következésképp van hatásos kegyelem; azaz olyan, amely célt ér. *Ami azonban időben történik, azt Isten öröktől fogva részletes meghatározottságban akarja és rendeli.* Tehát

¹ Pl. Trid. 6 c. 4 *Denz* 814.

² Prov 21,1; Ez 36,26; cf. 11,19 Jer 32,40 Ps 36,23 118,32.

³ Így Jn 10,27 15,16.

⁴ L. különösen Act 9,1 16,14.

⁵ 1 Cor 15,10.

⁶ *Tertul.* Anima 21.

⁷ *August.* Corr. et gr. 12, 34; 14, 45; ad Simpl. qu. 1, 2 stb.; Enchir. 25, 98.

⁸ Dom. IV. quadrag. secr.; v. hozzá *August.* Ep. Pelag. I 19, 37.

öröktől fogva akarta, hogy a kérdéses kegyelmek célt érjenek; és mert Istennek részletesen meghatározott teljes akarata nem vallhat kudarcot, ama kegyelmeket már úgy adta, hogy azokkal az akarat okvetlenül közreműködjék; vagyis öröktől fogva hatásos kegyelmeknek szánta.

2. *Tétel. Az akarat a hatásos kegyelem hatása alatt is szabad marad. Hittétel az újitókkal és janzenistákkal szemben.*

Luther szerint az eredeti bűn következtében az ember valláserkölcsei teljesítőképesség tekintetében olyanná lett, mint a kődarab vagy fatuskó; Isten indítása alatt teljesen szenvedőleg viselkedik. *Kálvin* szerint nem vesztette ugyan el életjellegét, de igenis a szabadságát. Mindkettőnek nézete szerint a jelenlegi ember akarata olyan, mint az öszvér, melyen vagy Isten vagy az ördög nyargal, teljesen a maga kénye szerint. Ellenük foglal állást a *Tridentinum*¹: «Ki van közösítve, aki azt állítja, hogy az Istentől fölserkentett és megindított emberi akarat semmit sem működik közre a serkentő és hívó Istennel, ami által a megigazulás kegyelmének elnyerésére előkészül, és hogy nem tud ellenkezni, ha akar, hanem mint élettelen valami egyáltalán semmit sem tesz és teljesen szenvedőleg viselkedik». A *janzenisták* azt tanították, hogy a kegyelemnek a bukott állapotban sohasem lehet ellenállni, s elég, ha az akarat szabad a külső kényszerítéstől (*libertas a coactione*); de nem befolyásolja érdem jellegét, ha a diadalmas mennyei gyönyör belső kényszerének hatása alatt áll (*non libertas a necessitate*). Ezeket a tételeket az Egyház elvetette.²

Bizonyítás. Az *ószövetség* a maga konkrét álláspontján egészen elfogulatlanul egymás mellett hangsúlyozza a kegyelem hatásosságát és az akarat szabadságát, mint azt a trentói zsinat csattanósan összefoglalja (126. lap). Hasonlóképp az *Üdvözítő* szerint az üdvösség egyaránt függ a kegyelemtől és a szabad önelhatározástól³: a mennyei boldogság tizes, melyet Isten annak ad, akinek akarja; és mégis a jó sáfárkodás jutalma.⁴ *Szent Pál* kifejezetten tanítja, hogy a hatásos kegyelem irányítása mellett is szabad marad az ember: «Isten kegyelméből vagyok az ami vagyok, és az ő kegyelme nem volt bennem eredménytelen; mert valamennyiüknél többet munkálkodtam, nem ugyan én, hanem Isten kegyelme énvelem». «Munkáljátok üdvösségeteket félelemmel és rettegéssel. Mert Isten az, aki bennetek mind az akarást, mind a véghezvitelt műveli a jóakarát szerint.» Élete végén úgy találja, hogy jó harcot harcolt, és ezért elnyeri az élet koronáját.⁵ Azt mondja ugyan: «Isten akaratának ki állhatna ellen?»; mindamellét nem szűnik meg buzdítani a hívőket úgyszólván minden levelének végén, hogy hiába ne vegyék a kegyelmet.⁶ S jóllehet egyszer azt mondja: «Nem azon fordul, aki akar vagy törtet, hanem a könyörülő Istenen», mégis biztat: «Úgy fussatok, hogy elnyerjétek a jutalmat».⁷

Ami az *atyák* tanítását illeti, *Kálvin* tulajdon beismerése szerint⁸ az *Ágoston* előtti atyák tételünk értelmében tanítottak. Különösen nincs ínyére *Aranyszájú sz. János*nak ez a tétele: «Akit Isten vonz, akaratánál fogva vonzza». Ugyanígy tanított *Szent Ágoston* is a pelagianizmus előtt. *Pelagius* föllépése után az isteni akaratnak a természetfölötti életrend terén is érvényesülő mindenhatóságát rendkívül nyomatékosan juttatja kifejezésre; de azért esze ágában sincs tagadni az ember szabadságát, sőt azt fölséges isteneszméje segítségével mélyen megalapozza: Az akarat annál szabadabb, minél inkább Isten hatalma alá kerül. «Az akarat szabadsága nem szűnik meg azért, hogy támogatásban részesül, hanem éppen azért

¹ Trid. 6 c. 4 *Denz* 814.

² *Denz* 1066 1094.

³ Jn 6,44 és 8,24.

⁴ Mt 20,1–16 (szőlőművesek); 25,24–30 (talentumok).

⁵ 1 Cor 15,10; Phil 2,12–3; cf. 3,8; 2 Tim 4,1–8.

⁶ Rom 9,19; 2 Cor 6.

⁷ Rom 9,16; 1 Cor 9,24.

⁸ *Calvin*. Instit. II 3, 10.

részesül támogatásban, mert nem szűnik meg».¹ Még életének vége felé is azok ellen ír, «akik úgy védelmezik a kegyelmet, hogy elnyomják a szabadságot.»² Igaz, az ő lélektana értelmében oly erős bennünk az érzéki kívánság, hogy csak a föléje kerekedő mennyei gyönyörűség tudja legyőzni. A dolgok mélyére látó, zseniális lélekismerő megfigyelései szerint a valamire való ember nem marad sokáig közömbösségben: vagy az érzékiség, vagy a kegyelem gyönyöre rántja magához; quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est.³ Ám a mennyei gyönyör azért erősebb, és tud föléje kerekedni az érzékinek, mert azzá tette az akarat beleegyezése; tehát nem Janseniusnak belsőleg kénytető gyönyöre lebeg az ő szeme előtt.⁴

A *hivő elme* azt találja, hogy *a)* mikor Isten a teremtményekkel közreműködik, az nem történik a teremtmény öntevékenységének rovására, hanem ellenkezőleg: a javára. *Az isteni együttműködés*, akár a természeti akár a természetfölötti, a teremtménynek nem versenytársa, hanem teremtője, létadója és nélkülözhetetlen létföltétele. Isten nem szorul arra, hogy mikor a teremtményeknél érvényesülni akar, először helyet könyököljön ki magának a teremtmény háttérbe-szorításával; hanem céljait tökéletesen eléri a tőle alkotott természeteknek teljes tiszteletben-tartása mellett is. Tehát, amikor hatásosan indítja az akaratot, nem csorbítja, hanem ellenkezőleg segíti és földuzzasztja szabadságát. *b)* *A sok parancs, intés*, üdvös cselekedetre való buzdítás, melyekkel tele van a kinyilatkoztatásnak minden lapja, teljesen céltalan, ha az üdvös cselekedetek mindenestül a kegyelem műve volnának. Természetesen fenyegetésnek, feddésnek, büntetésnek sem volna helye és értelme. *c)* A janzenista lélektan hamis. Az ember a jót sokszor teszi anélkül, hogy valami minden egyéb érzést lebíró mennyei gyönyörűség vinné rá. Sokszor a kötelesség tudata, nem egyszer a büntetés félelme a döntő lélektani tényező. Ha a mindenkor erősebb gyönyör vezetne, miképp vétkezhetek volna az angyalok és az első ember, akikben nem volt a földszagú gyönyörködésnek kellő lélektani talaja?

Folyomány. *Az embernek kötelessége a kegyelemmel együttműködni*, amint a trentói zsinat hittételként kimondja.⁵ Ez ismételten kifejezésre jut az idézett szentírási helyeken. És az atyák szívesen aláírják Szent Ágoston megállapítását: «Aki téged megteremtett a te közreműködésed nélkül, nem tesz majd megigazulttá a te közreműködésed nélkül; tudtoddal kívül alkotott, tudtoddal és akaratoddal tesz igazzá».⁶

3. **Tétel. Van olyan segítő kegyelem, mely igazán elégséges, de csak elégséges. Hittétel.** Ha az ember olyan kegyelmi segítséget kap, hogy most és itt elég természetfölötti ereje van vele közreműködni és így üdvös tettet végbevinni, akkor *igazán* elégséges kegyelmet kapott (*gratia vere sufficiens*); ha azonban tényleg nem működik közre, a kegyelem *csak* elégséges: nem éri el rendeltetését; hisz nem jön létre az üdvös cselekedet, mely végett adva volt (*mere sufficiens*). A *predestináciánusok* csak hatásos kegyelmeket ismernek el. A *janzenisták* beszélnek ugyan kis kegyelemről (*gratia parva*); de azt azonosítják azzal a mennyei gyönyörökkel, mely csekélynek bizonyul a föléje kerekedő földi gyönyörökkel szemben; s ennek értelmében fölállítják ezt a tételt: Az elégséges kegyelem jelen állapotunkban nem annyira hasznos, hanem inkább káros (amennyiben növeli a felelősséget), s ezért méltán imádkozhatunk: Az elégséges kegyelemtől ments meg Uram, minket! Ezt a tételt VIII. Sándor (1690) elítélte.⁷ A mi tételünket kimondotta az orange-i és a trentói zsinat.⁸

¹ *August.* Epist. 157, 3, 8; 214, 2; cf. Spir. lit. 34, 60; Retr. I 23, 2; Epist. 217, 16; Praedest. sanct. 5, 10.

² De gratia et libero arbitrio (426/7-ben).

³ *August.* in Gal 5, 49.

⁴ Confess. VIII 8, 20; cf. Ecl 1,27; Trid. 6 cp 6.

⁵ Trid. 6 c. 9. *Denz* 819; [150. lap](#).

⁶ *August.* Sermo 15, 11.

⁷ *Denz* 1296.

⁸ *Denz* 200; Trid. 6 c. 4 cp 11 *Denz* 814, 804.

Bizonyítás. Már az *ószövetségben* Isten sokszor és nyomatékosan ad parancsokat. Ez a parancsadás azonban nem volna Istenhez méltó, ha nem gondoskodnék egyúttal a teljesítéshez szükséges erőről. S csakugyan egész Izraelre vonatkozólag azt mondja: «Mit kellett volna még tennem az én szőlőmmel, és nem tettem meg vele? Talán mivel azt vártam, hogy szőlőt hozzon, és vadszőlőt hozott?»¹ Hasonlóképp szól az Úr *Krisztus*² és az *apostolok*, akik akárhányszor fölhívják a hiveket: ne álljanak ellen a kegyelemnek. Ez ugyanis teljességgel indokolatlan beszéd, ha minden kegyelem hatásos, vagyis olyan, amellyel szemben ellenállásnak nincsen helye. Így pl.: «Ti keménynyakúak, körülmételetlen szívűek és fülűek! Ti mindenkor ellenálltok a Szentléleknek; amint atyáitok, úgy ti is». «A lelket ki ne oltsátok!» «Isten kegyelmét hiába ne vegyétek!»³ Ami a *hagyományt* illeti, a Pelagius előtti atyák tanításához nem fér kétség.⁴ Pl. *Szent Ambrus* azt mondja: «Ha valaki abban leli kedvét, hogy bűnei gerendájával eltorlaszolja elméjét, és ostobán elfordul az igazi fénytől, emelhet-e vádat, hogy az igazság napja nem akar beléje szolgálni, vagy hogy gyöngé az égi fény?»

A janzenisták azonban azt állítják, hogy miként ők, *Szent Ágoston* is azt tanítja, hogy az igazi kegyelemnek nem lehet ellenállni. S ő csakugyan mond ilyent: «Az emberi akaraton segítve van úgy, hogy az Isten kegyelme kikerülhetetlenül és győzhetetlenül viszi».⁵ Ezzel azonban (a pelagiánusokkal szemben) csak a teljes értelemben vett isteni előrendelő akarat ellenállhatatlan erejét (167. lap) hangsúlyozza. Hisz ugyanabban a munkában azt is mondja: «Senkinek sem lehet mentsége: nem kaptam meg a kitartás kegyelmét; mert amit ki-ki kapott, azzal ki tudna tartani, ha akarna».⁶ De hivatkoznak egy különböztetésre, melynek nagy jelentősége van az ő kegyelemtanában: Ő ugyanis megkülönbözteti a paradicsomi állapot kegyelmét, melynek segítségével az ember fogja tenni a jót (*adiutorium sine quo non*), és a jelen állapot kegyelmét, melynek segítségével az ember fogja tenni a jót (*adiutorium quo*).⁷ És ezt a különbséget a janzenisták így értelmezik: A paradicsomi állapotban adott kegyelem valósággal elégséges volt; birtokában az ember végig kitarthatott a jóban, ha akart. A bukott állapotban azonban az akarat megrokkantsága következtében csak akkor fordul a jóra, ha a kegyelem ellenállhatatlanul feléje hajlítja. A valóság ez: Szent Ágoston fölfogása szerint az ember a paradicsomi állapotban rendelkezett a kitartás képességével, mely nélkül nem tudott volna helyt állni; a tényleges kitartáshoz ezenkívül nem kellett más, mint a szabad akarat.⁸ A bukott állapotban azonban a szabad akarat annyira le van gyöngülve, hogy szüksége van hatásos kegyelmekre, melyekkel aztán tényleg ki fog tartani; különben nem. De Szent Ágoston nem tagadja, hogy az eredeti állapotban más kegyelmek is voltak, nevezetesen a szeretet növelésére; és viszont megengedi, hogy a bukott állapotban is van más is mint a kitartás hatásos kegyelme⁹: «Ha a kegyelem olyan, hogy mindenki követi hívását, mikép volt mondható, hogy sokan vannak a hivatalosak, kevesen a választottak?»¹⁰ Szent Ágoston időnként tényleg beszél kis kegyelmekről, miként a janzenisták; nála azonban azok valósággal elégséges kegyelmek, de közvetve elégségesek.¹¹

¹ Is 5; cf. Prov 1,24.

² Mt 11,21; cf. 23,7.

³ Act 7,51; 1 Thes 5,19; 2 Cor 6,1; cf. Rom 2,4.

⁴ *Iren.* IV 37, 1; *Cyrrill. H. Cat.* 1, 4; *Chrysost.* in Jn 8, 1; *Ambr.* in Ps 118 sermo 19, 40.

⁵ *August.* Corr. et gr. 12, 30.

⁶ U. o. 7, 11; cf. Spir. lit. 34, 60.

⁷ *August.* Corr. et gr. 11, 29.

⁸ Corr. et gr. 12, 37; Don. persever. 7, 13; Op. imperf. c. Iul. VI 15 etc.

⁹ Spir. et lit. 34, 60; Corr. et gr. 7, 11; Lib. arb. III 16.

¹⁰ Ad Simpl. qu. I 2, 13.

¹¹ Grat. lib. arb. 17, 33.

A *hivő elme* a tételt abból következteti, hogy akárhányan elkárhoznak, jóllehet az Üdvözítő mindenkiért meghalt; ez tehát csak úgy lehetséges, hogy az Üdvözítő akart rajtuk segíteni, de ők nem akarták.

Következmény. *Az elégséges kegyelem nem haszontalan valami.* Hisz valósággal és arányosan képesíti az embert vagy mint közvetve elégséges kegyelem üdvös imádságra, vagy adott esetben a parancs teljesítésére. S ha a fölkészült képesség nem váltja tette ezt a kegyelmet, csak az akaraton magán múlik. Ép ezért nem is veszedelmes ajándék. Igaz, végelemzésben jobb volna egy embernek egyáltalán nem kapni semmiféle kegyelmet, mint a kapottat föl nem használni; de ezt a veszedelmet és kárvallást az akarat szabadon maga vállalta. Ellenben istenkáromló a janzenistáknak a kicsiny kegyelemről való tanítása. Ez a kegyelem ugyanis elméletileg elégséges; de itt és most nem, miként ha a szakadékba esett embernek rövid mentő kötelet nyujtanak, mely elég volna, ha a szerencsétlenül járt ember magasabbra tudna nyujtózni; és mindazáltal szerintük elég alapot ad Istennek, hogy a föl-nemhasználásért igazságosan büntessen.

2. *Kegyelem és szabadság a teológiai iskolák elméleteiben.*

A kinyilatkoztatás szerint van hatásos kegyelem, vagyis olyan természetfölötti segítség, mely csalhatatlanul eléri célját, t. i. az emberi szabad akaratnak hozzájárulását üdvös cselekedet alakjában. Itt a *hivő elme* számára fölkinálkozik a kérdés: *honnan veszi a hatásos kegyelem ezt a biztosan célbataláló erejét?* S mivel ez alatt a biztos és csalhatatlan eredményű indítás alatt *az akarat szabad marad*, az elme ismét kérdésbe teszi: *hogyan lehetséges ez?* S mert végül van komolyan elégséges kegyelem, itt ismét az válik kérdéssé: *hogyan lehet ez igazán elégséges*, és a hatásossal szemben mégis csak elégséges? Vagyis milyen viszonyban van ez a két kegyelem, és miben különböznek?

A kegyelem és szabadság viszonyának *ez a kérdése a legnehezebbek egyike.* Benne mint csomópontban futnak össze a Teremtő és teremtmény, a természetfölötti és természeti hatók viszonya: okteljesség és teremtett: szabad akarat, egyéni felelősség meg sorsdöntés és isteni előrerendelés. Nem csoda, ha megmozgatta a leghatalmasabb elméket és évszázadokon keresztül a legmélyebben járó nézeteltéréseket és egyházi mozgalmakat idézte elő. Már *Szent Ágoston* tisztában volt vele, milyen Scylla és Charybdis közé kerül, aki ennek a problémának a vizeire merészkedik: «Az akarat szabadsága és az Isten kegyelme körül forgó vitát igen bajos eldönteni. Ha védjük az akarat szabadságát, rendkívül nehéz elkerülni a kegyelemtagadás látszatát; ha meg a kegyelemért szállunk síkra, a szabad akarat csorbításának gyanújába és veszedelmébe keveredünk.»¹ A *középkori hittudósok* nem jutottak tovább általános megfontolásoknál. A teológiai újkor kezdetén aztán *jezsuita és dominikánus tudósok* egy időben feküdtek neki a nagy kérdésnek. Mindegyik úgy gondolta, hogy a maga teológiai alapelveinek megfelelő rendszer megoldja a fönt jelzett és a még ezután tárgyalásra kerülő (79. § 2) nagy kérdéseket. A mai napig folyó heves viták és az utóbb keletkezett ágostonos iskola meg az egyeztetők próbálkozásai azonban történeti bizonyosságot szolgáltatnak arra, hogy itt oly problémákkal állunk szemben, melyek aligha oldhatók meg maradék nélkül a kívánatos nyilvánvalósággal. Egyelőre ezeket a rendszereket csak úgy kell tekinteni, mint a *hivő elme* tiszteletreméltó törekvéseit, amelyekkel a titkokat az okoskodó ész kategóriáival iparkodik megközelíteni; és értékük fokmérője nem is annyira az, hogy milyen közel jutottak a megoldáshoz, hanem hogyan indulnak és milyen biztonsággal rajzolják meg a hit és ész közös útvonalait.

¹ *August.* Gratia Chr. 47, 52; cf. Lit. Petil. II 84, 186.

A **tomizmus** kegyelemrendszere az egyetemes isteni együttműködésről és a féljövő szabad tettek isteni előretudásáról vallott nézetein (I 354. és 467.) épül föl a következő alap gondolatokkal:

Hatásos és elégséges kegyelem két különböző dolog (distinguuntur entitative, ab intrinseco). Az elégséges kegyelem az az átmeneti természetfölötti erő, mely közvetlenül létrehozza a szabad természetfölötti állásfoglalásra előkészítő önkénytelen lelki mozdulásokat; ezek az akaratot közvetlenül fölkészítik és képesítik az üdvös jócselekedetre. Ez a természetfölöttileg fölszerelt képesség azonban csak úgy fog tette lépni, ha egy új kegyelmi indítás átlendíti a tettebe. Ez az új indítás természetfölötti előirányzás, előreindítás (praedeterminatio, praemotio supernaturalis), melynek egyenest az a rendeltetése, hogy az adott esetben szabad elhatározásra vigye az akaratot. *A hatásos kegyelemben tehát egy kegyelemrendi dologi többlet van, mely az elégséges kegyelemben nincs meg (gratia efficax entitative, ab intrinseco).* Ennek az alap gondolatnak világánál a kegyelem és szabad akarat fönt jelzett három kérdése következőképp jut megoldásra:

1. *A hatásos kegyelem csalhatatlanul eléri célját.* Hisz minden hatásos kegyelem isteni erő-indítás (motio), melynek tárgya a kérdéses üdvös cselekedet: minden részletében, tartalmában, jellegében és fokában, előzetesen meghatározva Istentől (praedeterminatio; az előzés nem idő-, hanem okrendi (: non tempore sed re et causalitate); s az így Isten részéről mintegy elővételezett cselekedet nem egyszerű nógatással, hanem fizikai ráhatással (praedeterminato physica, mely kegyelemrendi és ezért supernaturalis, szemben az egyetemes isteni együttműködéssel) készíteti az akaratot arra a tette, melyről szó van. Hogy ez a természetfölötti előirányzás csalhatatlanul hatásos, nyilvánvaló; hisz a konkrét szabad tette vonatkozó föltétlen isteni akaratnak expónense; általa az akaratot megfogja és vezeti Istennek biztos, erős keze, mely nem tágít a céljától.

2. Ez a természetfölötti fizikai előreindítás azonban *nem szünteti meg, sőt még csak nem is csökkenti az emberi szabadságot*, épúgy mint a természetrendi isteni előreindítás sem csorbítja az akarat szabadságát (I 468), Szent Tamás ama jelentős gondolata értelmében: Mikor Isten elindítja a szabad teremtményeket, nem szorítja háttérbe azok szabadságát, hanem azt egyenest lehetővé teszi; mert minden lényt a maga természetének megfelelően indít.¹ Ez biztos következtetés az abszolút ok és a másodlagos okok mivoltából; jóllehet a mikéntjébe nem tudunk belelátni, mert nincs intuitív fogalmunk az első oknak sem létéről sem működéséről. Csak az bizonyos, hogy az isteni természetfölötti előreindítás nem úgy tartalmazza az emberi tettet, hogy annak szabad állásfoglalása lehetetlenné válik mert nem időben előzi meg a szabad állásfoglalást, hanem csak az oksági rendben; az előreindítás azt a mozzanatot is tartalmazza, hogy hatása alatt az akarat szabadon határozza el magát arra, amire egyértelmű és minden részletében meghatározott indítást kapott. Olyanformán lehet ezt elgondolni, mint a tisztult jellemű ember adott esetben biztosan igazmondásra határozza el magát, jóllehet azt teljes szabadsággal teszi. A hatásos kegyelem hatása alatt is volna módja az embernek másképp cselekedni: szétválasztó, nem összetevő értelemben (sensu diviso, non composito).

3. A hatásos kegyelemmel szemben az az indítás, mely a szabad elhatározás előtti természetfölötti belátásokat és gerjedelmeket hozza létre, csak *elégséges*; mert hisz a szabad önelhatározásra szóló előreindítás híján nem hozza létre az üdvös tettet. De azért igazán elégséges; mert egyrészt az akaratot közvetlenül és teljesen fölkészíti, úgy hogy az mint képesség rendelkezik mindazzal, ami szükséges a tethez, ha nem is fog kilépni a tett mezejére; miként a napfényre nyíló egészséges szem is elégséges a látásra, jóllehet a tényleges látáshoz más is kell (tárgy és ráirányulás); másrészt pedig «Isten mikor elégséges

¹ Thom I 83, 1 ad 3; III 10, 4 ad 1.

kegyelmet ad, abban följánlja a hatásost is; s csak mert az ember ellenáll az elégséges kegyelemnek, azért esik el a hatásostól is» (Lemos).

Ennek a rendszernek *szerezősege* Dom Bañez nevéhez fűződik; jóllehet előtte már Capreolus teljes tartalmában képviselte. Híresebb *követői*: Alvarez, Lemos, Joannes a s. Thoma, Salmanticenses: a régibb tomista iskola; Goudin, Graveson, Billuart: az újabb, enyhébb tomista iskola; Gonet, Gotti, Massoulié pedig középhelyet foglalnak el a régi szigorú és az új enyhébb irány között.

A tomisták *ellenfelei*, elsősorban a molinisták főként azt vetik szemükre, hogy *a fizikai előreirányzás mellett megszűnik a szabadság*, akár természeti az akár természetfölötti, és hogy a tomista elégséges kegyelem *nem igazán elégséges*, mert hiányzik benne valami kegyelemrendi mozzanat, melynek híján az akarat itt és most sohasem lép ki a tett mezejére. Olyanformán van vele, mint mikor szakadékba esett és ott eszméletét vesztett embernek lebocsátjuk ugyan az elég hosszú és elég erős mentőkötelet, de nem gondoskodunk eszméletre-térítéséről. Főként azonban a rendszerrel összefüggő negatív elvetés tana ellen irányulnak a tomizmus elleni támadások (79. § 2). A tomisták pedig a következő *érvekkel* vonulnak föl: *a)* A teremtett lény tette akár a természeti, akár a természetfölötti rendben nem jöhet létre részletesen meghatározott *isteni előreindítás* nélkül; ám ez a nélkülözhetetlen részletes isteni előreindítás a természetfölötti rendben a hatásos kegyelem. Semmiféle más gondolat nem is képes megnyugtató magyarázatát adni a kegyelem föltétlen hatásosságának. *b)* Egyébként a tomista kegyelem-elmélet mellett szólnak mindazok a spekulatív és pozitív okok, melyek *az isteni együttműködés és a föltételes jövő szabad tettek* isteni előretudásának kérdésében ajánlják a tomizmust; *c)* nevezetesen a tomizmus épen a kegyelemtanban nem egyéb mint *Szent Pál, Ágoston és Tamás* gondolatainak következetes kiépítése.

A **molinizmus**. *Molina Lajos* az isteni együttműködés és a föltételes jövő szabad tettek isteni előretudásának ügyében elfoglalt álláspontja értelmében abból indul ki, hogy minden segítő kegyelem kegyelemrendi mivoltát illetőleg a szabad elhatározást előző természetfölöttileg létrehozott önkénytelen lelki megmozdulásokban áll. *Hatékonyágát tekintve minden segítő kegyelem egyforma; pusztán az akaraton fordul, közreműködik-e vele vagy se*; ha igen, akkor hatásos a kegyelem, ha nem, akkor csak elégséges. A főnti hasonlatban szólva: minden mentés eszméletre és erőre téríti a szakadékba esett szerencsétlent és lebocsátja neki a megfelelő hosszúságú mentőkötelet; csak ő rajta magán fordul aztán, hogy megragadja-e és így megmenekül-e vagy se. Elégséges és hatásos kegyelem tehát nem két külön dolog mint a tomisták rendszerében, hanem a különbséget egy külső tényező, az akarat hozzájárulása adja meg: *gratia efficax ab extrinseco*; vagy mert csak az eredmény mutatja meg ezt a különbséget: *ab effectu*. Azonban az emberi akaratok és a segítő kegyelmek nem egyformák; ezért ugyanazzal a segítő kegyelemmel az egyik akarat közreműködik, a másik nem. *Isten* már most *a közbülső tudásnál fogva előrelátja, ki milyen segítő kegyelemmel fogna biztosan közreműködni*; s azért van módjában, ha egyébként úgy tetszik neki, akárkinek olyan kegyelmet adni, mellyel majd biztosan közreműködik.

Molina fölfogása szerint az a látszat támad, mintha csak az ember akaratán fordulna a kegyelem hatásossága. Mivel pedig a Szentírás, különösen Szent Pál, aztán Ágoston és a kegyelmet tárgyaló zsinatok alapelveként vallják: Isten kegyelme műveli bennünk az akarást is, a véghezvitelt is, úgy hogy a hatásos kegyelem hatékonysága nem a mi akarásunkon, hanem Isten akaratán áll, ezért *Suarez*, *Vasquez*, előbb már *Bellarminus* és utóbb *Lessius*, *Molina* gondolatát úgy értelmezték vagy módosították, hogy némely kegyelem különösen alkalmazkodik az embernek minden körülményéhez, mintegy reá van szabva, a lelkéhez áll; és ép ezért, ha megkapja, közre is működik vele, mert különösen a kezére áll; míg ellenben más kegyelem, mely magában véve talán ép oly erős vagy még erősebb, nem esik úgy a lelke ügyére, s ezért nem fog közreműködni vele; mikép *Dávid Saulnak* egyébként sokkal különb fegyverzetében nehézkesen mozgott, mert nem volt neki való, nem őreá volt szabva, ellenben

pásztorruhájában, megszokott botjával és parittyájával legyőzte Góliátot. *A lélekhez álló kegyelem (gratia congrua) hatásos, a lélekhez nem álló (gratia incongrua) nem hatásos*, de kegyelemrendi mivoltát tekintve, teljesen *elégséges*, sőt a legtöbb esetben több is mint elégséges; hisz más esetben vagy más embernél hatásos volna. Tehát a két kegyelem közti különbség nem épen csak az emberi akaraton áll, hanem alapjában az isteni jóakaraton gyökerezik; aki hatásos kegyelmet kap, annak Isten kiválasztotta a sok lehetséges közül az épen most és itt neki valót. Így a két kegyelem különbözősége nem az akaraton fordul; de nem is különböznek mint két dolog, hanem csak forrásukban (in actu primo), a kegyelemosztó Isten jóakaró tetszésében (in ratione beneficii). Ezt az így megfejelt molinizmust *Claudius Aquaviva* generális kötelezően előírta a jézustársasági teológusok számára 1613-ban.

A segítő kegyelem és a szabad akarat viszonyában adott *három kérdést* ez a rendszer a következőképpen oldja meg:

1. Van *hatásos kegyelem*, mellyel az akarat csalhatatlanul közreműködik. Hisz minden ember és minden még annyira ágaskodó akarat számára a kegyelmek kimeríthetetlen kincstárában akad olyan, amely annyira összevág összes külső és belső körülményeivel, hogy azt okvetlenül megragadja, ha föl van neki kínálva. Mivel pedig Isten a közbülső tudásnál fogva látja, hogy bárki adott esetben milyen kegyelemmel működik okvetlenül együtt, mindig van módjában bárkinek akármikor olyan kegyelmet adni, mellyel egészen biztosan közre is működik.

2. Ez azonban egyáltalán *nem befolyásolja a szabadságot*. Mert hisz az ember a lelkéhez álló kegyelemmel nem azért működik közre, mert

Isten így látja előre; hanem fordítva: Isten látja a (föltételes) jövőben biztosan bekövetkező együttműködést, még pedig nem a szabad állásfoglalást elővételező isteni végzésben, hanem a maga örök jelenében, illetőleg a föltételes jövő tettek tárgyi valóságában; és ennek a látásnak alapján adja aztán kegyelmét. Mindamellett nem szabad azt mondani, hogy itt az emberi akarat dönti el a kegyelem hatékonysági jellegét, vagy épenséggel, hogy az emberi akarat megelőzi az isteni kegyelem adományozását és működését. Egyrészt ugyanis az akaratnak előrelátott föltételes biztos együttműködése Isten számára a kegyelem adományozására nem indíték, hanem csak alkalom; másrészt pedig az akarat szabad állásfoglalása csak logikailag előzi meg a kegyelem működését, és nem az oksor fonalán: Isten először adja a szabad elhatározás előtti természetfölötti önkénytelen belátásokat és buzdulatokat, s ezáltal a természetfölötti képesültséget, és csak azután következhetik be az akaratnak szabad állásfoglalása.

3. Hogy az *elégséges* kegyelem csakugyan komolyan elégséges, kézzelfogható. Hisz a kegyelmi rendben, entitative nem különbözik a hatásostól; az akarat bármely elégségesből csinálhat hatásost.

A molinizmus abban látja a *főtámaszát*, hogy *a) a tomizmus* nem tudja megvédeni az akarat szabadságát, és nevezetesen a negatív elvetés tanával nem tudja hatékonyan elhárítani a kálvinista predestinacianizmus veszedelmét. *b) Természetszerű magyarázatot* ad olyan *szentírási és zsinati kijelentésekre*, melyek ugyanazt a kegyelmet hol hatásosnak, hol elégségesnek mondják, pusztán az akarat állásfoglalása szerint. *c) A szabad akarat* döntő szerepének homloktérbe-állításával föltöbb alkalmas, sőt egyedül alkalmas teológiai alapja az igehirdetésnek, az aszkétikai, pedagógiai vezetésnek és buzdításnak. Végzetül pedig a közönséges hívő érzék számára is megnyugtató feleletet ad a predestináció kérdésében. Tomista *ellenfelei* főként azt vetik szemére, hogy *a) az üdvösség dolgában a döntő szerepet az akaratnak tulajdonítja*; továbbá a szabad akaratot ép a döntő pillanatban, mikor a kellően fölkészített képességből a ténylegességbe kell átmennie, kivonja Isten befolyása alól, és így olyan akarateszmével dolgozik, mely már nem adja a teremtett akarat lényegét, és veszedelmesen közelít a pelagiánus akarateszméhez, mely t. i. az emberi szabad akaratot teljesen közömbös, a maga erejéből jóra-rosszra egyaránt képesített tehetségnek minősíti. *b)*

Nem érvényesíti kellően a kinyilatkoztatásnak, Ágostonnak és Szent Tamásnak azt a gondolatát, hogy *az üdvösség műve föltétlenül Istentől indul ki. c) A közbülső tudással áll és dől; az pedig nem tartható fenn, mert nem tud olyan közeget megjelölni, melyben Isten az ő tudása abszolút jellegének sérelme nélkül biztosan meg tudná ismerni a föltételeken szabad jövő tetteket.*

Az **augusztinizmus**. A 17. századi ágostonos hittudósok (főként Aug. Gibbons † 1676, Noris Henrik † 1704, Gavardus † 1715, Bellelli † 1742, Laur. Berti † 1766, akikhez csatlakoztak Lud. Habert, Brancatus de Laurea stb.) Szent Ágostonra való hivatkozással a következőképp gondolták el a kegyelem és a szabad akarat viszonyát: Az ép természet állapotában futotta az elégséges kegyelem (*adiutorium sine quo non*; mint a madárnak a szárny elég a repülésre), az akaratnak módjában állt közreműködni vele vagy nem; ezért *forgatható kegyelem* (*gratia versatilis*). A bukott állapotban azonban az erősen megsebzett és meggyöngült akarat az üdvös tett végrehajtásához már rászorul a hatásos kegyelemre (*adiutorium quo*). Ez a hatásos kegyelem a *diadalmas mennyei gyönyörködés*, mely csalhatatlanul maga után vonja az akaratot, de nem kényszeríti és nem vonja fizikai hatékonysággal, hanem erkölcsi biztossággal, mint pl. tisztas emberről erkölcsileg biztos, hogy nem fut mezítenül végig az utcán. Ha azonban fölülkerekedik a földi gyönyörködés, mely soha sincs egészen lefojtva az emberben, akkor a mennyei gyönyörködés már nem hatásos. Akkor is megadja az akaratnak a módot arra, hogy kövesse; azonban a meggyöngült akarat erkölcsi törvényszerűséggel, de megint nem kénytetve, sohasem követi: merőben elégséges kegyelem. Tehát elégséges és hatásos kegyelem úgy különbözik egymástól, mint két dolog, még pedig a kegyelem rendjében, miként a tomisták tanítják; de nem minőségileg, mint a tomistáknál, hanem csak mennyiségileg, fokozatilag, kisebb és nagyobb gyönyörködés alakjában; a hatásos mennyei gyönyörködés csalhatatlanul vonja az akaratot, mintegy *erkölcsi és nem fizikai előreindítással*, melyet miként a molinisták, az ágostonosok is élesen elutasítanak. Az alapgondolatban azonban a tomistákhoz állnak közelebb.

Ennek a rendszernek *főtámasza Szent Ágoston tekintélye*. Nagy kérdés azonban, teljes joggal hivatkozik-e rá. Bizonyos ugyanis, hogy Ágoston szerint a mennyei gyönyörködés nem maga a kegyelem, hanem annak okozata, gyümölcse.¹ Spekulatív erejét a tomizmusból meríti; Istennek tulajdonítja az üdvösség kérdésében a vezérszerepet, és a döntő lépésnél, az üdvös állásfoglalás pillanatában a kegyelemre utalja az akaratot. *Főnehézsége a hatásos kegyelem működésének magyarázata*. Nehéz elgondolni, hogy erkölcsi ráhatás *csalhatatlanul vonja az akaratot*. Ha pedig mégis azt állítják az ágostonosok, akkor kötelességük megmutatni, hogy a mennyei gyönyörködés, mely lelki tényező más lelki tényezők mellett, tehát a szabad akarat elhatározó képesség és annak fölkészültségei mellett, mikép nem nyomja el a szabadságot; a tomista fizikai előreirányzás ugyanis nem lelki tényező, tehát nem is versenyez a lelki mozzanatokkal és azokat nem is szoríthatja háttérbe. Ezeket a következtetéseket ők természetesen elutasítják, és ezzel elkerülik a janzenizmus ellen irányuló egyházi cenzúrákat; azonban a spekulatív nehézség fönnmarad. Mennyire sántít pszichológiailag az a gondolat, hogy a mennyei gyönyörködés, illetőleg általában a gyönyörködés az egyetlen tett-kiváltó lelki tényező, azt láttuk ([142. lap](#)).

A **szinkretizmus**. Ennek a rendszernek *Liguori sz. Alfonz* földolgozásában ez a vázlata: Különbséget kell tenni *könnyebb és nehezebb üdvös cselekedetek* között. A könnyebbek közt első helyen áll az *imádság*. Ehhez mindenki kap elégséges kegyelmet, vagyis olyant, hogy vele közreműködni vagy nem, teljességgel ő rajta áll. Ennek a kegyelemnek a birtokában tehát jól imádkozhatik, ha akar; s ha jól imádkozik, kap kegyelmi segítséget a nehezebb cselekedetekre, minők: súlyos kísértések legyőzése, az egész törvény teljesítése, kitartás stb.

¹ *August. Ad Simpl. qu. I 2, 21; Nupt. concup. I 30, 33.*

Ez a kegyelem aztán nem úgy hat, mint az imádsághoz szükséges kegyelem; hatékonyságát nem pusztán az akarat hozzájárulásától veszi, hanem önmagában bírja: csalhatatlanul magával ragadja az akaratot; nem fizikai erővel, mint a tomisták tanították, hanem *erkölcsi* hatékonysággal, mint az ágostonosok vallják; csakhogy tartalmilag nem mindig gyönyörködés, hanem akárhányszor félelem, remény vagy más fölülkerekedő jóérzés. Ez a kegyelem voltaképpen csak *fokozatilag különbözik az elégségestől*, amennyiben jobban alkalmazkodik az akarat mindenkori állapotához (congruismus internus); annyira, hogy Isten mikor elhatározza, hogy ad ilyent, ebben az elhatározásban már előrelátja a tettet is. Az elégséges és hatásos kegyelem olyan viszonyban vannak, hogy aki jól imádkozik, okvetlenül kap hatásos kegyelmet; úgy hogy az üdvösségnek egész nyitja a jó imádság. Megtörténhetik természetesen, hogy valaki ilyen előzetes imádság nélkül is kap hatásos kegyelmeket, mint pl. sokszor történik csodás megtérések esetében.

Ezt a rendszert különösen *sorbonne-i doktorok*: Ysambert, Is. Habert, Duplessis d'Argentré, Tournely, továbbá Thomassinus, Liguori sz. Alfonznak rendtársai Hermann, Knoll, és részben Katschthaler tették magukévá. *Fő ereje*, hogy *teológiai megalapozást ad az imádság* ama *vezérszerepének*, melyet a kinyilatkoztatás hangsúlyoz; továbbá, hogy egyházdoktor is áll mögötte, amit a többi rendszerek közül egy sem mondhat magáról anélkül, hogy ne hívná ki a többiek heves ellenmondását. S végül hiveinek nézete szerint egyesíti magában a többi rendszer előnyeit. De ép ezt vetik szemére a többiek. Mert *eklektikus*, a többi három rendszer nehézségei mind ráhárulnak. Minthogy továbbá *nem akar tudni sem a tomisták fizikai előreirányzásáról, sem a molinisták közbülső tudásáról*, nem tudja megalapozni a tényleg bekövetkező üdvös cselekedetek csalhatatlan bekövetkezését és biztos isteni előretudását. Végül arra is figyelmeztetnek a többi rendszer hivei, hogy a *könnyű és nehéz üdvös cselekedetek* közt nem lehet határt vonni: Szent Alfonz rendszerében nem egy üdvös tett szerepel a nehéz cselekedetek között, mely nem nehezebb, mint akárhányszor, pl. lelkileg kikezdett, pszichasztheniás és skrupulózus embereknél, az imádság.

A rendszerek összemérése. 1. Az itt ismertetett rendszereket mind úgy kell tekinteni, mint *kísérleteket*, melyek két nagy titkot akarnak az ész kategóriáiba fogni: *a)* A természeti és természetfölötti tényezők miképp működnek együtt úgy, hogy mindegyik megőrzi a maga sajátosságát, és mégis egy tevékenységi elvvé válnak? *b)* Miképp maradhat szabad az emberi akarat; illetőleg, honnan kell levezetni azt aényt, hogy nem minden kegyelem éri el a segítő kegyelem voltaképeni rendeltetését: az akarat együttműködését az üdvös tett létrehozására?

A kérdésnek *polaritásában* (isteni kegyelem, szabad akarat; végelemzésben Isten, teremtmény) jelezve van, hogy két irányban indulhat meg a kegyelem és szabad akarat viszonyát fürkésző elme. Amiből kiindul, azt bizonyítottan veszi föl; hovahamar azonban homályba vesznek útjai; sőt ha nem eléggé körültekintő és egyoldalúan erőlteti kiindulási pontját, könnyen az eretnecség közelébe ér, sőt zátonyra fut. Kiindulhat az elme *Isten okteljességéből*, mint a tomizmus (és nagyjából az augusztinizmus); és akkor a kegyelmi élet szervezetében a döntő szerepet Istennek juttatja, biztos érvényesíti a hatásos kegyelmet, de látszólag háttérbe szorítja az emberi akaratot, és panteizmus illetőleg kálvinizmus szélén jár. Kiindulhat, mint a molinizmus és végelemzésben az eklekticizmus *a teremtményből és annak szabad akaratából*; és akkor természetesen sértetlenül megőrzi annak jogait és kitűnően megmagyarázza az elégséges kegyelmet; de látszólag háttérbe szorítja Istennek a kegyelmi vezetésben való döntő szerepét, és dualizmus illetőleg pelagianizmus szélén jár.

Az eretnek egyoldalúságot elvben elkerüli mindkét irányzat; hisz *mindkettő a kinyilatkoztatás talaján áll* és az Egyház vezető szerepét vallja; s ezért joggal elutasítja mindegyik azokat az eretnek következtetéseket, melyeket a viták hevében az ellenfelek egymás nyakába varrnak. Sőt ebben az értelemben az Egyház is védelmébe veszi őket és a közös katolikus dogma alapján szabadságot biztosít mindegyiknek. Mikor ugyanis Molina munkájának megjelenése után a tomisták és molinisták között egyre nőtt a feszültség és

fokozódott a szenvedelmesség, VIII. Kelemen pápa 1587-ben külön kongregációt szervezett a kérdés eldöntésére (*congregatio de auxiliis*), mely ismételten elítélte Molinának több tételét; de tíz év múlva V. Pál pápa megszüntette fényes vitákban gazdag tevékenységét, és alkalmasabb időkre halasztván a döntést megtiltotta, hogy a vitatkozó felek egymást eretneknek bélyegezzék. Mikor a janzenisták azt mondták, hogy Quesnel 101 tételében (XI. Kelemen 1713) voltaképpen Szent Ágoston és a tomizmus van elítélve, XIII. Benedek és XII. Kelemen ismételten oltalmukba vették a tomizmust a janzenizmus vádja ellen, és kimondták, hogy a fönt tárgyalt rendszerek mind katolikusok, nevezetesen a tomizmus is, sőt az augusztinizmus is.

2. Ha a fönt jelzett három kérdés szempontjából mérlegeljük a két főrendszert (a szinkretizmusnak nincs konstruktív gondolata; az augusztinizmus az idetartozó alapgondolatban megegyezik a tomizmussal) nem könnyű valamelyiknek elsőbbséget adni. Sőt ha jobban mélyére nézünk a dolognak, *az érvek és nehézségek súlya dolgában nem akkora a különbség közöttük*, mint azt többnyire gondolni szokás:

A tomizmusnak nagy nehézsége marad mindig: Mikép lehet igazán elégséges az elégséges kegyelem az ő rendszerében, mikor hiányzik belőle egy kegyelemrendi többlet, mely nélkül az akarat nem tudja és nem fogja létrehozni az üdvös cselekedetet? És mikor az újabb tomisták Lemos-szal az itt egyedül lehetséges feleletet adják, amikor t. i. az akarat viselkedésétől teszik függővé, vajjon merőben elégséges marad-e a kegyelem, vagy hatásos lesz-e belőle, voltaképpen a molinizmus alapgondolatától vesznek kölcsönt. Viszont a *molinizmusnak* súlyos teológiai nehézsége: A hatásos kegyelem hatékonysága a kinyilatkoztatás tanúsága szerint kétségtelenül Isten akaratán fordul és nem az emberén; mikor aztán a kongruizmus ezzel számot vet és különbséget tesz lélekre szabott és lélekhez nem álló kegyelem között, mely különbözőség nem az emberi akaráson, hanem Isten szuverén, tetszésén áll, már a tomista alapgondolatba evezett bele. S ezzel mindkét rendszer végelemzésben egy nagy vargabetű után ott van, hogy állítja a katolikus dogmát, mely két igazságot állapít meg: üdvösségünk Isten akaratán fordul, aki csálhatatlanul eléri az ő akaratát; és üdvösségünk a magunk műve, úgy hogy ha benne kudarcot vallunk, csak magunkra vethetünk. Mikép kell a nagy igazságnak ezt a két sarkpillérét áthidalni, azt az Egyház ráhagyja az iskolákra, és az iskolák a probléma egy-egy sarkán indulva a másikat inkább bizonygatással, mint igazán spekulatív következetességgel tudják fönntartani. S a döntő nagy nehézség végre is az: Miért nem ad Isten minden egyes esetben olyan kegyelmet, mely magában elég erős az akaratnak hatásos elindítására (tomizmus), vagy olyant, mely úgy alkalmazkodik az embernek konkrét körülményeihez, hogy okvetlenül együttműködik vele (kongruizmus)? Tehát a kérdés szálai végre is a *predestináció* kibogozhatatlan csomópontjában futnak össze a tomizmus és molinizmus számára egyaránt.

3. Ha nemcsak a kegyelem és a szabad akarat együttműködésére vonatkozó tételek megállapításokat vesszük tekintetbe, hanem az alapelveket, akkor *a tomista megoldásnak* kell elsőbbséget adnunk.

a) A molinizmus a tomizmus főgyöngéjét abban látja, hogy a *fizikai előreirányzás* megszünteti a szabadságot. Itt azonban a közbülső tudás elmélete csak látszólag van kedvezőbb helyzetben. A régi tomisták ebben a kérdésben fején találták a szöveget, mikor világosan rámutattak, hogy itt egy alapvető misztériummal állunk szemben, a teremtő és teremtett ok együttműködésének misztériumával, mely az elme számára áthatolhatatlan titok marad, akár az isteni tudásba (molinizmus), akár az isteni akarásba (tomizmus) tesszük át a súlypontját. b) A molinizmus itt is a *közbülső* tudás elméletén sarkallik, melyről azonban megmutattuk, hogy nagyobb spekulatív nehézségekkel küzd mint a fizikai előreirányzás elmélete. Következésképp Isten és a teremtmény együttműködését másképp mint a tomista alapgondolat szerint bajos fölépíteni; és így nincs más választás, mint vagy a tomista alapgondolat, vagy lemondás az Isten és a teremtmény vonatkozásának spekulatív

tárgyalásáról. c) A kinyilatkoztatás és a teológiai hagyomány nem hágy kétséget aziránt, hogy *a kegyelmi rendben Istené az első és az utolsó szó*. Így tanít Szent Pál. Ágostonnak a pelagianizmussal szemben alapgondolata, hogy a kegyelem a hatékonyságát nem az emberi akaratától veszi, hanem Isten akaratából, melynek semmiféle szívbeli keménység és akaratilag tusakodás nem tud ellenállni.¹ Szent Tamás is kétségtelenül Isten hatásos akaratában látja a kegyelem hatásosságának okát²; és általánosságban sarkalatos gondolata, hogy az ember mind a természeti, mind a természetfölötti rendben eszköz Isten kezében; tehát Istennek mint főoknak hatékony és részleteiben is meghatározott indítása nélkül semmit sem tehet.³ Természetesen minden történeti érzéknek és módszernek ellenére járna, aki akár Ágostont akár Tamást valamelyik rendszer, ha mindjárt a tomizmus számára is le akarná foglalni mint annak első képviselőjét vagy éppen szerzőjét. Az ő korokban azok a kérdések még nem voltak annak rendje és módja szerint föltéve; tehát náluk nem is szabad formális feleletet várni. Végezetül az összemérésnél tekintetbe jönnek mindazok a szempontok, melyeket érvényesítenünk kellett, mikor az isteni előretudás és együttműködés kérdését tárgyaltuk, és amiket még majd a predestináció kérdésénél kell kiemelnünk.

78. §. A kegyelem kiosztása.

Diekamp II § 20–22; *Bartmann* II § 119–120; *van Noort* 1, 4, § 1 2; *Pesch* V n. 193–216 291–306; *Scheeben* II 400 kk.; *Prado* I 308 kk.; *Pázmány* Ö. M. I 118 kk. – *Thom* III 190, 6; *Gent*. III 149 159; *Verit.* 24, 15; *Quodl.* I 4 2; *Suarez* Gratia IV 7 kk.; *Salmant.* tr. 14, 6 dub. 2 3; 7; *Billuart* De Deo 7, 8; Gratia 3, 7; 5; *Berti* XIV 2, 6. – *F. C. Ceulemans* De parvulis qui sine baptismo moriuntur 1886; *F. Schmid* Die ausserordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit 1899; *A. Seitz* Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristl. Litteratur bis zur Zeit des h. Augustinus 1903; *C. Romeis* Das Heil der Christen ausserhalb der wahren Kirche nach der Lehre des h. Augustinus 1908; *M. Meinertz* Jesus und die Heidenmission² 1924; *L. Capéran* Le problème du salut des infidèles. Essai historique et théologique 2 k. ²1934; *W. Stockums* Das Los der ohne Taufe sterbenden Kinder 1923; *P. Pies* Die Heilsfrage der Heiden 1925.

1. A kegyelem ingyenessége.

A kegyelemtannak sarkalatos tétele, melyet Szent Pál már a kegyelem névben is kifejezve lát, hogy Isten teljesen ingyen osztja kegyelmét, vagyis *az ember semmi olyast nem tehet, ami oksági viszonyban volna a kegyelem adományozásával*, amiért kijárna az embernek a kegyelem, amiért Isten tartoznék azt megadni. Ez a teljes ingyenesség azonban szorososan csak az ú. n. első kegyelemre vonatkozik, vagyis Istennek arra a természetfölötti segítségére, mely az üdvös cselekedetet megelőzi; tehát nem zárja ki azt a később igazolásra kerülő katolikus igazságot, hogy az első természetfölötti indítás birtokában az ember tehet olyant, amiért valami formában «jár» a további kegyelem. Itt tehát a természetfölötti élet kezdő tőkéről van szó, melyet csak kapni lehet, megszerezni nem.

Ez ellen a katolikus igazság ellen vétettek a) a *pelagiánusok*, akik azt tanították, hogy a természet erőivel meg lehet szerezni akármilyen kegyelmet. b) A *szemipelagiánusok* legalább a hit kegyelmére nézve vallották ugyanazt. c) A 16. századi *újítók* szerint az összes természetfölötti javak, tehát az első kegyelem is az emberi természet föltétlen életszükséglete; hisz nélküle az ember a valláserkölcsei élet számára halott. Hasonlóképp tanítottak a *janzenisták*; szerintük a paradicsomi állapot az egyedül elgondolható igazi állapot az ember számára. d) Az *ágostonos teologusok* szerint az első kegyelem az embernek kijár legalább valami illendőségnél fogva, illetve Isten egyetemes és komoly gondviselő tevékenysége

¹ *August.* Gratia Chr. 24, 25; 25, 26; Grat. libert. 16, 32; ad Simpl. I qu. 2, 12; Corr. et gr. 3, 5; 12, 38; 14, 43; Praedest. sanct. 8, 13; 20, 41; Epist. Pelag. IV 9, 26.

² *Thom* I 16, 1; 19, 8; 22, 4; 23, 5 6; 83, 1 ad 5; 1 ad II 112, 3; Comp. 141. Mal. 6, 1 ad 3.

³ *Gent.* III 67 89 147; 1 II 10, 4; 68, 3 ad 2; *Verit.* 1 ad 5.

címén. Ezekkel a tévedésekkel szemben a katolikus igazságot a következő tétélekben állapítjuk meg:

1. **Tétel. Semmiféle természeti jócselekedettel nem lehet kiérdemelni az első kegyelmet.** *Hittétel.* A pelagiánusokkal és szemipelagiánusokkal szemben ugyanis az *orange-i zsinat* azt tanítja: «Kijár a jutalom a jó cselekedeteknek, ha történnek, de a kegyelem, mely nem jár ki, megelőzi, hogy történjenek».¹

Bizonyítás. Tételünket témaszerűen tárgyalja a *Rómaiakhoz* írt levél. Szerinte a kegyelmet nem tudták kiérdemelni a zsidók a mózesi törvény megtartása által, nem a pogányok a természeti törvény követése által; az mindenestül és teljességgel Isten ajándéka; úgy hogy teljességgel igaz: «Nem azon fordul, aki akar vagy törtet, hanem a könyörülő Istenen». Ezt különben már a *kegyelem szóból* is ki lehet olvasni: «De ha kegyelemből, akkor már nem cselekedetek fejében; különben a kegyelem már nem volna kegyelem». «Kegyelemből üdvözültetek a hit által, és nem magatoktól. Az Istennek ajándéka ez. Nem cselekedetekből, hogy senki se dicsekedjék.»² Ugyanígy beszélt már előbb az Üdvözítő: «Senki hozzám nem jöhet, hacsak Atyámtól nem adatik neki».³ Ha tehát a példabeszédben⁴ a király egyiknek öt talentumot adott, a másiknak kettőt, a harmadiknak egyet, «*mindegyiknek saját ereje szerint*», ez a kitétel vagy nem jelentményes (a parabolákban nem minden résznek van átvitt jelentése), vagy pedig jelentheti azt is, hogy Istennek a különféle «erők» (melyeknek különfélesége szintén tőle ered) alkalmul, de nem okul szolgálnak különféle mennyiségű talentum adására.⁵

A Pelagius előtti *atyák* nem mindig beszélnek itt a kívánatos szabadsággal; pedagógiai célzattól erősen nyomatékozzák az akarat szerepét, az emberi törekvés szükségét. Másrészt pedig hívőknek szólnak, akiknél az előzetes kegyelmet általában föltételezhetik. Tény azonban, hogy a diospolisi zsinaton Pelágiusnak vissza kellett vonnia ezt a tételét: A kegyelmet érdem szerint adja az Isten.⁶ *Szent Ágoston* pedig már 397 óta a legnagyobb határozottsággal képviselte ezt a tételt: «A kegyelem az érdemet nem találja, hanem csinálja; az érdemet nem követi, hanem megelőzi».⁷ És ennek támogatása végett mint már Szent Pál a kegyelem szó alapjelentésére is utal: «Nem lesz Isten kegyelme semmiképen, ha nem ingyenes mindenképen».⁸

A teológiai megfontolás a tételt kikövetkezteti a) a kegyelem egyetemes és föltétlen szükségességéből. Mert ha a kegyelem nem volna teljesen ingyenes, akkor nem volna föltétlenül szükséges az első üdvös cselekedethez. De az első üdvös cselekedet után valami formában már ki lehet érdemelni a következő kegyelmeket; tehát végelemzésben kegyelem nélkül lehetséges volna az üdvözülés, és Krisztus hiába halt volna meg értünk.⁹ Így a szemipelagianizmus, mely ellen tételünk elsősorban irányul, végelemzésben az önmegváltásnak a modern racionalizmustól is hirdetett tanát képviseli. b) A természet tehetségei és a kegyelmi élet között nem áll fönn semmi *arányítottság*; egészen különböző létrendben mozognak; következésképp a természeti tett és a kegyelem elnyerése között nem is állhat fönn az a jogi illetőleg erkölcsi kapcsolat (aszerint, amint igazság vagy méltányosság szerinti érdemre gondolunk [224. lap](#)), mely minden érdemnek alapja.¹⁰ Nem is áll helyt ez a

¹ Arous. II. c. 18. *Denz* 191 200; ugyanígy a Trid. 6 cp 5 *Denz* 797.

² Rom 9,16; 11,6; Eph 2,8–10; cf. 1 Cor 4,7 2 Tim 1,9 Tit 3,3.

³ Jn 6,66.

⁴ Mt 25,15.

⁵ Így már a Liber de vocatione omnium gentium II 8 (szerzője a legújabb vizsgálatok alapján Prosper Aquitanus, Szent Ágoston barátja; ideje 450 k.).

⁶ Lásd *Cyryll. H. Cat.* 1, 4; *Chrysost.* in Eph 4, 2.

⁷ *August.* in Jn 86; cf. ad Simpl. I qu. 6 7; Praed. sanct. 2.

⁸ Peccat. orig. 24, 28; Gest. Pel. 33; in Ps 30, 1, 6.

⁹ Gal 2,21.

¹⁰ *Thom* III 114, 2 5; *Gent.* III 149.

tetszetős arányítás: a természet úgy viszonylik a kegyelemhez, mint a kegyelem a mennyei dicsőséghez. A kegyelem ugyanis tartalmazza a mennyei dicsőségnek magvát, a hit világossága bizonyos fokig elővételezi a mennyei dicsőség világosságát; ellenben a természet semmiképp nem tartalmazza a kegyelem magvát; mindössze meg van rá az az egészen sajátos fogékonysága, a *potentia obediencialis*, mely a teremtményt a Teremtő készséges eszközévé teszi (153).

2. Tétel. Az ember nem képes természeti imádság által kikönyörögni a kegyelmet.

Hittétel.

Az imádság szóhajóhet mint jócselekedet is, és ennyiben az előző tétel alá tartozik. Itt azonban formai jellegében, *mint könyörgés* szerepel, mely mivoltánál fogva nem igazságra és méltányosságra, hanem irgalomra hivatkozik. Az orange-i zsinat elveti azt a szemipelagiánus tételt, hogy merőben emberi könyörgésre meg lehet szerezni Isten kegyelmét; holott ellenkezőleg a kegyelem képesít könyörgésre.¹

Bizonyítás. Az *Üdvözítő* kilátásba helyezi ugyan az imádság meghallgatását, de csak akkor, ha az ő nevében történik²; vagyis ez a hatásos imádság már föltételezi a kegyelmet, amint azt Szent Pál kifejezetten tanítja: «Senki sem mondhatja: Úr Jézus, hanem csak a Szentlélek által». «Hasonlóképpen pedig a Lélek is segítségére van erőtlenségünknek. Mert nem tudjuk, mit és miképp kell kérnünk amit kérünk; de maga a Lélek jár közben értünk szavakba nem foglalható sóhajtásokkal.»³ Tehát az *Üdvözítőnek* ez a szava: «Kérjétek és adatik nektek»⁴ szintén a természetfölötti imádságra vonatkozik és nem a természetire, mint a nominalisták gondolták. Ugyanezekre a helyekre hivatkozik már *Szent Ágoston* is, mikor ezt a tételt a szemipelagiánusokkal szemben annak rendje és módja szerint képviseli.⁵

A *teológiai megfontolás* itt is utal arra, hogy a merőben természeti imádság mint olyan *nincs belső arányosságban* a természetfölötti kegyelemmel; következésképp belső értékével nem is indíthatja Istent a kegyelem adományozására. Azonban az imádság mint könyörgés (nem az imádságról, mint erkölcsi cselekedetről beszélünk!) nem annyira idegen a kegyelemtől, mint a természeti jócselekedet; hisz egyenest kegyre hivatkozik, és nem igazságra vagy méltányosságra. Ezért elgondolható olyan természetfölötti létrend, hol a kegyelem kijár az érte való természeti könyörgésnek; bár itt nem könnyű belátni, miképp könyöröghet valaki merőben természeti erőivel a természetfölötti kegyelemért.⁶ Bizonyos azonban, hogy a jelen üdvrendben nem áll fönn ilyen kapcsolat a természeti imádság és a kegyelem adományozása között; ahhoz Isten tételes rendelkezése kellett volna.

3. Tétel. Az ember a maga természeti erőivel nem képes előkészülni a kegyelemre.

Általános nézet.

A tétel azt mondja ki, hogy az ember természeti erőivel nem képes olyan állapotba helyezkedni, mely a kegyelem befogadására természetszerűen képesíti; mint pl. szorgalmas tanulás a jelölt számára természetszerű előkészület jó vizsgálati eredményre, a becsületes élet a jóhirre, a nemzés következtében alakuló testszervezet a belé teremtődő lélek számára. Ez a hittudósok egyetemes tanítása az ágostonosokkal szemben, akiknek alaptanítása, hogy Istennek a rendes gondviselő tevékenységéből folyólag meg kell adnia a kegyelmet; ez ugyanis csak azt jelentheti, hogy az ember akár természeténél, akár természeti tevékenységénél fogva olyan, hogy szinte lehívja magára a kegyelmet, mint a virágzó fa a gyümölcstermést.

¹ Arous. II. *Denz* 176.

² Jn 16,23.

³ 1 Cor 12,3; Rom 8,26; cf. 8,15 10,20 Gal 4,6.

⁴ Mt 7,4.

⁵ *August.* Don. persev. 23, 64; cf. *Sermo* 168; Ep. 194, 4; *Prosp.* c. Collat. 3, 8; *Ambr.* in Is fragm.

⁶ Cf. *Ripalda* De ente supern. 19, 3; *Lugo* Fid. 12, 3; *Ruiz* Provid. 18, 3.

Bizonyítás. Amint az előzőkből kitűnik, a Szentírás¹ és a szentatyák tanítása szerint *a kegyelem teljesen ingyenes*, vagyis mindenestül Isten kegyes leereszkedésének és bőkezűségének folyománya. Az ember semmiféle formában nem tudja Istent befolyásolni a kegyelem adományozására. Ha azonban az ember föl tudna készülni a kegyelemre, akkor a maga részéről befolyásolná Istent a kegyelem kiosztásában; hisz a pozitív fölkészültség követeli a teljeseést.

A tétel *teológiai megokolását* abban kell keresnünk, hogy a pozitív előkészület természetszerű összefüggést, belső egyenértékűséget és arányosságot állapít meg a fölkészülés és a teljeseés között: amire föl tudok készülni, ahhoz valamiképp föl is tudok érni, az rokonságban van velem. Ámde a kegyelem teljesen természetfölötti valami; a természet vele semmiféle arányosságban nincs, semmiféle formában nem érhet föl hozzá. Ha a Tridentinum előtti hittudósok *nem egyszer ellenkezőt látszanak mondani*, annak az a magyarázata, hogy sokszor föltételezik a kezdő kegyelmet, amelynek birtokában a további kegyelmekre csakugyan föl tud készülni az ember. Másrészt pedig nem különböztetnek mindig elég élesen pozitív és negatív fölkészülés között. T. i. erre nézve áll a

4. Tétel. Az első kegyelem befogadására az ember csak nemleges jellegű előkészületre képes. Biztos.

Az ember a kegyelem befogadására csak azt teheti meg, hogy *óvja a természetfölötti fogékonyságát*, nevezetesen távol tart illetőleg elhárít minden olyant, ami akadékot vet a kegyelemnek, vagyis ami az embert a kegyelemre méltatlanná teszi, és megtesz mindent a természet rendjében, ami rokon a kegyelemmel: ápolja az Isten iránti alázatos, hódoló, engedelmes odaadást és az emberek iránt a jóakaró, kegyes lelkületet.

Ez az ú. n. negatív előkészület (*dispositio*) nem jelent benső, okjellegű összefüggést az általa létesített alanyi fogékonyság és a kegyelem között; a fölszántott föld is alkalmas a mag befogadására, de a kettő között annyira nincs belső okozati összefüggés, hogy a termés mindenképp azon fordul, jön-e a magvető. Sem azt nem jelenti, hogy aki így előkészült, okvetlenül meg is kapja a kegyelmet, még pedig ép azért, mert nem vetett neki akadékot. A kegyelem ugyanis annyira Istennek ingyenes ajándéka, hogy semminemű emberi tevékenység vagy állapot nem befolyásolhatja annak Isten részéről való adományozását; tehát a negatív előkészület sem; tovább Isten annyira szuverén az osztogatásában, hogy a pozitív készületlenség és méltatlanság sem jelent neki akadályt a kegyelem adományozására. A kegyosztó isteni Fölségnek szuverén joga és hatalma, hogy közvetlenül *érintkezésbe tud lépni az emberi akarattal, tekintet nélkül annak tudatos állásfoglalására*. A pelagianizmusnak és szemipelagianizmusnak nagy tévedése, hogy szerinte Isten kegyelme csak akkor lépheti át az emberi akarat küszöbét, ha a gazda, az én, tudatos állásfoglalással azt megengedi. Ámde Isten szuverén úr a teremtésben; neki nem idegen semmiféle lélek háza; mind az ő építménye. S ezt az eredetét egy sem tagadja meg: a legelvetemültebb lélekben is talál még fogódzópontot a reálátogató isteni kegyelem.

Nem lehet azt mondani, hogy ez Isten részéről *önként* s hogy személyválogatásra visz; vagy pedig, hogy akkor hiábavaló a Szentírásnak és a szentatyáknak minden biztatása, hogy az ember készüljön a kegyelemre, Isten befogadására. A kegyelem ingyenességének dogmáját ugyanis nem szabad elszigetelten tekinteni és elszakítani a kegyelem egyetemességének dogmájától. Amint senki sem szeresheti meg járandóságképpen a kegyelmet, épúgy mindenki számára rendelkezésre áll. Senki sem állhat Isten elé azzal az igénnyel, hogy neki kijár a kegyelem; mindenki odatérdelhet Isten elé azzal a reménnyel, hogy megkapja a kegyelmet.

Ha pedig újabb bölcselőknek (Hartmann) úgy tetszik, hogy ezzel az isteni kegyelem mint az emberre ráerőszakolt és beléerőszakolt idegen elem jelenik meg, mely csak arra jó, hogy

¹ Különösen Jn 6,44 15,5 Rom 11,35.

Istennek kiszámíthatatlan szeszélyeit és hatalmát mutassa be, nem szabad felejtetni, hogy *Isten és az ő kegyelme* ugyancsak *nem idegen a természettől*, hanem annak legmélyebb és legtermészetibb igényeit van hivatva kielégíteni. Ugyanaz az egy isteni világosság és erő az, melyben forrásoz értelmes szellemi természetünk és a kegyelem; egy tövön fakadt két sarjadék az, az egyik vadalany, a másik nemesítmény; mindkettő a szellem módjára dolgozik az emberben, az igazság és szentség erejében, az egyik alapvetően, a másik betetőzőleg. Tehát a kegyelemben Isten nem idegen életcélt és életelvet erőszakol rá az emberre, hanem amit a teremtésben adott az embernek, azt megtoldja és megkoronázza.

Ebből látnivaló, mi értelme van ennek a skolasztikai axiómának: *Aki megteszi, ami tőle telik, attól Isten nem vonja meg a kegyelmét*, *facienti quod est in se Deus non denegat gratiam* (ez a korai skolasztikában támadt variánsa ennek a szentágostoni mondásnak: *Deus non deserit, nisi deseratur*; Isten csak azt hagyja el, aki elhagyja őt).

1. Aki megteszi, ami telik tőle *a segítő kegyelem támogatásával*, attól Isten nem vonja meg további kegyelmeit: ebben az értelemben a tétel nem mond egyebet, mint azt, hogy az ember képes érdemet szerezni. S ez igaz, amint alább meglátjuk. De jóllehet a skolasztikusok sokszor így értelmezik,¹ a teológusok a jelen összefüggésben nem ezt az értelmet adják neki. Itt ugyanis nem arról van szó, mit tehet az ember a kegyelem érdekében a kegyelemmel, hanem mit tehet kegyelem nélkül, a merő természet erőivel. 2. Aki megteszi, ami telik tőle a természet erőivel, attól Isten nem vonja meg kegyelmét *mint olyantól, aki érdemessé tette magát*, vagy pozitív módon előkészült: ilyen értelemben mint részben eretnek részben téves állítást vissza kell utasítanunk. 3. Helyes értelme tehát csak ez lehet: Aki megteszi, ami tőle telik, amennyiben természeti tehetségeivel távol tart, illetőleg elhárít minden akadályt, akár hívó akár hitetlen, attól Isten rendes körülmények között nem tagadja meg kegyelmét; nem erre a *negatív előkészületre* való tekintettel, sem pedig egyetemes és föltétlen hatékonyságú törvénnyel (mindez ugyanis összeegyeztethetetlen volna a kegyelem föltétlen ingyenességével); hanem mert Isten komolyan akarja mindenkinek üdvösségét, ezért ad mindenkinek elegendő kegyelmet, és Isten bölcsességéhez illik, hogy ebben az egyetemes adományozásban mintegy alkalmul vegye a rászorult embernek megfelelő igyekezetét, illetőleg negatív fölkészültségét. Ez semmikép nem veszélyezteti a kegyelem ingyenességét. Kemény dolog is volna azt mondani, hogy Jézus Krisztus szent embersége vagy az első ember vagy az angyalok legalább ilyenformán nem voltak előkészülve a kegyelemre. De ez nem jelentheti sem azt, hogy ez a negatív fölkészültség Istennek indítékul szolgál a kegyelem adományozásában, sem pedig azt, hogy hiánya gátat vethet a kegyelem adományozásának. Az üdvtörténet számos esetről tud, mikor Isten egyenest nem-méltókat hívott nemcsak kegyelmi életre, hanem nagy dolgokra az ő országában. *Verbum Dei non est alligatum; Spiritus ubi vult spirat*.

2. A kegyelem-adományozás egyetemessége.

Kegyelem nélkül az ember semmit sem tehet üdvössége érdekében. De Isten, aki az embert természetfölötti életre hívta, senkitől sem vonja meg a szükséges és elégséges kegyelmet. A kegyelem föltétlen szükségességének és ingyenességének visszája és egyben igazolása, a kegyelmi hivatottság apológiája a kegyelem-adományozás egyetemessége. Erre nézve a kinyilatkoztatás szellemében mindenekelőtt megállapítjuk Isten kegyelemadományozó komoly szándékának egyetemességét, azután a kegyelemosztás tényleges egyetemességét.

1. *Tétel. Isten komoly előzetes akarattal akarja mindenkinek üdvösségét. Hittétel.*

¹ Thom III 112, 3 ad 1; 109, 6 ad 2 etc.

Minden kor *predestináciánusai* azt tanították, hogy Isten nem akarja komolyan mindenkinek üdvösségét, hanem némelyeket örök kárhozatra szánt csupán azért, mert neki úgy tetszett (*voluntate beneplaciti*), tekintet nélkül személyes érdemtelenségükre; azoknak üdvösségét és ennél fogva kegyelmi támogatását tehát sohasem akarta komolyan. Így vélekedett már az 5. században egy *Lucidus* nevű gall pap, akit 475-ben elítélt az arles-i zsinat. Tévedését a 9. században följújtotta *Scotus Eriugena* és nem utasította el határozottan egy *Gottschalk* nevű gall szerzetes, akiket a quiercy-i (853) és a valence-i (855) meg langres-i (859) zsinat elítélt.¹ A 16. században *Zwingli* és főként *Kálvin* azt tanították, hogy Isten «a kárhozat rettenetes végezését» megállapította némelyek szerint az eredeti bűnre való tekintet nélkül (*supralapsarii*), mások szerint az eredeti bűnre való tekintettel (*infralapsarii*), de mindenesetre tekintet nélkül érdemtelenségükre, illetőleg bűnösségükre; és akik így kárhozatra vannak predestinálva, azoknak igazi elégséges kegyelmekben soha sem volt részük. A trentói zsinat szerint «ki van közösítve, aki azt állítja, hogy a megigazulás kegyelme csak az életre predestináltaknak jut, a többiek pedig mind kapnak ugyan hívást, de kegyelmet nem, mint isteni hatalommal a gonoszra előrerendelték».²

A tétel kimondja, hogy Isten előzetes akarattal (*voluntate antecedenti seu prima*) akarja mindenkinek üdvösségét. Ez az *előzetes akarat* csak Istennek szándékát veszi tekintetbe, az embereknek földi életére vonatkozik, és föltételes: Isten komolyan akarja mindenkinek üdvösségét, ha ő is akarja. Más az Istennek második vagy *utólagos akarat* (*voluntas Dei secunda seu consequens*), mely tekintetbe veszi az embernek tényleges végső sorsát, az örök üdvösséget vagy kárhozatot, és az előzetes akaratban szereplő föltételt már megvalósultnak tekinti; vagyis azt foglalja magában, amit Isten akar azzal, aki maga is akarta vagy nem akarta az üdvösségét. Ez az előrerendelés és elvetés (*praedestinatio et reprobatio*) nevét viseli és a következő §-ban kerül tárgyalásra. Itt Istennek *előzetes akaratáról* van szó, melynél még nincs kérdésbe téve, milyen állást foglal az ember Istennek kegyelmi hívásával szemben. Istennek ez az üdvözítő akarata *egyetemes*; senkit sem zár ki, és nem szenved megszorítást azon a tényen, hogy Ádám vétkezett és ezáltal az emberiség elvetett tömeg, *massa damnata* lett; az *infralapsarii* szerint ugyanis Ádám vétke elég volt arra, hogy némelyeket érdemtelenségükre való tekintet nélkül komolyan kárhozatra szánjon, vagyis őket ne akarja komolyan üdvözíteni. Istennek ez az előzetes egyetemes üdvözítő akarata komoly; nemcsak kijelentés, biztatás, mely mögött azonban más örök isteni végzés lappang (I 371). Minthogy a jelen üdvrendben Isten minden kegyelmet Jézus Krisztus érdemeire való tekintettel ad, tételünk tartalmilag azonos azzal, hogy *Jézus Krisztus minden emberért meghalt*, hogy Krisztus megváltói tevékenységének hatása egyetemes, hogy Jansenius eretnek, mikor azt mondja: *szemipelagiánus* tévedés azt állítani, hogy Jézus Krisztus mindenkiért meghalt.³

Bizonyítás. Az *ószövetség* régebbi történeti részleteiben *partikularizmus* jut kifejezésre: Az üdvösség Izraelnek van kilátásba helyezve. De jövendőlkész részletei nem hagynak kétséget aziránt, hogy Izrael reményében része van az egész emberiségnek, amennyiben szellemi, vallás-erkölcsi közösséget keres Izraellel: Ábrahámban megáldatnak a föld minden nemzetségei. A *próféták* ennek a reménynek dogmatikai megalapozást adnak: Az Isten teremtő egyetemessége zálog a megváltó Isten szándékainak egyetemességére, amint azt Izajás hirdeti először nagy határozottsággal: «Ime a nemzetek világosságává tettelek, hogy üdvösségem légy a föld széléig».⁴ Jónás könyve ugyanezt a gondolatot történet formájában hirdeti, és a bölcseségi könyvek elméleti fogalmazásban mutatják be: «Könyörülj mindenem, mert módodban áll minden, és elnézed az emberek bűneit a bűnbánatért; mert szereted

¹ Denz 318 321.

² Trid. 6 c. 17 Denz 827.

³ Denz 1096.

⁴ Is 49,6; cf. 42,1 66,18; 2,1–4 18,7 19,21–5 25,2–9; Jer 33,9 Ez 36,23–36 37,28 etc.

mindazt, ami van; mit sem utálsz abból, amit alkottál... Kimélsz mindent, mivel a tiéd, Uram, s az élőben leled örömedet».¹

Az *Üdvözítő* elsősorban Izrael elveszett fiaihoz fordult; de személyes érintkezést tartott a pogányokkal is: a kafarnaumi századossal, a kánaáni asszonnyal, a gerazénusokkal, Dekapolis és Szidon lakosaival, a szamaritánusokkal és hellénekkal.² A jó pásztor példabeszédében a pogányoknak is kilátásba helyezi az üdvösséget; tanítványait minden néphez küldi.³ Bizonyos, hogy mindjárt az *Üdvözítő* halála után megindult a pogányok térítése, mint az Apostolok cselekedetei bizonyítják; Lukács egész evangéliumán végig hangsúlyozza Krisztus egyetemes *üdvözítő* akaratát nevezetesen a pogányokra nézve is.⁴ Lángoló szavakkal hirdeti ezt az igazságot *Szent Pál*, a nemzetek apostola: «Nincs különbségtétel zsidó és görög között. Mert ugyanazon egy Uruk van mindnyájuknak, gazdag mindazok iránt, akik őt segítségül hívják».⁵ «Mindenekelőtt arra kérlek tehát, legyenek könyörgések, imádságok, esedezések, hálaadások minden emberekért... Ez jó és kedves a mi *üdvözítő* Istenünk előtt, aki azt akarja, hogy minden ember *üdvözüljön* és az igazság ismeretére jusson.»⁶

A *régi egyháznak* ebben a kérdésben való meggyőződését tükrözteti az a nagy buzgóság, mellyel a misszió föladataira vetette magát és áldozatot nem kimélő odaadással hirdette az evangéliumot minden rendű és rangú embereknek, akikhez csak el tudott érni, megelőzve a hódítókat, nyomon követve a fölfödözőket. Csak természetes, hogy ennek a gyakorlati magatartásnak megfelel az atyák elméleti állásfoglalása is.⁷

Sőt nem érték be Krisztus egyetemes megváltó szándékának hangsúlyozásával, hanem kísérletet tettek megfelelni arra a nehéz kérdésre: *miképpen valósul meg Istennek egyetemes üdvözítő szándéka*, és nevezetesen a Krisztus egyetemesen szükséges megváltó hatásaiban való részesedés a pogányokra nézve? Iusztin a görög, kivált a sztoikus bölcelet egy tanának, a kozmikus tényezőként mindenütt működő és csirázó értelem (λόγος σπερματικός) tanának etikai értelmezést adott, és nyomán Origenes azt tanítja,⁸ hogy a *Logos*-ban részük van az összes értelmes embereknek, és általa magukban hordják a bölcseségnek és igazságnak bizonyos csiráját, ami a Krisztus. Így aztán mindenki *üdvözülhet* Krisztusban, igaz, a maga *üdvrendjében*. Mivel ez a gondolat elhomályosítani látszik a kereszténység természetfölötti jellegét (Alex. Kelemen szerint a görög bölcelet az *üdvösségnek* kezdete volt, a kereszténység a betetőzése), azért mások Krisztus közvetlen befolyásának biztosítására kezdtek *a halottak érdekében keresztelkedni*; ismét mások azt gondolták, hogy *az Üdvözítő pokolraszállásakor prédikált az összes pogányoknak*, és lehetőséget adott nekik megtérni. Ez a nézet, melyet különös következetességgel Alex. Kelemen hirdetett,⁹ makacsul tartotta magát a görög világban, jóllehet Aranyszájú sz. János erélyesen ellenezte, és Szent Ágoston eretneknek bélyegezte.

Nem annyira világos magának *Szent Ágostonnak* álláspontja ebben a jelentős kérdésben. Bizonyos, hogy Pelágius föllépése után is világosan hirdette Isten egyetemes *üdvözítő* szándékát, és nevezetesen a fönt idézett 1 Tim 2-t úgy értelmezte, amint hangzik, és amint

¹ Sap 11,24–7.

² Mt 8,5–13; Mt 15,21–8; 8,28–34; 7,31; Mc 3,7–8; Lc 6,17; Jn 4,4–42; 12,20.

³ Jn 10,16; Mt 28,18–20.

⁴ Különösen Lc 9,51–6; cf. Jn 12,47.

⁵ Rom 10,12; cf. 8,32 3,29 2 Cor 5,14 Col 1,19–20 1 Jn 2,2 stb.

⁶ 1 Tim 2,1–4.

⁷ Így pl. *Iren.* I 10, 2; IV 31, 2; *Tertul.* Apol. 37; adv. Iud. 7; *Hippolyt.* Antichr. 3; *Basil.* Reg. brev. 248; *Nazianz.* Or. 33, 9; *Ambr.* Cain et Abel II 311; in Ps 39, 20; *Hieron.* in Eph 1, 1, 11; *Prosper* Resp. ad obiect. Vincent. 2; ad ep. Gall. 2; cf. *Petav.* X 4 kk.

⁸ *Origen.* Princip. I 3, 6; in Mt 26, 6.

⁹ *Clemens Al.* Strom. 6, 6.

általában mindenha értették az Egyházban.¹ *Életének vége felé* azonban így tanít: Isten öröktől fogva kiválasztott némelyeket (annyit, ahány angyal elbukott), és ezeknek megfelelő kegyelmeket ad. A többi kegyelem nélkül hagyta, úgy amint Ádám bukása következtében születnek (*massa damnata*). Ezeket tehát nem szánta ugyan a bűnre, de igenis az örök halálra.² A kisdetek közül némelyek megkeresztelkednek és üdvözülnek érdemük nélkül, mások nem nyerik el a keresztséget és elkárhoznak bűnük nélkül.³ Életének ebben a szakában 1 Tim 2-t úgy értelmezi, hogy Isten akarja mindazoknak üdvösségét, kik tényleg üdvözülnek⁴; vagy: Isten akarja, hogy az embereknek minden fajtájából akadjanak üdvözültek⁵; vagy: Isten arra indít minket, hogy mi akarjuk mindenkinek üdvösségét.⁶ Ezek alapján Szent Ágostonnak több kitűnő ismerője azt állítja, hogy a nagy egyházdoktor itt *partikularisztikusan* tanít, és olyan tételeket vall, melyeket az Egyház nem tehetett, nem is tett soha magáévá. Másoknak meg viszont kemény dolognak tetszik, és alig látszik hihetségesnek, hogy épen a *doctor gratiae* ily súlyosan megtévedjen ebben az alapvető kérdésben. Ezek utalnak arra, hogy *a)* 1 Tim 2 régebbi, teljesen katolikus magyarázatát sohasem vonta vissza, pedig a *Retractatio*-kban lelkiismeretesen végigrostálja korábbi nézeteit; és Isten egyetemes üdvözítő szándékát mindig vallotta, antipelagiánus korában is.⁷ *b)* Ebben az időben teszi azt a kijelentést, hogy szívesen hozzájárul minden értelmezéshez, mely nem erőszakolja rá azt a hiedelmet, hogy a mindenható Isten akart valamit, ami aztán nem történt meg.⁸ A pelagiánusok t. i. tagadták, hogy a tényleg üdvözülőkre nézve volna Istennek valami az elkárhozókra vonatkozótól különböző külön akarata. Ezt a hamis gondolatot Ágoston finom teológiai érzéke, kivált egyre ragyogóbban kibontakozó isteneszméje világánál nem vállalhatta. S így egyre inkább az utólagos isteni üdvözítő akarat került nála előtérbe; s erre nézve katolikus állásponton nem taníthatott mást, mint amit tényleg tanított. Az előzetes isteni üdvözítő akaratot és annak egyetemességét azután sem tagadta: csak nem hangoztatta annyit. A kettőnek végső egyeztetését nem kísérelte meg.

A *teológiai megfontolás* a kegyelem egyetemességét következteti egyetemes szükségességéből, és megállapítja, hogy amennyire terjed a kegyelem szüksége, annyira terjed Istennek egyetemes kegyelem-osztó szándéka. Ha ugyanis Isten komolyan és egyetemesen követel az embertől olyan valláserkölcsei teljesítményt, mely kegyelem nélkül nem valósítható meg, akkor szentsége és föltétlen igazságossága biztosíték arra is, hogy akar is mindenkinek elégséges kegyelmet adni, és senkit a megkegyelmezettek sorából nem zár ki más végzet mint saját önelhatározása. Ez egyben a kegyelmi hivatás és a természetfölötti rend igazolása is: a jelenleg egyedül érvényes erkölcsi világrendben senki egy mozdulatot nem tehet kegyelem nélkül; de bárhol nyiladoz és gerjedez egy Istent őszintén kereső jószándék és akarás, már első megmozdulásánál bele is ütközik a kegyelem mindenütt kifeszített hálóinak aranyszálaiba.

Ha Isten komolyan akarja a szabad állásfoglalásokat megelőző akarattal mindenkinek üdvösségét, abból következik, hogy ad mindenkinek legalább távolról elégséges kegyelmet. Ez ugyanis *az üdvözülhetésnek minimális föltétele*; már pedig ha Isten komolyan akarja üdvösségünket, komolyan kell akarnia annak legszükségesebb, nélkülözhetetlen eszközét is. Isten egyetemes üdvözítő szándékából következik tehát az egyetemes kegyelem-osztás

¹ *August.* Spir. et lit. 33, 58; cf. in Ps 68, 2, 11; 95, 15; Cat. rud. 26.

² *Anima eiusque or.* IV 11, 16; *Civ. Dei* XXII 24, 5; in *Jn* 48, 4, 6; 107, 7.

³ *Don. persev.* 11, 25–7; 8, 16; cf. *Ep.* 190, 3, 11.

⁴ *Ctra Iulian.* IV 8, 42; *Praed. sanct.* 8, 14; *Ench.* 103.

⁵ *Ench.* 27, 103; *Corr. et gr.* 14, 44.

⁶ *Corr. et gr.* 15, 47; cf. *Ep.* 217, 6, 19.

⁷ Így nevezetesen *Cat. rud.* 52; *Ep.* 185, 49; in *Ps* 118, 2, 11; *Retr.* I 10, 2; *Ctra Iulian.* VI 8; *Op. imperf. Iul.* II 174 s. *Spir. lit.* 58.

⁸ *Enchir.* 103.

ténylegessége. S etekintetben biztosít a kinyilatkoztatás, hogy «amikor elhatalmasodott a bűn, még bőszesebb lett a kegyelem».¹ Bizonyos nehézségek és dogmatörténeti okok miatt ezt az általános tételt, mely az előzőnek logikus folyománya, részleteznünk kell:

2. Tétel. Isten ád az igazaknak elégséges kegyelmet a parancsok megtartására, vagyis a súlyos bűnök kerülésére. Hittétel.

Jansenius azt állítja: «Istennek némely parancsa a törekvő és akaró igazak számára a jelenleg rendelkezésükre álló erők szerint lehetetlen, és híjával vannak a kegyelemnek, mely ezt lehetségessé tenné». Ez a tétel eretnekként el van ítélve, mint amely ellenére jár a II. orange-i és a trentói zsinat kifejezett végzéseinek. Csakugyan a *Tridentinum* szerint «ki van közösítve, aki azt állítja, hogy a megigazult és kegyelemben levő embernek is lehetetlen megtartani Isten parancsait».² Szinte magától értődik, hogy itt csak elégséges és nem hatásos kegyelemről van szó, vagyis olyan kegyelemről, mely *itt és most elégséges, akár csak közvetve is*, t. i. az imádság kegyelme, mely a további és közvetlenül elégséges kegyelmek kikönyörgésére képesít; még pedig a súlyos bűnök kerülésére, de nem hősi tettekre vagy pedig az összes bocsánatos bűnök kerülésére.

Bizonyítás. Már a *próféta* kilátásba helyezi a messiási idők számára: «Az én lelkemet adom majd belétek, és gondoskodom róla, hogy parancsaim szerint járjatok és törvényeimet megtartsátok és megcselekedjétek».³ Az *Üdvözítő* azt mondja: «Az én igám édes, és az én terhem könnyű».⁴ Az apostol: «Ez az Istennek szeretete, hogy az ő parancsait megtartsuk; és az ő parancsai nem nehezek; mert minden, ami Istentől születik, meggyőzi e világot».⁵ «Hűséges az Isten, és nem engedi meg, hogy erőtkön fölül szenvedjétek kísértést; hanem a kísértéssel együtt a kimenetelt is megadja, hogy elviselhessétek».⁶

Ami a *hagyományt* illeti, a janzenisták hivatkoznak arra, hogy némely szentatya (Hilarius, Chrysostomus, Augustinus) szerint *Péter* azért tagadta meg az *Üdvözítőt*, mert nem volt elégséges kegyelme. De ők itt csak azt mondják, hogy Péter vakmerő önbizalmában⁷ eljátszotta a kapott (a távolról, közvetve elégséges) kegyelmet. Sőt *Ágoston* kifejezetten azt mondja: «Lehet-e kétség benne, hogy Judás, ha akarta volna, nem árulta volna el az *Üdvözítőt*, és Péter, ha akarta volna, nem tagadta volna meg őt háromszor»?⁸ A megigazultakra nézve általánosságban fölállítja ezt az elvet: «Isten nem hagyja el az embert, ha az ember el nem hagyja őt».⁹ *Ésszel* is be lehet látni, hogy a megigazult Isten fia; és Istent nem engedi a hűsége, hogy akkor hagyja el fiait, amikor azok legjobban rászorulnak, amikor parancsot kell teljesíteniök, melyen üdvösségük fordul.

3. Tétel. A bűnösök mind, még a megrögzöttek is, kapnak elegendő kegyelmet a megtérésre. A közönséges bűnösöket illetőleg *majdnem hittétel*, a megrögzötteket illetőleg legalább *biztos*.

A IV. lateráni és a trentói zsinat ugyanis azt tanítja, hogy a keresztség után bűnbeesett ember igaz töredelem által mindenkor visszaszerezheti a megigazulást.¹⁰ Tehát a megtérés kegyelme rendelkezésre áll, legalább alkalmas időben, mikor a megtérés sürgős. A megátalkodott bűnösöket illetőleg az Egyháznak állandó gyakorlat által megerősített rendes tanítása ugyanezt vallja. *Közönséges bűnös* az, aki a megigazulás után gyarlóságából halálos

¹ Rom 5,20.

² *Denz* 200; Trid. 6 c. 18; cp 11 *Denz* 828 804.

³ Ez 36,27.

⁴ Mt 11,30.

⁵ 1 Jn 5,3.

⁶ 1 Cor 10,13; cf. 2 Cor 12,3.

⁷ Cf. Mt 23,33.

⁸ *August.* Unit. Ecl. 9, 23.

⁹ *Natura et gr.* 26, 29; cf. in Ps 39, 27.

¹⁰ Lat. IV. *Denz* 430; Trid. 6 c. 29 *Denz* 839; cf. 321.

bűnbe esett, akár egyszer akár ismételten és szokásosan, de azért a valláserkölcsei szempontok iránti fogékonyságot nem vesztette el. *Megátalkodottak* vagy megrögzöttek azok, akiknek vakmerő bűnök, különösen a Szentlélek elleni bűnök következtében elhomályosult az értelmük, úgy hogy Isten útjait nem látják, vagy a valláserkölcsei kérdéseket és föladatokat épenséggel fonákul ítélik meg, és lélekben úgy megkeményedtek, hogy a jóra való indításokat alig vagy csak igen halkán érzik.¹

Bizonnyítás. A *Szentírás* a bűnösöket gyakran a leghatározottabban fölszólítja megtérésre. Minthogy azonban megtérés nincs kegyelem nélkül, a megtérésre való fölszólítás nem lehetne annyira erőteljes és föltétlen, ha a megtérés kegyelme egyetemesen nem volna kilátásba helyezve. S csakugyan: «Életemre mondom, én az Úristen, nem akarom én az istentelennek halálát, hanem azt, hogy az istentelen megtérjen az ő útairól és éljen».² Az *Üdvözítő* ellenállhatatlan gyöngédséggel és türelemmel hívja és biztatja a bűnösöket, mint aki orvosként nem az egészségesekhez jött, hanem a betegekhez.³ «Nem késik az Úr az ő ígéréttel (a büntetés ígéréttel), mint némelyek vélik, hanem türelemmel jár el miattatok, nem akarván, hogy némelyek elveszenek, hanem hogy mindnyájan bűnbánatra térjenek».⁴ A *megátalkodottakat* nem veszi ki az Írás; sőt kifejezetten őket is hívja bűnbánatra és életmegjobbításra: «Egész nap kinyujtottam kezemet a hitetlen nép felé, mely nem jó úton, saját gondolatai után járt, a nép felé, mely haragra ingerel szüntelen, szemtől szembe».⁵ «Avagy megveted az ő jóságának, türelmének és hosszútűrésének gazdagságát és nem veszed észbe, hogy Isten kegyessége a bűnbánatra vezérel? Pedig megátalkodásod és töredelmetlen szíved által haragot gyűjtesz magadra, a haragnak és Isten igazságos ítélete megnyilvánulásának napjára».⁶

Nehézség. A *Szentírás* gyakrabban azt mondja, hogy *Isten bűnösöket megkeményített*.⁷ – *Megoldás.* Itt Istennek közvetett okozó tevékenységéről, a megengedésről, van szó, mellyel megvonja további kegyelmét attól, aki megkeményíti magát.⁸ Ezt aztán a *Szentírás* a maga konkrét, plasztikus előadásmódján úgy írja le, mint a direkt isteni oktevékenységet szokta; annyival inkább, mert a direkt és indirekt okozó tevékenység (okozás és megengedés) teológiai különböztetését nem használja (I 370).⁹

A mi tételünk már az *ősegyháznak* vérévé vált, mely a bűnbánatból és utána a bűnbocsánatból nem zárt ki semmiféle bűnöst (109. § 1)¹⁰. Szent Ágostonnak elve: «Nem szabad kétségbe esni a leghitványabb ember felől sem, amíg e világban él».¹¹ Az Egyház, különösen meghatározott módon nagypénteken, minden fajta bűnös számára kéri a megtérés kegyelmét; tehát azt lehetségesnek is tartja.

A *hivő elme* így okoskodik: Súlyos bűn terhe alatt tilos az embernek kétségbeesni saját üdvössége felől; tilos a bűnösnek is, a megrögzötteknek is. Ámde, ha a bűnös nem remélhetné a megtérés kegyelmét, kétségbe kellene esnie üdvössége felől.¹² Tehát szabad, sőt kell remélnie

¹ Thom Verit. 24, 11; 1 II 79, 3.

² Ez 33,11; cf. Is 1,16.

³ Mt 11,28 9,13 Lc 5,31.

⁴ 2 Pet 3,9.

⁵ Is 65,2; cf. Prov 1,23; cf. Act 7,51.

⁶ Rom 2,4.

⁷ P1. Ex 7,3 9,13 Is 6,9 Mt 13,14. Jn 12,39 etc.

⁸ Mint a fáraó Ex 7,13.22; cf. *August.* in Jn 53, 10.

⁹ A *ἵνα* a megátalkodási kitételekben nem «ut finale», hanem «consecutivum»; ha az Írás valamiről azt mondja: ez azért történt, hogy megkeményedjenek, ez azt jelenti: ez úgy történt, hogy ennek következtében (saját hibájukból) megkeményedtek.

¹⁰ Lásd pl. *Clemens R.* 7, 4; *Ign.* Eph 10, 1; *Herm.* tot.

¹¹ *August.* *Retract.* I 19, 7; cf. in Ps 6, 8; 36, 11.

¹² Lásd Ps 31,10 Sir 2,11.

a megtérés kegyelmét. Ez a remény azonban erkölcsileg nem volna megokolt, ha nem felelne meg neki Isten részéről a valóság. A teológiai spekuláció számára külön kérdés *a megrögzött bűnös megtérésének mikéntje*. Erre nézve különbséget kell tenni a teljes és nem teljes megátalkodottság között. A teljes megátalkodottságból nincs visszatérés. De ez csak a kárhozottaknál jön szóba. A zárandokéletben a megtérés pszichológiai lehetősége azzal van adva, hogy a leggonoszabb ember sincs teljesen híjával a jóra indító érzelmeknek és gondolatoknak, melyekbe bekapcsolódhatnak a kegyelem.¹ A megátalkodottak kegyelmi hívását illetően a hittudósok általában elutasítják nemcsak Kálvinnak és Janzénusnak azt a nézetét, hogy Isten némely bűnös megátalkodottságának egyenest okozója, hanem Bañeznek, Ledesmának és az ágostonosoknak azt a fölfogását is, hogy bizonyos bűnösöktől Isten egyáltalán megtagadja kegyelmét. A továbbiakban megoszolnak a vélemények; némelyek szerint Isten a bűnösöket egy ideig hívja, aztán ha nem térnek meg, magukra hagyja.² A többség azonban nagyobb megokoltsággal úgy vélekedik, hogy *Isten a bűnöst ismételten is hívja életének végéig*, vagy alkalmas igehirdetés által, vagy jócselekedetek alkalmával, vagy szorongatásban mint a tékozló fiút, vagy legalább a halál órájában.³

4. Tétel. Isten a fölnőtt hitetleneknek is ad elegendő kegyelmet az üdvözülésre. Biztos.

A hitetlenek részben *pozitív hitetlenek*, akik hallották a hit hirdetését és megkapták a hívésre készítő első kegyelmet, de azt elvetették, vagy a valaha birt hitet elhagyták; részben *negatív hitetlenek*, akiknek a hit nem volt soha kellőképpen hirdetve. A pozitív hitetlenek a bűnösök kategóriájába tartoznak; róluk az előző tételben volt szó. A negatív fölnőtt hitetlenekre nézve tételünk teológiailag biztos. El van ítélve Arnauld janzenistának az a tétele, hogy a pogányok semmiképpen sem állnak Jézus Krisztus befolyása alatt, és Quesnelnek az a tanítása, hogy a hit az első kegyelem, és az Egyházon kívül nem jár semmiféle kegyelem.⁴

Tételünket a *Szentírás* mindazokon a helyeken tanusítja, ahol arról szól, hogy Isten komolyan akarja mindenkinek üdvösségét. Ezzel ugyanis az van mondva, hogy komolyan akarja az üdvösség nélkülözhetetlen föltételét is, az elégséges kegyelmet. Ez az egyetemes isteni kegyelem-adó szándék azonban semmiképp nem zárhatja ki a hitetleneket, akik mindmáig az emberiségnek megdöbbentően nagy kontingensét teszik. Különösen határozott Szent János Bevezetésének szava: Az Ige világosság, «mely megvilágosít minden e világra jövő embert.»⁵ Ezt mint láttuk (160. lap), főként az apologéták és az alexandriaiak a pogányság természetfölötti megvilágosítására is értelmezik. A *szentatyák* kezdettől fogva ezen az állásponton vannak,⁶ melynek érveit összefoglalja Prosper műve: De vocatione omnium gentium.

A *hivő elme* Szent Tamással⁷ így érvel: Az embernek eszességében gyökerező kötelessége állást foglalni végső célja érdekében, mikor elérte a megfelelő érettséget. Minthogy azonban tényleges és kizárólagos célunk természetfölötti, a cél érdekében való állásfoglalásunk egyben a megigazulásra való előkészület. Ez pedig lehetetlen segítő kegyelem nélkül. Tehát minden fölnőttnek legalább egyszer kell segítő kegyelmet kapnia a megigazulásra, vagyis a megtérésre.

¹ Thom III 79, 1–4; 2II 15, 1; III 86, 1; Gent. III 162; Verit. 24, 11; Lessius Perf. div. XIII 76–82.

² Cf. Ps 94,8 Jn 7,34 12,39 2 Tim 2,25.

³ Act 16,14; Dan 4,24; Lc 15,17.

⁴ Denz 1224; 1376–9.

⁵ Jn 1,9 cf. Clemens Al. Protrept. IX 88, 2; Chrysost. in Jn hom. 8, 1; August. Gen. c. Man. I 3, 6; in Ps 18, 2, 7; 1 Tim 2,4, ahol nemcsak az üdvösségről, hanem annak föltételéről, az igazság megismeréséről is szó van; cf. még Sap 12,1 Rom 2,10 3,29 10,12.

⁶ A följebb idézettekén kívül lásd még Clemens R. 7; Clemens Al. Cohort. ad gent. 9; August. Gen. Manich. I 3, 6; in Ps 18, 2, 7.

⁷ Thom III 89, 6.

Kérdés. Jóllehet a tény világos, nagy kérdés, amely újabb időben ismét többet foglalkoztatja a hittudósokat: *Mi módon érvényesíti Isten a hitetlenek üdvözítésére vonatkozó szándékát?* A nehézséget itt az okozza, hogy biztos tanítás szerint, mely a Szentírásra és a trentói zsinatra támaszkodik, minden megigazulás kezdete és gyökere a hit, mely nélkül nincs üdvösség; még pedig a *forma szerinti hit*, vagyis a kinyilatkoztatott igazságnak természetfölötti elfogadása; legalább is nem lehet teológiailag teljesen aggodalom nélkülinek mondani némely hittudósok azt a fölfogását, hogy elég itt Istennek ésszel való megismerése és a kegyelem segítségével történő elismerése. Ennek a hitnek az Apostol szerint föl kell ölelnie legalább Isten létét és igazságszolgáltatását.¹

A nehézség már most az: Teológiai hit nélkül a pogánynak lehetetlen az üdvözülés; de ezt a hitet miképp keltheti föl, mikor nincs része hithirdetésben (hisz negatív hitetlenekről van szó)? Némelyek azt mondják: Isten megalapította az üdvösség intézményét, az Egyházat; tehát elvben gondoskodott mindenkinek üdvösségéről. De ez nem kielégítő; hisz nyilvánvaló, hogy ilyenformán vajmi könnyen megtörténhetnék, hogy valaki saját hibáján kívül elesnék a hittől, ha t. i. semmiképp nem bír tudomást szerezni arról, hogy van Egyház, és ezáltal elesnék az üdvösségtől; és már nem lehetne azt mondani, hogy Isten komolyan gondoskodik mindenkinek üdvösségéről, és senki sem kárhozik el saját hibáján kívül. Mások azt mondják: Isten gondoskodik arról, hogy forma szerinti hithirdetésben legyen része annak, aki megtartotta a természeti törvényt: Isten küld neki aztán hittérítőt vagy akár angyalt, vagy ad neki belső kinyilatkoztatást. Ez a nézet mint teológiai posztulátum helyt állhat; azonban csodák állandó sorozatát követeli, és ezzel ellentétbe jut a sokat idézett elvvel: *miracula non sunt multiplicanda*. Ezért legnagyobb valószínűsége ennek a nézetnek van: Isten minden fölnőtt hitetlennek elegendő *gyógyító* jellegű kegyelmet ad az ú. n. természeti kinyilatkoztatás megtartására; ha ezt megcselekszi, alkalmas időben ad neki fölemelő kegyelmet arra is, hogy a hit tényét teljesítse, még pedig úgy, hogy a fölvilágosító kegyelem segítségével föl- és elismeri az apostol megkívánta alapigazságokat az őskinyilatkoztatásban, melynek szétszórt töredékei még élnek majdnem minden nép körében. Természetesen ezzel nincsenek kizárva Istennek rendkívüli utai.²

5. Tétel. Isten komolyan akarja kisdedek üdvösségét is, amennyiben az ószövetségben a körülmetélést, az újban a keresztség szentségét az ő számukra is rendelte. De komolyan akarja azoknak a kisdedeknek is az az üdvösségét, akik keresztség nélkül halnak meg (93. § 3 és 96. § 2).

79. §. Az isteni előrendelés titka.

Diekamp II § 23–26; *Bartmann* II § 121 122; *Pesch* II n. 336–435; *van Noort* 1, 4, § 3; *Scheeben* *Mysterien* § 98–103; *Prado* III 187 kk.; *Petavius* *Deus* IX X; *Incar.* XIII; *Thom* I 23 24; *Gent.* III 163; *Verit.* 6; *Quodl.* III 3 XII 3; *Suarez* *Praedest.*; *Salmant.* Tr. 5; *Billuart* *Deus* 4, 2 3; 9; *Berti* VI; *Frassen* *De Deo* oper. 3. – *Du Plessis d'Argentré* *De praedestinatione ad gloriam et reprobationem* comment. histor. 1719; *P. Mannens* *De voluntate Dei salvifica et praedestinatione* 1883; *V. Weber* *Kritische Geschichte der Exegese des 9. Kapitels des Römerbriefes* 1889; *A. Castelein* *Le rigorisme; le nombre des élus et la doctrine du salut* 1899; *J. Coppin* *La question de l'Évangile: Seigneur, yen aura-t-il peu de sauvés?* 1899; *K. Kolb* *Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin* 1908; *C. Friedhoff* *Die Prädestinationslehre bei Thomas v. A. u. Calvin* 1926; *R. Garrigou-Lagrange* *La prédestination des saints et la grâce* 1936.

¹ Heb 11,6. *Thom* II 2, 7 a Krisztusban való hitet is követeli; de talán csak parancsra és nem az üdvösség feltételére gondol; vagy pedig beéri az üdvözítő Istenben való hittel, mely benne van az isteni igazságszolgáltatás hitében.

² Cf. *August.* *Vera rel.* 25, 47; *Thom* *Verit.* 14, 2; in *Lomb.* II dist. 28, 1, 4.

1. Az előrerendelés valósága és tulajdonságai.

Jóllehet Isten komolyan akarja mindenkinek üdvösségét, és ad is mindenkinek elegendő kegyelmet annak elnyerésére, tény, hogy mégsem üdvözl mindenki. Ez mindenesetre múlik az emberi akaraton is: senki sem kárhozik el saját hibáján kívül; de viszont nem is eshetik Isten tudtán és valamilyen értelemben akaratán kívül. Vagyis a kegyelmi rend szempontjából szólva: Isten egyetemes üdvözítő és kegyelemosztó szándéka mellett is a tényleges kegyelemosztás nem egyenlő; aki tényleg üdvözl, az kapott hatásos kegyelmeket az elégséges kegyelmek mellett, és nevezetesen a végig való kitartás hatásos kegyelmét. Ezt a tényt fejezi ki az előrerendelés és elvetés katolikus igazsága.

Előrerendelés, predestináció Szent Ágoston szerint «amaz isteni jótétemények előretudása és előkészítése, melyek segítségével teljes bizonyossággal üdvözlnek, akik üdvözlnek»¹; más szóval: a jelenre nézve a kegyelemnek, a jövőre nézve az üdvösségnek előkészítése.² Tehát az előrerendelés mint örök isteni szándék azokra vonatkozik, akik tényleg üdvözlnek, és föltételezi, hogy azok a kapott kegyelmekkel hiven közreműködtek (*voluntas Dei consequens*, utólagos isteni üdvözítő akarat, «kegyelmi kiválasztás»), és két mozzanatot ölel föl: az üdvösséget és az üdvösség elnyeréséhez szükséges hatásos kegyelmek egész sorozatát, a végig való kitartás kegyelmét és adományát is. Ez a *teljes* előrerendelés (*praedestinatio completa*). Ha azonban csak az üdvösségre vagy csak a kegyelmekre való előrerendelést vesszük tekintetbe, ami természetesen csak a valóságban sohasem teljesedő elvonás útján lehetséges, akkor *nem-teljes* előrerendelésről (*pr. incompleta*) beszélünk.

Akik tényleg elkárhoznak, azoknak elkárhozása sem eshetik Istennek tudta és valamilyen értelemben való akarása nélkül. A kárhozottakra vonatkozó isteni előretudás és akarat, az *elvetés*, *reprobatio* «bizonyos emberek istentelenségének előretudása és elkárhozásuk előzetes előkészítése» (Lomb.). Tehát szintén két mozzanatra terjeszkedik ki: a bűnösségre, illetve a bűnben való megrögződésre és az elkárhozásra; az előrerendeléستől azonban abban különbözik, hogy itt Isten nem mindkettőt készíti elő mint az előrerendelésben, hanem csak a másodikat. Az elvetést tehát csak a szó tágabb értelmében lehet és szokás predestinációnak nevezni; amikor is a predestináció Istennek amaz örök elhatározása, mellyel némelyeket örök üdvösségre, másokat örök kárhozatra ad. A kárhozottakra nézve a szó szűkebb értelmében vett előrerendelésről csak akkor lehetne szó, ha Isten egyenes rendeléssel kárhozatra szánná azokat, akik bűnösségük miatt megérdemlik: pozitív elvetés; a negatív elvetés csak abban áll, hogy némelyek nincsenek a választottak között.

Tétel. Van előrerendelés. Ez hittétel. A pelagiánusok és minden fajta racionalisták azt tanítják, hogy a végcél elérése csak az emberen fordul. Hittételként kezelte már Szent Ágoston és dogmának föltételezi a quiercy-i és valence-i zsinat.³

Bizonyítás. «Jöjjetek Atyám áldottai, mondja az Üdvözítő az ítéletben, vegyétek birtokba a világ kezdetétől fogva nektek készített országot». «Ne félj te kisdéd nyáj! Mert tetszett a ti Atyátoknak, hogy nektek adja az országot». «En örök életet adok nekik (az én juhaimnak), és nem vesznek el mindörökké, és senki sem ragadja el őket kezemből». «Tudjuk pedig, hogy az Isten közreműködtet mindent azok javára, kik őt szeretik, azoknak, kik meghivatottak a végzése értelmében, hogy szentek legyenek. Mert akiket eleve ismert, azokat eleve arra is rendelte, hogy hasonlók legyenek az ő Fia formájához, és így ő elsőszülött legyen a sok testvér között. Akiket pedig eleve elrendelt, azokat meg is hívta; és akiket meghívott, azokat megigazultakká is tette; akiket pedig megigazultakká tett, azokat meg is dicsőítette. Mit mondjunk tehát ezek után? Ha Isten velünk, ki ellenünk?» Isten «megáldott minket

¹ *August.* Don. persever. 14, 35.

² *Thom* I 23, 2.

³ *August.* Don. persever. 23, 65; *Denz* 316 322; *Trid.* 6 cp 12 *Denz* 805.

Krisztusban minden mennyei, lelki áldással; amennyiben kiválasztott minket általa a világ teremtése előtt, hogy szentek és szeplőtelenek legyünk előtte a szeretetben. Eleve arra rendelt minket, hogy fiainak fogadtassunk Jézus Krisztus által, és így teljesejék akarátának jóságos szándéka».¹ Ez az előrerendelés a Krisztussal szemben való állásfoglalásnak végső oka: «Ti nem hisztek, mert nem vagytok az én juhaim közül valók».² Az *atyák* közül különösen a Pelagius ellen küzdők képviselték nagy energiával az előrerendelés gondolatát. Szent Ágoston külön értekezést írt De praedestinatione sanctorum, és azt dogmának vallja.³ Tanítványa, Prosper egyszerűen azt mondja: «Praedestinationem nullus catholicus christianus negat».⁴

Az *észből* Szent Tamás⁵ így érvel: Semmiféle teremtmény nem éri el rendeltetését Istennek határozott célravezető tevékenysége nélkül. Ennek a vezető tevékenységnek Istenben öröktől fogva meg kell lennie az ő változhatatlanságánál fogva. Ámde ez az örök isteni elhatározás, amennyiben a céljukat tényleg elérő eszes teremtményekre vonatkozik: a predestináció. Ugyanezért *van elvetés* is: Sokan tényleg nem érik el természetfölötti rendeltetésüket. Isten abszolút voltánál nevezetesen okteljességénél fogva ez nem eshetik az ő tudta és rendelése nélkül; s örökkévalóságánál fogva ez a tudása és végzése csak örök lehet; s ez az elvetés. Ezért mondja az Üdvözítő: «És akkor megmondom nekik, hogy soha nem ismertelek titeket; távozzatok tőlem, ti gonosztévők». «Távozzatok tőlem átkozottak az örök tűzre, mely az ördögnek készítettett és az ő angyalainak. Mert éheztem és nem adtatok ennem stb.»⁶

Az előrerendelés tulajdonságai.

1. **Az előrerendelés végzése meghatározott és változhatatlan.** *Biztos.* Az Üdvözítő azt mondja a választottokról: «Nem vesznek el mindörökké, és senki sem ragadja el őket kezemből».⁷ Az Apostol: «Istennek erős alapja megáll, és ez a pecsétje: Ismeri az Úr az övéit».⁸ Nagy határozottsággal nyomatékozza ezt mindannyiszor *Szent Ágoston*; «Ha a választottak közül valaki elvész, téved az Isten; ámde nem vész el senki közülük, mert nem téved az Isten. Ha közülük valaki elvész, az emberi vétek legyőzi az Istent; de senki közülük el nem vész, mert senki és semmi le nem győzi az Istent».⁹

Ebből *következik: Isten tudja, hogy szám szerint hányan és kik üdvözülnek*; a választottak száma a világ kezdetétől fogva illetőleg öröktől fogva meg van határozva. A Szentírás ezt gyakrabban úgy fejezi ki, hogy a választottak száma be van írva az *élet könyvébe*;¹⁰ és ebből a könyvből senkit sem törölnék. Olykor azonban a Szentírás élet könyve alatt érti Isten egyetemes üdvözítő szándékát, mely megelőzi az embernek szabad állásfoglalását; ebből a könyvből természetesen törölhető valaki és föl is vehető, illetőleg törekedhetik arra, hogy fölvétesse magát.¹¹

A választottak száma. Hányan vannak a kiválasztottak, nem tudjuk. Az élet könyve számunkra hétpecsétetes könyv, melyet csak a Bárány tud megnyitni.¹² A hívő elmélődés részéről mindazáltal történtek kísérletek ennek a számnak megállapítására. Ami a választottak

¹ Mt 25,34; Lc 12,32; Jn 102,8; Rom 8,29–32; Eph 1,3–14.

² Jn 10,26; cf. Act 13,46 Prov 20,24 Ecl 3,14 9,1–11 11,5 Job 10,1 14 Ps 38 101 102 138.

³ *August.* Don. persever. 23, 65.

⁴ *Prosp.* Resp. I. obiect. gall.; cf. Ep. ad Ruf. 11, 12.

⁵ *Thom* I 23, 1.

⁶ Mt 7,28; Mt 25,41–2; cf. Rom 8,13 1 Cor 9,27.

⁷ Jn 10,27–30; cf. Jn 6,39.

⁸ 2 Tim 2,19.

⁹ *August.* Corr. et gr. 7, 14; 9, 21 24; 13, 39; Praed. sanct. 17, 34; Ctra Iul. V 4, 14.

¹⁰ Ap 17,8 Lc 10,20; cf. *August.* Civ. Dei XX 13; *Thom* I 24.

¹¹ «*Si non es praedestinatus, fac ut praedestineris.*» Ez a mondás ebben a formában nem ered Szent Ágostontól, és a szoros értelemben vett predestinációra vonatkoztatva nem is áll helyt. Cf. 2 Pet 1,10 Ap 3,5 20,15 Ex 32,32 Ps 68,29 Jn 10,27 1 Jn 2,19 Act 13,48 1 Tim 1,9.

¹² Ap 5 13,8 17,8 6,11 20,12–5.

abszolút számát illeti, bizonyos, hogy az igen nagy.¹ De amikor ennek a számnak akárcsak hozzávetőleges meghatározásáról van is szó, igaza van *Szent Tamás*nak: «Némelyek szerint annyi a választott, ahány angyal bukott volt el²; mások szerint ahány angyal helytállt; ismét mások szerint annyi, ahány angyal elbukott, és azonfelül ahány angyal teremtve van; helyesebb azonban megvallani, hogy egyedül Isten ismeri ama választottak számát, kiket a mennyei boldogságba átvinni szándékozik, amint az élőkért és holtakért való miseima mondja»³ (a nagy böjti *secreta*-ban).

Sokat foglalkoztatja a hittudósokat a *választottak viszonylagos száma*. Az Üdvözítőnek egy szava: «Sokan vannak a hivatalosak, de kevesen a választottak»⁴ azt a látszatot keltheti, hogy sokkal többen vannak az elvetettek, mint a választottak. S csakugyan a régi hittudósok többsége⁵ ezen a nézeten van; hasonlóképpen az újkorban is különösen a híres francia hitszónokok (Massillon), az újabbak közül a redemptorista Godts, továbbá Deppe, szemben W. Faberrel, a jezsuita Casteleinnel, akihez csatlakozik W. Schneider, Gutberlet, Fr. Schmid stb.⁶ Ennek a rideg fölfogásnak azonban nincsen döntő érve sem a kinyilatkoztatásban, sem a teológiai spekulációban. Az Üdvözítőnek a választottak csekély számáról mondott szava az összefüggés tanúsága szerint azt mondja ki, hogy Isten országában hasonlíthatatlanul többen vannak az utóbb meghívottak, a pogányok, mint a választott népből, a zsidók közül valók; tehát nem szól a predestináltak abszolút számáról. Hasonlóképpen a szőlőművesek példabeszédében (Mt 20) ez a krisztusi szó a jelenvilági messiási országban való kiváltságos kiválasztásra vonatkozik, és szintén nem szól a másvilági választottságról. Nem csekély ellenérve pedig, hogy az Üdvözítő méltóságának és Isten dicsőségének jobban megfelel a választottak nagyobb száma: «nehogy az isteni fölség és irgalom csúfjára és igazságtalanságára azt lehessen mondani, hogy nagyobb a sátán birodalma, mint a Krisztusé».⁷ Ma eléggé általános az a fölfogás, mely *Suarez*zel azt vallja, hogy legalább a megkeresztelteknek és mindenesetre a fölnőtt katolikusoknak nagyobb száma üdvözülni. Mikor az Üdvözítőt kérdezte valaki: Uram, kevesen vannak-e, akik üdvözülnek? nem felelt erre a kérdésre; jelezvén, hogy itt az embernek nem szánt isteni titok van érintve; hanem csak azt hangsúlyozza, hogy a földi ember könnyen veszélyeztetheti üdvösségét, és ezért csak ennyit mondott: «Törekedjetez bemenni a szoros kapun; mert mondom nektek: Sokan akarnak majd bemenni, de nem tudnak».⁸ S ezzel előírta a mi igyekezetünk törvényét. Az ő irgalmas ítélkezésének törvényét azonban a keresztfán hirdette ki, mikor Atyja bocsánatát kérte megfeszítőire, és az egyik latornak üdvösséget ígért.⁹ S így a keresztények joggal helyezkednek ugyan Szent Pál álláspontjára: «Bízunk az élő Istenben, aki Üdvözítője minden embernek, különösen a híveknek»¹⁰; a gyakorlatban azonban alkalmazkodnunk kell az Üdvözítőnek többször is megismételt intelméhez: «Törekedjetez bemenni a szoros kapun!»¹¹

Ez is következik tételünkből: Az örök isteni előrerendelés hatása mindaz, *ami a választottakkal történik*, elsősorban a természetfölötti javaik;¹² de másodsorban a természeti tehetségek és személyes hajlamok, a környezet és életsors, kegyelmi és természeti segítségek,

¹ Lásd Ap 7,9.

² *August.* Enchir. 62; Gregor. M.

³ *Thom* I 23, 7.

⁴ Mt 22,14.

⁵ Cf. *Thom* I 23, 7.

⁶ Cf. *Heinrich–Gutberlet* VIII 363.

⁷ *Général* Theol. dogm. schol. (1767) II 342.

⁸ Lc 13,23.

⁹ Lc 23,43 cf. 15,12..

¹⁰ 1 Tim 4,10.

¹¹ Lc 13,24.

¹² Cf. Rom 8,30.

a sikerek, melyek hálára hangolnak, és a balsikerek, melyek magábaszállásra készítetnek.¹ Minden egyes választottnak természeti és természetfölötti életsorsa az isteni bölcseségnek és szeretetnek egy-egy gazdag színezésű remeke.

2. Külön isteni kinyilatkoztatás nélkül senki sem lehet biztos a kiválasztása felől.

Biztos Kálvinnal szemben, aki egyenest azt kívánja, hogy minden hívő higgye az ő kiválasztottságát. A *trentói zsinat*² ugyanis azt tanítja: «Amíg ebben a halandó testben járunk, senkinek sem szabad az isteni előrendelés mélységes titkát illetőleg oly vakmerőnek lenni, hogy magát egészen biztosan a választottak számába vegye... Mert hisz külön kinyilatkoztatás nélkül nem lehet tudni, kiket választott az Isten». Már pedig kiválasztás nélkül nincs örök üdvösség; a mennyországba senki sem surran be Isten tudta és akarata nélkül.

Mindazáltal bizonyos *jelekből* szabad az embernek hozzávetőleg megállapítani, és alapos reménnyel alázatosan bízni abban, hogy a választottak között van: így aki komolyan és őszintén törekszik a nyolc boldogságra, az imádság szellemében él, állandóan tiszta lelkiismeretre törekszik, és komoly áhitatot táplál Jézus Krisztus, az ő szent Anyja és Egyháza iránt.³

2. Az előrendelés indítéka.

Ha az örök isteni előrendelést és az elvetés örök isteni végzését emberi módon logikai mozzanatokra bontjuk, (hisz magában Istenben mint színvalóságban sem időrendi sem dologi egymásután nincs), azt találjuk, hogy az emberek üdvözülése illetőleg elkárhozása két lépésben történik: az üdvözülő végig híven közreműködik a kegyelemmel, és azután jutalomként elnyeri az üdvösséget; az elkárhozó megátalkodik a bűnben, és igazságos büntetéskép kárhozatra jut. És a kérdés itt az: e két lépés közül (emberileg gondolkodva) melyiknek van elsőbbsége Isten megfontolásában? Ez azonos azzal a kérdéssel: *Honnan van, hogy némelyek örök életre vannak választva, mások meg kárhozatra vannak adva?* Ebben a kérdésben sül ki az a feszültség, melyet a predestináció tana a hitéletben és a hívő gondolkodásban fölhalmoz. A kérdés értelmét, elméleti meg gyakorlati jelentőségét elhomályosító mozzanatok mellőzésével, csak a lényegesre szorítkozva, először megállapítjuk, mi a kötelező katolikus igazság, azután mi a teológiai vitatás tárgya, s a végén megmondjuk a magunk nézetét, természetesen nem feledve, mily alázattal és szellemi önmérsékléssel kell erről a mélységes titokról elmélni és szólni.

1. *Tétel. Az első kegyelemre szóló (tehát a nem-teljes) előrendelés föltélen*; azaz Isten itt nem veszi előzetesen tekintetbe az embernek jövő közreműködését. Ez *hittétel* a pelagiánusokkal és a szemipelagiánusokkal szemben, és nem egyéb mint más kifejezése a kegyelem föltétlen ingyenességéről szóló katolikus alapvető igazságnak.

2. *Tétel. A kegyelemre és egyben az örök életre szóló, vagyis a teljes előrendelés szintén föltétlen*, vagyis szintén a választottak érdemeire való tekintet nélkül történik. *Biztos* teológiai következtetés.

Következik ugyanis az *előző tételből*. Ha a kegyelmek egész sorozata, mely valakit az örök élet küszöbéig kísér, és azután maga az örök élet érdem jutalma volna is (83. § 3), akkor is az első kegyelem, minden további kegyelem-kiérdemlés szükséges föltétele és elve, maga nem érdem jutalma; következésképp nem lehet érdem jutalma az a kegyelem-sorozat és az az örök élet sem, mely amaz első kegyelemre támaszkodik.

¹ Cf. *August.* Civ. Dei XIV 13.

² Trid. 6, cp 12 *Denz* 805.

³ *August.* Don. persever. 6, 8; Mt 5; 1 Jn 3,21; cf. Rom 8,16 *Kempis* Krisztus követése I 25.

3. *Tétel. Nincs föltétlen pozitív elvetés*; Isten csak bűneikre való tekintettel adja kárhozatra az elkárhozókat. *Hittétel.*

A *predestinációnusok* két teljesen egyenlő értékű előrerendelést vesznek föl: az egyik az örök életre szól, a másik az örök kárhozatra. Mindkettő érdemre vagy bűnösségre való tekintet nélkül történik. Az első predestinációnust, Lucidus gall papot Faustus riez-i püspök cáfolta meg, és elítélte a II. orange-i zsinat; a hasonló beszédű, szász grófi családból származott és szellemi elborultságban meghalt Gottschalkot elítélte a quiercy-i és valence-i zsinat; Kálvint, aki legnyersebben képviselte az újítók predestinacianizmusát, a trentói zsinat.¹ *Kálvin* ugyanis azt tanította, hogy Isten némelyeket valláserkölcsei maguktartásukra való minden tekintet nélkül a kárhozatra szánt, tehát bűnre is. Ezt túlságosan merevnek találta a holland kálvinisták egy része, akik a dordrecht-i zsinaton (1618) arra az álláspontra helyezkedtek, hogy Isten a kárhozatra-rendelésnél mégis tekintettel volt az emberiségnek Ádámban történt bukására: így az arminiónusok (*infralapsarii*, *postlapsarii*); míg a gomariánusok kitarítottak Kálvin eredeti fölfogása mellett: Isten némelyeket a kárhozatra rendelt tekintet nélkül arra, hogy vétkezett-e az emberiség Ádámban (*supra-*, *antelapsarii*). Janzénus is az *infralapszáriusokhoz* csatlakozott.

Bizonyítás. Már az *ószövetségnek* sarkalatos tanítása, hogy Isten senkit sem büntet merő kényből; hanem csak azt sújtja, aki gonoszságával kihívja az isteni igazságot. Nincsen halál könyve Isten kezétől írva, amint van élet könyve; nincsen két predestináció: életre és halálra; hanem csak egy: életre. Nem az kárhozik el, aki a halál könyvében találtatik, hanem aki nincsen benn az élet könyvében, mely egyedül van Isten kezétől írva: «Isten nem alkotta a halált, és nem leli örömét az élők vesztén». «Életemre mondom én, az Úristen, nem akarom én az istentelennek halálát, hanem azt, hogy az istentelen megtérjen az ő útjáról és éljen.»² *Nem mond ellen* ez a kijelentés: «Az Úr mindent önmagáért alkotott, a bűnöst is a balsors napjára».³ Ezt ugyanis ahhoz az alapvető megállapításhoz kell hozzámérni: «Látta az Isten, hogy mindaz, amit alkotott, fölötte jó volt»⁴; és csak azt akarja kifejezni, hogy Isten még a megátalkodott bűnössel szemben sem tehetetlen, és vele szemben is diadalra tudja juttatni a teremtés elsődleges célját (I473).⁵ Nem hagy kétséget a Szentírás aziránt sem, hogy aki elkárhozik, csak saját gonosz tettei miatt kárhozik el. Az örök bíró szava: «Távozzatok tőlem átkozottak az örök tűzre... Mert éheztem és nem adtatok ennem stb».⁶ Világosan kimondja az Írás azt is, hogy a nagy világ- és üdvtörténeti események nem befolyásolják Istennek az egyesre vonatkozó üdvözítő szándékát; nem a vízözön, nem más istenítéletek, mint pl. Sodoma pusztulása; nem a pogánysághoz való tartozás; nem az a körülmény, hogy valaki az Egyházon kívül rekedt.⁷

A *szentatyák* elvetették a predestinacianizmust, még mielőtt történetileg föllépett volna. Szóvivői Szent Ágostonra is hiába hivatkoztak. Ő ugyanis ismer föltétlen előrerendelést örök életre, de nem örök halálra: «Isten jó, Isten igazságos; képes némelyeket üdvözíteni érdem nélkül, mert jó; de nincs mód benne, hogy valakit is elkárhoztasson gonosz cselekedet nélkül, mert igazságos».⁸ Ugyanígy beszélnek tanítványai és követői.⁹ A predestinacianizmussal *nem is lehet összeegyeztetni Istennek komoly egyetemes üdvözítő szándékát*. Ha Isten némelyeket

¹ Arous. *Denz* 200; Carisiac. *Denz* 316; cf. 322; Trid. 6 cp 17 *Denz* 827.

² Sap 1,13; Ez 33,11; cf. 18,23.32.

³ Prov 16,4.

⁴ Gen 1,31.

⁵ *Béza* hivatkozik 1 Pet 2,8-ra. Azonban Is 8,14 Mt 21,44 tanúsága szerint itt a Krisztusba mint szögletköbe való beleütközésnek bűnéről van szó, vagyis a hitelenségről, és nem az előrerendelésről.

⁶ Mt 25,41; cf. 1 Cor 9,27.

⁷ 1 Pet 3,18.. 4,6; Sap 11 12 Rom 2; Rom 11.

⁸ *August.* *Ctra Iul.* III 18, 35; cf. Ep. 186, 20.

⁹ *Fulgent.* *Ad Monim.* I 25.

viselkedésükre való tekintet nélkül kárhozatra szánt, azokat nyilván nem akarta komolyan üdvözíteni. Ellentétben van Isten igazságosságával is, mely követeli, hogy csak a bűnre való tekintettel és ne attól függetlenül büntessen. És lerontja Isten szentségét, mert föltételezi, hogy némelyeket bűnös életre ad, és erőszakot tesz szabad akaratukon.

Theologiai vélemények a nem-teljes előrerendelés indítékáról.

Ha az előrerendelését és elvetést nem tekintjük a maga teljességében, hanem csak az örök életre illetőleg az örök kárhozatra szóló mozzanatában, akkor úgy alakul a helyzet, hogy a megvalósulás rendjében (in ordine executionis) némelyek hiven és végig állhatatosan közreműködnek a kegyelmekkel, érdemeket szereznek, és ezért (post merita) az örök életre jutnak. Mások gonoszságban élnek, és ezért (post demerita) elkárhoznak. Kérdés azonban, az isteni kitűzés és végzés rendjében (in ordine intentionis) ugyanez-e a sorrend? Itt is *Isten először az érdemességet vagy érdemtelenséget veszi-e tekintetbe*, melyet biztosan előrelát, és ennek alapján határozza-e el az örök üdvösséget vagy kárhozatot (ezt mondják általában a molinisták); vagy pedig érdemre és érdemtelenségre való tekintet nélkül határozza-e el némelyek számára az örök életet és enged másokat az örök kárhozatra, amint ezt tanítja a teologiai többség?

A teologiai *többség*, a tomisták, ágostonosok, a legtöbb skotista, a nagy molinisták: Bellarminus, Suarez, Ruiz, Lugo, Salmeron, Estius, Billot, mások mint Liguori sz. Alfonz, az újabbak közül Janssens azt tanítják: Isten teljesen szuverénül, minden emberi tekintettől, nevezetesen az emberi érdemtől függetlenül (ante praevisa merita) kiválasztja az üdvösségre szántakat és egy második végzéssel (logikailag és emberileg véve a dolgot; magában az isteni elhatározásban nincsenek egymásutánok) elhatározza, hogy ezeknek megadja a szükséges hatásos kegyelmeket, nevezetesen a végig való kitartás kegyelmét és adományát. Tehát *az üdvösségre való rendelés megelőzi az érdemek előrelátását* (praedestinatio ante praevisa merita). Nem azért rendel Isten némelyeket az örök életre, mert előzetesen megállapítja, hogy ezek majd kiérdemlik; hanem fordítva: ezek csak azért tudják kiérdemelni, mert előre vannak arra rendelve, hogy megkapják, és pedig úgy, hogy megérdemlés útján kapják meg. Az örök életre szóló előrerendelés tehát föltétlen és pozitív. A többiek pedig úgy járnak, hogy nincsenek benne a kiválasztottakat tartalmazó örök isteni végzésben. Ennélfogva Isten megengedi, hogy ezek vétkezzenek, és előrelátott vétkezésük alapján elhatározza, hogy kárhozatra adja őket. Vagyis akik elkárhoznak, azokat Isten nem rendeli egyenest és föltétlenül kárhozatra; ez a föltétlen pozitív elvetés ugyanis Kálvin eretneksége; hanem csak nem veszi be a választottak számába: nemleges elvetés, *reprobatio negativa*.

A régiebb tomisták ennek a gondolatnak élesebb formát adtak: Akiket Isten nem választott ki az örök életre, azokat kizárja belőle mint olyan jóból, mely semmiféle embernek nem jár ki (Alvarez, Ioannes a s. Thoma, Salmant.), vagy legalább mint olyan jóból, mely nem jár ki az Ádám bukása után massa damnata-vá lett emberiségnek (Gonet, Gotti, Massoulié). Ez a tanítás abban *különbözik a Kálvin-féle elvetés-tantól*, hogy csak kiinduló pontja (terminus a quo-ja) van: a választottak közé való be-nem-vevés; de nincs végpontja (terminus ad quem-je): a kárhozatra való szánás, mint Kálvinnál. Más szóval a Kálvin-féle előrerendelés és elvetés egymás mellé rendelt, egy síkon álló isteni tevékenységek; a tomista, illetőleg katolikus többségi fölfogás szerint az előrerendelés pozitív isteni tevékenység: az üdvözülők közé való fölvétel; az elvetés csak negatív: föl-nem-vevés, otthagytás, elejtés.

Tehát e többségi elmélet szerint az életre való kiválasztásnak és az elvetésnek egyedüli végoka Istenben van, az ő szuverén és föltétlen akaratában. És ha azt kérdezzük, *miért akarta Isten a létnek ilyen rendjét*, ahol ezek üdvözülnek és amazok elkárhoznak? feleletük: Mert Isten előttünk kifürkészhetetlen okokból a létnek ezt a rendjét találta alkalmasnak arra, hogy

változatosságával, kegyelmének és egyben kemény igazságosságának érvényesítésével hirdesse az ő dicsőségét.¹ Hogy *miért éppen ezekre az egyénekre esett választása*, ezt a kérdést örök titokzatos elhatározás homálya fõdi: «Hogy két gyermek közül, kik egyformán sínylõdnek az eredeti bûnben, miért veszi föl az egyiket, és miért hagyja ott a másikat, két fölõtt gonosz közül miért hívja az egyiket úgy, hogy követi a hívót, a másikat pedig egyáltalán nem hívja, vagy úgy hívja, hogy nem hajt a hívásra: ez Isten kifürkészhetetlen tetszésén fordul».²

Ezt az elméletet hívei *bizonyítják a)* a *Szentírásból*: A Szentírás ugyanis az életre való rendelést számos helyen isteni kiválasztásnak mondja,³ amit nem igen lehet összeegyeztetni az érdemek elõrelátása alapján történt elõrerendeléssel. Más helyeken kifejezetten tanítja, hogy a kiválasztás érdemre való tekintet nélkül történik.⁴ *b)* Hivatkoznak *Szent Ágostonra*, akinek kiemelkedõ tekintélye van a kegyelemtanban. Ő eleinte az érdemnek döntõ szerepet tulajdonított a kegyelmi kiválasztásban; 397 óta azonban a fölõtlen isteni akaratot helyezi elõtérbe.⁵ A pelagiánusokkal folytatott harcaiban föl fogása egyre mélyül; lassan központi gondolatává válik a fölõtlen elõrerendelés.⁶ Fõként Szent Ágoston tekintélye vitte rá a fölõt felsorolt híres kongruistákat is, hogy Molina elméletét elutasítsák. *c)* Többnyire hozzáteszik, hogy az ellenkező föl fogás (az elõrelátott érdemek vagy érdemtelenségek alapján való elõrerendelés és elvetés) oly súlyos teológiai nehézségekkel küzd, hogy vagy el kell fogadni a fölõtlen elõrerendelés elméletét, vagy le kell mondani a kérdés megoldásának minden reményérõl (lásd alább).

Viszont a többségi föl fogás ellen támasztható *nehézségek* megnyugtatóan megoldhatók: *a)* A fölõtlen elvetés tana mintha ellenkeznék *Isten igazságosságával*. Nem szabad azonban felejtetni, hogy *α)* a természetfölõtti boldogsághoz senkinek sincs joga kivált a jelen üdvrendben, ahol mindenki az eredeti bûnben születik; tehát amennyire nagy kegy a reá való meghívás, annyira nem igazságtalanság a belõle való kihagyás. *β)* Az örök boldogságból való kihagyás nem jelenti még az örök kárhozatra való átutalást; hisz közte van mint lehetőség a természeti boldogság, melyet a hittudósok ma a keresztség nélkül meghalt kisedek számára általában megengednek. Tehát még Isten irgalmára sem esik árnyék. *b)* A fölõtlen negatív elvetés mintha nem volna összeegyeztethetõ Isten *egyetemes üdvözítõ szándékával*. Felelet: Isten mindenkinek ad igazán elégséges kegyelmet, úgy hogy ha azzal közremûködnek, üdvözülne. Igaz, a közremûködés azért marad el, mert nem kap hatásos kegyelmet, illetõleg nem kapja meg a végig való kitartás kegyelmét; de Isten egyetemes üdvözítõ szándéka nem is jelenti azt, hogy köteles mindenkinek hatásos kegyelmet adni, hanem csak azt, hogy igazán elégséges kegyelmet ad mindenkinek. Az elõrerendelés ép abban különbözik Isten egyetemes üdvözítõ szándékától, hogy Istennek «eredményes» üdvözítõ szándéka.

A többségi föl fogást egyenest *ajánlják* a következõ megfontolások: *a)* *Az isteni okteljesség* követeli, hogy ami a másodrendû okok részérõl történik, az egyben mindenestül Istennek is mûve legyen; ám ha a fölõtlen isteni akaraton kívül más mozzanat (pl. az elõrelátott emberi érdem) is befolyásolja Isten örök elhatározását, akkor végelemzésben a teremtmény állásfoglaló tevékenysége is egyik részleges, még pedig mellérendelt oka lesz annak, amit az elõrerendelés eredményez; ez pedig ellenkezik az elsõ ok fogalmával.⁷ *b)* *Aki nyomosan határoz, az elõbb akarja a célt*, és csak azután az alkalmas eszközöket. Ám az örök

¹ 2 Tim 2,29 és Rom 9,22–3 értelmében.

² *August.* Don. persever. 21; cf. in Jn 26, 2; *Thom* I 23, 5 ad 3.

³ Ex 33,19 Ps 17,20 Sap 4,7–11 Lc 10,21 12,32 Mt 24,31 Mc 13,20 Mt 20,16 22,14 Jn 17,9 10,25–8 15,16 2 Tim 2,10.

⁴ Rom 8,28–30 9,11–3 Eph 1,4–11.

⁵ *August.* ad Simpl. I qu. 2.

⁶ *August.* Praed. sanct. 10, 19; 17, 34; 18, 36; Corr. et gr. 7, 13; Don. persever. 18, 47 Retract. I 2 3.

⁷ *Thom* I 23, 5.

boldogság cél, az érdemes élet arra való eszköz; tehát Isten előbb akarja a választottak örök életét, mint érdemes életüket; és így a kiválasztás nem történhetik az érdemek előrelátása után.¹ A negatív föltétlen elvetés pedig ennek csak a visszája vele jár, mint fényel az árnyék, mint egy új helyre való távozással az előző helynek otthagynása.

Molina, a régibb és újabb molinisták túlnyomó része, néhány más hittudós, köztük elsősorban Salesi sz. Ferenc² a dolgot így gondolják: Isten az ő egyetemes üdvözítő szándékával elhatározza, hogy mindenkinek ad igazán elégséges kegyelmet (mely a kegyelmi létrendben nem különbözik a hatásos kegyelemtől), vagyis a kegyelmeknek olyan sorozatát, mellyel közreműködve érdemekben élhet és végig állhatatosságban megmaradhat. Ilyen kegyelem-sorozat minden ember számára sok lehetséges; köztük olyan is, mellyel az ember okvetlenül közreműködik, ha megkapja, más meg olyan, hogy nem működik közre vele; de minden esetben magában tekintve, kegyelemrendi mivoltában igazán elégséges az a kegyelem. Már most Isten teljesen szuverén tetszése szerint, örök bölcsességének előttünk rejtett szempontjai szerint elhatározza, hogy megvalósítja a dolgoknak jelen rendjét, és ezzel az egyeseknek adható kegyelemsorozatok közül mindenki számára kiválaszt egyet, hiszen csak egy világot alkot; a közbülső tudásnál, a scientia media-nál fogva tudja, ki fog a neki szánt kegyelemsorozattal együttműködni, ki nem; és ennek alapján, tehát post praevisa merita vel demerita elhatározza, hogy akiknek együttműködését előrelátja, azoknak örök életet ad, akiknek közre-nem-működését látja előre, azokat kárhozatra adja. Tehát *az örök életre vagy kárhozatra szóló isteni végzés indítéka az embernek előrelátott magatartása*; még pedig egyenlő rangban: a jó érdem Istent arra indítja, hogy örök életre predestináljon, a gonosz érdem pedig arra bírja, hogy örök kárhozatra rendeljen.

Ezt az elméletet hívei főként negatív módon *bizonyítják*: a) *A Szentírást* ami illeti, a többségiek idézte szövegekről nem biztos, hogy azok az örök életre szóló részleges előrerendelésre vonatkoznak-e, és nem esetleg a teljes előrerendelésre, mely természetesen föltétlen. Azokon a helyeken, pedig, ahol az Üdvözítő indokolja az örök életre illetőleg örök kárhozatra szóló ítéletet, mintha nemcsak a kiutalásnak, hanem a hely előkészítésének indítéka, vagyis épen az örök életre illetőleg kárhozatra szóló előrerendelésnek indítéka volna kimondva: az örök tűz, mely az Üdvözítő szerint az ördögnek és az ő angyalainak készült, az előrelátott érdemtelenség miatt van nekik készítve.³ b) Ami a *szentatyákat* illeti, a többségiek is megengedik, hogy az Ágoston előttiék a molinizmus értelmében beszélnek; bár az is igaz, hogy egy sem tárgyalja a kérdést annak rendje és módja szerint, hanem inkább odavetett megjegyzésekkel világítják meg a problémát; a gnosztikus- illetőleg manicheus-ellenes álláspont is erősen befolyásolja őket. Ágoston pedig vagy csak a teljes predestinációról beszél, vagy pedig nem lehet döntő tekintély ebben a kérdésben.⁴

A fősúlyt azonban a *belső érvelésre* vetik a molinisták, és itt kizáró eljárással bizonyítanak. a) *A tomista fölfogás föltétlen negatív elvetése* (reprobatio negativa absoluta) nem egyeztethető össze Isten komoly üdvözítő szándékával, sőt talán szentségével sem. Mert végre is, akik nincsenek a választottak között, azokra nézve Isten megengedi, hogy vétkezzenek, és ezzel kárhozatot érdemeljenek. De a vétkezésnek ez a megengedése a többségi fölfogásnál végelemzésben abban áll, hogy Isten ezeket az emberi természet gyöngeségére hagyja, amelyről biztos, hogy a kitarás hatásos kegyelme nélkül nem tud végig helyt állni. Tehát a föltétlen nemleges elvetésben benne van Istennek az az elhatározása, hogy némelyeknek nem adja meg a végig való kitarás kegyelmét, még pedig tekintet nélkül

¹ Thom Verit. 6, 2.

² S. François de Sales Traité de l'amour de Dieu III 5; Lessius-hoz írt levél 1618 aug. 26.

³ Mt 25,34; cf. 1 Cor 2,9 9,24–52 Pet 1,10.

⁴ Így különösen Franzelin De Deo uno th. 59; ugyanezt iparkodik megmutatni az 1120–1708 között élt skolasztikusokról Du Plessis d'Argentré De praedestinatione 10 § 1 kk.

érdemtelenségükre. Tehát szabad állásfoglalásukra való tekintet nélkül megtagad tőlük valamit, ami nélkül nem lehet üdvözülni. Vagyis magyarul, nem akarja komolyan és elégséges módon az üdvözülésüket. *b)* Viszont a molinista *megoldás kielégíti az igazságosság igényét*. Hisz a kárhozatra való szánás itt csak az egyéni együttműködésre, tehát az egyéni rászolgálásra való tekintettel következik be; bárki mindenestül magának tulajdonítsa, ha elkárhozik. S ezért ez a fölfogás egyrészt hatásosan serkent az öntevékenységre, másrészt képes komolyan megnyugtatni a predestináció titkának mélysége előtt borzongva álló lelket. Az előrerendelés ebben a fölfogásban is nagy kegyelem, kiváltságos kiválasztás; mert hisz nagy kiváltság megkapni ép azt a kegyelem-sorozatot, melyre nézve Isten előrelátja, hogy az ember majd együttműködik vele. Másrészt megmarad a titokzatossága, mert a teremtett elme teljességgel föl nem éri, miért ad Isten az egyiknek olyan kegyelem-sorozatot, mellyel együttműködik, a másinak olyant, amellyel nem működik együtt.

Mérleg és vallásbölcseleti méltatás. Ha gondos lelkiismeretességgel és teljes elfogulatlansággal mérlegre tesszük a két fölfogás alapgondolatait és érveit, a következő megállapítások szűrődnek le:

1. *A tekintélyi érvek* a többségi fölfogás felé billentik a mérleget a föltétlen előrerendelés kérdésében. Ha némely szentírási hely másképp volna is értelmezhető, Szent Pál csak erőltetve, Ágoston pedig semmiképp. Komolyan latba esik, hogy a nagy skotista és kongruista teológusok is e fölfogás mellé álltak.

2. *A spekulatív oldalról* tekintve a molinista megoldás ellen szól, *a)* hogy a *közbülső tudás* kérdésének sorsához van kötve. Ez pedig alighanem meg van pecsételve (I357). *b)* A molinista fölfogás a *teremtő és teremtmény viszonyát illetőleg* általában súlyos nehézségbe ütközik, mely itt a jelen kérdésben főként két helyen verődik ki: *α)* Az ember szabad állásfoglalása mint mellérendelt rész-ok Isten mellett döntő szerepet visz az üdvözülés művében; amint Szent Tamás mondja: «ebben az esetben a predestináció nem történék a predestináló kiválasztása szerint; s ez ellene mond az Írásnak és a szentek kijelentéseinek.»¹ Pedig az első és a másodrendű okot nem lehet ugyanazon nem alá foglalni; a predestináció művében nem lehet két egymás mellé rendelt, egy síkban mozgó tényezőt megkülönböztetni: egy istenit és egy szabad akarati emberit; hanem ami az isteni előrerendelés műve, azt Isten a szabad akarat által viszi végbe; vagyis az egészen Istennek és egészen az embernek műve, mindegyiké a maga sajátos létrendjében. *β)* A molinista fölfogás egy sorba állítja a predestinációt és reprobációt; Isten a kettővel szemben teljesen egyformán viselkedik. De így fogja föl a dolgot a racionalista pelagianizmus és az álmisztikai kálvinizmus is; igaz, eretnek túlzásban. Ez a fölfogás tehát nehezen egyeztethető össze a kinyilatkoztatásnak ama kétségtelen tanításával, hogy a kárhozat Istennek nem elsődleges és föltétlen műve, nem áll az isteni szándékok rangsorában ugyanazon a fokon, mint az üdvösségre szóló előrerendelés.

3. A többségi fölfogásnak achilles-sarka *a föltétlen, bár negatív elvetés* tana. Ha Isten az elvetettektől megtagad olyan valamit, még pedig az ő állásfoglalásukra való minden tekintet nélkül, ami nélkül lehetetlen üdvözülni, t. i. a hatásos kegyelmeknek végig való kitartásra képesítő sorozatát, bajos azt mondani, hogy Isten komolyan akarja az üdvösségüket, hogy komolyan gondoskodik róluk, és csak magukra kell vetniök, ha elkárhoznak. Itt nem segít az, hogy a mérsékeltettek szerint az eredeti bűn következtében minden ember kárhozatra vált (tehát infralapszáriusok). Mert hisz az eredeti bűn átkát megszüntette a megváltás áldása; és ép azt kell a katolikus dogma értelmében hangsúlyozni, hogy Isten minden egyes embernek lehetővé teszi a megváltás áldásaiban való részesedést. Az sem kielégítő felelet, ha a mérsékelt irányú tomisták azt mondják: Isten csak a maga gyöngeségére hagyja az egyest, akit nem vett volt be a választottak számába; üdvözítő szándékát pedig eléggé megmutatja azzal,

¹ Thom Ver. 3; cf. I 23.

hogy elégséges kegyelmet biztosít nekik is. Mert ha a segítő hajó a nyílt tengeren a hajótörteknek csak egy részét veszi fel, a többinek, kikről pedig nyilvánvaló, hogy hajó nélkül nem tudják elérni a sok ezer mérföldre lévő partot, csak mentőövet vet, nem lehet azt mondani, hogy komolyan akart segíteni mindegyiken; és ha ezt teljes önkénnyel teszi, még azt sem lehet mondani, hogy a kiváltságolásban valami tiszteletreméltó méltányosság érvényesült.

Ennek a nehézségnek *megoldását*, úgy tetszik, két irányban lehet megkísérelni. Az egyiket fölkinálja Szent Tamás, akit ebben az újabb hittudósok általában követnek, mikor a merőben eredeti bűnben meghalt kisdedek számára fölvesz egy olyan másvilági állapotot (*limbus puerorum*), hol nincs szenvedés, sőt bizonyos természeti boldogság honol. Nem teológiai képtelenség az a föltevés, hogy a nem-predestinált üdvözütek számára is elvben fönnállhat ez a lehetőség, természetesen nem szabad tetszésre bízva, mint a pelagiánusok örök élete szemben a mennyek országával; ha már most ennek el-nem-érése csupán a szabad akaraton és nem a segítő kegyelmek ontológiai mivoltán múlnék, a negatív elvetés tana minden aggodalom nélkül fönttartható volna szokásos fogalmazásában.

Teológiailag azonban biztosabb utat nyit *Billot*-nak az a megállapítása, hogy az érdemekre való tekintet nélkül történt előrerendelésnek nem okvetlenül visszája a föltétlen, vagyis az érdemtelenségre való tekintet nélkül történő elvetés.¹ T. i. Isten komolyan és nyomatékosan (*efficaciter*), ha nem is minden esetben eredményesen (*effective*) akarja mindenkinek üdvösségét, és ad neki elegendő segítséget rá. Ez az érdemeket megelőző föltétlen egyetemes isteni üdvözítő akarat a predestináció minden tulajdonságával rendelkezik, amint részletesen megmutatja *Scheeben*.² Mindenki számára jön Istentől a segítő kegyelem fuvallata, és csak azt várja, hogy az ember kifizítse eléje lelke vitorláit. Ebben az egyetemes és föltétlen isteni végzésben jól részletezve benne vannak mint kivételek (mint színekben a sötét vonalak) azok is, akik lelkük vitorláit bevonva tartják a legkedvezőbb fuvallatra is, a megátalkodottak. Isten előttünk ismeretlen módon, nem közbülső tudásnál fogva, de nem is az üdvösségre elengedhetetlen hatásos kegyelmeket megtagadó végzésben tudja és számba veszi ezeknek megátalkodását és erre való tekintettel elhatározza kárhozatukat; tehát *post praevisa demerita*. Itt persze egyelőre megoldhatatlannak látszó titok marad ennek a számbavételnek, illetőleg előretudásnak mikéntje.

Az előrerendelés tanának legsúlyosabb nehézsége, mely gyakorlatilag leginkább fojtogat: *Miért nem predestinál Isten mindenkit az üdvösségre*, mikor azt megtehetné? Ezt a nehézséget *egyik fölfogás sem oldja meg*; sőt a megoldást meg sem kíséri. Sok *tomista* némi szívtelenséggel arra utal, hogy a teremtés művének nagyobb változatossága, Isten némely kiválóságának kifejezőbb kinyilvánítása teszi megokolttá, hogy legyenek kárhozottak is. Ez a felelet aligha elégíti ki ép az érdekelteket, azokat t. i., akiknek voltaképp hibájukon kívül, egy kifürkészhetetlen végzet következtében jut a sötét háttérről való gondoskodás végzetes sorsa. A molinizmus etekintetben semmivel sem áll jobban. Ha Isten a közbülső tudásnál fogva előrelátja, hogy a különböző kegyelemsorozatok valamelyikével egy-egy kérdéses ember okvetlenül közreműködnék, biztosan tud Isten olyan világrendet is gondolni, melyben mindenki számára olyan kegyelemsorozat áll készen, mellyel okvetlenül közreműködnék. Miért nem valósította meg tehát ezt a világrendet? Mivel érdemelték ki a tényleg üdvözüők, hogy ép azt a világrendet valósítja meg Isten, mely nekik kedvez, amennyiben az ő lelkükhöz álló kegyelemsorozatot adja? Ez végelemzésben a rossznak, kivált az állandó rossznak, a kárhozatnak titka egyfelől (cf. 123. § 3), és a kegyelmi kiválasztás titka másfelől, melyre nézve Szent Tamásnak véleménye szerint még az Isten boldog színélátása sem ad megnyugtató feleletet. Azonban úgy tetszik, az örök isteni bölcsesség és igazság tartozik

¹ *Billot* De Deo thes. 32 § 3.

² *Scheeben* Mysterien des Christentums § 99.

önmagának vele, hogy egyszer nyilvánvalóvá tegye, pl. akkor, mikor a végítéletben fényes nagy igazolása bontakozik ki, mennyire igazság, irgalom és bölcsesség minden útja, mennyire nincsen semmi önkény és szeszély semmiféle végzésében, főként abban, mely az emberre nézve a legjelentősebb, hanem ott is maradék nélkül érvényesül a teljes bölcsesség és szentség, igazság és szeretet.

A gyakorlati *vallási magatartás számára* elégségesek a teologiailag jól megalapozott következő megállapítások:

1. *Ha mindenki számára nyitva állna az eredeti bűnben meghalt kisdédékehez hasonló állapot*, melynek elérésére elég a segítő kegyelmeknek rendes sorozata és a szabad akarat, akkor a kegyelmi kiválasztás nyilván nem volna fojtó és nyomasztó, mert akkor Isten senkit sem sujtana személyes önhibáján kívül, csak némelyeket kitüntetne érdemen fölül. S ez Istennek a teremtés rendjében érvényesülő egyetemes törvénye, a kinyilatkoztatás isteneszméjének anyajegye; tehát ebben az irányban *kell* lenni a megoldásnak, ha nem is látjuk a mikéntjét.

2. Jóllehet van előrerendelés, ez a bölcs embert nem csábítja arra, hogy ölbetett kézzel várja a végkifejletet, mely majd megmutatja, vajjon ő is a választottak között volt-e; épúgy mint az ideigvaló dolgok lefolyásának részletes isteni előrerendelése sem csábítja a normális beteget arra, hogy fatalista tétlenségben várja, aminek jönnie kell. *Isten előrerendelő tevékenysége* ugyanis *teremtő jellegű tevékenység*, mely a teremtmény öntevékenységének nem elfojtását, hanem lehető fölfokozását célozza. Isten előrerendel, de arra, hogy teljes szabadsággal, összes erőid megfeszítésével munkáld üdvösségedet. Mindenesetre titok, mikép lehetnek teremtett valóságok egészen Istennek és egészen a teremtménynek művei; de a tény maga tagadhatatlan. A predestináció kérdésében is bizonyos, hogy csak az előrerendelték üdvözülnek, és egyetlen előrerendelt sem kárhozik el. De ép annyira bizonyos, hogy senki sem üdvözül, aki azt teljes szabadsággal, összes szellemerkölcsi erőinek megfeszítésével ki nem érdemelte; és senki sem kárhozik el, csak aki gonoszságával rászolgált.

3. Ezért ha még annyira borzongva állunk is az előrerendelés és elvetés mélységes titka előtt, és ha szemünk hasztalan mered is sűrű ködébe, alázatos és az üdvös félelmet ki nem záró bizalmat épen belőle meríthetünk: nem egyéb az, mint Isten komoly egyetemes üdvözítő szándékának kivirágzása; amint Szent Ágoston mondja: «Istennek nem telik kedve a kárhoztatásban, hanem az üdvözítésben».¹ Épen a többségi fölfogás szerint az előrerendelés egészen Isten műve; tehát mindenestül, fönn tartás nélkül őreá kell hagynunk üdvözülésünk lehetőségét. S ezzel a legjobb kezekbe tettük le sorsunkat; hasonlíthatatlanul nagyobb *biztonságban vagyunk Isten ölné*, aki szeret mindent ami van, és semmit sem utál abból amit alkotott, mint ha a saját együttműködésünk bizonytalan talajára építjük bizodalunkat. «Alázátok meg tehát magatokat az Isten hatalmas keze alatt, hogy fölmagasztaljon titeket a látogatásnak idején».² Másrészt a többségi fölfogás szerint a mi üdvözülésünk egyben egészen a magunk műve. Erről az oldalról tekintve gyakorlatilag áll a szabály: *Úgy élj, mint ha az előrerendelték között volnál*, és ott léssz!³ Egészben pedig Tauler koldusa találta meg a helyes elméleti és gyakorlati magatartást ebben a félelmes kérdésben: «Nekem két erős karom van: az egyik az Isten akaratában való megnyugvás, a másik az őszinte szeretet. Ezzel a két karommal erősen átölelem az Istent (ha a kárhozatra akarna taszítani), és nem engednék, úgy hogy lehúznám őt magammal. S szívesebben volnék a pokolban Istennel, mint a mennyországban Isten nélkül».⁴

¹ *August.* Sermo 18, 2.

² 1 Pet 5,6

³ Cf. *Kempis* I 25, 2.

⁴ Apud. A. *Stolz* Spanisches n. 79.

2. fejezet. A megszentelő kegyelem.

A megszentelő vagy állapotszerű kegyelem (*gratia sanctificans, habitualis*), a megigazultság kegyelme (*gratia iustificationis*) a földi természetfölötti életnek lelke, a Krisztus-követés hivatásának, a fogadott fiúságnak elve, tehát *a kereszténynek természet szerű állapota*; kifejtőzése a keresztény életföladatok foglalata. Ez eléggé mutatja a megszentelő kegyelemről szóló teológiai tanításnak vallási jelentőségét. Tartalmát a következő logikai mozzanatok szerint fejtjük ki: Először tisztába kell jönnünk a megszentelő kegyelem hármias (teleologiai, formai és metafizikai) mivoltával és tartalmával; azután szemügyre vesszük a kegyelem megszerzésének föltételeit és a kegyelmi állapot tulajdonságait; végül tárgyaljuk a kegyelmi állapot gyümölcseit, vagyis az érdemszerzést.

80. §. A megszentelő kegyelem mivolta.

Diekamp II § 5 27–9 31; *Bartmann* II § 125 126 129 130; *van Noort* 2, 1, § 2; 2, 2, § 1 2; *Pesch* V n. 307–351; *Scheeben* II 281–94 340–55; *Mysterien* § 86 87; *Prado* I 149 kk.; 397 kk.; *Pázmány* Kalauz XII (Ö. M. IV. 491 kk.) – *Bonaventura* Brevil. 5, 1; *Thom* III 110; 112, 1–2; 113; *Verit.* 28 kk.; *Suarez* Gratia VI 1 kk. VII VIII 1–10; *Salmant.* tr. 14, 4, 1–4; 8; tr. 15, 1–3; *Berti* XIX 1; *Billuart* Gratia 4; 6, 3; 7, 1–3; *Frassen* Gratia 3, 2, 1–2. – J. B. *Terrien* La grâce et la gloire 1897; B. *Bartmann* St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung 1897; P. *Villada* De effectibus formalibus gratiae habitualis 1899; H. *Denifle* Die abendländischen Schriftausleger über Iustitia Dei (Rom 1, 17) und Iustificatio 1905; E. *Tobac* Le problème de la justification dans s. Paul 1908; F. *Prat* La théologie de s. Paul II³ 1920; A. *Prumbs* Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade 1909; J. *Hefner* Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes 1909.

1. A megszentelő kegyelem teleologiai mivolta.

Teleologiailag, vagyis rendeltetését tekintve a megszentelő kegyelem az a valóság, mely megigazulást ad azáltal, hogy beletapad a lélekbe; más szóval: teleologiai oldaláról tekintve *a megszentelő kegyelem a megigazulás formai oka* (*unica causa formalis iustificationis nostrae*).

A megigazulás (*folyamata: iustificatio*) a Tridentinum szerint az a folyamat, mely által az Istentől elfordult lélek megint a kellő, azaz természetfölötti vonatkozásba kerül Istennel.¹ A bűn (akár az eredeti akár a személyes bűn) által ugyanis a lélek Istentől elfordul, fonák helyzetbe kerül vele szemben; a megigazulás ismét megadja a helyes odaigazítást, a megigazultság *állapotát* (*iustitia*). A megigazulás tehát két mozzanatot ölel föl; a megigazulás «nemcsak a bűnök bocsánata, hanem a belső embernek is megszentelése és megújítása, úgy hogy az ember igaztalanból igazzá és ellenségből barátta válik».²

A megigazulás okait a zsinat egy remek fejezetben³ a következőképp tárja föl. «A megigazulás okai a következők: *Cél*-ok Istennek és az ő Krisztusának dicsősége meg az örök élet; *létesítő* ok az irgalmas Isten, aki ingyen tisztít és szentel meg azáltal, hogy megjelöl és fölken az ígéret Szentlelkével, aki örökségünk záloga; *érdemszerző* ok a mi Urunk Jézus Krisztus, aki mikor ellenségek voltunk, az ő igen nagy szeretetéért, mellyel szeretett minket, legszentebb szenvedésével a keresztfán megigazulást érdemelt ki számunkra és érettünk eleget tett az Atyaistennek; *eszköz* (első alkalommal és rendes körülmények között) a keresztség, a hitnek szentsége, mely hit nélkül soha senkinek üdvösség nem jutott; végezetül egyedüli *formai* ok Isten igazsága; nem az, melynél fogva ő maga igaz, hanem az, mely által minket megigazultakká tesz; mely t. i. az ő ajándékkaképp megújít bennünket lelkünk mélyén,

¹ Trid. 6 cp 4 *Denz* 796.

² Trid. 6 cp 6 *Denz* 798.

³ Trid. 6 cp 7 *Denz* 799.

melynek erejében igazaknak nemcsak tart bennünket, hanem «igaz» a nevünk és valósággal azok is vagyunk, amennyiben kiki a maga mértéke szerint igazultságot fogad magába, amit a Szentlélek az ő tetszése szerint és kinek-kinek fölkészültsége meg közreműködése szerint osztogat.»

A megigazultság mivoltára nézve *tévedtek az újítók*, akiknek egyik sarkalatos tétele: az eredeti bűn az emberi természetet gyökerében támadta meg, és mint magának a természetnek megromlása, mint minden megmozdulásában bünt lehelő féktelen érzékiség származott át ránk. Ezt a rozsdát, mely így fölmarta lelkünket, immár semmi ki nem szedi onnan. Következésképp a megigazultság csak abban állhat, hogy a hívő keresztény rendületlenül bízik abban (fide fiduciali), hogy Jézus Krisztus engedelmissége és igaz élete neki is használt. Ezzel a hitével mint valami kézzel (ὄργανον ληπτικόν) megragadja magának Jézus Krisztusnak igazultságát, azt mint drága palástot lelkére veti, úgy hogy Istennek szeme már most nem az ember rút lelkén, hanem Krisztus ékes palástján akad meg és igaznak tekinti az embert. Így Kálvin, aki szerint tehát a megigazultság kimerül a negatív mozzanatban, a bűn távoztatásában, melyet egészen külsőségesen értelmez. Luther szerint pedig Isten Krisztus igazultságát nekünk is betudja: olybá vesz bennünket, mintha nem volnánk bűnösök, sőt mintha igazak volnánk, miként a bíró is fölmentő ítéletével igazoltnak mondja a vádlottat, akkor is, ha mindjárt (titkon, de valósággal) bűnös is (iustitia forensis). Ilyenformán nézik a megigazulást a janzenisták is.

Ezzel a súlyos tévedéssel szemben a trentói zsinat a megigazulás igazi jellegét és így a megszentelő kegyelem teleologiai mivoltát két tételben állapítja meg, melyekben teljes jelentőségében kifejezésre jut a katolikum és a protestantizmus alapvető nagy ellentéte:

1. *Tétel. A megigazulás valósággal eltörli bűneinket. Hittétel.*

Magyarázat. A tétel a *protestánsokkal szemben* kimondja, hogy Isten a megigazulásban a súlyos (akár eredeti akár személyes) bűn bűnjellegét (reatus culpae) és természetesen ezzel együtt az örök büntetés adósságát (reatus poenae aeternae) nemcsak úgy tekinti, mintha többé nem állna fönn, hanem valósággal megszünteti; úgyannyira, hogy a lélekhez többé semmi szenny nem tapad, és semmi sem marad rajta, ami Istennek nem tetszik. A *trienti zsinat* szerint «ki van közösítve, aki tagadja, hogy a keresztségben adott krisztusi kegyelem az eredeti bűn adósságát elengedi, vagy azt állítja, hogy nem szünteti meg mindazt, aminek igazán és valósággal bűn jellege van, hanem úgy gondolja, hogy azt csak levakarja (mint borotva a szakáit), vagy be nem számítja».¹

Bizonyítás. Az *ószövetség* első üdvszakában inkább a törvényszerű igazság ideálja áll előtérben, következésképp a megigazulás is inkább törvényszerű; a törvénynek, főként a mózesi szertartási törvénynek megtartása szerzi meg és biztosítja. A próféták azonban már a dolog mélyére mennek: a megváltó Isten a bűnöket mindenestül eltörli és megsemmisíti. «Ha bűneitek olyanok is mint a karmazsin, megfehérednek mint a hó; és ha olyan vörösek is mint a bíbor, fehérek lesznek mint a gyapjú.»² «Tiszta vizet öntök rátok és megtisztultok minden szennyetektől, és minden bálványotoktól megtisztítalak titeket. És új szívet adok nektek, és új lelket adok belétek.»³ «Melyik isten hasonló hozzád, ki elveszed a gonoszságot!... Ő irgalmaz majd nekünk, leveszi rólunk gonoszságainkat, és a tenger mélyére veti minden bűnünket.»⁴ A zsoltárok bizonyosságot tesznek, hogy a prófétáknak ez a mélyebb fölfogása visszhangra talált Izrael jámborainál: Töröld el gonoszságomat nagy könyörületességgel

¹ Trid. 5 c. 5; cf. 6 cp. 7 Denz 792 799.

² Is 1,18; cf. 43,25 44,22.

³ Ez 36,25.

⁴ Mich 7,18–9.

szerint. Moss engem tisztára vétkeimtől, tisztíts meg engem bűnömtől!» «Amily messze vagyon napkelet napnyugattól, olyan messzire távolítja el tőlünk gonoszságainkat.»¹

A próféták reményét és az ószövetségi igazak igyekezetét valóra váltotta az *Üdvözítő*. Keresztelő sz. János benne látja az Isten bányát, aki elveszi a világ bűneit.² Maga az *Üdvözítő* ismételen biztosítja tanítványait, hogy egészen tiszták,³ és megkívánja tőlük, hogy a jövőben egészen új életet éljenek, mert életük gyökere, lelkük már nem a régi bűnös emberi lélek: «Vagy mondjátok a fát jónak és gyümölcsét jónak; vagy mondjátok a fát rossznak és gyümölcsét rossznak, mivelhogy a fa gyümölcséről ismerszik meg».⁴ Ugyanígy tanít *Szent Pál*: «Nem tudjátok-e, hogy az igazágtalanok nem fogják bírni az Isten országát? Ne ejtsétek tévedésbe magatokat! Sem paráznák, sem bálványimádók, sem házasságtörők, sem elpuhultak, sem perverzek, sem tolvajok, sem fősvények, sem részegesek, sem átkozódók, sem ragadozók nem fogják bírni az Isten országát. Bizony, ilyenek voltatok némelyek; de megmosattatok, de megszentelést kaptatok, de megigazultatok a mi Urunk Jézus Krisztus nevében és a mi Istenünk Lelke által».⁵ Ugyanez a Rómaiakhoz írt levélnek is alaptanítása, mely sötét színekkel ecseteli a bűn pusztításait, zsidóknál és pogányoknál egyaránt. De Jézus Krisztus kegyelme által ez a vigasztalan állapot megszűnt; általa az ember valósággal megszabadult a bűntől: «Nincs tehát semmi kárhóztató ítélet azok ellen, akik Krisztus Jézusban vannak».⁶ Szent Péter első apostoli igehirdetése megismerteti a világgal a boldogító új hírt: «Róla tanúságot tesznek a próféták mind, hogy mindenki megnyeri a bűnök bocsánatát az ő neve által, akik csak hisznek benne».⁷ A «kereszttség nem a test szennyeinek lemosása, hanem a jó lelkiismeret megkérdezése Isten előtt Jézus Krisztus föltámadása által».⁸ Szent János evangéliumának alapvető elgondolása értelmében a sátán a sötétség birodalmának fejedelme, Krisztus a világosság királya; sötétség és világosság, épúgy mint halál és élet gyökeresen kizárják egymást.⁹

Ha tehát az Írás időnként azt mondja, hogy *Isten a bűnt befödi* vagy nem veszi tekintetbe,¹⁰ ezeket az elvétve tett megjegyzéseket hozzá kell igazítani a fönt vázolt alap gondolatokhoz. Ezt teszi Szent Ágoston: A bűnök be vannak fődve Isten előtt; ez azonban csak akkor valósul, ha nincsenek: ő előle csak az van rejtve, ami nincs. S ha a bűnt befödi, meggyógyítja, mint a seb gyógyul a kötés alatt.¹¹ – Szent *Pál* azt mondja: «Nem a jót cselekszem, melyet akarok, hanem amit nem akarok, a rosszat, azt művelem... már nem én műveltem azt, hanem a bűn, mely bennem lakik».¹² Az Apostol itt vagy a tényleges bűnösről szól, vagy ami valószínűbb, a megigazultakról, és ebben az esetben a nála gyakori metonímia (I 562) értelmében a bűn annyit jelent, mint érzéki vágy.

A *szentatyák* semmit sem tudnak Luther és Kálvin bűn-betakaró elméletéről; sőt meglepő határozottsággal és egyöntetűséggel ellene nyilatkoznak. Legvilágosabb itt megint Szent Ágoston: «A kereszttség megadja minden bűnnek bocsánatát, és a gonoszságokat eltörli, nem

¹ Ps 50,1–4; Ps 102,12.

² Jn 1,29.

³ Jn 13,10 15,3 Mt 5,8.

⁴ Mt 5,20– 6,36 7,16–20 12,33–5.

⁵ 1 Cor 6,9–10.

⁶ Rom 6,18–22; 7,28; Rom 8,1; cf. Heb 9,28 1,3.

⁷ Act 10,43; cf. 3,19.

⁸ 1 Pet 3,21; cf. 2,10.

⁹ Cf. 1 Jn 1,7–9.

¹⁰ Pl. Ps 31 Rom 4,7 2 Cor 5,19 1 Pet 4,8.

¹¹ *August.* in Ps 31, 9,12; cf. *Thom* in Lomb. IV dist. 22, 1, 1, ad 2.

¹² Rom 7,17.

egyszerűen levakarja»; vagyis nem úgy tünteti el, hogy a bűnök benne maradnak a romlott emberben mint pl. a lenyírt hajnak gyökere, hogy aztán a bűnök megint kinőhessenek.¹

Teológiai megfontolás: a) A *bűn*, melynek megszüntetéséről itt szó van, a bűnös állapot, vagyis a megszentelő kegyelem vétke hiánya (L 561). A megigazulásban azonban a lélek megkapja a megszentelő kegyelmet (következő tétel); következésképp a megigazulás a bűnös állapotot mint olyant teljesen megszünteti. A bűnbocsánat ugyanis nem a megtörtént tettnek meg-nem-történtté tévése, ami logikai lehetetlenség; hanem a bűnös állapotnak, vagyis az Istennel szemben való fonák vonatkozásnak megszüntetése. Ebben pedig nincs logikai lehetetlenség.² b) *Ádám és Krisztus* közt párhuzam áll fenn. Ha már most a Krisztusban való megigazulás nem törölné el igazán a bűnt, ez a párhuzam súlyosan sántítana az Üdvözítő rovására: Ádám által igazi bűnösök lettünk, Krisztus által nem tudnánk valójában igazak lenni.³ c) *Isten szentségével* teljesen összeférhetetlen az a nagy hazugság, hogy nem-bűnösnek tartsa azt, aki valójában bűnös: «Ki a gonoszt fölmenti, és ki az igazat elmarasztalja, mindkettőt az Úr egyaránt utálja».⁴

2. Tétel. A megigazulás nem merő bűnbocsánat, hanem a belső embernek megújítása és megszentelése. Hittétel.

Kálvin szerint a megigazulás tartalma kimerül a bűnbocsánatban. Ezt a fölfogást a trentói zsinat elutasítja még akkor is, ha az egyébként igazi bűnbocsánatot, és nem egyszerűen törvényszerű fölmentést jelentene. *Luther* a bűnbocsánat mellett helyt ad egy pozitív mozzanatnak is: Krisztus igazultságának, mely az embernek be van tudva. Egyébként az újabb protestánsok különbséget tesznek megigazultság és megszentülés között. Az igazultság Jézus Krisztusnak a bízó hit által külsőleg magunkra öltött igazolta. A megszentülés pedig folyamat: A megigazult embernek jó tetteket kell cselekednie, nem mintha érdemszerzés lehetősége vagy épen kötelezettsége forogna fenn, hanem mert a jó fának jó gyümölcsöt kell teremni; és ebben a jó igyekezetében lassan-lassan megszentül. Hasonlót tanított a 19. század közepén néhány kikezdett katolikus hittudós (*Hermes, Stattler, Günther, Hirscher*). Sok újabb protestáns tudós a *Luther-féle megigazulást* teljességgel tarthatatlannak vallja; *A. Ritschl* szerint tele van ellenmondásokkal. A mai racionalista protestánsok a megigazulást megteszik egyszerűen vallási élménynek, melynek értelmében valaki «meri» reátenni életét Krisztusra, akiben Isten valamiképp kinyilvánítja magát. A konzervatívabbak ezt a gondolatot iparkodnak összeegyeztetni a régi *Luther-féle megigazulás-tannal*. A *trentói zsinat*,⁵ miután betű szerint kimondta a fönti tételt, kiközösíti azt, «aki azt mondja, hogy az ember vagy pusztán Jézus Krisztus igazultának betudása alapján igazul meg, vagy csupán bűnbocsánat által, a kegyelemnek és szeretetnek kizárásával, mely a Szentlélektől ki van öntve lelkére és beléje van tapadva; vagy ami megigazulttá teszi, az nem egyéb mint Isten kegye». Eszerint a megigazulás magának a léleknek megújhodása, megszentelődése, Istennek tetsző új lelki állapot megvalósulása.

Bizonyítás. Az *ószövetség* kezdő szakában, a törvényszerű megigazultság uralma idején természetesen még nem szabad keresni a megigazultság keresztény eszményét. Azt a próféták látták és sejtették meg először mint a messiási idők nagy kincsét, és a jámbor zsoltáros könyörög is érte: «Tiszta szívet teremts belém Isten, és újítsd meg az igaz lelket bensőmben».⁶

¹ *August.* Ep. Pelag. I 13, 26; III 3, 4 5; cf. *Iustin.* Dial. 141; *Nazianz.* Or. 40; *Chrysost.* Sacerd. III 6; *Gregor.* M. Ep. XI 45.

² Cf. Ap 21,27; *Thom* III 86, 1.

³ Rom 5,19; cf. *Thom* III 113, 2–3.

⁴ Prov 17,15.

⁵ Trid. 6 cp 7; c. 11; cf. 10 *Denz* 779 821 820.

⁶ Ps 50,12.

Az *Üdvözítő* külön igazságot akar látni követőiben, mint aminő a farizeusoké.¹ Új életet olt a lélekbe, mely egészen új élettevékenységet tesz lehetővé: a Hegyibeszéd programjának megvalósítását. Ezt az életet Szent János úgy jellemzi, hogy Szentlélekből való újjászületés, mely megteremti a lélek istenközösségét.² Szent *Pál* sűrűn alkalmazza a megigazulttá-tevés (δικαίωσις) és fiúváfogadás (υιοθεσία) kifejezéseket. Igaz, ezek magukban merően törvényszerű igaznak-nyilvánítást vagy fiúváfogadást is jelenthetnek, és kétségtelenül jelentenek is olykor a Szentírásban.³ Szent Páltól azonban teljesen távol áll, hogy a Krisztusban való megigazulást merőben külsőséges, jogszerű viszonyoknak fogja föl. Ellenkezőleg: nála a megigazult ember új teremtmény. «Tehát mindaz, aki Krisztusban van, új teremtmény; a régiek elmúltak, ime minden újjá lett».⁴ Ez a megújulás egy újjászületés eredménye: «Megmentett minket az ő irgalmassága szerint a Szentlélek szerzette újjászületés és megújítás fürdője által.»⁵ Átala a Szentlélek száll az emberbe mint új életnek elve,⁶ illetőleg a lélek Krisztusba öltözik⁷; de egyáltalán nem protestáns értelemben: «Újulatok meg lelketekben és elmétekben, és öltöztök magatokra az új embert, aki Isten képére teremtett igaznak és szentnek».⁸ S minthogy így a léleknek legbenseje, leggyökere szentült meg, az ember egészen új életre képes.⁹ Hasztalan hivatkoznak tehát a protestánsok erre a kijelentésre: «Átala (Isten által) vagytok ti Krisztus Jézusban, ki Istentől bölcseségünkkel és igazságunkkal lett és megszentelődésünkkel és váltságunkkal».¹⁰ Nyilvánvaló ugyanis, hogy Krisztus annyiban lett a számunkra igazság, amennyiben bölcsesség; úgy t. i., hogy közölte velünk azt a bölcseséget illetőleg szentséget, melyet számunkra kiérdemelt.

Ugyanez a *többi apostolnak* is a tanítása: «Szabad akarattól nemzett minket az igazság igéjével, hogy mintegy zsengeje legyünk az ő teremtésének».¹¹ Szent János szerint a megigazult és a régi bűnös lélek viszonya: élet és halál; a megigazulás által lélekben újjászülettünk, Istenhez hasonlókká lettünk, az ő magja van bennünk, és képesítve vagyunk, hogy az ő műveit cselekedjük.¹² «Újjászülettünk nem romlandó, hanem romolhatatlan magból, az élő és örökké megmaradó Istennek igéje által.» «A fölötté nagy és drága ígéreteket ajándékozta nekünk, hogy ezek által az isteni természetnek legyetek részeseivé.»¹³

A *szentatyákat* illetőleg Harnack elismeri, hogy Szent *Ágoston* «még nem jól» értette Szent Pált, amennyiben annak megigazulástanát nagyon is reálisnak, «dologszerűnek», vagyis katolikus módon fogta föl, és nem folyamatnak, mint a mai racionalista protestánsok, nem is merőben külsőséges viszonyoknak, mint a régiek. Seeberg pedig elismeri, hogy 200 körül az atyák már katolikus módon tanítottak. Mikor azonban ezt a sztoikus lélektan befolyásának tulajdonítja, melynek hatása alatt elanyagiasították a megigazulás lelki folyamatát, a vallástörténeti iskolához tartozó Bousset kitanítja a liberális protestáns teológusokat, hogy már Szent Pál is katolikus módon tanított; tehát az atyáknak nem kellett a sztoikusokhoz menni kölcsönért. S valóban, Szent Ágoston szinte szó szerint elutasítja a protestáns fölfogást:

¹ Mt 5,20; Mc 1,8 Jn 3,5.

² Jn 1,13 3,5.8 8,47 7,38 6,57 15,1–7 17,26.

³ Pl. Is 5,23 Prov 17,15 Mt 12,37.

⁴ 2 Cor 5,17; cf. Gal 6,15 Eph 2,10.

⁵ Tit 3,5.

⁶ Rom 5,5.

⁷ Gal 3,27; cf. Rom 13,14.

⁸ Eph 4,22–4; cf. Col 3,8–9 Rom 8,28.

⁹ 1 Cor 6,10.

¹⁰ 1 Cor 1,20.

¹¹ Jac 1,18.

¹² 1 Jn 3,14; 2,29 3,9 4,7 5,1; 3,2; 3,9; 5,4 2,29; 3 Jn 11.

¹³ 1 Pet 1,23; 2 Pet 1,3–4; cf. 1 Pet 2,9–10.

Az Apostol Isten igazságáról beszél,¹ nem arról, mellyel maga Isten igaz, hanem amelybe öltözik az ember, mikor Isten előtt megigazulttá válik.² Ugyanígy nyilatkoznak kortársai.³ Kedvenc gondolatuk, hogy a kegyelemből való újjászületést az örök Igének második, emberi születésével állítják párhuzamba.⁴ De ugyanígy tanítanak már az első atyák is.⁵

Teológiai megfontolás. a) Ha a megigazulttá-tevés nem volna a belső embernek megújítása, akkor nem volna az eredeti állapotnak helyreállítása, amelyből a bűn által kiestünk.⁶ b) *Kálvinnal* szemben: bűn és szentség kontrér ellentétben vannak. Amint nem lehet a sötétséget elűzni anélkül, hogy egyben világosságot is ne bocsássunk be, épúgy nem lehet száműzni a bűnös állapotot a szentség állapotának közlése nélkül.⁷ c) *Luther* ellen itt is áll: Isten szentségével összeférhetetlen, hogy igaznak tartson és kezeljen valakit, aki nem az.⁸

Megjegyzés. Ami az embert megigazulttá teszi, vagyis a bűnös állapotot eltörli és a lelket bensőleg megszenteli és megújítja, azt a keresztény nyelvhasználat Szent Pál kezdeményezésére⁹ a szó kiváló értelmében nevezi *kegyelemnek* (χάρις), szemben a segítő kegyelemmel, melyet a régi teológiai nyelvhasználat egyszerűen segítségnek mond. Ez a kegyelem a trentói zsinat tanítása szerint a megigazulás formai oka, még pedig az egyetlen; vagyis csupán a kegyelem közlése által szabadul meg a lélek a bűntől és válik szentté. Mi már most az a valami, ami a lelket szentté és Isten előtt igazzá, kedvessé teszi?

2. A megszentelő kegyelem metafizikai mivolta.

Tétel. A megszentelő kegyelem ontologiai tekintetben természetfölötti készség. Biztos. Ez a tétel hol kifejezetten, hol burkoltan annyira világosan benne van az egyházi előterjesztésben, oly nyilván igazolható a kinyilatkoztatás forrásaiból, hogy legalább teljesen biztos tanításnak kell minősíteni, melynek *tagadása vakmerőség és tévedés*. Tartalmát és igazolását a következő logikai egymásután adja:

1. A megszentelő kegyelem *dologi való* (res). – Ami a bűnt eltörli és a lelket szentté és igazzá teszi, vagyis amit az egyetemes keresztény nyelvhasználat megszentelés, megigazulás kegyelmének mond, nem lehet merő elnevezés vagy logikai vonatkozás. Hisz ez a protestáns tévedés, melyet az előző tételben visszautasítottunk. Tehát a kegyelem több mint Isten kegyessége. A kegyeltség ugyanis a kegyeltben semmi valós változást nem jelent; az emberek is sokszor méltatlanokra pazarolják a kegyüket, és a «kegyenc» azáltal, hogy kegybe kerül, sokszor nem jobbá, hanem rosszabbá válik.

2. Az a dologi való, mely a megszentelő kegyelmet teszi, a) *nem azonos a megigazultnak életével*, szent cselekedeteivel avagy lelkületével (hangulatok, elhatározások, készségek); vagyis nem azonos a léleknek semmiféle természetyszerű, belőle kipattanott vagy kipattanható állapotával avagy tevékenységével. Hisz a kegyelem természetfölötti való. Ez kitűnik a kegyelem egyetemes szükségéről mondottakból, valamint abból, hogy a kegyelem egészen új, természetfölötti életnek csiráját oltja bele a lélekbe, mely végelemzésben a boldogító istenlátásba, vagyis mindenestül természetfölötti célba torkollik bele. Tehát a kegyelemnek valósággal (distinctione reali physica) különböznie kell a lélektől és annak tehetségeitől, tevékenységeitől és állapotaitól.

¹ Rom 3,21.

² *August.* Spir. lit. 9, 15; 11, 18 32, 56 Sermo 131, 9; Gr. Christi 3; Trinit. XV 8, 14.

³ *Ambr.* Myst. 7; *Chrys.* Ad illum. hom. 1, 3; 2, 1; *Cyrl.* Al. in Is IV 2.

⁴ *Athanas.* C. Arian. II 59; *Fulgent.* Ad Petr. 7, 14 kk.

⁵ *Barnab.* 6, 11; 12, 16, 8; *Tertul.* Bapt. 5.

⁶ Cf. *August.* Gen. lit. VI 24, 35.

⁷ *Thom* III 113, 2.

⁸ Prov 15,17; cf. *Thom* III 110, 1.

⁹ 2 Thes 2,16 2 Cor 12,9 Rom 7,25 stb.

b) *Nem azonos az Istenséggel.* – Lombardus¹ azt tanította, hogy maga a Szentlélek az a szeretet, mellyel szeretjük az Istent és felebarátunkat; vagyis a kegyelmi életet azonosította a Szentlélek Istennel. Ez a fölfogás azonban *téves*.

Mert α) a *Szentírás* a Szentlelket a megigazulás elvének, okának vallja ugyan, de nem formai okának. Ellenkezőleg ezt a formai okot, mint Isten vetőmagját, szeretetét, ajándékát, kegyelmét megkülönbözteti a Lélektől, mely azt adja²; sőt kifejezetten megkülönbözteti a Szentlelket mint adományozót a kegyelmi szeretettől mint adománytól: «Isten szeretete (ἡ ἀγάπη) kiáradt szivünkbe a Szentlélek által, aki nekünk adatott».³ β) Ugyanígy beszélnek a *szenatatyák*. A görögök a Szentléleknek a megigazulásban való szerepét rendkívül erősen hangsúlyozzák, de sehol nem mondják a Szentlelket a megigazulás formai okának. γ) A trentói zsinat is élesen különböztet adományozó Lélek és adományozott kegyelem között.⁴ δ) Döntően ellene szól Lombardus nézetének a *teológiai megfontolás*: Ha a Szentlélek volna megigazulásunk formai oka, mindenki egyforma és állandóan azonos volna, csökkenésnek és növekvésnek hozzá nem férhető. Ez azonban ellenkezik a katolikus igazsággal.⁵ Azután a Szentlélek mint abszolút Való semmiképp nem válhatik a teremtmény formájává, sem szubstanciás, lényegét adó formává, mint pl. az emberi lélek a testnek formája; sem pedig járuléki minőségben, mint pl. a matematikai tudomány a léleknek formája; vagyis nem közölhet a lélekkel semmiféle kiválóságot azért, hogy egy elvvé válik vele. Isten csak egy módon léphet belső életközösségbe a teremtménnyel: személyes egység útján; ez azonban a kinyilatkoztatás tanúsága szerint csak egyszer ment végbe az örök Igének megtestesülésében.

Ezért téves ama *tridentinumkori hittudósok* (a «kölniek»): Gropper, Pighi, kik Eck-vel és Pflug-gal egyetemben 1541-ben Regensburgban ebben a pontban már megegyezésre jutottak volt Melanchthon-nal, Butzer-rel és Pistorius-sal; továbbá Contarini, Sanfelice Pole biboros, Seripandi ágostonos) fölfogása, kik a megigazulás főmozzanatát a bűnbocsánatban látták, melyet kizárólag Isten kegyének tulajdonítottak, és csak a megszentülést írták a kegyelem címére; és így Isten kegye, illetőleg Krisztus érdeme a megigazulásnak legalább részlegesen, kiegészítő módon formai oka. Hivatkoztak különösen olyan szentírási helyekre, melyek hangsúlyozzák, hogy az emberben semmi igazság nincs.⁶ Már előbb a nominalisták és részben a skotisták is azt tanították, hogy a kegyelem magában nem elégséges ahhoz, hogy a szigorú örök Biró előtt helyt álljunk; itt Isten kegyének kell pótlólag közbelépnie. Ez a fölfogás téves. Ebben az esetben ugyanis Isten legalább részleges formai oka volna megigazult-voltunknak. Ez pedig metafizikai képtelenség; Isten vagy Jézus Krisztus mint személy nem válhatik más személynek határozmányává; még kevésbé válhatik Isten a teremtmény alkotó elemévé. Isten irgalmának és jóindulatának természetesen döntő szerepe van megigazulásunkban; de nem mint formai, hanem mint létesítő oknak.

Tehát a megszentelő kegyelem épúgy mint a segítő kegyelem ([113. kk. lap](#)) természetfölötti valóság, mely nem azonosítható sem a megkegyelmező Istennel, sem a megkegyelmezett léleknek valamilyen természetszerű határozmányával; hanem a lélektől és Istentől különböző valami: Istentől alkotva avégből, hogy a lélekkel közlődjék és vele való egyesülés által azt megszentelje. Etekintetben olyan mint a *fény*, mely nem azonos sem a fényforrással, sem a megvilágított fölülettel; mint a *szó*, mely különbözik mind a szólótól, mind a hallástól.

¹ *Lomb.* I dist. 17, 2; cf. II dist. 26.

² Act 2,38. 10,45 2 Pet 1,4 1 Jn 3,9.

³ Rom 5,5.

⁴ Trid. 6 cp 7.

⁵ L. 82 § 3; cf. *Thom* 2II 23, 2.

⁶ Ps 142,2 Job 9,2 Is 64,6 1 Jn 1,8.

3. Ezzel már ki van mondva, hogy a megszentelő kegyelem *természetfölötti járulék* (accidens supernaturale).¹ A kérdés csak az, vajjon a járulékok mely csoportjába tartozik.

4. A megszentelő kegyelem természetfölötti *minőség*. – A *Szentírás* ugyanis *a)* olyan valóságnak jellemzi, mely megminősíti a lelket: világosságot, szeretetet, új életet ad a lélekbe; hasonlónak tesz Krisztushoz, Isten fiává tesz. *b)* Még pedig nem átmenetileg, hanem állandó jelleggel: a lélekbe beletapad és arra van szánva, hogy állandó határozománya legyen. Az Írás szerint ugyanis az igazultak bele vannak iktatva Krisztusba, mint a venyigék a szőlőtökébe; általa a hívők Krisztus testének tagjai, az élő Istennek temploma; Isten csirája van bennük, részesek Isten természetében, meg vannak pecsételve Szentlélekkel. A *szentatyák* ezt a gondolatot hasonlatokkal világítják meg: a kegyelem által bele vagyunk oltva Krisztusba mint nemes olajfába; a Szentlélek áttüzesít mint tűz a rozsdás vasat, drága balzsamként átítatja lelkünket. Sőt kifejezetten fonnának (ἔξις), minőségnek (ποιότης) mondják a kegyelmet.² A *trentói* zsinat szerint a kegyelem meggyökerezik (inhaeret) a lélekben³; a trentói káté⁴ pedig egyenest így határozza meg: a lélekben megtapadó isteni minősültség. A *teológiai megfontolás* kizárással ugyanerre az eredményre jut. A megszentelő kegyelem mint teremtményeknek szánt természetfölötti valóság nem lehet szubstancia; a természetfölötti szubstancia ugyanis ellenmondás.⁵ Tehát járulék. Azonban a járulékok során nem lehet vonatkozás, amire az ember első tekintetre hajlandó volna gondolni. A vonatkozás ugyanis lehetne először logikai, illetőleg jogi, amilyen pl. egy kinevezés vagy megkegyelmezés; ebben az esetben azonban nem igazi, hanem csak névleges megigazultságot szerez, amilyent a luteristák tanítanak. Ha pedig valós vonatkozás volna, akkor a vonatkoztatott lényben valós alappal kellene rendelkeznie; és ép az itt a kérdés: mi ez az alap? Mennyiségnek mondani a kegyelmet senki sincs kísértve. Tehát csak minőség lehet.

Következésképp nem tartható fönn az a fölfogás, mely a megszentelő kegyelmet tartalmilag azonosítja a *segítő kegyelmek sorozatával*, formailag pedig Isten kegyes végzésének tekinti, mely elhatározta ennek a huzamos kegyelemsorozatnak megadását, és gondoskodik ama végzés keresztülviteléről; így Occam, Biel, részben Hermes és Stattler.

Ez után a megállapítás után fölkinálkozik az a kérdés: A megszentelő kegyelmet be lehet-e sorozni a *négy Aristoteles-féle minőség* (tevékenység és tevőképesség, szenvedés és fölvevő-képesség, készség: habitus és alkat: figura) valamelyikébe? Erre nézve mindenekelőtt nyilvánvaló, hogy a kegyelem mint minőség lényegesen elüt az Aristoteles-féléktől: nem velünk született és nem szerzett, hanem készen kapott minőség (qualitas non innata, neque acquisita, sed infusa); még pedig a természet képességeit és igényeit meghaladó életre és tevékenységre képesítő minőség; holott a bölcselek csak olyan minőségeket ismernek, melyek természetszerű életnyilvánulásra képesítenek.⁶ Ezért nem lehet arról szó, hogy a kegyelmet egyszerűen besorozzuk a minőségek valamelyik aristotelesi fajtájába, hanem csak arról, hogy valamelyikkel rokonnak mutassuk ki. S ebből a szempontból első tekintetre csakis a tevőképesség (potentia activa) és a készség (habitus) jöhet szóba. Már most kétségtelen, hogy a kegyelem *rokonságban van a tevőképesség minőségével*; hisz általa a lélek abba a helyzetbe kerül, hogy természetfölötti tevékenységet fejtsen ki. *Mindazáltal* a megszentelő kegyelmet a *készségekkel* (habitus) szokás közvetlen rokonságba és metafizikai vonatkozásba hozni; mert *a)* a kegyelem nem arra van rendelve, hogy egyáltalán képességeket adjon, hanem arra, hogy meglévő képességekhez hozzáadjon egy hiányzó mozzanatot, mint a nemes ojtóág teszi a vad

¹ Cf. *Thom* III 110, 2.

² *Basil.* Spirit. S. 26, 61; *Cyrl.* Al. Hom. pasch. 10, 2; in *Is* IV 2.

³ *Trid.* 6 c. 11; cp 4 7 *Denz* 821 796 799.

⁴ *Catech. Rom.* II 2, 49: divina qualitas animae inhaerens.

⁵ *Thom* III 110, 2.

⁶ *Thom* Verit. 27, 2.

alannyal. *b)* A képesség egyszerűen csak tevékenység elve; a készség azonban meghatározott irányban való állandó fölkészültség¹; s a kegyelem a töle elválhatatlan természetfölötti erényekkel együtt ilyen fölkészültséget ad, melynek értelmében a lélek könnyen és biztosan éli Isten fogadott fiainak életét.

Ha a kegyelem minőség, fölvetődik még ez a kérdés: mire minősít; más szóval ennek a minőségnek, illetőleg már most pontosabban: ennek a készségnek mi a léttartalma? Vagyis itt keressük azt a léttartalmi mozzanatot, mely a megszentelő kegyelem egész tartalmának, tehát teleologiai és formai mozzanatainak gyökere és kútfeje.

A megszentelő kegyelem morfológiai mivolta.

A kegyelem léttartalmi, morfológiai, formai mivolta a szó szoros értelmében vett *titok* az Üdvözítő szava szerint: «A szél, ahol akarja, ott fú; és hallod zúgását, de nem tudod, honnét jön vagy hová megyen; így van mindaz, aki a Lélektől született».² Mindazáltal a kinyilatkoztatás útmutatása nyomán szerényen meg lehet lebbenteni a titok fátyolát.

1. A kegyelem *az isteni természetben való részesedés*. – A *Szentírás* szerint a kegyelem, melyet természetfölötti minőségnek ismertünk meg, új életnek elve, mintegy új lélek. Általa *a)* Istennek, Krisztusnak, a Szentléleknek lelke száll belénk; a kegyelem Krisztusnak bennünk működő ereje.³ *b)* Isten magja, Isten csirája lelkünkben.⁴ Ezt nyomatékoztatja a szentírási kijelentéseknek az a sora, mely szerint a kegyelem által Istenben újjászületünk, Isten fiaivá leszünk.⁵ A születés, fiúság ugyanis a természetnek valami közösségét fejezi ki. *c)* Ezt kifejezetten is megmondja Szent Péter: «A fölötté nagy és drágalátos ígéretekkel ajándékozta nekünk, hogy ezek által az isteni természetnek legyetek részeseivé».⁶ Ez a *szentatyáknak* is egyértelmű tanítása. A 4. századi kiválóbb atyák mind vallják Atanázsnak (illetőleg már Tertullióknak: [1592](#)) tételét: Krisztus Isten létére emberré lett, hogy minket átistenítsen. Ez a *deificatio* (θεϊωσις) az ő teológiájának sarktétele: Krisztus és a Szentlélek istenségét az ariánusok és a pneumatomachusok ellen azzal bizonyítja, hogy ha Krisztus és a Lélek nem volna igaz Isten, nem istenülhetnénk meg a bennük való részvétel által.⁷ Ezt a meggyőződést az Egyház még a *liturgiájában* is kifejezésre juttatja: Adj nekünk részességet annak istenségében, aki méltóztatott emberségünk részesévé lenni.⁸ Joggal mondhatta tehát Ripalda, hogy minden más fölfogás legalább is vakmerő.

2. Az isteni természetben való kegyelmi részesedés *Istenhez való hasonulás*. – Némely *misztikusnak* az a nézete, hogy az emberi lélek a kegyelem által Istenbe változik át, «nem annyira eretnek, hanem inkább esztelen tanítás.»⁹ Másrészt nem elég a *skotistákkal* (kikhez a 19. században J. Kuhn is csatlakozott) azt mondani, hogy az isteni természetben való részesedés merőben erkölcsi; mintha t. i. a kegyelem az embert csak annyiban tenné Istenhez hasonlóvá, amennyiben érzésben és gondolkodásban, lelkületben lassan olyanná válik, amilyen az Isten öröktől fogva és változhatatlanul. Ilyen hasonlóság jön létre két jó barát vagy a mester és kegyeles lelkületű tanítványa között; ebben az értelemben válnak némelyek az Írás szerint is Ábrahám fiaivá, amennyiben t. i. vele egy erkölcsi rendben élnek,

¹ Thom III 19, 2.

² Jn 3,8.

³ Mc 1,8 Lc 11,13 24,49 Jn 3,5 14,16 Act 2,38 5,32 8,17 10,44–6 Rom 1,4 8,9 1 Cor 6,19 Eph 4,4 2 Thes 2,12; 2 Cor 12,19.

⁴ 1 Jn 3,9.

⁵ Jn 1,13 3,5 Jac 1,18 1 Jn 3,1 Rom 8,15 stb.

⁶ 2 Pet 1,4.

⁷ Athanas. Adv. Ar. or. I 38 39; IV 3, 24; Ad Serap. 1 24. Ugyanígy Ignat. Eph. 9, 1; Theoph. Autol. II 27; Iren. IV 38, 4; III 6, 1; Clemens Al. Protrept. IX 88, 2; Basil. Spirit. S. 9, 23; August. in Ps 49, 2; Ad Simpl. I qu. 5; Peccator. merit. I 9, 10; Ctra Iul. I 6.

⁸ Offert. missae; cf. praef. ascens.; dom. IV. p. pascha secr.; Denz 1021; Ripalda De ente supern. 132.

⁹ Lat. IV. Denz 433; cf. 510 1225.

gondolkodásban és érzésben hozzá idomulnak; mások ellenben az ördög fiai.¹ Ez a fölfogás igazat mond, de nem eleget. Amit ugyanis a Szentírás a kegyelmi istenközösségről tanít (Isten csirája, magja, természete, Istenből való újjászületés, új élet stb.), valós, fizikai közösséget kíván. Ennek jellegét pedig szabatosabban így határozhatjuk meg:

A részesedés, közösködés természete azt hozza magával, hogy az a lény, mely egy felsőbb valónak természetében részes, hasonló lesz hozzája; nem mindenben (különben nem részesedés, hanem azonosság jönne létre), hanem valóság-tartalmának valami vonatkozásában.² Így értelmezték és részletezték már a nagy egyházatyák az atanázi teológiának Θεϊωσις-tanát: A Szentlélek valamilyen isteni formát alakít ki a lélekben, aminek következtében Isten-szabásúvá lesz; általa *Isten képe rajzolódik lelkünkre*,³ mint már az Apostol mondotta: «Akiket eleve ismert, azokat eleve arra is rendelte, hogy hasonlók legyenek Fia formájához».⁴

Miben áll tehát a léleknek kegyelmi Isten-hasonlósága? Istennek valamilyen hasonlóságát tükrözik az összes teremtmények. Míg azonban a merőben anyagi természet ú. n. vegyes tökéletességeivel (I 305) Isten tökéletességét csak érték és valósító erő szerint ábrázolja (virtualiter et eminenter), és azért Istennek nem képmását, hanem csak nyomdokait tárja föl, addig az ember szellemi valósága forma szerint is kifejezi Isten mivoltát, jóllehet analog módon (52. § 1). Ha tehát a kegyelem által Istenhez sokkal inkább leszünk hasonlókká, mint vagyunk a teremtés által, ezt a hasonlóság-többletet csak *a szellemiség irányában* szabad keresnünk, mert csak itt lehet szó formális hasonlóságról. S itt a teremtmény megint nem hasonulhat Teremtőjéhez a szellemi létmód tekintetében; hisz Isten sajátos szellemi létmódja, a hármas szubsztenciájú magátólvalóság egyáltalán közölhetetlen. Tehát csakis közölhető léttartalmi mozzanatokban jöhet létre a hasonlóság. Így beszél Szent Tamás; de így már az atyák is.⁵

Melyik már most *az a mozzanat*, melyben a kegyelmi Isten-hasonlóság meghaladja a teremtés útján szerzett isteni képmást? A feleletet megadja az a tény, hogy a kegyelem szerzette Isten-hasonlóság és részesedés természetfölötti. Ebben ugyanis ki van mondva két mozzanat: *a)* a kegyelem által a lélek arra képesül, hogy léttartalmilag *utánozza Istennek természetfölötti belső életét*, vagyis szentháromsági életét. A kegyelmi ismerésben Isten szentháromsági önismeretének válik részesévé, amennyiben a hit által homályban, a látás által pedig közvetlenül, nem teremtmények közvetítésével úgy ismeri meg Istent, amint ő maga ismeri meg magát, abszolút valóságának hármas személyes önállásában; akaró tevékenysége által pedig képessé válik úgy szeretni Istent, amint ő az örök Szentháromságban szereti magamagát, minden teremtményi közvetítés kizárásával, teljes közvetlenségében és tulajdon szentháromsági életközösségének melegségével. *b)* A szentháromsági személyek küldése és bennlakása által *maga az Isten világossága és szeretete* az, mely a kegyelemben ki van öntve lelkünkre; mintegy a Szentháromság pecsét-lenyomata van lelkünkön, úgy hogy most ennek következtében Isten-ismerésünknek tárgya, világossága és kifejezése végelemzésben magának az Atyának örök kimerítő, teljesen kifejező tiszta önismerete, az Ige; Isten-szeretésünknek pedig közvetlen tárgya, valósító ereje és záloga a szentháromsági szeretet köteléke és lehelete, a Szentlélek (lásd 42. § 3).⁶ Így a kegyelem valóban egy új életnek, magának az örök Szentháromság életének titkos csiráját ülteti át lelkünkbe, és arra képesíti, hogy a teremtményeken teljesen fölülemelkedve Istenből éljen; nemcsak, hanem amennyire ez

¹ Jn 8,39.44.

² Thom III 2, 10 ad 1.

³ Cyril. Al. in Is IV 2; I 4; Ambr. in Hexaem. VI 8, 47.

⁴ Rom 8,29.

⁵ Thom I 93, 1–9; cf. III 2, 10. Basil. Spirit. S. 9, 23.

⁶ Cf. Thom I 93, 4; Suarez Gratia VII 1, 30.

teremténynek egyáltalán lehetséges, magának Istennek minden sejtelmet meghaladó tiszta, szent, bensőséges és boldogító életét élje. S ez eleget mond a kegyelmi élet értékéről és egyben titokzatosságáról.¹

Folyomány. A kegyelem és a bűn metafizikai ellentétességben vannak, úgy hogy egy lélekben egyszerre meg nem férnek.

Ez az *általánosabb és igaz* nézet szemben a *skotistákkal* (Scotus, Occam, Biel), akik elismerik, hogy a jelen üdvrendben a kegyelem közlése tényleg a bűn megbocsátásával jár; valójában azonban Isten kegye bocsátja meg a bűnt, a kegyelem csak megszenteli a lelket. Hasonlóképp Ripalda és Schwane († 1892) azt tanították, hogy a kegyelem oly fölséges szépségbe öltözteti a lelket, hogy ennek láttára Isten indítatva érzi magát arra, hogy megbocsássa a bűnt. Ennek a fölfogásnak értelmében tehát kegyelem és bűn között merőben erkölcsi ellentétesség forog fönn; tételes isteni rendelkezés következtében zárják ki egymást mint össze nem illő dolgok. *Suarez szerint*² kegyelem és bűn fizikai ellentétben vannak; a kegyelem közlése önerejéből és természeténél fogva mindig kiszorítja a bűnt, de nem a kegyelem legmélyebb mivoltának, hanem Isten rendezett hatalmi intézkedésének értelmében. Csoda által tehát nem volna lehetetlen, hogy a kettő egyszerre egy lélekben lakjék. Ez a fölfogás azonban téves; az előző, mint amely még kevesebbet állít, annál inkább. Mert

a) *Kegyelem és bűn között a kinyilatkoztatás szerint átlós ellentét van, mint élet és halál, világosság és sötétség, Krisztus és Béliál között: «Ne húzzatok egy igát a hitetlenekkel! Mert mi köze az igazságnak a gonoszossággal? vagy mi társulása a világosságnak a sötétséggel? Vagy mi egyessége Krisztusnak Béliállal?»*³ b) *A skotisták fölfogásában nem tartható fönn a trentói zsinat tétele, hogy a megszentelő kegyelem a megigazulásunk egyetlen formai oka; hisz szerintük kiegészítő mozzanatként okvetlenül hozzájárul Isten kegye. Suarez tanítása metafizikai föltételében ugyanoda vezet. c) A bűnös állapot veleje: a megszentelő kegyelem hiánya következtében előálló fonák helyzet, melybe került a lélek Istennel szemben. Már pedig a megszentelő kegyelem ezt gyökeresen és szükségkép megszünteti. Jóllehet tehát a kegyelem nem okvetlenül jár büntörlő hatással (ahol t. i. a lélekben nem talál bűnt), és a bűnbocsánat lehetséges volna kegyelem nélkül is, mégis a természetfölötti rendben kegyelem és bűn egymást szabatosan kizárják (contrarietate metaphysica adaequata).*⁴

3. A megszentelő kegyelem formai hatásai.

A megszentelő kegyelem formai mivolta az isteni Szentháromság életének utánzata és közössége. Belőle mint titokzatos középpontból sugárzanak ki a kegyelem formai hatásai, vagyis léttartalmi mivoltának közvetlen megnyilvánulásai, melyekben kibontakozik a valósága; ezeknek a hatásoknak fénykoszorúja mutatja be igazi szépségében és gazdagságában a kegyelmet. A megszentelő kegyelem mindenekelőtt *megigazulttá és szentté teszi a lelket*. Hisz láttuk, hogy a kegyelem mint természetfölötti istenközösség a lelket az egyedül helyes vonatkozásba hozza Istennel szemben, és önerejével, lényegénél fogva tovaűzi a bűnt. A megszentelő kegyelem teleologiai mivolta tehát formai mivoltának közvetlen hatása; a bűn eltörlése és a lélek megújítása a kegyelem elsődleges formai két hatása; a többi másodlagos:

1. *A megszentelő kegyelem által a lélek Isten barátjává lesz. Biztos;* a Tridentinum szerint a megigazult ember ellenségéből barátta lesz.⁵

¹ Thom III 113, 9 ad 2; Lessius Perfect. div. XIV 2.

² Suarez Gratia VII 20, 7.

³ 2 Cor 6,14; cf. Col 2,13 1 Jn 3,6.9.14 Mt 6,24 Mal 3,2 Rom 6,3 Eph 2,1 5,8.

⁴ Thom 2II 24, 10; Mal 13, 2.

⁵ Trid. 6 cp 7 10.

A *Szentírás* ezt sokféleképp juttatja kifejezésre: «Ti az én barátaim vagytok, ha megteszitek, amit parancsoltam nektek. Már nem mondalak benneteket szolgálóknak; mert a szolga nem tudja, mit művel az ura; hanem barátainknak mondalak titeket, mert mindent, amit hallottam Atyámtól, tudtul adtam nektek».¹ «Most már nem vagytok idegenek és jövevények, hanem a szentek polgártársai és Isten házanépe.»² Sőt még bensőbb viszonyt állapít meg: a kegyelemmel ékes lélek az Isten jegyese. «Eljött a Bárány menyegzője, és az ő jegyese fölkészült. És megadatott neki, hogy ragyogó és fehér gyolcsba öltözzék; a gyolcs ugyanis a szentek igaz cselekedetei. Irjad: Boldogok, akik a Bárány menyegzős vacsorájára hivatalosak.»³ Ezt a gondolatot már az ószövetség nyomatékozza.⁴

A *teológiai megfontolás* ebben a hatásban fölismeri a kegyelem jellegzetes értékét. A barátság ugyanis Aristoteles szerint két személynek kölcsönös jóakaró szeretete. Föltétele tehát a teljes érdek- és világnézet-közösség, a meghitt életközösséghez szükséges bizonyos fokú egyformaság, kölcsönös egymásra-hangoltság és egyenlő rang (*amicitia pares aut inveni aut facit*). Isten és ember között természetesen nem állhat fönn teljes egyenlőrangúság; s ezért csak Isten leereszkedő barátságáról lehet szó (*amor excellentiae, non aequalitatis*). De a kegyelemmel a Szentháromság életének csirája ereszkedik a lélekbe, és ennek következtében a lélek hasonlónak válik Isten személyes és élő teljes képéhez, az örök Igéhez; ezáltal az érdek és élet közlődésének és közösségének oly magas foka és meghittsége alakul ki Isten és az ember között, melyről a teremtés révén szolgáskorba szánt embernek sejtelve sem lehet, melynek édessége a kegyelmi létbe fölemelt ember számára vigasztalások és biztatások kiapadhatatlan forrása, s állandó ösztönzés és erő e barátság összes következményeinek és velejáróinak odaadó kiépítésére.

2. *A megszentelő kegyelem a lelket Isten fogadott fiává és a mennyország örökösévé teszi.* Legalább *biztos*. A trentói zsinat így határozza meg a megigazolást: átvitel a fogadott fiúság állapotába, úgy hogy a megigazolult örökössé vált az élet reménye szerint.⁵

Ezt a tanítást az *Írás* ismételten és részletesen előadja. Szent János ebben foglalja össze az Ige megtestesülésének áldásait: «Hatalmat adott nekik, hogy Isten fiaivá legyenek, azoknak, kik... az Istenből születtek». Szent Pál ennek a fiúságnak geneziséjét és tartalmát így jellemzi: «Nem vettétek a szolgaság lelkét, hogy ismét csak féljete, hanem vettétek a fogadott fiak lelkét, melyben azt kiáltjuk: Abba (Atyánk)! Maga a Lélek tesz lelkünkkel együtt bizonyosságot, hogy Isten fiai vagyunk. Ha pedig fiai, akkor örökösök is; Istennek örökösök, Krisztusnak pedig társörökösök». Ugyanígy beszél Szent János: «Lássátok, minő szeretetet mutatott irántunk az Atya, hogy Isten fiainak neveztetünk és azok is vagyunk. Szerelmeseim! Most Isten fiai vagyunk; de még nem tűnt ki, hogy mik leszünk. Tudjuk azonban, hogy amikor majd megjelenik, hasonlók leszünk hozzá; mert látni fogjuk őt, amint van».⁶

A *teológiai megfontolás* a fogadott fiúság tartalmát és *jellegét* Szent Tamás klasszikus meghatározása nyomán fejti ki: a fiúvá-fogadás idegen személynek fölvétele fiúságra és örökségre. A kegyelem által Isten nemcsak idegen (azaz nem az ő valóságából nemzett), hanem hűtlen, ellenséges, bűnös személyt fogad föl; és pedig nem egyszerűen erkölcsi és jogi vonatkozásban, miként az emberek között történik, hol a fölfogadás a felfogadottnak semmi belső értéket nem ad; hanem fölséges és titokzatos módon pótolja a természetszerű nemzést, amennyiben istensége magját oltja belé, és ezzel nemcsak erkölcsileg, hanem fizikailag részesévé teszi az isteni természetnek, és így a természeti fiúság kiválóságát, a

¹ Jn 15,14.

² Eph 2,19; cf. Jac 2,23 Sap 7,14.

³ Ap 19,7; cf. Mt 9,15 Jn 3,29 Eph 5,23 2 Cor 11,2.

⁴ Cant Ps 44.

⁵ Trid. 6 cp 7 4.

⁶ Jn 1,12; Rom 8,14–7; cf. Gal 4,7; 1 Jn 3,1–3. Thom III 23, 1.

természetnek (hogy úgy mondjuk, a vérnek) közösségét utánozza, úgyhogy immár nemcsak név szerint, hanem valósággal Istennek fiai vagyunk. Ezáltal aztán fogadott fiúságunk az örök szentháromsági fiúságnak mása, hű lenyomata: «Arra rendelte (a választottakat), hogy hasonlók legyenek az ő Fia formájához, s így ő elsőszülött legyen a sok testvér között». ¹ Ezzel egyben Krisztusnak egészen kiváló értelemben testvérei lettünk; és érthető, miért szokás a fiúvá-fogadást az Atyának tulajdonítani. ²

Ebből nyilván látható az istengyermekségnek és az azt szerző *kegyelemnek értéke*: a) Ha az emberek sokszor büszkéek a vérükre, és ez az önérzet egy-egy sarjban nagy elhatározások és tettek forrása, a megszentelő kegyelemben a legárvább és legügyefogyottabb emberfia is királyi nemzedék tagja lesz, és a valóságban gyökerező fölemelő és tisztító önérzet jogcímét hordozza. b) Ha Jézus Krisztus a testvérünk, ezen a címen is támaszunk és pártfogónk. c) Ha Isten az atyánk, akkor atyailag gondoskodik is rólunk: atyai házat készít (az Anyaszentegyházat), mindennapi kenyeret szerez: egyszülött Fia evangéliumát, kegyelmét és kegyelmi eszközöket, kivált az Oltáriszentséget. Aki komolyan igyekszik az Üdvözítő nyomdokain járni, elég jókor árvaságra jut a számító önzés, szívtelenség és tülekedés e világában. Akkor tudja csak meg támaszt és oltalmat áhító lelke, mit jelent a megigazultnak istenfiúsága: a próféta szerint Isten vasvesszővel (lásd az Üdvözítő kínszenvedéseit) írta föl nevünket kezére, hogy ha atyánk és anyánk elfelejtkeznek is rólunk, ő el ne felejtkezzék. ³ d) A mondhatatlan értékű mennyei örökség kilátásait biztosítja, még pedig a fiak érdekeltségén és jussán: ha fiai vagyunk, akkor örökösei is.

3. A megszentelő kegyelem a megigazultat a Szentháromság, nevezetesen a Szentlélek templomává teszi. Biztos.

Ez a *Szentírás* kétségtelen tanítása. Az Üdvözítő kifejezetten megígéri a Szentlelket tanítványainak és összes követőinek: «Én kérem majd az Atyát, és más Vigasztalót ad nektek, hogy veletek maradjon mindörökké, az igazság Lelkét, kit a világ meg nem kaphat... Nem hagylak árván benneteket, eljövök hozzátok... Ha valaki szeret engem, az én beszédemet megtartja; és Atyám is szereti őt, és hozzája megyünk és lakóhelyet szerzünk nála». «Annak lelke lakik bennetek, aki föltámasztotta Jézus Krisztust halottaiból.» «Nem tudjátok-e, hogy az Isten temploma vagytok, és az Isten Lelke lakik bennetek.» ⁴ A szentatyák, különösen a görögök a Szentlelket állítják oda mint a lélek megszentelőjét; sőt akárhányszor úgy beszélnek, mintha megszentelésünknek közvetlen formai vagy legalább avató elve volna. ⁵

A *teológiai megfontolás a)* a bennlakás *fokát* illetőleg megállapítja, hogy az sokkal bensőségesebb, mint az, amelyet Istennek egyetemes jelenléte alapoz meg; továbbá Isten jelenlétének új címe és módja, úgy hogy ha per impossibile Istennek egyetemes jelenléte megszűnnék, a kegyelmi jelenlétnél fogva mégis jelen volna a megigazultak lelkében. *b)* Ennek a kegyelmi jelenlétnél *módját* illetőleg biztos, hogy az nem merül ki bizonyos hatásokban (praesentia per potentiam); mintha t. i. csak abban állna, hogy a Szentháromság a természetfölötti élet elvével ajándékozza meg a lelket. A Szentírás ugyanis éles különbséget tesz ajándék és ajándékozó között, és az ajándékozóról is azt mondja, hogy jelen van a megigazultnak lelkében. Tehát Isten az ő mivolta, lényege szerint készít új jelenléte a megigazultnak lelkében; mint teremtetlen személyes ajándék is meglátogatja a lelket és önmagát adja neki. Ez megvalósul a szentháromsági küldésekben, mikor a Szentháromság az örök isteni eredéseket belefolytatja a teremtménybe, mivoltával és életével beleereszkedik a kegyelmes lélekbe, azt átjárja a maga életével és állandó birtokába veszi (42. § 3).

¹ Rom 8,29.

² Thom III 23, 2 ad 3.

³ Is 49,15 cf. Ps 26,10.

⁴ Jn 14,15–25; Rom 8,10; cf. 5,5; 1 Cor 3,16; cf. 6,19 Gal 4,6 2 Cor 6,16 Eph 1,13.

⁵ Athanas. Serap. I 24; Cyril. Al. Dial. 7; August. Ep. 187, 26; cf. Petav. Trinit. VIII 4.

E valós, *szubstanciás jelenlét jellegének* pontosabb meghatározását illetőleg a hittudósok egyetértésben vannak arra nézve, hogy ez nem fogható föl a személyes egység (unio hypostatica) mintájára, hanem csak abban áll, hogy Isten minden teremtményi közvetítés nélkül maga válik a lélek életének tartalmává és tárgyává, kezdőfokon a zárándok hitéletben, teljes mértékben a boldogító istenlátásban. Erről az oldalról tekintve tehát a megszentelő kegyelem szerzette istenközösség kettős: a lélek szellemiségének lehető fölfokozása és gazdagítása, ami által a lélek formailag hasonlóvá lesz a Szentháromsághoz, és magának a Szentháromságnak bennlakása, ami által a küldött szentháromsági személyek, az Ige és a Szentlélek mint az örök isteni élet termékei a Szentháromságnak és a kegyelemmel elhalmozott léleknek közös birtokát alkotják.

Sokat vitatott kérdés azonban, vajjon a megigazult léleknek ez a szentháromsági vonatkozása, melyet nyilván a Szentléleknek kell tulajdonítani (per appropriationem; hisz kézzelfoghatóan megfelel a Szentlélek személyes jellegének: ajándék, kötelék; lásd [I 416](#)), *nem külön sajátja-e (proprium) a Szentléleknek?* Több neves hittudós (Thomassinus, Petavius, Lessius, Scheeben, Schell, Hurter, Scholz) erre igennel felel. Ők azt mondják, hogy a megszentelő kegyelem által a megkegyelmezett lélek és a Szentlélek között olyan szoros és sajátos külön kapcsolat jön létre, melyet ugyan nem a személyes egység (unio hypostatica), hanem a szentáldozásban a hívő és a Krisztus teste között létrejött egység mintájára kell fölfogni. Szerintük a Szentléleknek ez a sajátos bennlakása egyfelől teljessé teszi a kegyelmes lélek istenközösségét, másrészt jobban megalapozza az istenfiúságot, amennyiben Istent és a teremtményt a Szentháromság «köteléke» ilyenformán szubstanciás közösségben kapcsolja egybe. Scheeben úgy gondolja, hogy csak ez a fölfogás tudja igazán érvényre emelni a Szentírás és a görög atyák (különösen Alexandriai sz. Ciril) ama kijelentéseit, melyek a kegyelmi megszentelést közvetlenül a Szentléleknek nemcsak titkos működésével, hanem személyes jellegével is oksági kapcsolatba hozzák. *A teologusok túlnyomó többsége*¹ ennek a jámbor és termékeny nézetnek *ellene mond*; különösen azért, mert veszélyeztetve látják általa a sarkalatos szentháromsági elvet: Istenben minden közös, amiben nem forog fönn a vonatkozások ellentéte (lásd [I 436](#)).

81. §. A kegyelem organizmusa.

Diekamp II § 6 31; *Bartmann* II § 129 130; *van Noort* 2, 3; *Pesch* V n. 318–24; VIII; *Scheeben* II 385–433 303–400; III 900–920; *Petav.* Trinit. VIII 4–6; *Lessius* Perf. divin. XII 11. – *Bonavent.* Brevil. 5, 4–6; *Thom.* III 63; 68; 109 110; *Gent.* III 147–53; *Suarez* Gr. II VI 11–13 VII 1–4; *Salmant.* tr. 14, 4, 5–8 tr. 17–19; *Billuart* Gr. 7, 3; tr. de fide, spe, carit.; *Berti* XXIII; *Frassen* Gr. 2, 2; 3, 2, 3; 3, 3, 2–3. – *Dionysius Carthus.* Opusculum de septem donis; *G. Lahousse* De virtutibus theologicis 1890; *Franciscy* A keresztény erények 1897; *B. Froget* De l'inhabitation du Saint Éspirit dans les âmes justes d'après la doctrine de s. Thomas d'Aquin 1901; *F. M. Schindler* Die Gaben des h. Geistes nach Thomas von Aquin 1915; *V. Mioč* Septem dona Spiritus s. 1924; *J. F. Bonnefoy* Le s. Éspirit et ses dons selon s. Bonaventure 1929; *K. Böckl* Die sieben Gaben des h. Geistes 1931. – *A. Poulain* Des grâces d'oraison 1. kiad. 1901; *R. Garrigou-Lagrange* Perfection chrétienne et contemplation selon s. Thomas et s. Jean de la Croix 1923; *A. Gardeil* La structure de l'âme et l'expérience mystique 2 k. 1927; *A. Mager* Mystik als Lehre u. Leben 1934; *A. Stolz* Theologie der Mystik 1936 (az irodalom is). A régiebbek közül klasszikus: *Vallgornera* († 1665) Mystica theologia s. Thomae 2 k. új kiad. 1911; *Josephus a Spiritu* s. († 1736) Cursus theologiae mystico-scholasticae 2 k. új kiad. 1925. – *Th. Graf* De subiecto psych. gratiae et virtutum I 1934.

I. A megszentelő kegyelem kísérete.

A megigazultság természetfölötti állapota nem merül ki a megszentelő kegyelemben. A trentói zsinat szerint az ember bensőleg megszentelődik és megújul «a kegyelemnek és az

¹ *Thom* III 114, 3.

ajándékoknak szándékos fölvétele által». *A kegyelem elválhatatlan kíséretében levő ajándékok* a hittudósok egyhangú nézete szerint a természetfölötti erények és a Szentlélek ajándékai. Ezeknek valóságát, természetét és a megszentelő kegyelemhez való viszonyát kell itt elsősorban meghatározni.

1. *Tétel. A megigazulásban az ember a megszentelő kegyelemmel együtt megkapja a természetfölötti erényeket is.* Biztos (sokak szerint majdnem hittétel) a teológiai erényekre vonatkozólag; ma általános nézet az erkölcsi erényekre nézve.

Magyarázat. Az erény fogalma. Az erények a szó legtágabb értelmében azoknak a minőségeknek körébe tartoznak, melyeket készségeknek nevezünk (habitus). Aristoteles szerint a készség állandó jellegű, nehezen változtatható fogékonyság és fölkészültség (dispozíció), mely a képességet (tehetséget) a természetnek megfelelő vagy vele ellentétes, és ennyiben jó vagy rossz tevékenységre hajlamosítja. Azokat a készségeket, melyek egy tehetséget a jónak biztos és könnyű valószínűsítésére hajlamosítanak és fölkészítenek, *tágabb értelemben* szokás erényeknek nevezni.¹ Az erény hordozó alanya tehát a szellemi természet képességei, az értelem és akarat; és mert képességek fölkészítései, faji különbözőségüket épúgy mint a képességeknél, *a tárgyak faji különbözősége* határozza meg.² Az erények két nagy csoportja a szellemi és akaratú erények: és az utóbbiak között is legjelentősebbek az itt egyedül tekintetbe jövő «erkölcsi» erények, azok t. i., melyek az erkölcsi rend javaira hajlamosítják a képességeket.

Az erények *fajai.* Természeti az az erény, mely a természetrendi jónak biztos, könnyed és állandó cselekvésére készíti föl a természet képességeit. Ez a hajlamosság és fölkészültség kezdő fokban lehet valakivel *veleszületett* (virtus innata), mint pl. az engedelmeskedésre, maga-alávetésre való készség, mely azonban csak kezdetleg, csíraszerűen mondható erénynek. Teljes kifejltsége és jellege csak a kérdéses erény jellegének megfelelő, a már meglevő készség intenzitási színvonalánál alább nem álló tettek rendszeres (azaz bizonyos időközöket meg nem haladó) gyakorlása által szereshető meg; s ezért a természeti erények *szertett* erények (virtutes acquisitae). Elvesztésük kétféle módon lehetséges: ellenkező cselekedeteknek bizonyos számú ismétlése útján vagy az erény tartalmával és elért színvonalával arányos tettek elhanyagolása által. *Természetfölötti* az az erény, mely a természetfölötti hivatás tetteinek állandó és biztos végbevitelére készít föl és tesz hajlamossá. Mivel a természetfölötti élet sem tényeiben sem elveiben nem természetünk szerzeménye, hanem Isten ajándéka, ezért a természetfölötti erények sem velünk nem születnek természetünk hozományaként, sem bármilyen cselekedetekkel meg nem szerezhetők, hanem csak Isten ajándékaként ereszkedhetnek a lélekbe: belénk öntött, *készen kapott* erények (virtutes infusae); még pedig magukban, mivoltuknál fogva (per se), szemben az esetleg (per accidens) készen kapott erényekkel, amikor t. i. Isten természetfölötti módon közöl olyan erényeket, melyek magukban a természet erőivel is megszerezhetők, bár hosszabb idő alatt és csekélyebb eredménnyel; ilyen pl. Keresztelő sz. János szigorú aszkézise.³

A természetfölötti erények részint *istenies* erények (virtutes theologicae), melyeknek fő tárgya és közvetlen indítéka (obiectum materiale et formale) Isten; részint (szűkebb értelemben vett) *erkölcsi* erények (virtutes morales), melyeknek fő tárgya és közvetlen indítéka az erkölcsi rendnek valamely mozzanata. Minthogy az erények székhelye csak a szellemi tehetségek lehetnek, a teológiai erények is vagy az értelmet vagy az akaratot készítik föl arra, hogy Istennek és Istenből éljen. Hit és szeretet tehát a lehetséges két teológiai alaperény, melyekhez csatlakozik a remény mint a hitről a szeretetbe átvető és a szeretetet

¹ Ezt mondja ki az *iskolás meghatározás*: virtus est bona qualitas mentis qua recte vivitur et nemo male utitur. *Lomb.* II d. 27; *Thom* III 55, 4.

² *Thom* III 54, 1 c.

³ *Thom* III 41, 4 c.

kezdő fokon bevezető erény. Az erkölcsi rendnek számos mozzanata van, és így az akarat az erkölcsi rend tárgyainak és indítékainak sokfélesége szerint sokféle erénynek lehet alanya (az értelem voltaképpen csak egy erénynek: az okosságunk ad helyet), melyeket a bölcselek és hittudósok visszavezetnek a sarkalatos erényekre mint főcsoportokra: az okosság mellett a mértékletesség, erősség, igazságosság alaperényére.

Mikor a 13. században néhány hittudós kérdésbe tette, vajjon a kisdedek, akik még nem képesek tudatos tettekre, megkapják-e a megigazulásban a keresztséggel a hit, remény, szeretet erényét,¹ a *vienne*-i zsinat az igenlő fölfogás mellett foglalt állást.² A *Tridentinum* szerint «a megigazulásban az ember a bűnbocsánattal együtt Jézus Krisztus által, akibe beiktattatik, beléadással megkapja mindezeket: a hitet, reményt, szeretetet.»³ S minthogy ugyanez a zsinat a szeretetről azt mondja, hogy az megtapad a lélekben, miként maga a kegyelem, nyilván állandó, a lélekbe tapadó készségekre gondol. A *Trentói káté*⁴ szerint a kegyelemmel «velejár az összes erényeknek (ezt bajos csak a teológiai erényekre értelmezni) nemes kísérete, melyeket Isten a kegyelemmel együtt a lélekbe önt.»

Bizonyítás. A *teológiai* erényeket kifejezetten fölsorolja Szent Pál: «Most még megmaradnak a hit, remény, szeretet, ez a három; de ezek között legnagyobb a szeretet.»⁵ Ezek a szöveg-összefüggés kétségtelen tanúsága szerint természetfölötti adományok; és egy közülük, a szeretet, mindenesetre belénk öntött természetfölötti erény: «Az Isten szeretete kiáradt szívünkbe a Szentlélek által, aki nekünk adatott». Tehát ugyanilyen a mellérendelésben fölsorolt hit és remény is. Az *erkölcsi* erényeket szintén elég világosan jelzi az Apostol⁶: «Nem a féltékenység lelkét adta nekünk az Isten, hanem az erőnek és szeretetnek és józanságnak lelkét». Szent Péter⁷ az isteni természetben való részesedés velejárójaként fölsorolja a mérsékletet, béketűrést, ájtatosságot, atyafiúi és általános emberszeretetet. Ugyanezt a messiási idők számára jelzi már a próféta: «Elveszem testükből a kőszívet, és hússzívet adok nekik».⁸ A kőszív ugyanis a rossz hajlamok foglalata, minden megszorítás nélkül; tehát a hús-szív a megfelelő jó készségeket jelzi, szintén minden megszorítás nélkül. Az *atyák* az erényekben látják azt a kincset, melyet a rozsdá és a moly meg nem emészthet.⁹ Szent Ágoston szerint ez az a fegyveres had, melynek kíséretében elfoglalja lelkünkben királyi székét Jézus Krisztus, a mi lelkünk fedelme és amely által végrehajtja bennünk az ő szent akaratát.¹⁰

Teológiai megfontolás. Isten a természetfölötti életrend fölépítésében *nem tanusít kevesebb gondosságot mint a természeti rendben*. Már most a természet rendjében nemcsak szellemi életelvet adott, hanem abba beléoltott hajlamokat és készségeket is, melyek részben a természeti cél felé igazítanak, minő a lelkiismeret szava, az igazság igénye, a boldogság vágya; részben a megfelelő eszközök kiválasztására és használatára sarkalnak, mint az okosság, kitartás, leleményesség, az elért eredményeken kelt öröm, megelégedés. Illő tehát, hogy Isten ne szerelje föl mostohábban a fiait, mint tette a szolgálóival, és a természetfölötti rendben is ne csak megadja a megfelelő állapotot a megszentelő kegyelem alakjában, hanem

¹ Cf. Decretal. I. III, t. 42, c. 3.

² *Denz* 483.

³ Trid. 6 cp 7 c. 11. *Denz* 800 821.

⁴ Cat. Rom. II bapt. 42.

⁵ 1 Cor 13,13; Rom 5,5.

⁶ 2 Tim 1,7; cf. Col 1,11.

⁷ 2 Pet 1,3–7.

⁸ Ez 11,19–20; cf. Prov 8,7 Jer 31,33 1 Jn 2,27.

⁹ *Nyssen*. Beata vita 1.

¹⁰ *August*. in Jn 8, 1; in Ps 83, 11.

képesültséget és fölkészülést is adjon amaz állapottal arányos tevékenységre. Ez azonban csak erények közlése által történhetik.¹

A természetfölötti erényeknek a megszentelő kegyelemhez való viszonya a következőképpen alakul:

1. *A szeretet természetfölötti erénye elválaszthatatlan a kegyelemtől.* Ez biztos. *a) A Szentírás és a szentatyák* sokszor majd a kegyelemnek majd a szeretetnek tulajdonítják a megigazulást, vagyis a kegyelem közvetlen és elsődleges formai hatását: «Mindaz aki szeret, Istentől született és ismeri az Istent». «A szeretet befödi a bűnök sokaságát.»² Szent Ágoston egyenest azt mondja: «A kezdő szeretet kezdődő megigazultság, a nagy szeretet nagy megigazultság, a tökéletes szeretet tökéletes megigazultság».³ *b) A trentói zsinat* sarkalatos tanítása, hogy a szeretet megigazulást szerez, és a szeretet elvesztése a megigazultság elvesztését vonja maga után.⁴

Ha azonban *Scotus* és iskolája, továbbá *Bellarminus*, *Lessius*, *Vasquez* stb. ebből azt következtetik, hogy *a szeretet és kegyelem azonos* két valóság, és csak értékben (virtualiter) különböznek egymástól, alighanem túllőnek a célon. *A hittudósok túlnyomó többsége* ugyanis *Bonaventurával* és *Szent Tamással*⁵ valós különbséget állít föl a kegyelem és szeretet között. Ennek a valószínűbb nézetnek érvei: *a) A skotista fölfogás* érdekében idézhető helyek szorosán véve csak azt bizonyítják, hogy a kegyelem és szeretet egymástól elválaszthatatlanok; és ez lehetséges akkor is, ha a kettő között valós metafizikai különbség van (lásd I 326). A Szentírásnak és a szentatyáknak nem egy nyilatkozata különben a szeretetnek nem erényére, hanem tényeire érhető; tehát a jelen kérdést nem érinti. *b) A Szentírás* helyenként maga különbséget tesz szeretet és kegyelem között: «A mi Urunk Jézus Krisztus kegyelme és az Isten szeretete és a Szentlélek közössége legyen mindnyájatokkal». «Valósággal elárasztott a mi Urunk kegyelme, a Krisztus Jézusban való hittel és szeretettel együtt.»⁶ *c) A trentói zsinat* atyái jobbra skotisták lévén, a maguk fölfogásának nyomait otthagyták a zsinat tanításában is⁷; mindazáltal az Egyház hivatalos tanítása inkább *Szent Tamás fölfogásának* kedvez. A *vienne-i zsinat*⁸ azt mondja: «A formáló kegyelem és az erények»; maga a trentói zsinat pedig: «kegyelem és szeretet»; ugyanígy beszél a Trentói káté.⁹

Következmény. Tehát *a kegyelem* a legnagyobb valószínűség szerint nem tevékenység (habitus operativus), hanem *létfajta*; habitus entitativus, aminő pl. a természet rendjében az egészségesség.

2. *Nem minden erény elválaszthatatlan a kegyelemtől.* Nevezetesen a hit a kegyelemtől elválasztható abban az értelemben, hogy **a kegyelem elvesztése nem okvetlenül vonja maga után a hitnek elvesztését.** Ez *hitigazság*. «Ki van közösítve, aki azt állítja, hogy ha a bűn következtében elveszítjük a kegyelmet, minden esetben elveszítjük egyúttal a hitet is; vagy a megmaradó hit nem igazi hit (jöllehet nem élő hit); vagy akiben megvan a hit szeretet nélkül, nem keresztény.»¹⁰

Bizonyítás. A *Szentírás* azokat a Krisztus-követőket, kik valamiben hűtlenné váltak, nem hitlenné, hanem bűnös hívőkként kezeli. Az ilyeneket az Egyház is mindig a maga

¹ Thom III 110, 2; 63, 1 3; Gent. III 150.

² 1 Jn 4,7; 1 Pet 4,8; cf. Lc 7,44 Mt 22,40 Rom 5,5 1 Jn 3,14 4,16 Mt 5,44.

³ August. in 1 Jn 7, 8; cf. Trinit. XV 18, 32.

⁴ Denz 898.

⁵ Thom III 110, 3 4; Verit. 21, 2.

⁶ 2 Cor 13,13; 1 Tim 1,14.

⁷ Cf. Trid. 6 cp 7.

⁸ Denz 483.

⁹ Trid. 6 c. 11 Denz 821; Cat. Rom. II 2, 51.

¹⁰ Trid. 6 c. 28 Denz 838; cf. prop. damn. Alex. VIII. Denz 1791; Baii 42 Denz 1042.

testéhez tartozóknak, keresztényeknek tartotta, ha még oly súlyos vezeklésre ítélte is. A tételt *a hívő tapasztalat* is igazolja: Aki súlyosan vétkezett, és ezért elveszítette a kegyelmet, azért még nem okvetlenül vált hitetlenné.

Igaz, hite már most *holt hit*. A szeretet minden erénynek formai elve, amennyiben minden erénynek megadja a helyes eligazítást a végcélra. Ha tehát hiányzik a szeretet, bármilyen más erény szülte jótettből szintén hiányzik valami: a helyes célra-irányítottság; és ezért a végcél szempontjából nem teljes érvényű, hanem valamiképpen suta maga az elv is, mely őket létrehozta; olyanformán, mint a víz, ha nincs egészen a forráspontig fölmelegítve, nem főzi meg az ételt. Csak ebben az értelemben vitatja el olykor Szent Ágoston a pogányoktól az erényeket, és mondják a hittudósok formátlanoknak a szeretet nélkül való erényeket; nem mintha a maguk nemében hiányosak volnának, hanem mert hiányzik belőlük a «lélek», az a lendület és biztonság, mely a végső cél felé megadná mindegyiknek a helyes odaigazodást. «Lehet a hit szeretet nélkül, de nem lehet hasznos.»¹ Ugyanezt tanítják a hittudósok általában a reményről is.

Ezért nem lehet elvitatni némi valószínűséget Suareznek és Caietanusnak ama nézetétől, melyet a hittudósok többségének fölfogásával szemben képviselnek, hogy *a hit (és remény) természetfölötti erényét Isten a megszentelő kegyelem előtt is beléöntheti a lélekbe*, ha az a segítő kegyelem támogatásával megfelelően fölkészült. Ezt a fölfogást ugyanis ajánlja a trentói zsinatnak az a tanítása, hogy a hit a megigazulás gyökere, minden üdvösség kezdete; és a vatikáni zsinat szerint «ezt a hitet, mely az emberi üdvösség kezdete, az Egyház természetfölötti erénynek vallja».² Ez által épen a hitnek a kegyelmi élet organizmusában alapvető szerep jut, nemcsak logikailag hanem ontologailag is.

A többi erény, nevezetesen általában *az erkölcsi erények a kegyelemtől, a szeretettől és egymástól elválaszthatatlanok*: A lélek a kegyelemmel együtt nyeri el; a kegyelem növekedtével növekednek, fogytával fogynak, elvesztével eltűnnek. Tehát szoros egység és kölcsönösség áll fönn köztük. *Milyen természetű ez az együvé tartozás?* Suarez szerint erkölcsi; Szent Tamásnak mélyebb fölfogása szerint fizikai; de természetesen csak abban az esetben, ha a kegyelem és az erények alkotta metafizikai egész és annak elemei egymástól valósággal különböznek (lásd 204. k. lap).

2. Tétel. A megszentelő kegyelemmel együtt a lélek megkapja a Szentlélek ajándékait is. Biztos.

Magyarázat. A *Szentlélek ajándékainak* nevén a katolikus hittudomány állandó természetfölötti fölkészültségeket ért, melyek a lelket különösen fogékonyra teszik a Szentlélek fölvilágosításai és indításai iránt, A természetfölötti erényekkel tehát megegyeznek abban, hogy természetfölötti fölkészültségek; különböznek tőlük abban, hogy nem tevékenységre hajlamosítanak és sarkalnak, hanem *fogékonyt* adnak bizonyos hatások iránt; ezért az erény adta készséggel az ember akkor él, amikor akar, a Szentlélek ajándékai-szerezte fogékonyt pedig a Szentlélek használja föl akkor, amikor ő akarja.

Bizonyítás. Az *Üdvözítő* kiváló fogékonytással rendelkezett a Szentlélek indításai iránt: «A pusztába vitte a Lélek».³ Ezt a fogékonyt a Szentlélek ajándékai szereztek meg neki, amint kitűnik Izajás prófétának szavaiból: «Rajta leszen majd az Úr lelke, a bölcsesség és értelem lelke, a tanács és erősség lelke, a tudás és jámborság lelke; és betölti, őt az Úr félelmének lelke».⁴ Minthogy azonban Krisztus a mi fejünk, a főnek ez a kegyelmi

¹ Thom Quaest. disp. de carit. 13, ad 8; August. Trinit. XV 18, 32.

² Trid. 6 cp 8; Vatic. 3 cp 3 Denz 801 1793.

³ Mt 4,1.

⁴ Is 11,2; cf. Lc 4,18.

fölkészültsége a tagokra is átárad: «Akiket az, Isten lelke vezérel, mindazok az Isten fiai».¹ Ugyanezt a gondolatot hirdetik az *atyák* is, nevezetesen mikor Izajást magyarázzák.²

A *teológiai megfontolás* úgy találja, hogy a megszentelő kegyelemmel és a természetfölötti erényekkel fölszerelt ember is nagymértékben rászorul arra, hogy megmaradt rossz természetének gerjedelmei és sugallatai ellenére teljes mértékben Istennek befolyása alá kerüljön. A kegyelmi élet arra szánja a lelket, hogy *Istenből* éljen; tehát különös fogékonysággal kell rendelkeznie Isten behatásaival szemben. Ezért kívánatos neki, hogy a természetében gyökerező természetfölötti fogékonyság (*potentia obedientialis*) a kegyelmi élet követelményeivel arányos jellegű fogékonysággá fokozódjék és nemesedjék. S ezt megadják a Szentlélek ajándékai. Az erények birtokában az ember mint evezős igyekszik előre a kegyelmi istenközösség útján. Az ajándékok által Isten mintegy *vitortlákát* feszít ki a lélekben, hogy bárhonnan jő a Szentlélek fuvalata, belekapaszkodhassék; eoelhárját helyez el a lélekben, hogy az ő kedve szerint való hangokat adjon akkor is, mikor a Szentlélek erőteljesebben kap belé, pl. rendkívüli áldozatok idején.³ Az ajándékok *hetes száma* (Vulg.; az eredetiben ugyanis a jámborság azonos az istenfélelemmel; négy az értelem, három az akarat fogékonyságát élesíti) mint teljes és szent szám (a 4 a világ elemeit, a 3 a mennyország részeit jelzi) a lélek mindenirányú természetfölötti fogékonyságát akarja kifejezésre juttatni. A Szentlélek ajándékainak tehát ez a *teológiai eszméje*: *Teljessé tesz a lélek természetfölötti fölkészültségét*, amennyiben egyrészt betetözik a léleknek a teremtményektől való függetlenítését és megnyitják az egyedül Istennek való élés számára; másrészt és épen ezáltal nagyobb mozgékonyt, kezdeményező erőt és leleményességet biztosítanak a természetfölötti életnek; tehát megadják a természetfölötti életben azt az érzéket és mozgékonyt, melyet a természeti életrendben a génusz ad meg; ezért van oly nagy szerepük a szentek életében és általában a misztikai élet minden fokán.

Ugyanezt a célt, a természetfölötti életrend teljessé-tevését, kiépítését van hivatva szolgálni a *Szentlélek tizenkét gyümölcse*: «A Lélek gyümölcse pedig: szeretet, öröm, békesség, türelem, nyájasság, jóság, hosszútűrés, szelidség, hit, szerénység, megtartóztatás, tisztaság. Ilyenek ellen nincsen törvény».⁴ Ezeknek *rendeltetése és értelme*: az erényeket teljessé tenni a pszichikai rendben. A gyümölcseben, természetben sűrűsödik össze a teljesítő képességnek ereje, édessége, értéke és egyben a jövő reménye.⁵ A Szentlélek gyümölcsei az erényeknek a Szentlélek vezetése mellett létrejött működései és egyúttal reményei. Minden tett, mely erényből fakad, magát az erényt szilárdítja meg pszichikai hatékonyságában és teljesítőképességében; az erényből született tett az erény terméke és egyben új tettek rúgója. A Szentlélek gyümölcsei így a *képességeknek és tetteknek* ezt az *eleven kölcsönhatását* biztosítják a természetfölötti életben; azt, amit a természeti életben a megfelelő eredményes tevékenység ad erőnövekvés és életerő-érzés alakjában.

Ebbe az összefüggésbe tartozik bele a *nyolc boldogság* is: lelki szegénység, szelidség, szomorúság, igazság éhezése, irgalmasság, tiszta szív, békés lelkület, üldöztetés.⁶ Ezek szintén a természetfölötti fölkészültségnek, a kegyelemnek, erényeknek, ajándékoknak termékei; de egészen kiváló termékek, s mint ilyenek a képességek és tevékenységek teljes harmóniájának, a legmagasabb teljesítmények értékességének bizonyosága, a jövő boldogság záloga és foglalója.⁷

¹ Rom 8,14; cf. Jn 1,14–51 3,34 Act 10,38 Rom 8,9 Ap 1,4 4,5 5,6 Eph.

² *Orig.* in Is 3, 1; *Hieron.* in Is 11; *Ambr.* Spirit. S. I 16, 150 159; *August.* Qu. ev. I 8; Trinit. XV 18, 32.

³ *Thom* III 68; 2II 19 45.

⁴ Gal 5,22.

⁵ *Thom* III 70.

⁶ Mt 5,3–10.

⁷ *Thom* III 70, 2 c.

2. A kegyelmi lét metafizikai elágazásai.

1. *A kegyelmi valók metafizikai létmódja.* – A megszentelő kegyelemről megmutattuk, hogy természetfölötti járulék a minőségek kategóriájából. Ugyanezt kell mondanunk az erényekről és a Szentlélek ajándékairól meg termékeiről; hisz a kegyelem kíséretét és kiépítését alkotják; tehát osztoznak a kegyelem létrendi jellegében.

Ebből következik, hogy *a) a kegyelemnek nincs magánállása*, szubszisztenciája; mert hisz akkor szubstancia volna; holott természetfölötti magánvaló Istenen kívül nincsen. *b) A lélek a kegyelemnek, továbbá az erényeknek és a Szentlélek ajándékainak nem természetszerű egységesítő, meghatározó és hordozó alanya* (subiectum intrinsecae inhaesionis); vagyis a lélek és a kegyelmi valók között *nincs az a vonatkozás, mint a szubstancia és természetszerű járulékaik között.* Ez esetben ugyanis a kegyelmi valók a lélek természetének volnának kiágazásai és természetszerű nyúlványai; és így a kegyelem nem volna természetfölötti való, hanem Luther vagy Baius tanítása értelmében a természetnek egy kiegészítő mozzanata. *c) Tehát a kegyelmi valók természetszerű hordozója maga Isten.* Ő azonban nem úgy hordozza a kegyelmet és kíséretét, mint magánvaló a járulékot; Istenben ugyanis nincsenek járulékok; hanem ő mint abszolút valósító ok hordozza alkotásait, a természetfölöttieket is. Ennek a hordozásnak, vagyis a kegyelem főnállásának Istenhez való vonatkozását közelebbről úgy határozhatjuk meg, hogy a Szentháromság titokzatos módon önmagának bélyegét nyomja rá a lélekre; ez a bélyeg pedig, minthogy élő személybe van ütve, nem maradhatna meg a bélyegzőnek állandó jelenléte nélkül. Más szóval a kegyelem létmódja: Istennek sajátos szubstanciás jelenléte által okozott természetfölötti minősültség a lélekben. Helyesen mondják tehát a tomisták, hogy Isten voltaképpen nem teremti a kegyelmet bele a lélekbe, mint azt a skotisták állítják; hanem kipattantja a lélek természetfölötti fogékonyságának mélységeiből és azután létben tartja.

2. *A kegyelmi lét és a lélek mozzanatainak kölcsönös viszonya.* – Minthogy ilyenformán a lélek a természetfölötti valóknak nem egyesítő és létfenntartó hordozója, de mégis élő birtokosa, tehát egy életelvvé egyesül vele, indokolt a további kérdés: *Mi a kegyelmi lét egyes mozzanatainak vonatkozása a lélek egyes metafizikai mozzanataihoz?*

Ami mindenekelőtt magát a *kegyelmet* illeti, minthogy az a legnagyobb valószínűség szerint nem tevő-készség, hanem sajátos létminőség, habitus entitativus, ezért közvetlen birtokosa és (a potentia obediens erejében) hordozója a léleknek léte.

A természetfölötti erények mint a természetfölötti tevékenység közvetlen elvei mindenesetre a lélek képességeivel állnak szorosabb kapcsolatban; hisz arra vannak hivatva, hogy a lélek természeti képességeinek megadják a természetfölötti fölkészültséget. Tehát részint az értelemre részint az akaratra vannak mintegy ráajtvva természetfölötti nemes ojtóágakként. Rendeltetésük elsősorban az, hogy megadják a természeti képességeknek azt a hiányzó többletet, mely nélkül a lélek magától csak a természet vadgyümölcsseit termi; és ennyiben *a természeti képességekkel mutatnak hasonlóságot.* Miért nevezzük mégis *készségeknek*, erényeknek, és nem inkább képességeknek (habitus, non potentiae supernaturales)? Mert α) nem adnak elsődlegesen képességeket, hanem a már meglévő képességeket tökéletesítik, illetve megfejeleik; β) mert léttartalmilag is különböznek a képességektől; a képesség ugyanis jóra-rosszra egyaránt használható, a természetfölötti készségek mint erények pedig csak jóra készítenek föl. Ebből következik, hogy magát a megszentelő kegyelmet is készségnek, habitusnak kell mondani. A különbség a kegyelem és a természetfölötti erények között csak az, hogy az erények mint közvetlenül tevékenységre fölkészítő készségek tevőkészségek (habitus operativi); a kegyelem ellenben, minthogy nem azonos a szeretettel, létbeli készség (habitus entitativus), aminő a természeti élet körén belül pl. az egészség, a «temperamentumosság».

Hogy a természetfölötti erények léttartalmilag a képességekhez állnak közel, ebből gyakorlatilag rendkívül jelentős *következmény* foly. A természetfölötti erények (és a Szentlélek ajándékai) rendes körülmények között és mivoltuknál fogva *nem adnak* az illető erények körébe tartozó tettek véghezvitelére olyan *könnyűséget és biztosságot* (hacsak nem rendkívüli, csodás módon), mint a szerzett erények. A cselekvésre való könnyed és biztos hajlamosítás és irányítás ugyanis részint *belső*, amennyiben a szerzett erény odaigazít a maga tárgyára és hajlamossá tesz a megfelelő tettekre; pl. a mértékletesség erénye következtében a lélek gyakran és könnyen van arra indítva, hogy a test és az alsóbb lelki élet indulatait és gerjedéseit szellemi szempontoknak rendelje alá; részint *külső*, amennyiben legyőzi és leszereli az erénnyel szemben álló lelki akadályokat; pl. a mértékletesség tekintetében a testi kísértéseket. Már most a természetfölötti erény beigazít ugyan a maga tárgyára és hajlamosít a megfelelő tettekre. De hogy a lélek természeti jellegéből, az öröklöttségből, megszokottságból, eddigi gyakorlatból fakadó nehézségek is elháruljanak, ahhoz megfelelő gyakorlat kell. Hogy tehát a mértékletesség természetfölötti erénye könnyű és biztos önuralomra készítse föl, ahhoz az önmehtagadás rendszeres és huzamos gyakorlata szükséges. Maga a természetfölötti erény ebben az ügyben csak azt eszközli, hogy a megfelelő erény-cselekedetek a természetfölötti célhoz lesznek arányítva és természetfölötti értéket nyernek; olyanformán, mint a nemesített szőlő az eredeti vad alany gyökereivel és nedveivel termi a gyümölcsét, de az ojtásnak köszönheti a gyümölcs nemesebb fajtáját.

Egyébként *a természetfölötti erények pszichikai begyökérségének lélektana* még nincs eléggé föltárva. Bizonyos, hogy *a)* jóllehet a természetfölötti erények épúgy mint a megszentelő kegyelem magukban ontologiai tényezők (épúgy, mint a természeti rendben a lelki tehetségek, pl. jó emlékezet), titokzatos módon *átnyúlnak* a pszichikumba, nemcsak a misztikai életben (lásd alább) és csodás megtérésekben, ahol a megigazulás akárhányszor mintha elvágta volna az előző bűnös élet minden szálát; hanem a közönséges keresztény életben is. De ez nem is lehet másképp; hisz rá vannak ojtva a természeti tehetségekre és velük egy elvvé forrnak össze. *b)* A természetfölötti erényeknek tudatos gyakorlás által való erősítésében, pszichikai fölfokozásában *nagy szerepe van a hitnek*, mint amely szolgáltatja a tudatilag is megállapítható indítékokat és szempontokat. Innen van, hogy gyakorlatilag csak az indíték természetfölöttiségére szokás ügyet vetni; pl. a bánat fölindításánál; a kegyelemnek, illetve a természetfölötti erényeknek mint époly szükséges «ontologiai» elvnek jelenlétét illetőleg hozzájárulását hallgatagon föltételezzük.

Valahányszor tehát egy-egy természetfölötti erény könnyed és biztos cselekvésre képesít, voltaképen *két készséggel* van dolgunk; az egyik szerzett, a másik készen kapott, és a kettő egy élet- és tevékenység-elvet alkot, mint a vadalany és a nemes oltóág. A kettőnek nem azonos a sorsa. Megfelelő gyakorlás a szerzett készséget erősíti, a gyakorlat elhanyagolása csökkenti; ha bűn által a kegyelem és a kapott erények kísérete elvész, nem okvetlenül vész avagy csökken mindjárt (lélektanilag észrevehetően) a szerzett készség is. Ebből érthető, miért találkozunk hitetlenekké vált embereknél is akárhányszor a keresztény életre jellemző fegyelmességgel és lelki műveltséggel; sőt nem meglepő ezek után, ha hívő elődöknek hitetlen ivadéka az első nemzedékekben még az elődök szerzte keresztény tőkéből él. S viszont a megtérés, ritka csodás erkölcsi átalakulásokat leszámítva, még nem jelenti a jellem lelki és erkölcsi átalakulását is, sem az egyesben, sem népekben. A természetfölötti élet-szerzés (kereszttség, gyónás) és -gyarapítás (szentáldozás) csak a természetfölötti képesítést adja meg, de nem egyúttal a lelki-erkölcsi könnyedséget, biztosságot és állhatatosságot; azt csak megfelelő gyakorlat (aszkezis, ἀσκησις= gyakorolni, «trenirozni») biztosítja.

3. *A kegyelmi élet elemeinek kölcsönös metafizikai viszonya.* – Szent Tamás (III 62, 2) szerint Isten a természetfölötti és a természeti lét- és életrendet egy mintára alkotta; és ezért szabad a természetfölötti rend alakulatait a természetinek analogiájára, a láthatatlan világot a láthatónak mintájára elgondolni. Ennek értelmében megállapítjuk a következőket:

A természet rendjében minden egyedre nézve alapvető metafizikai valóság a *szubstanciás* lét. Ugyanígy az egész kegyelmi életnek természetszerű hordozó alanya, quasi-substantia-ja a *megszentelő kegyelem*, jóllehet maga nem szubstancia; olyanformán lehet tehát fölfogni a szerepét a kegyelmi lét mozzanataira nézve, mint a skolasztikusok szerint a mennyiséget a többi járulékra nézve. Mint létrendi (és nem tevő-jellegű) valóság ugyanis párhuzamba állítható a szubstanciával, mely mint létrendi metafizikai valóság az egyed összes létmozzanatainak természetszerű metafizikai hordozója és birtokosa.

A természet rendjében a szubstancia a lét oldaláról tekintett valóságot fejezi ki; a tevékenység oldaláról *természetnek* minősítjük. A kegyelmi rendben ezt a dinamikai mozzanatot a *szerepet* természetfölötti erénye képviseli. Amint a természeti lelki életnek minden mozzanata kivirágzik az akarásban (a gondolat ebből a szögből tekintve a szeretet tárgyát jeleníti meg; az érzés a szeretet tárgyától való megilletődés, a vágy és törekvés pozitív irányulás a szeretetnek tárgyára, az öröm a birtoklás lelki visszhangja): ugyanígy a természetfölötti életben a szeretet erénye fogja és gyűjti össze a lelki élet összes szárait; mindenkép igaz az Apostol szava: *Maiores autem caritas*. Hogy mit jelent a megszentelő kegyelem ontologailag, azt megmutatja a szeretet dinamikailag. Itt gyűlik föl és csattan ki diadalmas tettekben és a titkok magaslatáig érő lendületben (amit a fontolgató hideg elme nem tud fölérti, fölérti a szeretet; *le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas*; Pascal) a Krisztusért mindent áldozó odaadás: «A szeretet erős mint a halál». Megszentelő kegyelem és szeretet egy dolognak két oldala: ugyanaz a természetfölötti valóság egyszer a lét, másszor a tevékenység arculatával. Innen van, hogy elválaszthatatlanok; a kegyelem a szeretettel jó és nő, vele fogy és tűnik. Valószínűleg ebben a gondolatban kell kiegyenlíteni a szeretet és kegyelem viszonyának fönt (198. lap) vázolt nagy vitáját is.

Amint a természeti rendben a cselekvés közvetlen elvei a *tehetségek* (*potentiae sunt principium quo agendi proximum*), melyek által működik a természet mint a cselekvés távolabbi elve (*principium quo remotum*), úgy a természetfölötti rendben a tevékenység távolabbi elve (ontologailag a kegyelem, dinamikailag a szeretet) a *természetfölötti erények* által bontja ki a tartalmát és fejt ki tevékenységét. Hogy itt a szeretet újra szerepel, nem ellenmondás. A szeretetet lehet ugyanis egyetemesebb értelemben fölfogni, és akkor az egész természetfölötti életnek tevékenységi elve; szűkebb értelemben a hit és remény mellé sorakozik mint teológiai erény; az igazságosság (*iustitia*) is a teológiai irodalomban rendkívül gyakran szerepel kétféle értelemben: mint az egyetemes erkölcsi magatartás megnevezése, és mint az az erkölcsi erény, mellyel az igaz ember mindenkinek megadja a magáét. Tehát a természetfölötti erények a megszentelő kegyelemhez úgy viszonylanak, mint a természet rendjében a képességek a lényeghez; a szeretethez úgy, mint a képességek a természethez. A kegyelmi élet az erényekben mutatja meg és fejt ki tartalmát. Hogy mi egy való, azt tevékenységéből lehet következtetni (*operari sequitur esse*); a tevékenységek mögött pedig tehetségek állanak; a természetfölötti tehetségek pedig ép a természetfölötti erények. Ebben az összefüggésben mélyebb és biztosabb betekintés kínálkozik a gyakorlatilag annyira jelentős kérdésbe: Miképp lehetséges, hogy némely természetfölötti erény, nevezetesen a *hit és remény megmarad* a lélekben akkor is, ha elköltözött természetszerű hordozó alanya, a kegyelem illetőleg a szeretet? Mivel ugyanis a megszentelő kegyelem ezekbe az erényekbe mint megannyi csatornába önti át a maga tartalmát, egy-egy erénybe átmegy valami a megszentelő kegyelem valóságából, és ezen ideig-óráig eltengetheti életét: olyanformán, mint a romokon is föl-fölcsillan a ledólt templom nemes stílja, vagy mint a lealkonyodó napnak tüze még ég az alkonypirnak egy-egy sugarában. A hit és remény vékony szála fönttartja az összeköttetést a távozott (vagy jönni készülő) kegyelemmel; és ezen a vékony fonálon a lélek ismét birtokba veheti a kegyelmi élet egész tartalmát, miként az épen eloltott mécsből ismét könnyen kigyullad a füstjénél.

A természeti rendben az élettartalom teljes kifejtéséhez a tetre képesítő tehetségek mellett fogékonyságra, *érzék*re, bizonyos szenvedőleges jellegű fölkészültségre is van szükség. A nagy serénykedés, a beteges aktivitás nagy veszedelem lehet, mint az ahasvérusi zsidó lelkiület tragikuma mutatja. Sok értéktől, nevezetesen a bensőségek egész világától elesik, akinek nincs finom hallása a Lélek nesztelen járása iránt. Ezt a természetfölötti finom hallást és érzéket van hivatva megadni a *Szentlélek hét ajándéka*. Ezek tehát a tehetségek fogékonysági kiegészítései.

A természet rendjében minden képesség csak úgy lép ki a tevékenység porondjára, ha megfelelő *indítást* kap. A kegyelmi rendben ezt az indítást megadja a *segítő kegyelem* (115. lap).

A kegyelmi élet virága az egyes konkrét természetfölötti (*üdvös*) *tett*, mely közvetlenül a segítő kegyelmi indítástól fölserkentett természetfölötti képesség (erény) tövén fakad.

A megismételt természetfölötti tettek lassanként természetfölötti lelki *készségekké* csiszolják az erényeket, melyek egyrészt könnyű és biztos cselekvésre képesítenek, másrészt a léleknek állandó kegyelmi jelleget, mondhatnók, természetfölötti arcvonásokat adnak; végül pedig földuzzasztják a természetfölötti életerőt és életkedvet: boldogságot és szent jókedvet adnak. Ezt fejezi ki az Üdvözítő a *nyolc boldogságban* és az Apostol a *Szentlélek tizenkét gyümölcsében*. Ezek tehát a természetfölötti tetteket termő életnek terméke- és jutalmaként jelentkeznek, miként a jellem és lelki öröm a természeti rendben is a komoly és szívós erkölcsi törekvéseknek velejárója és jutalma.

A kegyelmi életben a főszerep a *Szentháromságnak*, tulajdonítással a Szentléleknek jut. A Szentlélek a *kegyelmi élet gyökere*: A kegyelemmel együtt ő is beleköltözik a lélekbe, és így maga a megszentelés szerzője élő gyökéreként beleereszkedik a lélekbe, és közvetlenül a maga abszolút teremtői erejéből bocsátja ki és terjeszti el a lélekben a természetfölötti élet összes gyökérszálaival, a kegyelmet, erényeket, ajándékokat, melyeknek mint természetfölötti járulékoknak a lélek nem lehet természetszerű metafizikai egyesítő, léttartó birtokosa és hordozója (subiectum intrinsecae inhaesionis). Ezért aztán a kegyelmi élet többé nem fest úgy, mint a ház falán fölkapaszkodó futóka, mint a lélekre ráaggatott idegen ékesség, hanem úgy jelenik meg, mint a lélek jogos birtokosának és urának, a Szentléleknek dicsőséges kísérete, mintegy a Szentháromság kelő napjának fénykoronája. A Szentháromság a *kegyelmi életnek megkoronázása* is. A kegyelem ugyanis minden ékességével együtt végre is személytelen adomány. Lelkünk azonban úgy van alkotva, hogy nem éri meg a valamivel, hanem valakit kíván, aki egész valóját ki tudja tölteni, és tehetségeit nagy teljesítményekre tudja hevíteni. A személy bensőséges személyes életközösséget kíván, és ezt kapja meg fölülmulthatatlan gazdagságban, mikor a kegyelem-adománnyal, az Istennek eljegyzett lélek e drága nászajándékával együtt megkapja magát az adakozót: a jegyest a szentháromsági küldésekben.

4. *Kegyelem és misztikai élet*. – Ezen a ponton kapcsolódik bele a kegyelem organizmusába a misztika. A misztikai élet illetőleg megélés mivoltára nézve a hittudósok ma sok egyéb kérdésben való eltérés dacára egyetértenek abban, hogy az a *természetfölötti világnak, a kinyilatkoztatás Istenének valamilyen megtapasztalása*, scientia experimentalis divinorum (supernaturalium).

Ez a meghatározás jelez egy jelentős *pszichikai mozzanatot*: Istennek és az ő természetfölötti műveinek és adományainak nem egyszerűen hívő, nem is következtetészerű és alanyról állítmányra haladó (diszkurzív), hanem tapasztalatszerű és látásszerű közvetlen megismerése ez, és ezzel a megismeréssel arányos szeretése (közvetlen egyesülésben). Ez a misztikai egyesülés és az alapjául szolgáló közvetlen, szemlélő megismerés elsősorban az imádság misztikai formáiban valósul, az Istenben nyugvó (passzív) és a többnyire elragadtatással járó egyesülési imádságban, mely pszichikailag másfajta mint a közönséges egyéni igyekezettel is elérhető elmélkedő, érzelmi (szavakba nem foglalt) és egyszerűségi

(gondolatokba szét nem rakott) imádság. Ezeket az állapotokat és fokokat kivált Nagy sz. Terézia és Keresztes sz. János írták le nagy részletességgel, szemléletességgel és elmélyedő finom jellemzéssel.

A misztika teológiai kérdéseivel foglalkozó mai hittudósok jelentékeny része, *Poulain* és követői, erre a pszichikai mozzanatra vetik a fősúlyt és ennek következtében a misztikai életet és állapotot nemcsak igen ritka valaminek, hanem egyúttal nem minden keresztény számára elérhető és megkívánható rendkívüli valaminek is tekintik. Viszont igen sokan mások, *Garrigou-Lagrange* és iskolája, a *tartalmi mozzanatot* emelik ki a főnti meghatározásban. Szerintük a misztikai élet elsődlegesen és alapvetően abban áll, hogy a lélek teljes következetességgel kibontakozik e világnak és a merő természetnek érdekköréből s fönntartás nélkül a természetfölötti világból veszi eszméit, indítékait, erőit, lendületét; s ezzel eljut oda, hogy nem egyszerűen hittel, hanem közvetlen szemléletben ragadja meg azt a természetfölötti világot, melyet a hit is eléje állít, olyanforma módon, ha nem is azzal a tökéletességgel, mint élik az angyalok, illetőleg az üdvözültek.

Ezeknek a hittudósoknak szemében a misztikai élet úgy jelenik meg, mint a *keresztény rendeltetés és kegyelmi fölkészültség természetszerű megkoronázása*, melyet szabad sőt kell minden kereszténynek áhítani és akarni, és amelyet el is érhet oly fokban, amint szellemivé válik Krisztusban, vagyis amint kibontakozik e világnak és a testnek öleléseiből az aktív és a passzív tisztulás útján (aszkezissel és az Istentől küldött szenvedések éjszakáján, a «nox mystica»-n keresztül), a misztikus Krisztusba, az Egyházba való szentségi (főként az Oltárszentség által) és liturgiai teljes belegyökerezés által. Erről a tartalmi oldalról tekintve Szent Tamás szerves elgondolása értelmében a misztikai élet nem más, mint a kegyelem organizmusának olyan intenzív érvényesülése, hogy közvetlenül beleszolgál a tudatéletünkbe és így pszichologikumává válik, ami mint ontologikum ott van minden kegyelmes lélekben. A misztikai élet eszerint a rendes kegyelmi életnek legmagasabb foka, minden értékének, erejének, csirájának következetes továbbfejlődése és teljes kibontakozása. Ennek a fölfogásnak *alapgondolatai* a következők:

A misztikai élet lényegét ma minden hittudós a természetfölötti valóságok tapasztalásszerű megélésében látja; látomások, hallomások, elragadtatások, vagy épenséggel stigmák stb. esetleges jelenségek; jelenlétük nem okvetlenül vall igazi misztikai életre, távollétük nem jelenti még a misztikai állapot nem-létét. A *megszentelő kegyelem* által a természetfölötti valóság a maga teljességében megjelenik és megtapad a lélekben. Hogy ez a valóság közvetlen megtapasztalásnak is tárgyává legyen, nem kell más, mint hogy legalább működésében (ha nem létében) megjelenjék a tudat előtt; olyanformán, mint a lélek is nem ugyan létében, de tevékenységeiben, értésben és akarásban szemléleti és tapasztalati jellegű közvetlen megismerésnek tárgya tud lenni. Már most a *hit és szeretet* (közvetítő szereppel a remény) egyfelől ontologikailag tartalmazzák, tehát ki is nyilváníthatják azt a természetfölötti valóságot, melyet a kegyelem és kísérete jelent. Másrészt pedig a hit és a szeretet tényei, mint láttuk, már a közönséges keresztény élet fokán is valamiképp beleszolgálnak a tudatba; tehát alkalmasak arra, hogy kellő intenzitásra fölfokozva háttérbe szorítsák azokat a tudattartalmakat, melyek a merő természetből jönnek, és egyeduralgókká váljanak a lélekben. Erre a fölfokozásra pedig fölhangozzák a lelket a *Szentlélek adományai*. A beléknökött erényekben mint tevőelvekben Szent Tamás szerint még sok van belőlünk, a mi természeti erőinkből és igyekezetünkéből. Ellenben a Szentlélek adományai mint természetfölötti fogékonyságok már mivoltuknál fogva olyanok, hogy semmit sem tartalmaznak mibőlünk, a mi természetünkéből és a mi törekvéseinkből, hanem valóságuk mindenestül kimerül abban, hogy megnyitják a lelket azoknak a hatásoknak, melyek közvetlenül Istentől mint a természetfölötti világ szerzőjétől és foglalatától jönnek. Következésképp amily mértékben sikerül a léleknek ezeket a természetfölötti fogékonyságokat tisztán megőrizni és érvényesíteni a maguk hamisítatlan mivoltában, és tőlük távortartani

mindent, ami világiasság és tisztulatlanság, olymértékben alkalmassá válik arra, hogy a csíraszerűen és létrendileg benne levő kegyelmi valóságok töltsék el a lelket és alakítsák élettartalmát. Vezérszerepe van itt a bölcsesség adományának (2 II 45). Így a lélek abba a helyzetbe jut, hogy forma szerint is elővételezi azt az istenközösséget, melyben az üdvözülteknek van részük; vagyis képessé válik arra, hogy a benne lakó Szentháromsággal tapasztalásszerű és látásjellegű közvetlen életközösségbe lépjen. A hittudósok többsége szerint ez a látásszerű istenközösség nem Istennek színelátása, hanem az egyszerű hívő és a színről-színre látó istenismeret között sajátos középhelyet foglal el.

Ebből látnivaló, hogy *a misztikai élet csakugyan azon a vonalon van, mely a megszentelő kegyelemből indul ki és a boldogító istenlátásban végződik.* És ennyiben igaza van Garrigou-Lagrange iskolájának: minden keresztény hivatott és képesített a misztikai életre.

Amennyiben azonban pszichikai oldaláról nézzük a dolgot, alighanem mégis azt kell mondani, hogy a kegyelmi megszenteléssel elvben, létrendileg adott természetfölöttiségnek az a fölfokozása és a merő természetnek az a háttérbe szorulása, mely jellemzi a természetfölötti valóságok megtapasztalását (legalább azt, amelyet a misztika egyházdoktora, Keresztes sz. János és nála nagyobb kortársa a «doctora mistica», Szent Terézia ír le), nem olyan valami, ami a rendes kegyelmi segítséggel támogatott keresztény igyekezetnek lehet tárgya, hanem *külön kegy*, mely hasonlíthatatlanul kevesebbeknek jutott, mint akiket egészen kiváló hívőknek vall és tisztel az Egyház.

82. §. A megszentelő kegyelem megszerzése és tulajdonságai.

Diekamp II § 30 33; *Bartmann* II § 127 128 131 132; *van Noort* 2, 1, § 1; 2, 2, § 2; *Pesch* V n. 352–380; *Prado* I 425 kk. 206 kk.; *Pázmány* Ö. M. I 144 kk.; *Thom* III 112; 113, 3–8; III 86, 2; *Verit.* 10, 10; 28, 3–9; *Suarez* Gr. VIII 1–24; IX XI; *Salmant.* tr. 14, 3 4, 3; 9; tr. 15, 3 4, 3. *Billuart* Gr. 6, 3 4; 7, 4. *Berti* XIX 1, 4 5; 2, 5; *Frassen* Gr. 3, 1; 3, 2, 4; 3, 3, 1. – *Liese* Der heilsnotwendige Glaube 1902; *Hellmans* Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungs-mittels in der altchristlichen Kirche 1912; *J. Fritz* Der Glaubensbegriff bei Calvin und den Modernisten 1913; *A. Stolz* Glaubensgnade u. Glaubenslicht beim h. Thomas v. Aquin 1935.

1. A megigazulás megszerzése.

1. **Tétel. Felnőtteknek a megigazulás kegyelmének megszerzésére erkölcsi jótettekkel elő kell készülniök. Hittétel.**

Magyarázat. A tétel arra épít, hogy a bűnös is képes erkölcsi jótettekre, sőt a kegyelem segítő támogatásával üdvös cselekedetekre is. Ezt a *protestánsok* tagadták. Szerintük a hit előtt végbevitt bármilyen cselekedet bűn; a rossz fa semmiképp sem tud jó gyümölcsöt teremni; ugyanígy vélekedtek a janzenisták is.¹ Ezek szerint tehát az ember képtelen arra, hogy magától egy lépést is tegyen a megigazulás felé; viselkedése csak merőben szenvedőleges lehet. Ezt az álláspontot csak Kálvin képviselte teljes következetességgel: a megigazulásban Isten tesz mindent. A luterizmus következtelen volt, mikor a protestáns elv dacára a hitnek mégis előkészítő szerepet tulajdonított (lásd 2. tétel). A *Tridentinum* szerint «ki van közösítve, ki azt állítja, hogy semmiképp nem szükséges, hogy az ember saját akaratának megmozdulásával elő- és fölkészüljön»²; és külön fejezetet szán a megigazulás előkészítésének.³

Bizonyítás. Tételünket a *Szentírás* mindazokon a helyeken tanítja, ahol akár a próféták, akár az Úr Krisztus, akár az apostolok bűnbánatra és megtérésre szólítanak föl.⁴ Az Üdvözítő

¹ *Denz* 1409.

² *Trid.* 6 c. 9.

³ *Ib.* cp 5 *Denz* 797; cp 4.

⁴ *Pl.* Is 45,22 Ez 18,30 33,11 Zach 1,3 Mt 4,17 stb.

megrázó módon, példabeszédekben is fájlalja, és az apostolok is sokat szomorkodnak azon, hogy a zsidók ennek a fölhívásnak nem tettek eleget.¹

A Pelagius előtti *atyák* az erkölcsi előkészület jelentőségét annyira hangsúlyozzák, hogy a protestáns dogmahistorikusok ezért szemrehányásokat tesznek nekik. Így Tertullian azt mondja: «Nem azért tisztulunk meg a szent fürdőben, hogy hagyjuk abba a vétkezést, hanem mert már abbahagytuk, mert szívben már megtisztultunk».² De Szent Ágoston is ugyanígy beszél: «Aki téged hozzájárulásod nélkül alkotott, nem tesz megigazulttá hozzájárulásod nélkül; tudtodon kívül alkotott; csak tudtoddal és akaratoddal tesz megigazulttá!»³ «Még nem von téged a Krisztus?»⁴ Imádkozzál, hogy vonjon!»⁵ A régi Egyház hitét különben itt is világosan kifejezi gyakorlata: a katechumenátusban a megigazultságra hivatott jelöltektől a hitnek és fegyelmes életnek kemény próbáit kívánták; a töredelem fegyelme a megigazultság visszaszerzése számára súlyos bünbánati föltételeket szabott.

A *teológiai megfontolás* megállapítja, hogy *a)* a megigazulásra való előkészület *lehetséges*: a bűn után is marad az emberben erkölcsi képesség (75. § 5), melyben a segítő kegyelem fogódzópontra talál; illő tehát, hogy mikor Isten a megigazulás kegyelmével közelít feléje, ő maga is tőle telhetőleg Isten felé forduljon; különben a megigazulás az ember részéről gépies valami marad, híjával lesz annak a szervességnek, melyben élő egységbe fonódnak az isteni megelőzés és az emberi igyekezet. *b)* Ép ezért az előkészület az ember részéről *szükséges* is. A megigazulás ugyan Isten ingyenes ajándéka, és ezért az ő irgalmától és kegyétől veszi kezdetét; de illik a bölcs Istenhez, hogy az embert ne erőszakkal ejtse meg, hanem eszes természetének megfelelő módon úgy vezesse, hogy mint szabad teremtmény szabad tevékenységgel és készséggel fogadja az Üdvözítőnek feléje nyúló jobbát.⁶

Az előkészület természete. A trentói zsinat szerint⁷ a bűnösnek megigazulásra való előkészülete *nem érdem jellegű*; hiszen ez pelagiánus, illetőleg szemipelagiánus nézet; de *nem is merőben alkalom vagy negatív előkészület*; hisz általában és bizonyos értelemben ennek az előkészületnek fokától függ a megigazulás kegyelmének mértéke; legjelentősebb mozzanata, a hit a megigazulás gyökere és alapja. A Szentírás is úgy beszél az előkészületi mozzanatokról, hogy kijelentései nem értelmezhetők merőben negatív előkészületre vagy alkalomadásra.⁸ Tehát az előkészület igazi *pozitív fölkészülés* (dispositio positiva congruitatis), és a megigazulásnak erkölcsi oka: a lélekben olyan fölkészültséget és fogékonyságot teremt, mely Istent a tőle megállapított jelen üdvrendben arra indítja, hogy megadja a megigazulás kegyelmét. Ezt lehet méltányosság szerinti érdemnek nevezni (meritum de congruo). A szentatyák és a nagy hittudósok a lelket a Szentlélek arájának mondják, amely természetfölötti fogékonyságánál fogva Istentől, a mennyei jegyestől megtermékenyítve (hisz az előkészítő cselekedetek mind a segítő kegyelem támogatásával történnek) magába fogadja a természetfölötti élet magját.

2. Tétel. A megigazulás első és legszükségesebb előkészítő mozzanata a hit. Hittétel. A *Tridentinum* szerint «a hit az emberi üdvösség kezdete, minden megigazulásnak gyökere és alapja.» A vatikáni zsinat megismétli: «Soha senki sem nyert üdvösséget hit nélkül».⁹ S így általánosságban a protestánsok sem tagadják a tételt.

¹ Mt 13,15 23,37 Lc 13,3–5 Rom 9,2; cf. Act 2,38 3,19 7,51 Rom 2,4 2 Cor 6,1 Eph 5,14 Ap 3,20.

² Tertul. Poenit. 6.

³ August. Sermo 169, 11, 13.

⁴ Utalás Jn 6,44–re.

⁵ August. in Jn 26, 2.

⁶ Thom III 113, 3; 112, 2; Verit. 28, 2 4.

⁷ Trid. 6 cp 5 c. 3 4; cp 6–8 c. 9; 14 cp. 4 Denz 797 813 814; 897–8.

⁸ Pl. Rom 8,24 Tob 12,9.

⁹ Trid. 6 cp 8 Denz 801; Vatic. 3 cp 3 Denz 1793.

Bizonyítás. A *patriarkáknak* annyiszor kiemelt Isten-barátsága hitükön épült.¹ A próféták Izraelnek lelkére kötötték a hitet mint a Jahvéval való szövetség alapföltételét: «Ha nem hisztek, fönn nem maradtok». «Az igaz az ő hite által életben marad.»² Az *Üdvözítő* kijelenti, hogy a hit az Isten országában való részesedésnek föltétele: «Aki hiszen és megkeresztelkedik, üdvözülni fog.»³ Szent János azért írta evangéliumát, hogy hívén életünk legyen az ő nevében.⁴ A hitetlenség az a nagy bűn, melyet Szent János az evangéliumban és leveleiben mint a lélek öngyilkosságát oly élesen elítél. Az első apostoli igehirdetés a Krisztusban és megváltó művében való hitet követeli.⁵ Szent *Pál* a hitet mint a megigazulás eszközt szembeállítja a zsidó törvénnyel⁶: «Hit nélkül pedig lehetetlen Istennek tetszeni».⁷ Ugyanígy beszél a többi apostol.⁸

Az *atyák* hangsúlyozzák a hit alapvető szükségességét a zsidókkal és pogányokkal szemben egyaránt. Igaz, az apologéták néha úgy beszélnek, mintha a görögök bölcseségük által igazultak volna meg⁹; azonban ilyen esetben alighanem a merőben természetrendi erkölcsi életre gondolnak. Azt ugyanis mindnyájan tanítják, hogy az üdvösség eszköze a keresztség; a keresztségnek pedig föltétele a hit.¹⁰

A *teológiai megfontolás* azt találja, hogy a hitnek mint ismeretformának a természetfölötti életben *olyan a szerepe, mint a természeti életben az értelemnek*; csak általa tudunk tájékozódni a cél és utak tekintetében, és kapunk természetfölötti indítékokat. Következésképp nélküle nem indulhat meg az a lelkifolyamat, mely eléje dolgozhat Isten közeledő kegyelmének. A természetfölötti rendben is a tiszta látás a bölcsesség kezdete.

3. Tétel. A megigazulást előkészítő hit nem a hívő bizalom, hanem a dogmatikai hit. Hittétel.

Magyarázat. Ez a tétel az *újitók* ellen irányul, kik a hitnek fajtáit így különböztetik: történeti hit, mellyel igaznak fogadjuk el az evangéliumi tényeket; a csodákban való hit; az ígéreteken való hit (fides promissionum), mely ismét lehet általános: hisszük, hogy Krisztus érdemei általában befödöznek a bűnöket; és lehet különös: hiszem, hogy Krisztus érdemei nekem be vannak tudva, és ezért a megigazultak között vagyok. Ez a bizó hit vagy hívő bizalom (fides fiducialis) a kegyelmi kiválasztottságnak alanyi visszhangja, a megigazulásnak nem előkészítése, hanem merőben szerve; mintegy kéz, mellyel a lélek megragadja és magára teríti Krisztus érdemeinek palástját. A protestánsokkal szemben a *trentói zsinat* ünnepélyesen kimondja: «Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy a megigazulást szerző hit nem egyéb, mint az a bizalom, hogy az isteni irgalom Krisztusra való tekintettel megbocsátja a bűnöket; vagy pedig ez a bizalom az egyedüli eszköz, mely által üdvözülnünk».¹¹ A hit mivoltát pedig így határozza meg: «Fölkészülnek a megigazulásra, mikor az isteni kegyelemtől fölserkentve és megsegítve a hallomásból hitet keltenek föl magukban, és szabadon indulnak Isten felé, amennyiben igaznak fogadják el azt, ami Istentől ki van nyilatkoztatva és ígérve».¹²

¹ Gen 15,6 coll. c. Rom 4.

² Is 7,9; Hab 2,4.

³ Mc 16,16; cf. 1,15 Mt 16,16.. 21,32 Lc 18,8 24,25.

⁴ Jn 20,31.

⁵ Act 5,14 8,37 9,42 10,43 14,22 15,7 16,31.

⁶ Rom 3,28 10,12 Gal 2,16.

⁷ Heb 11,6.

⁸ 1 Pet 1,8 2,6 4,17 1 Jn 3,28 5.

⁹ *Iustin.* I 46; cf. *Clemens Al.* Strom. I 20.

¹⁰ *Clemens R.* 31 k.; *Ignat. Magn.* 8; Eph 14; *Theophil.* I 7; *Iustin.* II 13; *Iren.* IV 7, 2; *Tertul. Bapt.* 6; *Poen.* 6; *Spect.* 24; *Origen.* in Rom 3, 8; *August.* in Ps 104, 10; 134, 18; sermo 8, 10, 11; 43, 1.

¹¹ Trid. 6 c. 12 *Denz* 822; cf. c. 13–16.

¹² *Ibid.* cp 6 *Denz* 798; cf. *Vatic.* 3 cp *Denz* 1789.

Bizonyítás. A Szentírás a hit (πίστις) szót többféle értelemben használja. Hit az ígélet megtartásában, a kötelesség teljesítésében való hűség; általában a lelkiismeret; olykor a Krisztus csodatevő vagy gyógyító erejébe vetett hívő bizalom.¹ De soha a saját megigazultságunkról való biztos meggyőződés! Szent Pál ugyan azt mondja: «Ábrahám hitt az Istennek, és beszámíttatott neki megigazulásra... Aki hisz abban, aki megigazulttá teszi a bűnöst, annak hite beszámíttatik megigazulásra».² De itt a szöveg-összefüggés értelmében Ábrahámnak arról a hitéről van szó, mely elfogadja igaznak azt, hogy a hívők atyjául van kiszemelve.³ Tehát a protestánsok nem tudnak hivatkozni ebben a sarkalatos tanításukban a Szentírásra, melyet pedig egyedüli hitforrásnak ismernek el.

Azt viszont a Szentírás kifejezetten és bőségesen tanítja, hogy a megigazulást előkészítő hit dogmatikai hit a trienti zsinat szellemében, vagyis a kinyilatkoztatott igazságnak isteni tekintély alapján való elfogadása. Jóllehet ugyanis az *Üdvözítő* nem «skolasztikus tételekben» terjesztette elő tanítását, és a hitet nem tekintette merőben észmüveletnek, hanem a szív ügyének is, nem hagy kétséget aziránt, hogy az ő kinyilatkoztatásaiban való hitet követeli. A szinoptikusoknál a Hegyi beszéd és a példabeszédek nemcsak bűnbocsánatot ígérnek, hanem elméleti igazságokat is hirdetnek: Isten országának eljövételét, Krisztus messiási küldetését, istenségét. Az Üdvözítő követeli, hogy hallgatói ezeket az igazságokat elfogadják; dicséri a kisdedeket és Pétert, hogy hisznek neki;⁴ fölszólítja hallgatóit, hogy higgyenek az ő evangéliumának⁵; óvja, hogy ne higgyenek a hamis messiásoknak⁶; tanítványait küldi hirdetni azt, amit hallottak tőle; és akik hisznek és megkeresztelkednek a Szentháromság nevére, üdvözülnek.⁷ Szent János azért írta az evangéliumát, hogy higgyék az emberek, hogy Jézus a Krisztus, és hogy hívén, életük legyen őbenne.⁸ S egész evangéliumában, amint a Krisztussal szemben tanúsított hitetlenséget állítja oda a nagy bűnként, úgy energikusan követeli nála az Úr Krisztus a dogmatikai hitet: «Ha nem hiszitek, hogy én vagyok, meghaltok bűneitekben».⁹ Ezt a hitet követelik aztán az *apostolok*. Fülöp a királyné főtisztjének azt mondja: «Ha hiszesz teljes szivedből, szabad (megkeresztelkedned). Az felelvén, mondá: Hiszem, hogy Jézus Krisztus az Isten Fia».¹⁰ Ugyanezt a hitet követeli Szent Péter is Korneliustól.¹¹

Szent *Pált* a liberális iskola úgy kezeli, mint a hívő bizalom képviselőjét szemben a dogmatikai hittel. Azonban minden alap nélkül. Szerinte ugyanis «a hit a remélt dolgok valósága, meggyőződés a nem-szemléltekről.» «Most tükör által homályban látunk.» «A hit hallásból van, a hallás pedig Krisztus szava által.» «Ha száddal vallod, hogy Jézus az Úr, és szívedben hiszed, hogy Isten föltámasztotta őt halottaiból, üdvözülsz. Mert szívvel hiszünk az igazságra, szájjal pedig vallást teszünk az üdvösségre.»¹² Amint Silastól megkeresztelkedése előtt követelte ezt a hitet («higgy az Úr Jézusban, és üdvözülni fogsz»¹³), úgy leveleiben gyakran részletezi ennek a hitnek a tartalmát: hinni kell a Krisztus vérével való kiengesztelést, halálát, föltámasztását, az Atya jobbán való ülését¹⁴; mindenekelőtt pedig «az Istenhez

¹ Deut 32,4 Rom 3,3–4 1 Tim 5,12; Mt 25,21 1 Cor 4,2; Rom 14,23; Mt 8,10.13 9,2.22 14,31 Mc 9,22.

² Rom 4,3–5.

³ Rom 11,16–22; cf. Gen 15,17.

⁴ Mt 185, 16,16.

⁵ Mc 1,15 Lc 8,12 etc.

⁶ Mt 24,23–6 27,43.

⁷ Mt 28,19 Mc 16,45.

⁸ Jn 20,31.

⁹ Jn 8,24; cf. 3,36 5,24 6,40 11,26 1 Jn 5,10.

¹⁰ Act 8,37.

¹¹ Act 10,34–48.

¹² Heb 11,1; 1 Cor 13,12; cf. 2 Cor 5,7; Rom 10,17; cf. Rom 1,6 15,16 2 Cor 10,4–6; Rom 10,9–10; cf. 6,17.

¹³ Act 16,30–4.

¹⁴ Rom 3,25; 1 Cor 1,23; 10,9; 8,34.

járulónak hinnie kell, hogy ő van és az őt keresőknek megjutalmazója.»¹ Témászerűen tárgyalja a hitet a Rómaiakhoz írt levél. Különösen: «Nem szégyenlem az evangéliumot, mert Istennek ereje az mindenkinek az üdvösségre, aki hisz, elsősorban a zsidónak és a görögnek. Mivelhogy az Istennek igazsága nyilvánul meg benne, mely hitből hitre vezet, amint írva vagyon: Az igaz pedig hitből él.»² Hogy a pásztorlevelek a hit katolikus fogalmát képviselik, ellenfeleink is elismerik. Ezek a levelek fölállítják a katolikus hitszabályt; a kereszténységet tanítmánynak vallják; a hit szerintük ismeretigazság, melyet a hívő az igehirdetésben kap és szájjal megvall az Egyház színe előtt; a püspöknek «a tanítás szerint való hites beszéd szorgalmas megtartójának» kell lennie.³ Persze a hitnek a szeretettől kell életét kapnia: «Krisztus Jézusban sem a körülmetélés nem ér semmit, sem a körülmetéletlenség, hanem csak a hit, mely szeretet által munkálkodik».⁴

Az *atyákat* illetően a liberális protestáns dogmatörténet vallja, hogy a hitnek (szerintük való) «szentpáli» fogalmától eltértek és a «dogmatikai» hitet követelték; a hitnek eredeti (luteránus) fogalma az egyházi tudatból kiveszett, míg az újítók ismét napfényre nem hozták. S csakugyan a régi egyháznak egész élete tanuság rá, hogy a hitet katolikus értelemben vette: a) Már a legrégebbi időben az apostoli igehirdetés volt a *hitszabály*, mely a kötelező hitvallásban jutott kifejezésre. b) A *keresztelendők*nek hallomásból, tehát az élő tanításból kellett a hitre szert tenniük; ezért nevük is hallgatók (κατηχούμενοι); a kereszttség előtt hitet kellett tenniük. c) Az *utasoknak* keresztény útlevelel (litterae testimoniales) kellett igazhitőségüket igazolni az idegen hitközség előtt. d) Akik az *üldözések alatt* vallották Krisztusról és az ő küldetéséről való meggyőződésüket, vértanukként nagy tiszteletben részesültek; akik megtagadták, mint hittagadók és bukottak (lapsi) a keresztény községből ki voltak rekesztve. e) Az *eretnekek*, vagyis az elméleti tanítások meghamisítói kezdettől fogva a legkeményebb elutasításban részesültek (I 216.). f) Már az *apologéták* az elméleti hitigazságoknak védelmére keltek, az alexandriaiak annak rendje és módja szerint fölvetették a hit és tudás kölcsönös vonatkozásának nagy kérdését, és már gnózisra, vagyis a hit tartalmának értelmi földolgozására törekedtek. Szent Ágoston, Pál nagy tanítványa sokat foglalkozik a hit mivoltával és azt úgy határozza meg: «Hinni annyi, mint meggyőződéssel elgondolni»⁵; fejtegetéseivel a későbbi teológiai tárgyalásnak úttörője és mestere.

Teológiai megfontolás. a) Az újabb liberális protestánsok is Luther külön érdemének tekintik, hogy nagybátran az egyéni megigazultságot tette meg a hit egyedüli tárgyának. Ám ez a bátorság a hitnek vesztét okozza: ha nem lehetek megfelelő fokban, vagyis természetfölötti hittel meggyőződve, hogy Isten engem egyénileg megigazulttá tett, akkor hitemnek nincs alapja. Már most bizonyos, hogy az egyéni megigazultságra nézve általában nincs isteni kinyilatkoztatásunk (lásd 219. lap); következésképp nem bátorság, hanem botorság ezt meggyőződéssel hinni akarni. A protestáns hívő bizás mint *minden komoly alap nélkül való* építmény előbb-utóbb összedől: a protestáns hit a hittagadás anyja. A hitnek minden nem-katolikus meghatározása előbb-utóbb skepszisbe visz, mert a vallási tanítás elfogadásának végső indítékát oly mozzanatban keresi, mely nem tud az igazságról kezeskedni. b) A luterista tan *ellenmondást tartalmaz*: a hívő bizalom szerintük a megigazulás föltétele; tehát azt megelőzi; következésképp lehetetlen meggyőződéssel vallanom, hogy meg vannak bocsátva bűneim, ha azoknak bocsánatát csak ennek a meggyőződésnek az útján

¹ Heb 11,6.

² Rom 1,16–7.

³ 1 Tim 4,1–6 6,21 Tit 1,1; 1 Tim 4,6.16 6,3 2 Tim 1,13 2,7–10 4,3; cf. 1 Pet 1,12.25 2 Pet 1,2–16 2,20 3,18; 1 Tim 2,4 3,15 4,3 6,5 2 Tim 2,15.25 3,7 4,4; 2 Tim 3,14 1,5 4,2 stb.; 1 Tim 6,12; Tit 1,9; cf. 1 Tim 1,3.10 4,6 6,3 2 Tim 1,13 2,15 4,3 1 Pet 3,15.

⁴ Gal 5,6; cf. Jac 2,14.

⁵ *August. Praedest. sanct. 2, 5.* Külön ennek a tárgynak van szánva De vera fide.

nyerhetem el. Logikai és pszichikai képtelenség megbolygatni a hagyományos sorrendet: hit, remény, szeretet.

Nehézség. Az elméleti hitigazságoknak egész rendszerét lehetetlen összefoglalni és ennél fogva lehetetlen hittel elfogadni: *a dogmatikai hit követelménye keresztülvihető.* – *Felelet.* Senki sem köteles az összes kinyilatkoztatott igazságokat mind kifejezetten hinni. A dolog természete szerint kiki tartozik *kifejezetten* hinni azt, amit tételes előírás szerint kifejezetten kell hinni (a hat alapigazságot; ami a Miatyánkban, Hítvallásban, Tízparancsolatban van és a fölveendő szentségeket). Szükség esetén azonban elég kifejezetten hinni azt, aminek hite szükséges mint nélkülözhetetlen eszköz. *Mi tartozik ennek körébe?* Mindenesetre az, amit az Apostol kíván: «Az Istenhez járulónak hinnie kell, hogy ő van és az őt keresőnek megjutalmazója». Ebben burkoltan benne van a másvilági élet és a kegyelem (a gondviselés) hite. Vajjon a Szentháromság és a megtestesülés hite is ide tartozik-e, erre nézve három vélemény járja: Egy szélső jobb nézet szerint mindkét szövetségben szükséges volt ennek a két sarkalatos titoknak hite is. Egy szélső bal fölfogás szerint ez nem szükséges sem az ó-, sem az újszövetség szakában. Egy közép vélemény (valencia-i Gergely és sok tomista) szerint csak az újszövetségben szükséges az üdvösséghez a Szentháromság és a megtestesülés kifejezett hite.¹ Ebből a vélemény-hullámból következik, hogy szükség esetén kívül a keresztség és töredelm szentségét nem szabad kiszolgáltatni olyanoknak, kik ezeket a titkokat nem ismerik.

A többi hitigazságra nézve elég a *burkolt hit*, mely minden hitigazságot belefoglal az egyházi tanításba: «hiszem mindazt, amit az Egyház hívés végett előad». Ez a burkolt hit (fides implicita) tana a modern protestánsoknak szemet szúr; szerintük a hit személyes meggyőződés, melynek terhét nem viselheti más. – *Felelet.* A burkolt hit tana az egyént egyáltalán nem tehermentesíti; amit ki-ki a kinyilatkoztatásból megismert, illetőleg amit parancs vagy eszköz erejénél fogva köteles hinni, azt személyes meggyőződéssel tartozik is vallani. Az Egyház története és jelen élete bizonyítja rá, mennyire nem kellett itt az Egyháznak helyt állania az egyesekért. Hogy van burkolt hit, sőt hogy nélküle lehetetlen hitéletet élni, a dolog természetében van megalapozva: *a)* A hitletétemény fokozatosan bontja ki tartalmát (20. §); már most lehetetlen kifejezetten hinni azt, ami a hitletéteményben nincs még kifejezetten föltárva. *b)* Nincs ember, aki bármi téren kifejezetten tudna mindent, ami azon a téren tudható. A természet- és életismerés terén is számos dolgot burkoltan fogadunk el igaznak, amennyiben belefoglaljuk abba a tekintélybe, melynek általában hinni szoktunk azon a téren; pl. általánosságban bizalmat szavazunk annak a pártnak vagy társadalmi programnak vagy embercsoportnak, melyhez hozzásegődtünk).

4. Tétel. A felnőttek nem igazulnak meg egyedül a hit által, hanem más előkészítő cselekedetekre is kötelesek. *Hittétel.* Ellenzik az *újítók*, akiknek sarkalatos tanítása, hogy egyedül hit által igazul meg az ember (sola fides).² A *Tridentinum* azt határozza: «Ki van közösítve, aki azt állítja, hogy az istentelen egyedül hit által igazul meg abban az értelemben, hogy a kegyelem elnyerésére irányuló más közreműködés nem kell, és egyáltalán nem szükséges, hogy az ember a saját akaratának tevékenységével elő- és fölkészüljön».³ Aztán egy mesteri fejezetben leírja az előkészülés rendes lefolyásának főbb állomásait: félelem, remény, kezdő szeretet, bánat, jószándék.⁴

Bizonyítás. A *Szentírás* elsősorban hitet követel ugyan a megtérni akaró és megigazulást kereső bűnöstől. De már a próféták époly eréllyel követelik a töredelmet, az Úr félelmét, a

¹ Thom 2II 2, 7 ad 3.

² Solida declaratio a. 3; Calvin. Instit. III 11 § 19.

³ Trid. 6 c. 9 Denz 819; cf. 798 801 804.

⁴ Ibid. cp 6 Denz 798.

reményt, az alamizsnálkodást.¹ Az *Üdvözítő* már első nyilvános föllépésekor miként előhírnöke a Keresztelő bűnbánatot követel: «Tartsatok bűnbánatot, mert elközelgett a mennyek országa».² Az Isten országának nagy alapítólevelében, a Hegyi beszédben az Isten-ország tagosságának föltételei között a hitet nem is említi (nyolc boldogság); sőt szól terméketlen hitről is: «Nem mindaz, aki mondja nekem: Uram, Uram, megyen be mennyek országába, hanem aki Atyám akarátját cselekszi».³ Mária Magdolna a szeretete által igazult meg: «Megbocsáttatott az ő sok bűne, mert sokat szeretett».⁴ Szent Jakab azt mondja: «Cselekedetek által igazul meg az ember, és nem csupán a hit által... Mert valamint a test lélek nélkül holt, úgy a hit is cselekedetek nélkül holt».⁵ De ugyanígy tanít *Pál* is, akire a protestánsok Luther óta oly makacsul hivatkoznak: «Legyen bár oly teljes a hitem, hogy a hegyeket áthelyezzem, ha szeretetem nincsen, semmi vagyok».⁶ Azt is mondja: «Annak ellenben, aki nem végez cselekedeteket, hanem hisz abban, aki megigazulttá teszi a bűnöst, annak hite beszámíttatik megigazulásra az Isten kegyelmének végzése szerint».⁷ Itt világosan jelzi az Apostol, hogy a hit, melyről beszél, a megigazulásnak nem érdemszerző vagy épen valósító oka; hisz kijelenti, hogy a megigazulás teljesen ingyen, Isten kegyelméből van⁸; hanem azt mondja: mert az ember a hit által azonosul Krisztus keresztdozatával, és azt bemutatja Istennek, Isten megkönyörül rajta és megigazulást ad neki. Tehát a hit mint fölkészülés (causa dispositiva) szerez megigazulást.

Kérdés. Hogyan mondhatja ezek után az *Írás*,⁹ különösen az Apostol, hogy *egyedül a hit által* meg lehet igazulni? «Azt tartjuk, hogy az ember hit által igazul meg a törvény cselekedetei nélkül»¹⁰ – *Felelet.* Hogy az ilyen kitételeket nem lehet Lutherrel kizárólagosan értelmezni, az előzőkből nyilvánvaló. Mindazáltal többféle értelemben lehet azt mondani, hogy a hit szerez megigazulást *a) A tárgyi hit* (fides quae creditur) Szent Pál szerint fölöleli Jézus Krisztus egész művét, az egész újszövetségi üdvrendet; és ebben az értelemben csakugyan a hit szerez megigazulást, és nem a természeti vagy a mózesi törvény. Így van odaállítva a Rómaiakhoz írt levél elején a hit, mint a Krisztus szerzette újszövetség szemben a természet és az ószövetségi törvény műveivel. Ha tehát Szent Pál azt mondja: «Az ember hit által igazul meg a törvény cselekedetei nélkül» és Jakab: «Cselekedetek által igazul meg az ember, és nem csupán hit által»,¹¹ ezt a látszó ellenmondást a két szentíró különböző álláspontjára való utalással helyesen oldja meg már Szent Ágoston: «Pál a zsidók ellen szólt ama művekről, melyek a hitet megelőzik, melyek hit nélkül meddők; Jakab keresztényeknek szólt ama művekről, amelyek hitből fakadnak, melyek nélkül a hit meddő».¹²

b) Ha az alanyi értelemben vett hitre (fides qua creditur) értelmezzük a fönt idézett mondást, a hit szerezhet megigazulást, amennyiben α) a lelkes odaadó hit csirában tartalmazza az összes cselekedeteket, melyekre kötelez. Így igazul meg hite által, aki halálos ágyán tér

¹ Pl. Is 30,15 Jer 15,19 36,2 Ez 18,21; Is 50,10 Jer 2,19 Mal 3,5 Soph 3,7 Sir 1,27 2,9 Prov 1,7 9,10 14,27 Ps 18,10 110,10 118,120; Prov 28,25; Dan 4,24 Tob 12,9.

² Mt 4,17; cf. Lc 13,3.

³ Mt 7,21; cf. Mt 3,1–12.

⁴ Lc 7,47; 1 Jn 3,14.

⁵ Jac 2,24–6.

⁶ 1 Cor 13,2; cf. Gal 5,6.

⁷ Rom 4,4–6.

⁸ Rom 3,24.

⁹ Lc 7,50.

¹⁰ Rom 3,28; cf. 5,1 Eph 2,5. – *Luther* ezt az eredeti szöveg ellenére eleinte így fordította: So halten wir es, dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, «allein» durch den Glauben. Luthernek ezt a «cigányságát» méltán kipellengérezte *Pázmány* Ö. M. III 487 cf. 443.

¹¹ Rom 3,28; Jac 2,24.

¹² *August.* 83 Quaest. 76, 2; *Fid. oper.* 14, 27.

meg; így a jobboldali lator.¹ β) Lehet kiemelő (nem kizáró) értelemben mondani, hogy a hit üdvözít, amennyiben a hit az alapvető és legjelentősebb fölkészülés a kegyelemre. γ) A hit egymagában elégséges föltétele a megigazulásnak, ha szeretettel párosul. Az újítók kora óta ugyanis a hittudósok különbséget tesznek a formátlan és a *szeretet formálta hit* között (fides informis, fides caritate formata). A hit, amíg csak magában áll mint a kinyilatkoztatás igaznak-tartása, a természetfölötti életre nézve terméketlen²; nem egyesít tökéletesen Krisztussal és nem teszi a lelket az ő testének élő tagjává.³ Ellenben a szeretettől formált hit, az élő hit megigazulást szerez, amennyiben megadja a megigazulás végső föltételét. A protestáns hittudósok ennek a tanításnak gáncsot vetnek: a formátlan hit szerintük «még» nem hit (forma dat esse rei); a szeretet hevítette hit meg «már» nem hit. Ámde a szeretet itten nyilván nem belső, lényegadó forma; nélküle a hit magában állhat mint igazi hit, mely azonban meddő. A szeretet külső forma, arra rendelve, hogy a hitet átjárja és magasabb érték bélyegét nyomja rá; olyanformán, mint a diakonátus magában is megáll, mégis arra van szánva, hogy teljessé tegye a prezbiterátus. Ebben az értelemben a formált hit fogalma nem a hittudósok találmánya, hanem az újszövetségnek, sőt magának Szent Pálnak kifejezett tanítása.⁴

A *hagyomány* bizonyossága gyakorlatilag kifejezésre jut abban a tényben, hogy az Egyház a keresztség jelöltjeitől és a töredelmezőktől a hiten kívül igazi megtérést, bűnbánatot is követelt. Ennek elméleti lecsapódásai a katechézisek: már Polycarpus ad Phil 3; Irenaeus Epideixis-e, Jeruzsálemi sz. Círil híres Katechézisei. Szent Ágoston külön monografiát írt De fide et operibus.

A *hivő elme* Szent Tamással⁵ így következett: Minthogy az embernek van szabad akarata, a megigazuláshoz a hiten kívül az akaratnak két lépésére is van szükség: hogy elforduljon a bűntől és odaforduljon az igazsághoz. A bűntől való elfordulás utálat, az igazsághoz való odafordulás vágy alakjában történik. Ez annyira mélyen az ember lelki természetében gyökerezik, hogy már Luther korában a protestánsoknak egy része is ellene mondott a «sola fides» tanának, t. i. a «synergistae»; szemben a hivatalos tanítással, melynek értelmében az ember a megigazulás tekintetében olyan, mint a fadarab vagy kötuskó («Klotz- und Stein-Prediger»).

Megjegyzés. Az akaratnak ez a kettős lépése: a bűntől való elfordulás és az igazsághoz való odafordulás, vagyis a megigazulás előkészítése a *trentói zsinat* szerint (6 cp 6) a következő módon szokott végbemenni: Mikor az ember arra a tudatra ébred, hogy *bűnös és hittel* arra eszmél, hogy Isten a bűn megtorlója, a megérdemelt büntetés elgondolására *félelem* szállja meg. Mikor aztán az isteni irgalmat veszi fontolóra, *reményre* gerjed, hogy Krisztus érdemeiért bocsánatot nyer, és kezdi *szeretni* Istent mint az üdvösség szerzőjét; erre igazi *bánatot* és életének megjobbítására irányuló jószándékot indít föl. Ha ez a bánat szeretettel teljes, mindjárt megigazulást szerez. A zsinat nem akarja azt mondani, hogy minden esetben valamennyi mozzanatnak és ép ebben a sorrendben kell jelentkezni (természetesen a bánatnak és lelki föltételeinek, a hitnek és reménynek mindig meg kell lenni). Azonban mesterien megmondja, minek kell a lelki élet általános törvényei szerint és a megtérés rendes kialakulása mellett történnie (Harnack szerint is a lelki elemzés remeke).

Kérdés. A *tökéletes szeretet*, mely a megigazulásra az utolsó fölkészülés, és amellyel egy időben a lélekbe árad a kegyelem, *már a megszentelő kegyelemből fakad-e* (tomisták), vagy pedig csak a segítő kegyelemből (Suarez és a hittudósok többsége)? – A természet rendjében

¹ August. Sermo 2, 9.

² Mt 7,22; cf. 1 Cor 13,2 Jac 2,14–6.

³ Trid. 6 cp 7.

⁴ Lc 7,47 Gal 5,6 Jac 2,14–6 1 Jn 3,14.

⁵ Thom III 113, 5.

is minden fölkészülés (dispozíció) időben és dologilag megelőzi a formát, s a Tridentinum részben az előkészület fokától teszi függővé a kegyelem mértékét; viszont a tökéletes szeretet ténye csak a megszentelő kegyelemben, illetőleg a lelket birtokba vevő Szentlélekben forrasozhat. Ezért ajánlatos a híres kérdésben *különbséget tenni*: nem a tökéletes szeretet ténye (actus perfectus caritatis), mely nem lehet el megszentelő kegyelem nélkül, hanem az arra való készség lesz az utolsó fölkészülés a megigazulásra, és ez még a segítő kegyelem közvetítésével jön létre.¹

2. A megigazulás fönntartása.

Tétel. A megigazulás kegyelmét bármely halálos bűn kioltja. Hittétel.

A tétel ellen foglal állást *a) Luther*, aki a megigazulás formai okát a hívő bizalomba helyezi, és következetesen azt tanítja, hogy azt csakis e hívő bizalom ellen való vétség szünteti meg; bármilyen más bűnnel megfér. *b) Kálvin* szerint a predestináltak már nem eshetnek ki a kegyelemből; ha tehát valaki igazán bűnös, az annak a jele, hogy sohasem volt megigazult. *c) A begárdok és begínák* (1300 körül), újabb *kvietisták* Molinos-szal (1700 körül) azt hirdették, hogy lehet az istenszeretésnek oly fokát és állapotát elérni, melyben már nincs bűn, vagy az nem árthat. Luther ellenében a *trentói zsinat* kiközösíti azt, aki azt mondja, hogy «nincs más halálos bűn mint a hitetlenség, és az egyszer kapott kegyelmet nem lehet akármilyen más súlyos és nagy bűnnel elveszíteni mint a hitetlenséggel».² Kálvinnal szemben: «Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy az egyszer megigazult ember többé nem vétkezhetik, sem a kegyelmet el nem veszítheti, s ezért aki elbukik és vétkezik, sohasem volt valójában megigazult».³ A begárdokat elítélte a viennei-i zsinat,⁴ Molinost XI. Ince pápa.⁵

Bizonyítás. Az *ószövetség* szóval és tényekkel igazolja tételünket. «Az igaznak igazsága nem szabadítja meg őt azon a napon, amelyen vétkezik.»⁶ Az angyalok, az őszülők, Dávid, Salamon stb. elbuktak és Isten előtt vétkesekké váltak, noha előbb kétségtelenül igazak voltak. Az *Üdvözítő* azt mondja: «Ha valaki énbennem nem marad, kivetik azt mint a szőlővesszőt, és elszárad; és összeszedik és tűzre vetik, és elég».⁷ Nemcsak a hit elvesztése által lehet elszakadni tőle; és a hit nem elég arra, hogy valaki vele közösségben maradjon. Egyszer 7, másszor 13 bűnt sorol föl, melyek tisztátalanokká teszik az embert⁸; és minden megszorítás nélkül kell imádkozni: «Ne vigy minket a kísértésbe».⁹ Ugyanez az *Apostolnak* is figyelmeztetése: «Aki azt hiszi magáról, hogy áll, vigyázzon, hogy el ne essék».¹⁰ És hogy semmi kétség ne maradjon, vajjon a hit Apostolának szemében mi okozhatja az elbukást, ismételten bűnkatalógusokkal áll elő, melyeknek minden tagja kizár az Isten országából, nemcsak pogányokat, hanem keresztényeket is: «Ne ejtsétek tévedésbe magatokat: Sem paráznák, sem bálványimádók, sem házasságtörők, sem elpuhultak, sem perverzek, sem tolvajok, sem fősvények, sem részegesek, sem átkozódók, sem ragadozók nem fogják birni Isten országát».¹¹

¹ Thom III 113, 8 ad 2.

² Trid. 6 c. 27 Denz 837.

³ Trid. 6 c. 23 Denz 833.

⁴ Denz 471.

⁵ Denz 1272 1275; cf. 1277 1278 1281.

⁶ Ez 33,12–3; cf. 18,26–7.

⁷ Jn 15,6.

⁸ Mc 7,21–2 Mt 15,9.

⁹ Mt 6,13.

¹⁰ 1 Cor 10,12.

¹¹ 1 Cor 6,9–10; cf. Rom 1,29–32 Eph 5,3 Col 3,5.

Ha tehát a *szeretett tanítvány* azt mondja: «Mindaz aki Istentől született, bűnt nem cselekszik, mert az ő magva benne,»¹ nem akarhatja tagadni azt a kinyilatkoztatást és a tapasztalat által oly világosan tanúsított tényt, hogy a kegyelemben levő ember is vétkezhetik, hanem csak élesen rávilágít a kegyelemnek, ennek az isteni csirának igazi természetére: a kegyelem mint az istenség elve magában csak igaz életre indít és visz; míg az ember neki enged uralmat a lélekben, nem vétkezhetik. Az isteni magból nem kelhet istentelen vetés.² – Szent Pál szava: «A szeretet soha meg nem szűnik»,³ a szöveg-összefüggés tanúsága szerint azt mondja, hogy a szeretet nem szűnik meg a testi halállal; hogy a bűn megszünteti-e, arról ezen a helyen nem nyilatkozik.

A *szenzthagyomány* álláspontját a régi töredelem-gyakorlat tanúsítja; az nemcsak hitetlenség és hittagadás bűneért járt, hanem házasságtörés tolvajlás, gyilkosság stb. esetében is. Az atyák kifejezetten is képviselik tételünket. «Ha az újjászületett és megigazult ember saját akaratából visszaesik a gonosz életbe, nyilván nem mondhatja: nem kaptam (kegyelmi segítséget); mert a kapott isteni kegyelmet saját szabad akaratából kárvallással elvesztette».⁴

A *teológiai megfontolás* megállapítja, hogy a kegyelem állapotában is megmarad az embernek a *szabad akarata*; a kegyelem csak járuléki és nem szubstanciás formaként tapad a lélekbe, és ezért nem válik vele egy valóvá. Következésképp megmarad a metafizikai és a jelen életben a pszichikai lehetőség arra, hogy egy-egy erkölcsi tett nem a kegyelemből, hanem a természetből fakad, azaz a gyarlóság meg esékenység jegyében születik; épúgy mint a nemesített gyümölcsfában is megmarad az alanynak vad gyümölcsöt termő képessége, mely adott esetben fölül is kerekedik. Ha aztán a vétkezékenység következtében az ember tényleg vétkezik, nyomban elveszti a megszentelő kegyelmet. Az állapotzerű kegyelem ugyanis az Istenhez való helyes odaigazodás, a bűn ennek kontrér ellentéte; a kettő együtt meg nem fér. Istennek szentségével és igazlelkűségével van ellentétben, hogy barátjának tekintse azt, aki ellensége lett. Ha Isten barátsága megférne a bűnnel, mint az benne van Luther gondolatában, tág kapu nyílnék a legvégzetesebb erkölcsi elvadulás számára, melytől természetesen a legtöbb luteristának is visszaborzad a helyes érzéke, és ezért nem vállalják általában elvük gyakorlati következményeit.⁵ Ebből érthető, miért vesz el a kegyelemmel együtt mindannyiszor a szeretet is. Hisz a szeretet csak dinamikai arculata annak, ami a kegyelemben ontologailag adva van, az Istenhez való helyes vonatkozásnak.

Megjegyzés. *A bocsánatos bűnök nem szüntetik meg a megigazultság állapotát.* Biztos. (Jóllehet ebben a halandó életben a nagy szentek és igazak is olykor beleesnek legalább könnyű és mindennapi bűnökbe, melyeket bocsánatosaknak szokás mondani, azért nem szűnnek meg igazaknak maradni», mondja a trentói zsinat.⁶

a) A bocsánatos bűn belső mivoltánál fogva nem ellenlábasa a kegyelemnek, *nem terem istenellenességet*, Istentől való elfordultságot (I 559); tehát természeténél fogva nem oltja ki a kegyelmet. De tételes rendelkezés értelmében sem szünteti meg a kegyelmi állapotot. Sőt az Írás megállapítja, hogy mindnyájan, tehát az igazak is, sokban vétünk.⁷ Szent Ágoston azt mondja: «Nem zárja el az örök élet útját az a néhány bocsánatos bűn, melyek nélkül nem esik ez a halandó élet».⁸ Ebből következik, hogy a bocsánatos bűn magában tekintve, egyenes hatásával nem is csökkenti a megszentelő kegyelmet, mint azt Dionysius Carthusianus tanította. Hisz különben megtörténhetnék, hogy sok bocsánatos bűn végre is kioltja a

¹ 1 Jn 3,9.

² Thom Gent. IV 70.

³ 1 Cor 13,8.

⁴ August. Corr. gratia 6, 9; cf. Athanas. Ctra Ar. III 25.

⁵ Cf. Thom 2II 24, 12.

⁶ Trid. 6 cp 11 Denz 804.

⁷ Jac 3,2.

⁸ August. Spirit. lit. 28, 48.

kegyelmet; ez pedig ellentétben van a fönt fölállított biztos katolikus tanítással. b) Ha a bocsánatos bűn csökkentené a kegyelmet, akkor *csökkentené az érdemet is*, tehát végelemzésben az örök dicsőséget. Ez megint ellentétben van azzal az egyetemes tanítással, hogy a bocsánatos bűnökért nem jár örök büntetés.

Mindazáltal *oldallagosan csökkentik a kegyelmet*; különösen a fontolt bocsánatos bűnök. Ezek ugyanis lefokozzák a jóra való buzgóságot, táplálják a szenvedelmeket, durvítják a lelket a büntudat és finomabb természetfölötti érzék tekintetében, és így lassan előkészítenek a kegyelem elvesztésére, amennyiben halálos bűnökre hajlamosítanak: «Aki a kevéssel nem gondol, lassanként tönkremegy».¹

Folyomány. *A kegyelem megőrzéséhez szükséges az Egyház által képviselt törvény megtartása.* Isten ugyanis kötelezett bennünket az ő törvényeinek megtartására: «Ha be akarsz menni az életre, tartsd meg a parancsokat».² Parancsainak tolmácsává és sáfárjává pedig az Egyházat tette; következésképp, aki nem vállalkozik arra, hogy az Egyház által előírt parancsokat megtartsa akkor, amikor köteleznek, súlyosan vétkezik és így elveszíti a megszentelő kegyelmet. Az ú. n. «keresztény szabadság», melyet Luther oly hangosan hirdetett, a halálbarohanó szabadosság. Az Egyházból ki van közösítve, aki azt mondja, hogy az Istentől kapott megigazultságot nem tartják fenn jócselekedetek.³

3. A kegyelmi állapot tulajdonságai.

1. Tétel. Külön kinyilatkoztatás nélkül senki sem lehet bizonyos a hitnek biztosságával kegyelmi állapota felől. Hittétel.

Magyarázat. A 16. századi *protestánsok*nak sarkalatos tanítása, hogy egyedül a hit szerez üdvösséget; aki hittel nem tartja igaznak, hogy Krisztusra való tekintettel meg vannak bocsátva a bűnei és megigazult, az bűnökben van. Tehát az ember képes sőt köteles hittel meggyőződve lenni arról, hogy a megigazultságot megszerző kegyelem állapotában van. A *Tridentinum*⁴ kijelenti, hogy «senki sem tudhatja a hitnek bizonyosságával vagyis minden tévedés lehetőségének kizárásával, hogy Isten kegyelmében részesült». Továbbá elutasítja azt a protestáns nézetet, mintha a bűnök bocsánatának megnyerésére szükséges volna az elnyert bűnbocsánatról való hívő meggyőződés, és ennél fogva az igazult köteles volna hinni azt is, hogy a predestináltak között van.

Bizonyítás. A *Szentírás* beszél néha olyanformán, mintha hittel tudhatnók, hogy a megigazultak között vagyunk. Tüzetesebb vizsgálat után azonban kitűnik, hogy ama helyeken vagy az üdvösségnek csak tárgyi föltételeiről van szó, pl.: «Aki a Fiúban hiszen, annak örök élete vagy»⁵; vagy pedig nem a hitnek bizonyosságáról, hanem csak erkölcsi bizonyosságról, melyet a katolikus álláspont sem zár ki.⁶ Ahol azonban a *Szentírás* a kegyelmi állapot alanyi föltételeiről és konkrét megállapításáról szól, ott egészen másképp beszél, kivéve természetesen azokat az eseteket, ahol külön isteni kinyilatkoztatás döntött, pl. Mária Magdolna, az inaszakadt, a jobb oldali lator esetében.⁷ «Ki mondhatja: Tiszta az én szívem, tiszta vagyok a bűntől?» «Az igazak és bölcsek meg a cselekedeteik Isten kezében vannak; és mégsem tudja az ember, vajjon szeretetet érdemel-e, vagy gyűlöletet?» «Semmiiben sem érzem ugyan magamat bűnösnek, de azért még nem vagyok igazolva; aki

¹ Sir 19,1; cf. *Thom* 2II 24, 10.

² Mt 19,17.

³ Trid. 6 c. 24 *Denz* 834.

⁴ Trid. 6 cp 9 és c. 13–15 *Denz* 802 823–5.

⁵ Jn 3,36; cf. 1 Cor 2,12 1 Jn 3,6 4,15.

⁶ Igy pl. Rom 8,16.

⁷ Lc 1,28 5,20 7,47 10,42 23,43 Jn 13,10 2 Cor 12,9.

pedig megítél engem, az Úr az.» Azért mindenképpen megokolt a fölszólítás: «Munkáljátok üdvösségeteket félelemmel és rettegéssel».¹

Az *atyák* nemcsak a tényt hirdetik, hanem okát is adják: Önismeretünk bizonytalan.² Szent Ágoston szerint vakmerő szó: Meg nem ingok mindörökké³; így csak az beszél, akiben nincs meg az üdvös isteni félelem. Nagy sz. Gergelyhez egy előkelő hölgy kérdést intézett, vajjon meg vannak-e bocsátva bűnei; ő azt felelte: «Nehéz és hiábavaló dolgot kérdeztél. Nehezet, mert erre én, méltatlan szolga, nem kaptam kinyilatkoztatást; hiábavalót, mert bűneid felől nem ringathatod magadat biztonságban utolsó napod előtt, mikor is már késő lesz azokat siratni».⁴

A *teológiai megfontolás* megállapítja, hogy a) nem lehetünk bizonyosak a *hitnek bizonyosságával* megigazulásunk felől. A hit ugyanis kinyilatkoztatásra támaszkodik; már pedig egyetemesen, minden hívő számára nem történt kinyilatkoztatás arra nézve, hogy bűnei meg vannak bocsátva és hogy megigazult. Hiába veti ellen Melanchthon: Nem tudjuk igazán szeretni az Istent, ha meg nem ragadtuk őt hittel és bizalommal. Meg kell ugyanis ragadni az Istent; de az ő irgalmának kezébe kell belekapaszkodni, nem pedig tulajdon készülletünk elégséges-voltába. Az újabb protestánsok a régi Luther-féle tételt úgy értelmezik, hogy minden külön kinyilatkoztatás nélkül a történeti Krisztust és az ő művét átélő hívő ebben az élményben igazultnak is tudja magát. Ámde ez az élmény a levegőben lóg, minden logikai megokolás nélkül való, ha nem előzi meg a történeti Krisztusban és az ő művében való objektív hit. Hozzájárul, hogy ilyen élményről, épúgy mint a Luther-féle bizásról a Szentírás nem tud. Végül a protestáns elmélet föltételezi, hogy minden luteránus köteles magáról azt tartani, még pedig hitnek bizonyosságával, tehát tévedhetetlenül, hogy megigazult, vagyis hogy szent; ezek azonban egészen különös követelések azok részéről, kik folyton a katolikus tévedhetetlenség-tan és a szentek tisztelete ellen agyarognak.

b) A megigazultságról nem lehetünk bizonyosak *teológiai bizonyossággal* sem, mint azt Ambrosius Catharinus gondolta. Ez az állítás ugyanis: a kegyelem állapotában vagyok, csak olyan szillogizmusnak lehet zárótétele, melynek előtételei: Isten az igazi töredelemre és bűnbánatra bűnbocsánatot és kegyelmet ad; már pedig én igaz töredelemben voltam; tehát. Ennek a szillogizmusnak alsótétele természeténél fogva csak tapasztalati megismerésnek lehet tárgya, és teológiailag le nem vezethető. Ennek bizonyossági fokában osztozik tehát a zárótétel is (peiores sequitur semper conclusio partem).⁵

c) Lehetséges azonban *erkölcsi meggyőződés* a megigazultságról, mellyel t. i. a hívő nagy alázattal hozzávetőleg megállapítja, hogy a megigazultság föltételeit teljesítette, és ennél fogva teljesebben rajta Isten üdvözítő ígérete; továbbá bizonyos jelekből a legnagyobb fokú valószínűséggel következtethet arra, hogy a kegyelem állapotában van, az Apostol szava értelmében: «Maga a Lélek tesz lelkünkkel együtt bizonyosságot, hogy Isten fiai vagyunk».⁶ Meghamisítaná az Üdvözítő evangéliumát, és a trentói atyák szándékának ellenére járna, aki a protestáns tévedés elhárítása után a katolikus álláspontot úgy jellemezné, hogy a komoly, őszinte igyekezetű hívőnek állandó rettegésben és kishitűségben kell élnie. Az *Üdvözítő* korholja a kishitűséget, és Egyháza akkori tagjainak azt mondja: «Ne félj, te kiseded nyáj! mert tetszett a ti Atyátoknak, hogy nektek országát adja». Erre a kérdésre: Uram, ki üdvözülhet, neki az a felelete: «Aki őbenne (a Fiúban) hiszen, meg nem ítéltetik; aki pedig nem hiszen,

¹ Prov 20,9,11; cf. Sir 5,5 Ps 18,13; Ecl 9,1; 1 Cor 4,4; cf. 9,27 10,12; Phil 2,12; cf. 3,12–4.

² *Cypr. Op. et elem.*; *Chrysost.* in 1 Cor hom. 2 11; *Hieron.* in Ecl 9, 2; *August.* Perf. iust. 15, 33; Corr. gratia 9, 24.

³ Ps 29,7.

⁴ *Gregor. M. Ep.* VIII 25; cf. *Moral* XXVI 12, 18.

⁵ *Thom* III 112, 5.

⁶ Rom 8,16; cf. 1 Cor 2,12 1 Jn 3,14.

már megítéltetett».¹ Az alázatosan imádkozó vámosnak megigazulást ad, jámbor követőinek békét és örömet hirdet. És az *Apostol*, aki félelemmel és rettegéssel munkálja üdvösségét, mégis azt mondja: «Ki szakít el tehát minket a Krisztus szeretetétől? Nyomorúság vagy szorongatás? Éhség, mezítelenség, veszedelem vagy üldözés, vagy kard?... Mindezekon győzedelmeskedünk az által, ki szeret minket. Biztos vagyok ugyanis abban, hogy sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelemségek, sem hatalmasságok, sem jelenvalók, sem jövődők, sem erők, sem magasság, sem mélység, sem egyéb teremtmény el nem szakíthat minket az Istennek szeretetétől, amely Jézus Krisztusban, a mi Urunkban vagyon».² Ezért nem csoda, ha a skotista teológusok a *trentói zsinaton* egyenest azt az álláspontot foglalták el, hogy bizonyosak lehetünk megigazultságunk felől, természetesen nem a hitnek, hanem az erkölcsi megítélésnek bizonyosságával; és ennek a nézetnek nem voltak ellenére a többi zsinati atyák sem, ami abból tűnik ki, hogy végre is közös megegyezéssel csak azt a bizonyosságot zárták ki, «cui non potest subesse falsum»; tehát hagytak helyet az erkölcsi bizonyosság számára.

Vannak ugyanis *jelek*, amelyekből erkölcsi bizonyosságot lehet meríteni a megigazultság állapotára nézve, természetesen csak tételesen, nem kizáró módon: ahol biztosan megvannak, ott kegyelmi állapotra lehet következtetni; de ahol nincsenek meg, nem okvetlenül szabad az ellenkezőre következtetni, pl. lelki szárazság, erős kísértések, súlyos skrupulózitás esetében. Ezek a nyolc boldogság, Isten ügyeért és igazságaért való buzgóság, a komoly felebaráti szeretet, fogékonyság Isten sugallatai iránt, és általában a mennyei dolgokban való kedvtelés.³ Tehát a katolikus lelkület nem gyáva kislelkűség; csakhogy Istenre alapítja bizonyosságát és békéjét, míg a luterizmus az emberben, a saját hitében, illetőleg «élményében» bízik.

2. Tétel. Az első kegyelem nem minden megigazultban egyforma, és jócselekedetek által növelhető. Hittétel.

Magyarázat. Jovinianus szerzetes 380 körül azt tanította, hogy akik a keresztségi kegyelmet megőrizték, egyenlő mértékben részesülnek a mennyei boldogságban, tekintet nélkül életükre és nevezetesen jócselekedeteikre. *Luthernek* az volt a fölfogása, hogy minden egyes keresztény olyan méltóságban és szentségben van, mint Krisztus anyja, Mária. A trentói zsinat szerint «a megigazultságot mindegyikünk a maga mértéke szerint kapja, melyet a Szentlélek úgy osztogat, amint jónak látja, és kinek-kinek fölkészültsége és közreműködése szerint».⁴ Továbbá kiközösíti azt, ki azt állítja, hogy «a kapott megigazultságot nem tartják fönn és nem növelik Isten előtt a jócselekedetek, melyek a kapott igazultság növekedésének okai».⁵ Ez is főként az újtóknak szól ([224. lap](#)).

Bizonyítás. Már az ószövetségben azt olvassuk: «Az igazak ösvénye olyan mint a derengő fény, mely mindinkább erősbödik, míg a nappal teljes lesz».⁶ Az *Üdvözítő* a bűnbánó Magdolnára való tekintettel azt mondja: «Akinak kevés bocsáttatik meg, kevésbé szeret». A mennyei Atya «minden szőlővesszőt, mely énrajtam gyümölcsöt nem hoz, lemetsz; és minden gyümölcstermőt megtisztogat, hogy többet teremjen».⁷ A kezdő kegyelemre nézve azt tanítja, hogy mindenkinek reménye lehet az Isten országára; mégis a talentumokat Isten az ő országában is különféle mérték szerint osztja meg.⁸ *Szent Pál* azt tanítja: «Mindenképen növekedjünk őhozá, Krisztushoz, aki a fő». «Aki pedig magot ad a magvetőnek, és kenyeret ad eledelül, megsokasítja majd a ti vetésteket is, és megszorítja igazságtok gyümölcsét.»

¹ Lc 12,32; Jn 3,18.

² Rom 8,35–9; cf. Heb 6,9–20.

³ Mt 5; Jac 5,20; 1 Cor 3,14; *Thom* III 112, 5; *Thom. a Kempis* Imitatio Chr. III 54 kk.

⁴ Trid. 6 cp. 7.

⁵ *Ibid.* 6 c. 24 *Denz* 799; cf. cp 10 *Denz* 803 834.

⁶ Prov 4,18; cf. Sir 18,22.

⁷ Lc 7,47; Jn 15,2.

⁸ Mt 25,14–30.

Szent Péter fölhívja a hiveket: «Növekedjetez kegyelemben!» Ugyanígy a Jelenések könyve: «Aki igaz, legyen még igazabb, és a szent legyen még szentebb».¹

Az *atyák* a dogmát kifejezetten vallják Jovinianussal szemben; különösen Szent *Jeromos*, aki ellene intézett művében idézi Szent Pált²: «A kegyelmet mindegyikünk Krisztus ajándékozásának mértéke szerint kapta», és hozzáteszi: «nem mintha Krisztus mértéke különféle volna, hanem annyi kegyelmet önt belénk, amennyit méríteni tudunk». *Ágoston* is ismételten állást foglal az ellen a nézet ellen, mintha a keresztség mindenki számára az igazságnak és üdvösségnek ugyanazt a mértékét biztosítaná. Nisszai sz. Gergely szerint nincs módunkban növelni testünket; de fokozni a lélek szépségét és ennél fogva a boldogságát a Szentlélek segítségével: erre van hatalmunk».³

A *teológiai megfontolás* azt találja, hogy a kegyelem-osztás mikéntje, tehát mértékelése is Isten szuverén akaratának ténye. Hogy *Isten nem egyforma mértékkel* akar mérni mindenkinek, annak okai: *a)* Isten a fajok és egyedek beláthatatlan változatosságával akarja tükröztetni a világban a maga kimeríthetetlen tökéletességét. Ezért, amint a természet rendjében az egyedeket és fajokat különféle mértékben szereli föl, a természetfölötti rendben is gondoskodik az egyéni és faji változatosságról. Ép ezért a legnagyobb fokban valószínű, hogy a kisdetek kegyelme sem egyforma. S ebben nincs igazságtalanság, mert itt is áll, hogy aki többet kapott, attól többet is követel majd.⁴ *b)* Isten azt akarja, hogy a kegyelem *ne holt tőke legyen*, hanem hogy élő és éltető elvként tapadjon meg lelkünkben. Ám akkor a legnagyobb fokban illő, hogy mint a lélek eleven képességeivel egybeforrótt elv a szellemi életelv természetének megfelelően gyarapodni is tudjon az alany tevékenysége által; annyival inkább, mert ez hatékony ösztönzést ad jócselekedetre. Hisz a természet rendjében is a leghatásosabb munkaindítékok egyike a tökéletesedés vágya és eredményei.⁵ Innen az Üdvözítőnek is erélyes fölszólítása, hogy a hívők törtessenek a természetfölötti tökéletesség útján.⁶

Megjegyzés. A kegyelem növekedését *második kegyelemnek* vagy megigazulásnak (*gratia, iustificatio secunda*) szokás nevezni, szemben a kegyelemnek *első* megadásával (*gratia, iustificatio prima*).

Kérdések. 1. *Mikép történik a kegyelem növekvése?* – Nem kívülről való hozzáadás útján, de nem is merőben azért, hogy mélyebben belegyökerez az emberbe, hanem miként a minőségek általában (melyeknek jellemzője, hogy nagyobb vagy kisebb fokot bírnak meg: *qualitates admittunt magis et minus*), úgy, hogy megnő belső erőben, egyre jobban áthatja a maga jellegével a lelket, és egyre nagyobb teljesítményekre képesít; általában egyre határozottabban valósítja az entelechiáját.⁷

2. *Meddig folytatódhatik ez a növekvés?* – Önmagában tekintve, határ nélkül. A jelen üdvrendet tekintve azonban teremtmény nem érheti el Szűz Mária kegyelmeinek fokát, még kevésbé az Üdvözítő kegyelmének teljességét. Ez azonban még mindig tág közt hagy arra, hogy a legszentebb ember is élete végéig folyton haladhasson a kegyelemben. Tehát marad hely a Bölcs biztatására: «Ne verearis usque ad mortem iustificari!»⁸

3. *Gyarapodnak-e a megszentelő kegyelemmel együtt az erények is?* – A kegyelemről és az erények összefüggéséről mondottak után nyilvánvaló, hogy a szeretet mindenestre követi

¹ Eph 4,15; 2 Cor 9,9–10; 2 Pet 3,18; Ap 22,11.

² Eph 4,7.

³ *Hieron.* Ctra Iovin. II 23; *August.* De perfectione iustitiae hominis és De fide et operibus; aztán Epist. 186, 3. 10; 167, 3, 13; *Nyssen.* Instit. christ. M 46, 289 b.

⁴ *Thom* III 112, 4.

⁵ *Thom* III 112, 4; I 23, 5 ad 3; 47, 1 2; 2II 24, 3.

⁶ Mt 5,48 Lc 6,36.

⁷ *Thom* 2II 24, 5; *Suarez* Dis. metaph. II 16.

⁸ Sir 18,22.

a kegyelmet, s a többi teológiai és az erkölcsi erények a legnagyobb valószínűséggel. Még pedig valószínűleg nemcsak az erény szellemében végbevitt jótettek következtében; hanem bármilyen jócselekedet, mely növeli a kegyelmet, megfelelően gyarapítja az erényeket is, természetesen nem pszichikai elevenerőben, hanem ontológiai mivoltukban.¹

83. §. Az érdem.

Diekamp II § 34–37; *Bartmann* II § 134–136; *van Noort* 3; *Pesch* V 381–433; *Prado* I 533 kk.; *Pázmány* Ö. M. I 124 kk. – *Thom* III 24, 4; 108, 1–4; 109, 5, 114, 1–10; *Gent*. III 139 147; *Verit.* 14, 5; 24, 1; 26, 6; 29, 6; *Suarez* Gr. XII 1–38; *Salmant.* tr. 16.; *Billuart* Gr. 8; *Poenit.* 3, 5; *Berti* XIX 2, 1–4; *Frassen* apdx. – *J. Ernst* Über die Notwendigkeit der guten Meinung 1905; *Ph. Kneib* Die «Lohnsucht» der katholischen Moral 1904; Die «Jenseitsmoral» im Kampf um ihre Grundlagen 1906; *J. Mausbach* Die katholische Moral und ihre Gegner⁵ 1921; *A. Rademacher* Religion u. Leben 1926; *J. Weijenberg* Die Verdienstlichkeit der menschlichen Handlungen 1931.

1. Az érdem valósága.

Tétel. A megigazult ember a kegyelemmel végbevitt jótettei által valósággal érdemeket szerez Isten előtt. Hittétel.

Magyarázat. Az érdem elvont értelemben: bizonyos erkölcsi cselekedeteknek az a tulajdonsága, melynél fogva értük az igazságosság vagy hűség címén jutalom jár; vagy pedig a jótett szerzőjének a jutalomhoz való jogcíme.² Konkrét értelemben érdem általában az a jócselekedet, mely a jelzett tulajdonsággal rendelkezik, azaz: erkölcsi jócselekedet, mely más javára történik; sokszor érdemnek nevezzük azt a jutalmat, mely az ilyen cselekedetekért jár.³ A természetfölötti rendben tehát az érdem konkrét értelemben az a természetfölötti jótett, melyért Istentől az igazságosság valami címén jutalom jár, vagy maga a jutalom; elvont értelemben pedig a természetfölötti jótetteknek ez az értékessége, illetőleg a jótett szerzőjének az Istentől járó jutalomhoz való jogcíme. A begárdok és beginák jelentéktelen tévedése⁴ után különösen az *újítók* indítottak elkeseredett harcot a katolikus érdemtán ellen. Eleinte Luther,⁵ Melanchthon és Kálvin azt tanították, hogy a megigazultnak is minden tette bűn. Utóbb különösen egy Major nevű pásztor fölidézte «majorista viták» hatása alatt ez a nézet odamódosult, hogy a megigazultnak szükségesek és lehetségesek a jócselekedetek, de csak mint a hitnek jele és gyümölcse, és tartalmilag mind benne vannak a hitben. Azonban úgy ők mint korunkbeli utódaik nem győzik gyalázni a katolikus érdemtant mint önző, jutalomkereső, elkülsőségesítő álláspontot.⁶

A trentói zsinat elítéli azt a szörnyű tételt, hogy az igaznak is minden cselekedete bűn; továbbá, hogy bűn az örök jutalomra való tekintettel jót cselekedni. Végezetül kimondja: «Ki van közösítve, aki azt állítja, hogy a megigazultnak jócselekedetei annyira Isten ajándékai, hogy nem egyúttal a megigazultnak is jóérdemei; vagy a megigazult ember ama jócselekedetek által, melyeket Isten kegyelme és Jézus Krisztus érdemei által (akinek élő tagja) végbevisz, nem igazán érdemli ki a kegyelem növelését, az örök életet, és ha kegyelemben hal meg, magának az örök életnek elérését és a mennyei dicsőségnek

¹ *Suarez* Gratia IX 4, 15.

² *Thom* III 49, 6.

³ *Thom* III 114, 3–6.

⁴ *Denz* 471.

⁵ *Denz* 771.

⁶ *Calvin*. Instit. II 8, 59; III 4, 28.

növekvését».¹ Mikor Molinos Mihály az újítók nézeteihez hasonló tanításokat akart a katolicizmus talajára átplántálni, elítélésben részesült.²

Bizonyítás. Tételünket már az *ószövetség* kifejezetten tanítja: «Az igazak örökké élnek, és jutalmuk az Úrnál vagyon».³ Az *Üdvözítő* már a Hegyi beszédben jócselekedeteket követel hiveitől, melyek megújult lélekből fakadnak: böjtöt, imádságot, alamizsnát, és azokért jutalmat helyez kilátásba. «Örüljete és vígadjatok, mert jutalmatok bőséges mennyekben»; sőt ebből mint magátólértődő dologból indul ki nem egy gondolatmenete.⁴ A példabeszédben a hű szolgát jutalmul minden javai fölé rendeli,⁵ és az ítéletet az emberek fölött cselekedeteik szerint tartja meg.⁶ Ez a jutalom lényegileg azonos minden ember számára (a szőlőmunkások tize),⁷ azonban mellékes mozzanatokban különböző (talentumok⁸); de mindenki számára nem a szigorú kiegyenlítő igazság szerint méri ki az Isten, hanem sokkal bővebb lesz: «Mindaz, aki elhagyja házát vagy atyjafiait... az én nevemért, százannyit kap». «Adjatok és adatik nektek: jó és tömött, megrázott és kiáradó mértéket öntenek majd a ti öletekbe.»⁹ Ezt megerősíti az *Apostol* is: «Amit most szenvedünk, nem mérhető össze a jövődő dicsőséggel, amely megnyilvánul majd rajtunk».¹⁰ Leveleinek különösen gyakorlati részében nagy körültekintéssel minden fajta jócselekedetre buzdítja és kötelezi hiveit és azokért Isten jutalmát helyezi kilátásba: «Ő majd megfizet kinek-kinek a cselekedetei szerint». «Kiki pedig a tulajdon jutalmát veszi majd az ő munkája szerint.» «Jó harcot harcoltam (így foglalja össze gazdag életének eredményeit), a pályafutást elvégeztem, a hitet megtartottam; készen vár már engem az igazság koszorúja, melyet megad nekem azon a napon az Úr, az igaz bíró.» «Amit az ember vet, azt fogja aratni is.»¹¹ Ez a jutalom azonban legmélyebb mivoltában Istennek egy alapvető ajándékában gyökerez: «Kegyelemből üdvözültetek a hit által, és nem magatoktól. Az Istennek ajándéka ez. Nem cselekedetekből, hogy senki se dicsekedjék».¹² Ugyanígy beszél a többi apostol is: «Boldog a férfiú, ki a kísértést kiállja; mert ha hűnek találhatik, elnyeri az élet koronáját, melyet Isten az őt szeretőknak megígért».¹³

Az *atyák* tanítása kezdettől fogva határozott; már Szent Ignác a vadállatok eledele akar lenni, hogy ezáltal megnyerhesse Krisztust.¹⁴ Teljesen légből kapott az a racionalista protestáns dogmatörténeti állítás, hogy a «jogász» *Tertullian* vitte bele a katolicizmusba az érdem «jogi» elméletét és fogalmát. Azt bizony már az *Üdvözítő* «vitte» be oda! *Tertullian*, aki különben nagyon is tisztában volt az ingyen adott kegyelemnek alapvető jelentőségével, csak azt tette meg, hogy a szentírási «jutalom», «korona» stb. kifejezések mellett a jogász színezetű, de teljesen bibliai tartalmú «érdem» szót vitte bele az egyházi nyelvbe.¹⁵ *Ciprián* egész művet írt tételünk illusztrálására.¹⁶ Szent Ágoston teológiájának sarkalatos gondolata a kegyelem föltétlen ingyenessége; s mégis fölkiált: «Ha nincs érdem és érdemtelenség, mikép

¹ Trid. 6 c. 25 31 32 *Denz* 835 841 842.

² *Denz* 1221 k.

³ Sap 5,16; cf. Sir 18,22 Gen 15 Jer 31,16 Dan 12,2 Sap 2,22 3,1 4,17 5,1 2 Mach 7,31 12,45.

⁴ Mt 5,12; 6,1–6.16–18.

⁵ Mt 24,45–8.

⁶ Mt 25,34–46; cf. 24,45.

⁷ Mt 21,30–46.

⁸ Mt 25,14–30 Lc 19,11–28.

⁹ Mt 19,29; Lc 6,38.

¹⁰ Rom 8,18; cf. 2 Cor 4,17.

¹¹ Rom 2,6; 1 Cor 3,8; 2 Tim 4,7; Gal 6,7–8; cf. Col 3,22 Heb 6,10 11,6 1 Tim 6,19.

¹² Eph 2,8–10; cf. 1 Cor 3,12 9,24–6 Phil 3,12 2 Tim 4,8.

¹³ Jac 1,12; cf. 1 Pet 1,17 Ap 3,10 7,14–7 11,18 22,12.

¹⁴ *Ignat.* Rom 4, 1; cf. Trall 11, 1; Smyrn 10, 1; Polyc 1, 3; 2, 3; *Didache* 4, 7; *Iren.* IV 37.

¹⁵ *Tertul.* Uxor. 5 8 Anima 31.

¹⁶ *Cypr.* De opere et eleemosynis.

ítéli majd Isten a világot?» Persze Szent Pállal azt is mondja: «A mi érdemünk is Isten ajándéka».¹

A *teológiai megfontolás* arra utal, hogy a) a kegyelem katolikus fölfogás szerint *életelv*, mely a lélek tehetségeivel egy életelvvé forr össze. Ha azonban élő elv, akkor annak is kell bizonyulnia jócselekedetek termése által: «Aki én bennem marad és én őbenne, az bő termést hoz».² És lehetetlen, hogy Isten értékteleneknek tartsa azokat a gyümölcsöket, melyeket az ő ültetvénye terem.³ b) A természet rendjében is *az erkölcsi jócselekedetek erkölcsi megbecsülést érdemelnek* és elismerést követelnek; annál inkább a természetfölötti rendben. Az erkölcsi eszmény megköveteli a teljes összhangot az erkölcsi érték és siker, erkölcsösség és boldogság között. Ha azonban az erkölcsi értéket nem követi az erkölcsi elismerés, kiáltó úr tátong az erkölcsiség e két mozzanata között. A protestáns elv a természetfölötti erkölcsi életet az erkölcsileg érzéketlen természet színvonalára süllyeszti.

Nehézségek. 1. A Szentírás szerint, ha még annyi jót tettünk is, *haszontalan szolgálunk* vagyunk, kik jutalomra nem tarthatunk igényt. Az örök élet nem jutalom, hanem kegyelem és örökség.⁴ – *Megoldás.* A katolikus érdemtan szerint maga az érdem elve, *a kegyelem nem lehet érdem tárgya*, mint azt a II. orange-i zsinat világosan megmondta: «A jutalom kijár a jócselekedeteknek, ha megtörténnek; de Isten kegyelme, mely nem jár ki, előbb jön, hogy történjenek».⁵ Tehát Isten országa és minden természetfölötti jó, melyet Isten ad az őt szeretőknek, igenis érdem jutalma, azonban maga az érdemszerzés alapképessége Istennek ingyen adott kegyelme: «Mikor Isten megkoszorúzza érdemeinket, csak a maga ajándékait koronázza meg».⁶ A mennyország igenis örökség, hiszen a kisdetek megkapják munkájuk nélkül; azonban akik rátermettek, mint a fölnöttek, azoknak az örökségért meg kell dolgozniuk. S így a katolikus érdemtan Isten igazságosságának és irgalmának teljes összhangját mutatja: katolikus embernek eszébe sem juthat magában bizni vagy dicsekedni, és nem az Úrban, akinek akkora a jósága az emberek iránt, hogy az ő gondoskodása által ki tudják érdemelni azt, ami az ő ajándéka.⁷

2. A mi érdemeink *homályt vetnek Krisztus érdemeire*, akiben egyedül lehet üdvösségünk reménye. – *Megoldás.* A mi érdemszerző képességünk Krisztus érdemében gyökerez; ha nem az ő éltető tökéjébe volnánk ültetve, mind száradt venyigék volnánk. Ezért azt mondják a hittudósok, hogy *Krisztusé a szerzői, a forrás jellegű, a fő érdem* (meritum excellentiae), a mienk kölcsön érdem (meritum participatum). Amint Isten az ő szuverén teremtői hatalmát főként azáltal mutatja, hogy másodrendű okok által működik, úgy Krisztus érdemeinek kiválóságát ép az bizonyítja, hogy másodlagos, leszármazott érdemszerzés forrását nyitja meg.

3. *Nincs arány az ember jótettei és a természetfölötti jutalom között.* – *Megoldás.* A kegyelem protestáns fölfogásában lehet arra gondolni, hogy a megigazult ember is ugyanaz a tehetetlen és rogyott valaki maradt, aki volt előbb az eredeti bűn következtében. Ám a katolikus kegyelemtan szerint a kegyelemmel egy egészen *új életnek elve és csirája* száll a lélekbe, melynek erejében a mennyei élet gyümölcsét tudja teremni. Magátólértődik, hogy Krisztus fő érdeme és Isten kegyes elfogadása nélkül nálunk nem lehetne szó érdemről; épúgy, mint Istennek fönttartó és teremtő tevékenysége nélkül nem lehetne szó a teremtmény öntevékenységről.

¹ *August.* Epist. 214, 4. Cf. Confes. IX 34; Ep. 186, 3, 10; 194, 9; Grat. lib. arb. 2, 4; 6, 15 Gesta Pel. 35; Trinit. XIII 14; Mor. Ecl. I 25; Enchir. 107; Perf. iust. 8, 17; Ep. Pel. III 7, 23.

² Jn 15,5.

³ Is 5.

⁴ Lc 17,10; Rom 6,23 8,17.

⁵ Arous. II. c. 18 *Denz* 191.

⁶ *August.* Epist. 194, 19.

⁷ Trid. 6 cp 16 *Denz* 809.

4. Az érdemhajtászás *önző* igyekezet, az erkölcsi életbe egy idegen, *külsőséges* elemet visz bele, amennyiben a jutalom-kereső ember nem az erkölcsi értéktől és eszménytől vesz ihletést, hanem a tette által elérhető kellemes jótól. Ezért az érdemre hangolt erkölcs az erkölcsiségnek alacsonyabb fokát jelenti. Így modern protestánsok és sok vallás nélküli erkölcsbölcsező.

Megoldás. a) Az a jutalom, melyre a katolikus hívőnek törekednie lehet és kell, nem akármilyen kellemes jó, nem külsőséges valami, hanem a szent fölséges *Isten*: «Én vagyok oltalmazód, és igen nagy jutalmad». ¹ Ámde Isten mint abszolút erkölcsi érték a teremtett szellemnek természetszerű élettartalma, minden önzésnek és alantasságnak ellenszere. Istenközösségre törekedni velőkiig ható állandó gyakorlati és elméleti fölhívás a kicsinyes egocentrizmusból való kibontakozásra és a legegységesebb eszmények és szempontok magaslata felé törtető igyekezetre. Ellenben minden nem Istenre igazodó és nem istenközösségre törekvő erkölcs végre is zörgő csonthalmaz és az erkölcsi színvonalnak elmaradhatatlan lecsúsztása egészen az állati önzés fokáig. A racionalista ellenvetésnek akkor volna helye, ha a katolikus mennyország mohamedán paradicsom volna, vagy pedig ha pszichikailag lehetséges volna katolikus módon törekedni kegyelmi tettek által elérendő jutalomra, nevezetesen örök boldogságra Isten kizárásával. A katolikus erkölcs jutalomkeresése az erkölcsi eszménynek nem lefokozása és megrövidítése, hanem teljes érvényesítése: «Azáltal dicsőítetik meg az én Atyám, ha sok gyümölcsöt hoztok». ² *b) A jutalom és boldogság motivuma hozzátartozik az erkölcsi eszmény teljességéhez (I 366)*; vágya az erkölcsi lénynek természetében gyökerezik, ³ és ennek a vágnak természetszerű kielégítése nemcsak az erkölcsi tevékenység hatalmas indítéka, hanem az erkölcsi rend szerzőjének, az Istennek akarata, aki a teremtés elsődleges célját, a maga dicsőítését a másodlagos cél, a teremtmények boldogsága által akarja munkálni (I 474).

2. Az érdemszerzés föltételei.

A megigazult ember cselekedeteinek az az érdemessége, melynek valóságát a trentói zsinat ünnepélyesen kimondotta, *a szó teljes értelmében vett érdem*. Ennek az érdemességnek kijár az erkölcsi elismerés és jutalom bizonyos igazságosság címén. «Bizonyos» igazságosságot mondunk; részint azért, mert Istennél a teremtményekkel szemben csak egészen sajátos fajta igazságosság jöhet szóba (37. § 3); részint pedig azért, mert minden érdem föltétele, a kegyelem egyáltalán nem érdemelhető ki, hanem Isten szabad irgalmának és bőkezűségének ajándéka. Hogy már most valaki ilyen érdemet szerezzen Isten előtt, annak a hittudósok egyetemes tanítása szerint *öt föltétele* van:

1. *Isten részéről* föltétel az emberi jócselekedeteknek érdemszámba való kegyes elfogadása, vagyis **Istennek az az ígérete, hogy bizonyos jótetteket érdemül akar betudni és megjutalmazni**. *Biztos*, hogy ez az isteni elfogadás minden érdemszerzésnek első és alapvető föltétele. ⁴

Az *Írás* szerint az ember haszontalan szolga; amiye egyáltalán van, mind Istentől kapta ⁵; tehát semmivel sem rendelkezik, amivel Isten elé állhatna és igazságosság címén bért követelhetne. Másrészt azonban Isten kifejezetten ígéretet tett, hogy a hű szolgálati teljesítményt meg akarja jutalmazni. Ez bőven kitűnik a fönt idézett helyekből ⁶ és különösen

¹ Gen 15,1.

² Jn 15,8.

³ V. h. Ps 118,112 2 Tim 4,7 2 Pet 1,10.

⁴ Trid. 6 cp 16. *Denz* 809; cf. 1002.

⁵ Lc 17,10; Rom 11,35 Job 35,5 Is 64,6.

⁶ Különösen Mt 20,1–16.

határozottan jelentkezik Szent Pálnál: «A jámborság mindenre hasznos, mert ígérete van a jelen és jövő élet felől». «Béketűrésre van szükségték, hogy Isten akaratját teljesítvén, elnyerjétek az ígéretet.» Aki hű, «elnyeri az élet koronáját, melyet Isten az őt szeretőknek megígért.»¹ Isten általánosságban megköveteli az emberektől a jócselekedeteket mint az élet föltételeit. Ebben burkoltan ki van mondva, hogy az ember képes igazi jótetteket végbevinni, és hogy Isten azokat be is akarja tudni az élet számára. Az örök élet számára való ez a burkolt odaigazítás magában is elégséges az érdemesség megalapozására; nem is volna szükség Istennek kifejezett ígéretére.² *Szent Ágoston* csattanósan juttatja kifejezésre a *hagyomány* tanuságát: «Isten nem tartozással, hanem ígérettel tette magát adósunkká. Nem mondhatjuk neki: Add vissza, amit kaptái, hanem add meg, amit ígértél».³

A gondolkodó *elme* is belátja, hogy *a)* bárkinek akármilyen értékes tevékenysége még az emberek között is csak akkor tarthat igényt jutalomra az igazság címén, *ha a teljesítményre föl volt fogadva*; ha valaki fölfogadás nélkül még oly gondosan fölszántja is a földemet, nem tartozom fizetni. *b)* Isten és ember között olyan *köz* van, melyet csak Isten kegyes leereszkedése és tételes intézkedése hidalhat át; már csak azért is, mert a kegyelmet, minden érdemszerzés föltételét, csak Istennek tételes akarata juttathatja az embereknek⁴.

Kérdés. Az isteni ígéret az érdemnek egyedüli föltétele-e? – *Scotus*, *Caietanus* és *Medina* szerint az érdemesség egyedüli jogcíme az, hogy Isten bizonyos jótetteket érdemül be akar tudni; ezért bármilyen, nem természetfölötti jellegű jócselekedetet is elfogadhatna. A *hittudósok általában* elvetik *Scotusnak* ezt a nézetét. Mert *a)* az Isten részéről való elfogadás még nem adja meg egy cselekedetnek azt a belső értéket, melynél fogva arányosság jön létre a teljesítmény és a jutalom között. Ha tehát a kegyelmi tettek magukban, belső értéküknél fogva nem volnának jutalomra méltók, akkor a jutalomnak nem oka, hanem csak föltétele volnának⁵; ez azonban ellene mond a kinyilatkoztatás és az Egyház beszédmódjának, mely igazi, igazságosság és hűség címén alapuló érdemről beszél. *b)* A bűnösnek tökéletes bánata isteni ígéret következtében megigazolást szerez; mégis katolikus igazság szerint a megigazolást nem érdemli ki, bár megkapja. Ezt az álláspontot nem lehetne megokolni, ha az érdem kizárólag csak isteni ígéreten alapulna, és nem egyúttal a tettek értékén is.

2. *Az ember részéről* mindenekelőtt szükséges **a zarándok állapot**. Magában véve nem lehetetlen, hogy az ember a tisztítóhelyen és a mennyországban is szerezzen érdemeket. Azonban Isten tételes intézkedéssel a halálig terjedő időt rendelte próbaidőül, és azt tűzte ki az érdemszerzés pályájául (120. § 1). Azután szükséges

3. **A kegyelem állapota.** Biztos, sőt *majdnem hittétel.* A *trentói zsinat* ugyanis azt tanítja, hogy Krisztustól, a főtől állandó erő árad a tagokra, mely cselekedeteiket kezdettől végig kíséri, s mely erő nélkül ama cselekedetek «semmi szín alatt sem volnának Istennek tetszők és érdemszerzők.»⁶ V. Pius elítélte *Bajusnak* azt a tételét, hogy az érdemhez nem szükséges a kegyelem állapotába való fölemelés; továbbá, hogy jócselekedeteink nem annyira a bennünk működő kegyelemnél, hanem törvényteljesítő jellegüknél és a bennük érvényesülő engedelmségnél fogva érdemszerzők.⁷

Bizonyítás. Az *Üdvözítő* beszédje határozottan ebben a kérdésben: «Én vagyok a szőlőtő, ti a szőlővesszők. Nálam nélkül semmit sem tehettek». Viszont az ő kegyelmi segítsége érot ér az örök élet számára is: «A víz, melyet én adok neki, az örök életre szőkellő vízforrás lesz

¹ 1 Tim 4,8; Heb 10,36; cf. Tit 1,2 2 Tim 4,8; Jac 1,12.

² *Suarez Gratia* XII 30.

³ *August.* Sermo 110, 4; cf. 158, 2, 2; in Ps 83, 16.

⁴ *Thom* III 114, 1 4.

⁵ *Thom* III 114, 1; 2II 23, 2.

⁶ Trid. 6 cp 1 6 *Denz* 809.

⁷ *Denz* 1011 1013.

benne».¹ *Szent Pál* szerint is Krisztus a fő, a hívők csak benne és általa élnek és tudnak élő cselekedeteket teremni: Ha szeretetem nincs, semmi vagyok (a szeretet pedig a kegyelem másik arculatja [204. lap](#)). Csak a fiaknak lehet reményük az örökségre.² Ugyanígy tanít *Szent Ágoston* is.³ A *teológiai megfontolás* az Üdvözítővel azt találja, hogy csak a jó fa teremhet jó gyümölcsöt. Az ember cselekedetei és a mennyei javak között csak akkor áll elő valamelyes arányosság, ha az ember Isten fiainak méltóságára emelkedik.⁴ Azt kell mondanunk: «valamelyes arányosság»; mert «amit most szenvedünk, nem mérhető össze a jövődő dicsőséggel»⁵; *Szent Tamás* szerint a kegyelem, mely most bennünk van, a mennyei dicsőséggel nem tényleg, hanem csak csirában egyenlő (non actu sed virtualiter); úgy van meg benne, miként a magban benn van a fa, a kezdetben a vég.⁶

4. A cselekedet részéről szükséges mindenekelőtt, hogy **erkölcsi jócselekedet** legyen. Vagyis csak az a cselekedet lehet érdemszerző, mely szabad elhatározásból fakad és erkölcsileg tisztas, mind a tárgy és körülmények mind a cél szempontjából.

Hogy a szabadság az érdemesség föltétele, *majdnem hittétel*, amint kiténik *Janzénius* 3. tételének elítéléséből: «Hogy valamely tettünk érdem vagy érdemtelenség számba menjen, a bukott természet állapotában nem kell a (belső) kényszerűségtől, hanem elég a (külső) kényszertől való mentesség».⁷ A *Szentírás* csak ilyen tettekért helyezi kilátásba a jutalmat: «Mindnyájunknak meg kell jelennünk Krisztus ítélőszéke előtt hogy ki-ki elvegye díját, amint jót vagy gonoszt cselekedett testében».⁸ Ugyanígy tanítanak az *atyák* is.⁹ *Ésszel* sem nehéz belátni, hogy az érdemesség címén az ember viszonzásul kap valamit attól, akinek számára az érdemes cselekedet történt. Tehát kell, hogy előbb ő adjon valamit; ám csak a szabad tétellel rendelkezik az ember, csak azt adhatja másnak.

Hogy az érdemszerző tetteknek *jónak kell lennie*, azt a *közönséges becslés is így vallja*: A rossz cselekedet nem válthatja ki azt az értékelést, melyet kifejez a jutalmazás.¹⁰ De nem szükséges az érdemhez, hogy a cselekedet meghaladja a kötelesség mértékét, vagyis hogy opus supererogatorium legyen. Ezt ugyanis Isten sehol sem kívánja. Sőt a kötelességszerű tetteknek megvan az az érdemük, hogy bennük megnyilvánul az engedelmesség, mely jobb mint az áldozat.¹¹ Emellett szükséges

5. A cselekedet **természetfölöttisége**.¹² Eszerint az érdemszerző tetteknek mindenekelőtt a) az *elv* részéről kell természetfölöttinek lennie, vagyis kegyelemből kell fakadnia; különben nincs belső arányban a jutalommal, mely természetfölötti. Ez különben közvetlenül következik abból, hogy az érdemes tettek kegyelem állapotában végbevitt tetteknek kell lennie. b) Az *indíték* részéről is természetfölöttinek kell lennie; az indíték ugyanis a cselekedet pszichikai jellegének meghatározója. A szándék irányítja a tettet Istenre; és ilyen odaigazítás nélkül nincs Istennek tetsző, vagyis előtte érdemszámba menő cselekedet. Az *Üdvözítő* ezt kifejezetten megkívánja: «Aki nektek egy pohár vizet ad inni az én nevemben azért, merthogy Krisztuséi vagytok, bizony mondom nektek, nem veszi el jutalmát». «Mindaz, aki elhagyja házáat vagy atyjafiait... az én nevemért, százannyit kap és az örök életet fogja örökölni.» Az

¹ Jn 15,5; Jn 4,14.

² Eph 4,15; Col 2,17.19 1 Cor 13,1–3; Rom 8,17 Jn 3,5.

³ *August.* Ad Simpl. I 2, 21; Epist. 194, 3, 6.

⁴ *Thom* III 114, 3.

⁵ Rom 8,18.

⁶ *Thom* III 114, 3 ad 3.

⁷ *Denz* 1094; cf. 1039.

⁸ 2 Cor 5,10; cf. Eph 6,8 Sir 15,14 31,10 1 Cor 9,17 Mt 19,17.

⁹ *Iustin.* I 43; *August.* Gratia et lib. arb. 2, 2.

¹⁰ *Thom* III 114, 1.

¹¹ Cf. Mt 5,19 19,17 Lc 6,35 Eph 6,8 1 Reg 15,22; *Thom* III 114, 1 ad 1.

¹² Trid. 6 c. 2 *Denz* 812.

Apostol egyetemesen kimondja: «Bármit cselekesztek, szóval vagy tettel, mindent tegyetek az Úr Jézus Krisztus nevében». «Akár esztek, akár isztok, akár bármi mást tesztek, mindent Isten dicsőségére cselekedjétek.» «Az igaz pedig a hitből él.»¹

Nagy vita tárgya azonban a hittudósok között, *milyen jellegűnek kell lennie annak a természetfölötti indítéknak*. A *Salmanticenses*, kikhez sok tomista, Bellarminus, Liguori csatlakoznak, azt mondják: az érdemszerző tetteknek legalább is virtuális (cf. 396. lap) istenszeretésből kell fakadniok. *Suarez* és *Salesi* sz. Ferenc szerint elég a hit által megragadott bármely indíték; ez ugyanis elég a természetfölöttség szempontjából; az Istenhez való helyes odaigazodást pedig megadja a szeretet természetfölötti erénye. Ismét mások, mint *Vasquez*, *Ripalda*, az újabbak közül *Gutberlet*, elégnak tartják, ha a cselekedetet bármilyen tisztas indíték irányítja; a helyes odaigazítást megadja neki a kegyelem állapota, mely nélkül úgy sem lehet szó érdemszerzésről.

Mind a három nézet katolikus; mind a három hivatkozhatik Szent Tamásra.² Bizonyos azonban, hogy *a szeretetet nem lehet kikapcsolni* az indíték forrásaiból. Az Üdvözítő szerint a szeretet az életszerző nagy parancs; «szeretet nélkül semmi vagyok», mondja az Apostol; s valóban a tényleges szeretet nélkül nincs a tettnek fiúi odaigazodása Istenhez. Ezt joggal nyomatékozzák a szalamankai doktorok. A másik két nézet hívei ezt nem tagadhatják, nem is tagadják; hanem azt iparkodnak kimutatni, hogy az ő elméletük szerint is szeretetből fakad az indíték. Kérdés azonban, lehet-e szeretetből sugálnak nevezni azt a tettet, mely nem fakad a szeretet lelkületéből, hanem csak a hitnek lelkületéből vagy épen csak erkölcsi becslésből? Úgy tetszik, hogy nem. Csak a legfőbb jó iránti bizó és gyermeki odaadás nevezhető szeretetnek; következésképp csak az ilyen lelkületből fakadó cselekedetek nevezhetők szeretetből eredőknek és lehetnek érdemszerzők. Ebben is igazuk van tehát a szalamankaiaknak. Azonban alighanem sokat követelnek, mikor azt kívánják, hogy ennek a szeretetnek mint folyósított lelkierőnek (legalább virtualiter) kell belefolyni a tettbe. Igazán szeretetből fakadónak mondható egy tett már akkor is, *ha a lelkület állapotszerűen a szeretetre van állítva*; vagyis ha a megigazult ember tudatosan fölkelte magában a szeretet indulatát, valahányszor kötelez a szeretet parancsa, és közben nem vonja vissza ellenkező tettel. De olyan világban, ahol sokakban meghűlt a szeretet s a jobbakban is nem egyszer finomabb kiadású önzés és világiasság indítékai fenyegetik elburjánzással a kegyelmi élet szűzi alaprétéget, nem lehet eléggé nyomatékozni a tiszta szándék és az istenes szeretet kifejezett fölkeltségének jelentőségét; és nem lehet eléggé ajánlani ennek egyedül hatásos módját: A léleknek keresztény Anteusként minél sűrűbb érintkezésbe kell jutnia anyaföldjével, Isten fölséges szeretetével és annak szent tüzében folyton kell tisztítania és mélyíteni a maga szándékait.

Megjegyzés. Ezek a szoros értelemben vett, igazi érdemnek föltételei. Ezt a hittudósok *igazság szerinti*, egyenlőségi érdemnek (meritum de condigno) nevezik; mert bizonyos egyenlőség van a teljesítmény és az érte járó jutalom között, mint pl. a fölfogadott alkalmazott teljesítménye és kialkudott bére közt. Analog értelemben szintén érdemnek szokás nevezni az olyan jócselekedetek értékességét, melyet a méltányos elbírálásnak illik tekintetbe venni és megjutalmazni. Ezt illőség vagy *méltányosság szerinti* érdemnek szokás nevezni. Így pl. illő, hogy a lelkiismeretes alkalmazottat tehetős gazdája bizonyos «gratifikációban» részesítse. Igazság szerinti érdemet jutalmaz a tanár, aki elsőrendű teljesítményért kitűnő osztályzatot ad; méltányosság szerint jár el, aki a teljes tehetség szerinti igyekezet mellett elért különben közepes teljesítményt jutalmazza kitűnő osztályzattal. Ez a méltányossági érdem azoknak a kegyelemből való jócselekedeteknek tulajdonsága, melyek nem a kegyelem állapotában

¹ Mc 9,40; cf. Mt 10,42; Mt 19,29; cf. 10,39 Lc 9,48; Col 3,17; 1 Cor 10,31; Rom 1,17.

² Az első utalhat III 114, 4 c ad 3-ra; a második és harmadik arra a kijelentésére, hogy a megigazult emberben nincs olyan szabad akaratból fakadó jócselekedet, mely ne volna érdemszerző: in Lc II 40, 1, 5 c.

történnek, és nem bírják Istennek jutalomra illetőleg tekintetbevételre szóló külön ígérését. Ha azonban ez a föltétel, Isten ígérete is megvan (vagyis épen csak a kegyelem állapota hiányzik az igazsági érdemhez), akkor már nemcsak méltányosság, hanem hűség, szótartás címén is jár érte jutalom; így kijár pl. a bűnösnek a tökéletes bánatért a megigazulás kegyelme. Ilyenkor *biztos hatású méltányossági érdemről* beszélünk (meritum de congruo infallibili), szemben a nem biztos hatású méltányossági érdemmel (de congruo fallibili).

3. Az érdemszerzés tárgya.

Tétel. Az igazság szerinti érdem tárgya a megszentelő kegyelem növekvése, az örök dicsőség és annak növekvése. *Hittétel.* A trentói zsinat ugyanis fönt idézett kánonjában ezeket sorolja föl. És hogy a zsinat itt *igazság s nem egyszerűen méltányosság szerinti érdemre gondol*, az Durandussal és Rimini Gergellyel szemben (akik csak méltányossági érdemet akartak megengedni) biztos. Mert jóllehet a zsinat nem használja a skolasztikai kifejezéseket *a) igazi érdemről* beszél: vere mereri. Ez pedig az az érdem, melynek igazság szerint jár ki a jutalom; az Írás szerint az örök élet az igazság koronája, az ember méltó rá.¹ *b)* A zsinat szerint a megigazulásra előkészítő cselekedetek nem érdemlik ki a megigazulást; már pedig a hittudósok egybehangzó nézete szerint méltányossági érdem itt is forog fönn. Tehát a trentói atyák csak az igazság szerinti érdemre gondolhattak.

Bizonyítás a hit forrásaiból. 1. Jócselekedetek által ki lehet érdemelni *a megszentelő kegyelem növekvését.* *a) Hittétel, hogy jócselekedetek által a kegyelem növekszik (222. lap).* Pl. Szent Pál kifejezetten azt mondja: «Járjunk az igazság útján szeretetben és mindenképen növekedjünk öhozá Krisztushoz, aki a fej».² Ez az okozati összefüggés az érdem létezéséről mondottak szerint az érdemesség összefüggése. *b) Az érdem létezésének bizonyításánál* idézett szentírási kijelentések szerint ki lehet érdemelni *a mennyei dicsőség nagyobbodását*; ámde a mennyei dicsőség foka közvetlenül igazodik a kegyelem fokához, mert hisz az nem egyéb, mint a kegyelem csirájának kifejtése.

Megjegyzés. Nincs kétség benne, hogy *minden cselekedet* mely eleget tesz az érdem föltételeinek, növeli a megszentelő kegyelmet; s nemcsak azok, melyek intenzitás tekintetében legalább egy színvonalon állnak a meglévő kegyelemnek illetőleg szeretetnek intenzitásával. A szerzett erényeket csak olyan cselekedetek növelik, melyek a kérdéses erény intenzitásával legalább egy szinten állnak. A szerzett erényeket ugyanis a belőlük eredő tettek valósító okokként növelik; a készen kapott erények azonban érdemszerző módon nőnek. Tehát minden kegyelmi jócselekedet mint az erdő lombja visszahull az azt termő lélek tövéhez és termékenyíti talaját. Így tanítanak a hittudósok általában Szent Tamással.³

2. Hogy ki lehet érdemelni *az örök életet*, a *Szentírásnak* sokféle fordulatban kifejezett állandó tanítása (lásd [224/5. lap](#)). Ha a trentói zsinat azt mondja: A megigazult kiérdemli az örök életet, és ha kegyelemben hal meg, annak elnyerését, ezzel az érdemnek nem két, hanem csak egy tárgyát határozza meg. T. i. a kegyelmi jócselekedetek kiérdemlik az örök életet, vagyis megszerzik annak érdemszerű jogcímét; a tényleges elnyerése azonban föltételhez van kötve: a kegyelem állapotában történt halálhoz.

Itt azonban komoly *nehézség* merül föl: az örök élet csak a fiaknak jár, vagyis a kegyelem állapotában levőknek. Ámde az első kegyelmet nem lehet kiérdemelni, csak a másodikat, vagyis a kegyelmi élet növekvését; következésképp nem lehet *kiérdemelni az első kegyelemnek megfelelő első mennyei dicsőséget* (gloria prima) sem. A megigazulás előtt azt nem lehet

¹ Heb 6,10 2 Tim 4,8 Jac 1,12 Sap 3,5 2 Thes 1,4 Ap 3,4 Mt 25,24.

² Eph 4,15; cf. Lc 19,26 Col 1,10 1 Pet 2,2 Ap 22,11.

³ Thom III 114, 8 ad 3; 2II 24, 6 ad 1. Az ehhez fűződő egyéb kissé elvont kérdésekre nézve lásd Suarez Auxil. IX 3.

kiérdemelni, mert az igazság szerinti érdem föltétele a kegyelmi állapot; a megigazulás elnyerése után pedig már mint örökség jár ki. Tehát csak a második mennyei dicsőség, vagyis az örök boldogság növekvése jöhet szóba mint érdem tárgya. – Mindazáltal *a hittudósok túlnyomó többsége* (Lugo és Ripalda ellenében) azt vallja, hogy az első mennyei dicsőség, vagyis maga az örök élet is lehet érdem tárgya. A *Tridentinum* szavait ugyanis csak erőltetve lehetne másképp értelmezni, és a Szentírás beszédje is nagyon határozott és világos. A nehézséget pedig úgy lehet *megoldani*, hogy azt mondjuk *Szent Tamással*: a megigazulást előkészítő tények között vannak olyanok (az időrendben legutolsók), melyekkel már együtt van a megszentelő kegyelem a lélekben. Ezek már a megszentelő kegyelemből erednek és belőle merítik erkölcsi értéküket; tehát van erejük kiérdemelni nem a kegyelmet mely már megvan, hanem a mennyei dicsőséget, melyet még várunk.¹ Lehet *egyszerűbben* azt is mondani: a megigazuláskor az örök élet örökség címen jár; az első érdemszerző tevékenység ehhez hozzáadja visszamenőleg az érdem jogcímét; s ettől kezdve öntevékenység és érdem címén is sajátja a megigazultnak az, ami előbb csak örökség címen volt, a költő mély szava értelmében: Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es um es zu besitzen!

3. *A mennyei dicsőség növekvése* a szentírási ígéreteknek rendkívül gyakori tárgya: «Az Ember fia eljövend majd Atyja dicsőségében az ő angyalaival, és akkor majd megfizet mindenkinek cselekedetei szerint». «Mindegyikük pedig a tulajdon jutalmát veszi majd az ő munkája szerint».²

Teologiai megokolás. Az igazság szerinti érdem a természetfölötti jogrendben gyökerez. Ennek a jogrendnek főnállása föltételezi a fogadott istenfiúságot és annak ontologiai alapját, a kegyelmet. Ép ezért a megszentelő kegyelem mint első kegyelem nem lehet az érdemszerzés tárgya. Csak a megszentelő kegyelem által válik az ember a természetfölötti rendben jogalannyá, vagyis érdemszerzésre képessé; benne kapja meg azt a kezdő tőkét, melynek birtokában hozzáfoghat valamihez az Isten országában. Az érdem gyümölcs és nem fa; a gyümölcsöt a megigazult termi, de a fát Isten ültette. *Az első kegyelem* tehát *az érdemnek elve és nem tárgya*. Ebből következik, hogy nem tulajdonképeni érdem tárgya a *hatásos kegyelem* sem, mint amely szintén elv és nem gyümölcs a természetfölötti életrendben, isteni indításnak és nem teremtményi öntevékenységnek eredménye. Nem lehet érdem tárgya a *végig való kitartás*, mely részben szintén hatásos kegyelmek sorozata, részben pedig szintén elv jellegű, minthogy az örök élet tényleges elnyerésének elve és föltétele. *Az elégséges segítő kegyelmekről* lehet vitatkozni. Következetesebb az a fölfogás, mely itt is tagadja a tulajdonképeni érdemet. Marad tehát mint az érdemszerzés tárgya a természetfölötti jogrend mozzanatainak gyarapodása; a megszentelő kegyelem növekvése és a mennyei dicsőség gyarapodása, továbbá magához az örök élethez való új jogcím.³

Folyomány. *A megigazultak érdemei fokozatilag különbözök.* Minthogy ugyanis az érdem tárgya és az érdemesség között igazság szerinti arányosság áll fönn, a kegyelem nagyobb növekvése és kivált az örök dicsőség nagyobb foka nagyobb érdemnek is jutalma. Így beszél különösen Szent Ágoston.⁴ Az érdem foka *függ a)* a kegyelem illetőleg a szeretet nagyságától, mint az kitűnik különösen az Úr Krisztus és Szűz Mária érdemeinek nagyságából.⁵ *b)* Fordul a teljesítmény nagyságán, tehát az erkölcsi cselekedet tárgyán, erkölcsi intenzitásán; tehát a legyőzött nehézségek nagyságán és a győzelem teljességén is, és az indíték kiválóságán

¹ Thom III 112, 2 ad 1.

² Mt 16,27; 1 Cor 3,8; cf. 1 Cor 15 2 Cor 9,6; Thom III 114, 8.

³ Thom III 114, 9 c.

⁴ August. Sermo 87, 4, 6; in Jn 68, 3.

⁵ Cf. Thom 2II 104, 3.

(nagyobb szeretet vagy nagyobb hit). De nem függ az Isten országában elfoglalt állástól, illetőleg a karizmáktól; Isten személyválogatás nélkül csak a szívet nézi.¹

Függelék. A halálos bűnnel hatástalanokká lett érdemek a megigazulás visszاسzerzésével fölélednek. *Majdnem általános nézet.*

Hogy a halálos bűn kioltja az érdemeket, illetőleg hatástalanokká teszi, biztos teológiai következtetés, A halálos bűnért ugyanis a kárhozat jár; vagyis megszűnik az örök életre szóló minden jogcím. Ebből azonban világosan következik, hogy a megigazultság állapotában nem lehet igazán kiérdemelni a jövődő bukásból való fölkelést. Mert ha volna is valamiképpen ilyen érdem, a bűnös állapotban kialszik, mint minden igazi érdem; tehát lehetetlen, hogy reá való tekintettel adja meg Isten a megtérés kegyelmét.

Hogy pedig a megigazulás visszanyerésével az érdemek is fölélednek, a Szentírás és az atyák kifejezett tanítása: «Az istentelenség istentelensége nem lesz enyémre azon a napon, amelyen megtér istentelenségéből». «Nem igazságtalan az Isten, hogy megfelejtkezzék művetekről és a szeretetről, melyet az ő nevében tanúsítottatok.»² *Aranyszájú sz. János* szerint: ha megtérünk, nyomban visszatérhetünk előbbi gazdagságunkhoz.³ Ugyanezt javallja a teológiai megfontolás is: A jócselekedet magában elismerésre méltó a szent Isten szemében; és csak a bűnösnek személyes állapota akadály arra, hogy ezt az elismerését megfelelően érvényesítse. De ha a bűnös állapot megszűnt, semmi akadály sincs arra, hogy megint teljes tárgyi értéke szerint méltányolja, hacsak tételesen másképp nem határozott. De ép ellenkezőleg: «Az Isten nem bánja meg adományait és hívását».⁴

Eszerint az örök élet szempontjából a cselekedetek lehetnek: *halálosak* (mortifera): halálos bűnök; *holtak* (mortua): bűnös állapotban végbevitt erkölcsileg jó cselekedetek; *élők* (viva): a kegyelem állapotában végbevitt erkölcsi jó cselekedetek; *halálra váltak* (mortificata): valaha élő, vagyis érdemszerző és a halálos bűn által hatástalanokká lett jócselekedetek; *föléledők* (vivificata): a megigazulás visszاسzerzése után újból érdemre éledő, előbb halálra vált cselekedetek.

A méltányossági érdem tárgyára vonatkozólag az Egyház nem nyilatkozott, és a hittudósok állásfoglalása nem egyöntetű. Biztos azonban, hogy

1. A bűnös a segítő kegyelem támogatásával végbevitt előkészítő tettei által méltányosság szerint kiérdemli a megtérését; sőt ha előkészülete tökéletes szeretetbe torkollik bele, a megigazulás elnyerése biztos.⁵ Itt tehát biztos hatású méltányossági érdemmel állunk szemben (meritum de congruo infallibili).

2. Az igazak a maguk számára a) méltányosság szerint kiérdemelhetik a segítő kegyelmeket, nemcsak az elégségeseket, hanem a hatásosakat is; b) sokak szerint a jövődő bukás utáni megtérést,⁶ amit azonban Szent Tamás tagad.⁷ c) Kiérdemelhetnek ideigvaló javakat, amennyiben azok a természetfölötti életrenddel megférnek. Az Üdvözítő ugyan fölséges közömbösséggel ment el a földi javak mellett; de csak teljes szabadsággal, nem sötét tekintettel avagy megvetéssel. Az életet és egészséget azonban szóval és tettel megbecsülte; a betegséget a sátán kötelékének mondotta, a betegeket szorgalmasan gyógyította, imádkozott a maga halálának elhárítására, és megtanított minket imádkozni a mindennapi kenyérért. Ha hozzávesszük az Apostol szavát: «A jámborság mindenre hasznos, mert ígérete van a jelen és a jövődő élet felől»,⁸ alig zárkozhatunk el az elől a gondolat elől, hogy az Isten fogadott

¹ Deut 10,17 Is 42,2 Act 10,24 Rom 2,11 Gal 2,6 1 Pet 1,17.

² Ez 33,12 cf. Ez 18,24; Heb 6,10.

³ *Chrysost.* in Gen hom. 6, 2; *Ambr.* in Lc 2, 33; *Hier.* in Gal 3, 4.

⁴ Rom 11,29; cf. *Thom* III 89, 2 5.

⁵ Trid. 14 cp 4 *Denz* 897; Prop. 31 Baii damn. *Denz* 1031; cf. Lc 7,47 1 Pet 4,8.

⁶ Lásd 2 Chron 19,2 Ps 70,9 Heb 6,10.

⁷ *Thom* III 114, 7.

⁸ 1 Tim 4,8; cf. Tob 12,11.. Job 42,12 Mt 6,31–3 19,29.

fiainak az Úr Krisztus szellemében való ilyirányú igyekezete különös méltánylásban részesül Isten előtt; természetesen nem biztos eredménnyel; hisz a földi javak, még az egészség és élet is, nem föltétlen jók, és ezért Isten lelkünk java érdekében megvonhatja.¹

Az igaz *más számára* is kiérdemelheti azt, amit kiérdemelhet a maga számára méltányosság szerint, és azonkívül *az első kegyelmet* (a megtérést); hisz ő a kegyelem állapotában van, nem úgy mint az a bűnös, akinek szánva van az első kegyelem. Ennek a tételnek okát így adja Szent Tamás²: Minthogy a kegyelem állapotában élő ember megteszi Isten akaratát, a barátságot jellemző kölcsönösségnél fogva illő, hogy Isten is megtegye az igaznak felebarátja lelki üdvére vonatkozó akaratát. Tehát a természetfölötti felebaráti szeretet és szolidaritás nagyszerű gyümölcisével van itt dolgunk. Ezt jelezni látszik a Szentírás is: «Látván Jézus azok hitét, mondá az inaszakadtnak: Bízzál fiam, megbocsáttatnak neked bűneid».³

Minthogy azonban itt az érdemnek egy sarkalatos föltétele nem teljesül: ezek a tettek nem a címzettnek saját erkölcsi jócselekedetei, ezért természetes, hogy az érdem hatásossága a címzettnek fölkészültségén fordul, és jellege nem is annyira érdem, hanem inkább közbenjárás. Általában pedig azt kell mondani, hogy *ami a méltányossági érdem tárgya, mind egyúttal különösebben hatékony könyörgésnek a tárgya*; sőt nagyobb reményünk lehet Isten irgalmában, melyre a könyörgés hivatkozik, mint az igazságban, illetőleg méltányosságban, melyre az érdem támaszkodik.

¹ Thom III 114, 10.

² Thom III 114, 6 c.

³ Mt 9,2; cf. 1 Tim 2,1 Jac 5,15.

Hatodik értekezés. Az Egyház.

Ekkleziológia.

1. Az Egyház *fogalma*. – Az Egyház az a vallási közület, mely Jézus Krisztus meghatalmazásából az idők végéig valósítja az emberek megszentelését, melynek tagjai a hit, a kegyelemeszközök és a törvényes felsőbbiségek iránti hódolat által mint Krisztus titokzatos teste közösségben vannak egymással és Istennel. Az Egyháznak ez a katolikus meghatározása kimondja, hogy *tartalmi* tekintetben az Egyháznak van látható eleme, úgymint tagok, hierarchiai tagoltság és a társas egységnek látható kötelékei: a hitvallás, kegyelemeszközök, a hierarchiai fölé- és alárendeltség; és van láthatatlan eleme, t. i. Krisztus hármasság megváltói (tanító, papi, kormányzó) tisztére való meghatalmazottság, Krisztus valós, titokzatos jelenléte, és a megváltás alanyi valósulása: az élő hit és a kegyelmi élet. *Formai* tekintetben az Egyház egyfelől üdvözítő intézmény, mely hivatva van Krisztus megváltó tevékenységének gyümölcseit folyósítani és az emberiséget Krisztushoz mint főhöz idomítani; másfelől mint szentek egyessége Krisztus alá mint fő alá gyűjti valamennyi hivatott követőjét.

Az Egyházzal *nincs hivatalos meghatározás*. A használatosabbak a fent jelzett mozzanatok közül hol az egyiket, hol a másikat helyezik homloktérbe. Így nevezetesen az ú. n. iskolás meghatározás, mely igen sok katekizmusban is helyet foglal: «Az Egyház azoknak az embereknek társasága, akiket ugyanannak a hitnek vallása és ugyanazoknak a szentségeknek használata kapcsol egybe a törvényes pásztoroknak, kivált Krisztus földi helyettesének, a római pápának fősege alatt»; ez a meghatározás a látható elemet és a hierarchiai jelleget domborítja ki szemben az újítók tévedésével. «Az Egyház Krisztus második énje» (Ecclesia est alterego Christi); ebben részint Jézus Krisztusnak titokzatos megszentelő tevékenysége, részint a hívőknek Krisztusban mint főben való titokzatos egysége jut szépen kifejezésre.

Téves meghatározások. 1. A különféle *katarus* eretnokségek (montanisták, novaciánusok, donatisták, albiak, fraticellusok stb.) szerint az egyház a megigazultak (tiszták, *καθαροί*) gyülekezete; a *predestináciánusok* (Wiclif, Hus, Kálvin, részben a janzenisták) szerint az előrerendelték együttessége. Mindkét fölfogásban az Egyház láthatatlan és meghatározhatatlan társaság, mely csak igazakat ölel föl; míg katolikus igazság szerint az Egyház a földön jókat és rosszakat egyaránt összefoglaló látható társaság (*corpus permixtum*).¹ Az Egyháznak ez a felekezeti (szektárius) fogalma tagadja, hogy az Egyház szüli és szenteli a Krisztus-hívőket és fordítva azt állítja, hogy a hívők illetőleg a szentek szülik az Egyházat mint szentek szövetségét. 2. *Luther* szerint az Egyház az igazaknak (előrerendeltéknek) az a gyülekezete, ahol helyesen hirdetik az evangéliumot és szolgálatják a szentségeket; tagjai az egész földön szétszórt igazak; ismertetőjelei a tiszta evangéliumi tan és a szentségek. Minthogy Luther hitvallásának tartalmi elve a hitnek egyedül üdvözítő volta, formai elve pedig a Szentírás elégséges volta, ezért az Egyház rendeltetése nála kimerül a hitszülő «ige» továbbításában és fönntartásában, formai mivolta pedig láthatatlan, mint minden szakadár és eretnek egyházfogalomban. 3. Az újkori *liberális protestánsok* szerint az Egyház nem Krisztus alapította természetfölötti jellegű és rendeltetésű intézmény, hanem «Jézustól kiinduló életközösség, élő összefüggés», melyet Krisztusról áradó vallási erő táplál, melynek jellege és sorsa azonban alá van vetve a történeti jelenségek közös sorsának. Ugyanígy a modernizmus szerint is az Egyház «a Krisztustól élő összeköttetésben függő

¹ *August. Bapt. Donat.* V 27, 38.

kollektív hívő öntudatnak szüleménye».¹ Mindezekkel szemben ennek az értekezésnek főadata az Egyház katolikus fogalmát kifejteni és igazolni.

Az Egyház *neve*. Az Egyház magyar szavának megfelel a latin, illetőleg görög ecclesia (ἐκκλησία, *ekklesia*), mely a Szentírásban olykor profán, sőt rosszakból álló gyülekezet,² az ószövetségben azonban rendesen a zsidók vallási gyülekezete.³ Az újszövetségben olykor egyes hívő közösségeket jelent, akár egy házból⁴ valókat, akár egy városban levőket⁵; többnyire azonban az összes krisztushívők együttesége⁶; sőt mint az «elsősülöttek egyháza»⁷ az ó- és újszövetségi üdvözültek és angyalok együttesége (diadalmas egyház).⁸ Az Egyháznak más szentírási elnevezései: az evangéliumban mennyeknek országa, Isten országa, az apostoloknál⁹ Krisztus teste, Isten temploma, háza. Az Egyház előképei az atyáknál: a paradicsom, Noé bárkája, a frigysátor, Jeruzsálem.¹⁰

2. Az ekkleziologia *jelentősége*. – Katolikus meggyőződés szerint az Egyház titokzatos módon folytatja és betetőzi az Üdvözítő megváltói tevékenységét. Nem tárgyi mivoltában; ahhoz ugyanis nincs mit hozzáadni; hanem az a természetfölötti istenközösség, melyet az Üdvözítő elvben megszerzett az embereknek, az idő gyermekeinek van szánva; megvalósulása tehát történeti folyamat. Már most katolikus fölfogás szerint az Egyházban és az Egyház által az Üdvözítő titokzatos módon végigjár a történeten és időközön, bekapogtat minden lélekhez, áldást, megszentelést, természetfölötti életet hoz minden emberi közösségnek és iránynak. Ő maga a titokzatos fő, kinek szava szól tovább az Egyház tanításában, kinek lelke lüktet az Egyház életében; ő az Egyháznak titokzatos szíve, kegyelmének meleg áramával állandóan élteti; és akik szerte a világban bolyonganak, távol egymástól és távol az Istentől, azokat szent szövetségbe kapcsolja a mennyei Jeruzsálem lakóival, és készíti számukra a Szentháromság életközösségét. Ezért az Egyház úgy áll a hívő lélek áhitata és meggyőződése előtt, *mint az Úr Krisztus titokzatos mása*. Miként Krisztusban láthatóan megjelent az Istenség, úgy az Egyházban láthatóan megjelen Isten természetfölötti bölcsesége és szeretete, beleáll az időbe és arra vállalkozik, hogy az emberi gyarlóság tégláiból, a szeretetlenség sivatagjában és a lelki állhatatlanság ingoványai közepett fölépíti az Isten városát. Az Egyház a megtestesülés titkának titokzatos folytatása és állandósulása a történelem során.

Nem csoda, ha Simeonként szent áhitattal és vágyakozással veszi hite karjaira a krisztushívő áhitatos lélek; de amikor beletekint jövőjébe, ugyancsak Simeon módjára látnia kell, hogy miként Krisztus, *jel az, amelynek ellene mondanak*. Mindazok a hatalmak, melyek lázonganak Isten és az ő Krisztusa ellen, zárt sorokban vonulnak föl Egyháza ellen is; és ezzel is bizonyosságot tesznek, mennyire igaz az Egyház katolikus eszméje: az Egyház Krisztus második énje. A naturalizmus és álmissziticizmus minden fajtája a legmélyebb mivoltát alkotó szabados individualizmusát az Egyház elleni agyarkodásban éli ki. «A vallás magánügy»; ez nemcsak a szociáldemokráciának, ennek a szervezett testületi naturalizmusnak, mammon-

¹ Denz 2091.

² Ps 25,5 Sir 23,44. Act 19,32.

³ Deut 23,1–38 Thren 1,10 Ps 21,23 39,10 88,6 Sir 15,5 44,15 Joel 2,16; gyakran συναγωγή, zsinagóga, mely azonban elég jókor a zsidók vallási gyülekezeteire korlátozódik; cf. *Epiphan*, Haer. 30, 18.

⁴ Rom 16,5 Col 4,15 1 Cor 16,19.

⁵ Act 8,1 11,22 13,1 15,4.

⁶ Mt 16,18 Act 5,1 8,1,3 9,31 12,1,5 20,28 1 Cor 10,32 11,16 14,4 15,19 Gal 1,13 Eph 1,22 5,23,29 Col 1,18 1 Tim 3,15 Jac 5,14.

⁷ Heb 12,28; cf. Ap 7,9 14,1 15,3.

⁸ Cf. *Thom* III 8, 4.

⁹ Eph 4,12 Rom 12,4 1 Cor 12,13 Col 3,15 1 Tim 3,16 1 Pet 4,17 Heb 10,31; cf. Mt 13 példabeszédeit.

¹⁰ *Iren.* IV 20, 2; *August.* Civ. Dei XIII 21. *Origen.* in Gen hom. 2, 3; *Tertul.* Bapt. 5; *August.* Civ. Dei XV 26; VII 32; XVII 3.

tiszteletnek és individualizmusnak jelszava. Az Isten nélküli modern liberális állam is ezzel a jelszóval okolta meg Egyház és állam szétválasztására irányuló törekvéseit; a felekezeti szellem ezzel támogatja a maga zugtörekvéseit. A mai totális államiség pedig a profán közösségi gondolat (gazdasági termelés, vér, impérium) nevében indít élet-halál harcot szervezett istenközössége ellen. Sok vallásos igényű, de kikezdett lélek szívesen hall Krisztusról és az ő evangéliumáról; de mikor az megingathatatlan természetfölötti tekintély jellegével, megszervezett Egyházával, dogmaival, törvényeivel, fegyelmeivel közelít hozzája, nyomban a «szabad» egyházba menekül, mely a vallási gondolkodásnak és életnek nem akar kötelező normákat szabni, hanem csak rokonérzésű embereknek akar szabad vallási egyesülése lenni. Így szabadság és tekintély, egyéni széthúzás és közösségi szellem, tárgyi igazság és alanyi kény, természet- és világföllettség és naturalizmus, nyughatatlan kapkodás meg forradalmárság és szilárd állandóság ellentétes áramlatai elsősorban a krisztusi Egyház sziklafalait csapkodják immár négy századja (az újítók kora óta). S ezzel az Egyház kérdése a társadalmi válságban vergődő Nyugatnak kultúr- sőt *létkérdése* lett. Kívülállók is sokan ösztönszerűleg érzik, hogy a társadalom-atomizáló individualizmus, a nihilista marxizmus és a parancsuralmi állami totalizmus ellenében a társadalom- és kultúramentő törekvések egyedül az Egyházban találnak minden körülmények között megbízható támogatást és szövetségést és mindenekfölött biztos útmutatót.

Az Egyházon *belül* is nem kevesekben elhomályosult az Egyház természetfölötti jellegének és hivatásának éltető tudata. Akárhányan merő jóindulatból, de az Üdvözítő gondolatának magaslatáig el nem érő kicsinyességgel a szervezet és szervezés érdekében hajlandók kockára tenni a Krisztus titokzatos testében lüktető természetfölötti életet; sokan mások, kik vallásos törekvésükkel az Egyházban, de nem az Egyházból élnek, még veszedelmesebb igyekezettel zabolátlan és tisztulatlan vallási igényeiknek hajlandók föláldozni a kinyilatkoztatásban adott elmozdithatatlan objektív valóságot.

Az Egyház kérdésének ez a gazdag elágazása és időszerűsége szükségessé teszi az Egyházzal szembeni katolikus tanításnak *dogmatikai tárgyalását*. Az Egyházzal szemben az apologétika is foglalkozik (lásd 14. § 3). Az ő föladata azonban: az őt jellemző bölcselő és történeti módszer segítségével a természeti bizonyossággal megismerhető okok és szempontok alapján igazolni, hogy a katolikus Egyház Krisztus alapításából folyólag a kinyilatkoztatásnak egyedüli letéteményese, főntartó és terjesztő szerve. Az Egyház szóba kerül a teológiai ismeretelméletben is, amennyiben az egyházi hagyomány a kinyilatkoztatás egyik forrása, és az egyházi előterjesztés a közvetlen hitszabály (16. és 17. §). De az Egyház mivoltát egész mélységében és jelentőségében csak a dogmatika tárhatja föl. Az Egyház ugyanis *nagy titok*, a megtestesülés titkának tükrözése; természetfölötti mivoltát, hivatását, jellegét és értékét csak a hit szeme látja meg teljes valóságában. Ez egyben módot ad a természetfölötti megismerés elveivel világot árasztani a természeti emberi kutatásnak és érdeklődésnek egy jelentős tárgyára: A teológiai ismeretelmélet a noétikai, az istentan a metafizikai, a teremtéstan a kozmológiai, a kegyelemtan az etikai problémát világítja meg természetfölötti világossággal; az ekkleziológia a társadalmi kérdés alapjaiba világít bele a hitnek szövéténekével. De ép ezért az apologétikai, illetőleg apologiai mozzanatokat sem lehet kizárni. Ezeknek a dogmatikai és apologiai, elméleti és gyakorlati jellegű föladatoknak megoldása végett az Egyházat először úgy tekintjük, amint az Üdvözítő alapító szándékában, elgondolásában élt: alapításában, rendeltetésében, szervezetében és alaptulajdonságaiban; és azután szemügyre vesszük úgy, amint a történetben megjelent; vagyis vizsgálat alá vesszük azt a vallási társaságot, mely egyedül jogosult homlokára írni Krisztus nevét, és ennél fogva az Egyház krisztusi elgondolásának egyedüli valósítása. A tárgyalás során azonban nem tévesztjük szem elől, hogy az Egyház nem «architectonicum», melyet elemenkint össze lehetne rakni, hanem «organicum», amelyben lehetetlen egy mozzanatot (akár anatómiai, akár biológiai jellegű az) vizsgálat alá venni anélkül, hogy a többi is szóvá ne kellene tenni. A rendszerben tehát csak

arról lehet szó, hogy logikailag, illetőleg didaktikailag melyik mozzanatot állítsuk a mindenkori vizsgálat homlokterébe.

3. Az ekkleziologia *kifejlődése és irodalma*. – Az *Üdvözítő* főként Isten országának fogalma alatt szól Egyházáról és itt a prófétáknak a jövőendő messiási Isten-országról szóló megállapításait egészíti ki és tetőzi be. A következő tárgyalásnak részletesen meg kell mutatni, hogy az Egyháznak minden lényeges mozzanata az *Üdvözítő* rendelkezésére megy vissza. *Szent Pál* szereti az Egyházat Krisztus titokzatos testének fölfogni, és tanuságot tesz a benne működő karizmákról; a pástorlevelekben pedig határozottan körvonalozott képet ad külső szervezetéről is. Az *apostoli atyák* iratai ezt a képet jobban kidolgozzák: A Didache a szabadon mozgó pneumatikusok (karizmások) mellett tanuságot tesz a püspökökből és diakonusokból álló állandó felsőbbiségekről; Római sz. Kelemennél eltűnnek a karizmások, a korintusi egyháznak szilárd tagoltsága van, melyben a laikusok alá vannak vetve a krisztusi eredetű hierarchiának, az egész beállításból kicsillan a római egyháznak felsőbbisége. *Szent Ignác* az Egyháznak a helyhez kötött egyes püspökre alapított tagozottságát teljes határozottsággal tanítja; az összegyháznak egységét a szentháromságos Isten egységéből vezeti le. A hierarchia az ő szemében nem annyira jogi testület, hanem főként karizma a lelkek megszentelésére. Az Egyháznak ez az inkább szellemi és misztikai fölfogása, mely a hierarchiában elsősorban liturgiai szentelő és misztikai szervet lát és csak másodsorban jogi jellegű intézményt, jellemzi a *görög* ekkleziológiát. Ebben élnek az alexandriaiak és a negyedik századi nagy görög atyák, kik Aranyszájú kivételével aránylag keveset szólnak az Egyházról. Ps. Dionysius ezt a fölfogást megpecsételi (De ecclesiastica hierarchia), és Damascenus véglegesíti. Ennek a nem hibás, hanem némileg hiányos, illetőleg fejletlen, egyoldalú egyházfogalomnak kell betudni, hogy a görögök általában nem tudták kellően méltatni *Szent Péter*nek és utódjának, a római pápának főségét. De hogy az Egyházról való fogalmuk nem volt hamis, hogy az Egyházat tekintély jellegű szervezetnek is vallották, kitűnt már az első egyházellenes eretnekséggel szemben: a montanizmust katarus egyházfogalmával együtt egyértelműleg és nagy határozottsággal elutasították, és a gnóosztikusokkal szemben a nyugatiak módjára védekeztek.

Az ekkleziologia kezdettől fogva kiválóan a *nyugati* teológiának tárgya. Itt születtek a nagy társadalmi forradalmi eretnekségek, melyeknek támadásaira az Egyház egymásután kifejlesztette és sorompóba szólította az Úr Krisztustól nem egy ponton csak csiraszerűen beléhelyezett erőket. A hamis gnózzissal *Irén* (Adversus haereses) szembe állítja az igazi gnózzist: az apostolok tanítását, melyet hivatali utódaira, a püspökökre hagytak. Ezt a gondolatot, a hagyomány és tekintély elvét *Tertullian* (De praescriptione haereticorum) kiépíti, *Ciprián* (De cath. ecclesiae unitate) tovább szövi. A szentatyáknak az Egyházról szóló tanítását a maga teljességében *Szent Ágoston* építi ki a donatistákkal szemben. Kiemeli egységét, az egység föltételét, a pápa főségét, az Egyház föltétlen szükségességét, a hierarchikus szervezetet, vegyes társaság voltát, különbséget tesz a jelen és a másvilági egyház között. Ide vonatkozó munkái: De baptismo contra donatistas II. 7; Ctra litteras Petilianus II. 3; De unico baptismo c. Petilianum; Epistola ad catholicos seu De unitate Ecclesiae; Breviculus collationis cum donatistis. Cf. Optatus Milevitanus De schismate donatistarum II. 7.

A *skolasztikusok* külön nem tárgyalnak az Egyházról; környezetükben ugyanis háborítatlan birtoklásban volt léte, tekintélye, tevékenysége; hiányzott tehát a külső indítás. Mindazáltal a krisztológiában és a szentségtanban sok értékes gondolat helyeznek el, főként *Thom III 8* (Krisztus mint az Egyház feje). A primátusról alkalmuk nyílt behatóbban is szólni egyrészt a skizmás görögökkel, másrészt a császári teológusokkal (*Occam*, *Marsilius Patavinus*, *Ioannes Iandunus*) szemben. Ebben az irányban kiválik *Thomas Contra errores Graecorum*; *Aegidius Romanus De ecclesiastica potestate*. A skolasztikusok alkalmi

fejtegetései és ezek a viták lassan fölszínre hozták az ekkleziológia egész anyagát, melyet elsősorban összefoglalt J. *Turrecremata* (Torquemada biboros) *Summa de ecclesia* 1489.

A középkor vége óta jelentkező egyházellenes eretnokségek, Wiclif, Hus, főként azonban az újítók a hittudósokat az elé a föladat elé állították, hogy az Egyházzól szóló katolikus tant pozitív, hitvédelmi, teológiai ismeretelméleti és dogmatikai irányban egyaránt kiépítsék. Ennek a törekvésnek sok elsőrendű alkotás köszöni létét: Melchior *Canus* *Loci theologici* II. IV–VI 1563; Th. *Stapleton* *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica* 1579; R. *Bellarminus* *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* I II 1581; *Gregorius de Valentia* *Analysis fidei catholicae* 1585; M. *Becanus* *De Ecclesia Christi itemque de ecclesia Romana* 1615; *De republica ecclesiastica* II. 4 1618; J. B. *Bossuet* főként *Histoire des variations des églises protestantes* 2 k. 1688.

Az újabb és legújabb időkben az Egyházzól szóló tanítást α) *alapvető teológia* formájában dolgozták föl *Billuart* *Tr. de regulis fidei* d. 3–5; *Kilber* in *Teologia Wirceburgensi* I; J. Perrone, F. Hurter, Chr. Pesch, *Ottiger* *Theologia fundamentalis* II 1911. β) *Dogmatikákban* Heinrich–Gutberlet, Schell, Bartmann, von Noort, Pesch stb. γ) *Hitvédelmekben* *Möhler* *Symbolik* § 36 kk., *Hettinger* *Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik* ³1913; C. *Gutberlet* *Lehrbuch der Apologetik* III; *Schanz* *Apologie des Christentums* ³III; *Esser–Mausbach* *Religion, Christentum, Kirche* III, J. *Brunsmann* *Lehrbuch d. Apologetik* II ²1930. δ) *Rendszeres monografiákban*: C. *Passaglia* *De Ecclesia Christi commentariorum* II. 5 1853; Fr. *Pilgram* *Physiologie der Kirche* 1860 új kiad. 1931; F. I. V. de *Groot* *Summa apologetica de Ecclesia catholica ad mentem s. Thomae* ²1892; *Billot* *Tr. de Ecclesia Christi* ²1904; G. *van Noort* *Tr. de ecclesia Christi* ⁵1932; H. *Dieckmann* *De Ecclesia* 2 k. 1925; M. *d’Herbigny* *Theologia de Ecclesia* 2 k. 1927/9; R. *Schultes* *De Ecclesia catholica* ²1931. Alapos és apologétikai jellegű modern monografiák: K. *Adam* *Das Wesen des Katholizismus* ⁷1934; R. *Guardini* *Vom Sinn der Kirche* 1922; A. *Vonier* *Klassischer Katholizismus* 1933; *Das Mysterium der Kirche* 1934; L. *Kösters* *Die Kirche unseres Glaubens* ²1935. ε) *Történeti monografiák*: K. *Adam* *Der Kirchenbegriff Tertullians* 1907; J. *Velter* *Der h. Augustinus u. das Geheimnis des Leibes Christi* 1927; F. *Hoffmann* *Der Kirchenbegriff des h. Augustinus* 1933; *Niederhuber* *Die Lehre des h. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden* 1905; W. *Scherer* *Des s. Albertus Magnus Lehre von der Kirche* 1928; Th. *Käppeli* *Zur Lehre des h. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum* 1931. M. *Grabmann* *Die Lehre des h. Thomas v. Aquin von der Kirche* 1903. – Az Egyházzól szóló katolikus tant összefoglalja a *vatikáni* zsinat elé terjesztett, de már tárgyalás alá nem került *Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi* (Coll. Lacens. VII 567–641).

1. fejezet. Az Egyház az Üdvözítő elgondolásában.

84. §. Az Egyház alapítása.

Bartmann II § 138; *van Noort* 1, 1, 1; *Pesch* 1. prop. 30; *Hettinger* 421 kk.; *Schanz* § 2 3; *Suarez* De fide d. 9, 1 2. – Fr. J. *Selbst* Die Kirche Jesu nach den Weissagungen der Propheten 1883; P. *Batiffol* L'église naissante et le catholicisme⁷ 1919; B. *Bartmann* Das Himmelreich und sein König nach den Synoptikern 1904; Das Reich Gottes in der h. Schrift 1912; S. *Dunin-Borkowski* Die Kirche als Stiftung Jesu³ 1923; W. *Koester* Die Idee der Kirche beim Apostol Paulus 1928; K. *Pieper* Jesus u. die Kirche 1932; Paulus u. die Kirche 1932.

Tétel. Jézus Krisztus akarta, hogy követői önálló természetfölötti vallási társaságot alkossanak. *Hittétel.* Emberi társaságról ott lehet szó, ahol többen (anyagi elem) közös cél érdekében (teleologiai elem) egyesülnek (formai elem).¹ A tétel kimondja, hogy Krisztus sajátmaga, nem apostolok vagy épen apostolutódok közvetítésével, akarta és rendelte, hogy követői az általa szerzett természetfölötti élet valósítására társas egységet alkossanak.

Az Egyház krisztusi alapításának igazságát *meghamisították* a régi *protestánsok*, kik szerint Krisztus láthatatlan egyházat alapított, t. i. az igazultak (Luther) vagy előrerendelték (Kálvin) egységét, kik egyesülnek Krisztusban, de nem egymás közt; ezeknek egyes részei aztán az idők és helyek különbözősége szerint maguk összeálltak látható egyházi társaságokká, melyeknek némelyike idő folytán eltért az evangéliumi elvektől és hamis egyházzá lett (mint szerintük a római katolikus egyház). Az Egyház krisztusi alapítását egyáltalán *tagadták* minden kor *racionalistái*, legélesebben Baur és Strauß, aztán az összes ú. n. liberális protestáns hittudósok, akik szerint az Egyház vagy a krisztusi tan és üdvekonómia szükségképes szervezeti leszűródése (így már a szociniánusok), vagy az öskereszténység csalódott eszchatologiai várákozásainak pótléka. Nevezetesen a *modernisták* szerint épügy mint a liberális protestánsok szerint Krisztus nem gondolt Egyház alapítására; a krisztushivőket azonban egyrészt a hit közlésének és terjesztésének vágya, másrészt a közös hit dogmatikai és liturgiai kifejezésének igénye vallási társaságba kapcsolta, mely aztán dogmái és liturgiája számára állandó, tekintély jellegű hierarchiát teremtett magának. Minthogy ez az egyház-termő kollektív vallási tudat eleven kapcsolatban marad a hit Krisztusával, és amit idő folytán létrehoz, az ennek a hitnek kifejezése és folyománya, ezért lehet azt mondani, hogy az Egyházat Krisztus alapította.² Mindezekkel szemben a vatikáni zsinat megállapítja: «Lelkünk örök pásztora és püspöke a megváltás üdvözítő művének állandósítására úgy határozott, hogy szent Egyházat alapít, hogy aztán benne mint az élő Istennek házában az összes hivek egy hitnek és szeretetnek kötelékével egyesüljenek».³

I. Bizonyítás.

1. Az Egyház nem tűnékeny történeti jelenség, és ezért nem is lép bele váratlanul a történet folyásába. Az Úr azt már a patriarkákban és prófétákban építette, sőt megalapozta az emberi nem kezdetétől fogva.⁴ Az *ószövetség* Istennek és választott népének viszonyát úgy állítja elénk mint a választott népnek istenközösségét, melyben Jahve a király, aki uralkodói akaratát villámlás és mennydörgés közt hirdette ki a Sinai hegyén, aki végig maga akar király

¹ *Szent Tamás* szerint: adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum; Opusc. ctra impugnantes Dei cultum et religionem c. 3.

² Lament. 52–6. *Denz* 2052–6; cf. 2088 2091.

³ *Vatic.* 4 De eccl. Chr. prooem. *Denz* 1821 cf. 2145.

⁴ *August.* Civ. Dei XVII 16, 2; cf. XVI 2, 3; *Thom* III 8, 3.

lenni népén, és fölségsértésként bünteti a tőle való elpártolást, aki maga akarja harcolni harcait, védeni érdekeit. A nép pedig az ő királyi papsága, mely Jahve uralmát elismeri, s ezt a hűségesküt a «sema» imádságban napról-napra fölújítja. Ennek értelmében a választott nép szent gyülekezet, mely a szombatokon és ünnepeken megjelenik szent közösségben Jahve színe előtt, és így példátlan látványt nyújt a világnak: nemzeti hivatása lett vállvetve együtt munkálkodni a legnagyobb vallási föladatak megoldásán.¹

2. Jóllehet Jahve uralmát az ószövetségi község jelenvalónak tudta («teokrácia», Josephus Flavius óta), már a patriarkák kora óta sokkal fényesebbnek remélték és sejtették országának jövőjét. Prófétái ezt a szebb jövődőt eleje tárták mint *messiási országot*, melynek fő mozzanatai a következők:

a) *Javai*: A messiási ország társadalmi és politikai boldogság országa lesz, melyben senki sem hal meg idő előtt, mindenki békében élvezi javait és gyermekáldását²; sőt mintha visszatérne az elveszett paradicsom: a puszták viruló mezökké válnak, a hegyek tejet és mézet csöpögnek, mindenfelé élő vizek forrásai fakadnak, éhinség nincs többé, ember és állat békében élnek egymással.³ Itt a próféták természetesen nem krónikások módjára akarják leírni a messiási ország állapotát és sorsát, nem fotografiáját akarják adni, hanem alapgondolatait tárják föl eleven szemléletességgel; képeik csak jelképek akarnak lenni. Nem hagynak ugyanis kétséget az iránt, hogy a Messiás országa igazságnak és kegyelemnek országa lesz; Isten kiönti lelkét minden testre, lemossa Izrael minden bűnét, új lelket és új szívet ad belé, úgy hogy a föld majd betelik Isten ismeretével, és igazak lakják az országot.⁴

b) *Királya* a Messiás, Dávid fia, aki atyja uralmát örökre állandósítja,⁵ minden ellenségét legyőzi és Izrael hatalmát az egész földre kiterjeszti. Egyben azonban békefejedelem, aki nem fegyverrel, hanem igazsággal övezi ágyékát és szó nélkül meghal népe bűneiért.⁶ Uralma nem lesz bitorlás; hanem mint megbízott átveszi Jahvetől az uralmat⁷; kijövele azonban az örök napoktól van, és ő maga Immanuel, azaz Isten-velünk.⁸ c) *Sorsa*: jóllehet Sionból indul ki, és az is marad a középpontja, minden népnek szól és így megvalósítja a patriarkáknak tett azt az ígéretet, hogy bennük megáldatnak a föld minden nemzetségei.⁹ Nagyarányú küzdelmek várják,¹⁰ melyek során Jahve igazolva lesz amaz ítéletekben, melyeket a népek fölött tart.¹¹ Azután pedig teljes lesz a Messiás birodalma, és végnélküli meg zavartalan az uralma.¹²

A babiloni *fogság után* elhatalmasodó betűtisztelet és partikularizmus idejében Isten országa megmarad vallási alapeszmének, amint azt a régebbi ószövetségi apokrifek, különösen az etiops Hénok, Mózes mennybemenetele, Ezdrás 4, a szír Baruch apokalipszis tanúsítják.¹³ Képe azonban a próféták rajzolta eszményi ország mögött elmarad, és Krisztus korában főként kétféle alakot öltött. A nyilván elterjedtebb és népszerűbb politikai színezetű volt, mely a Messiást mint Dávid fiát várta, aki politikai ellenfelei fölött diadalmaskodik és

¹ Ex 34,6 (tízparancsolat); 20,22–23,33 (szövetség könyve); Deut 6,4–10 11,18–20 (sema); Ex 19,6 20,2 Deut 5,6; Lev 23,2.5.8 27,35–7 Ex 23,17 Num 28 29 Deut 16 stb.

² Mich 5 4,2–4 Is 65,23 Zach 8,4.5 9,10 Is. 49,19. Jer 30,19 31,4 60,17 2,4; Os 2,18 stb.

³ Is 11,6–8 65,25; 41,18–19 32,16 41,18–20 30,25; Joel 3,18 Os 2,19.21. Am 9,13–5 stb.

⁴ Joel 2,28; Is 42 12,3 2,1 Mich 3,1; Is 14,9; Is 14,9 Jer 31,34 Ez 36,25–7 47,3. Jer 50,20 23,6 Is 60,21 Os 1,10 stb.

⁵ Am 9,11 Jer 33,17.20 Is 9,7.

⁶ Is 42 53.

⁷ Ps 2.

⁸ Mich 5,2 Is 9,7 7,14 cf. [1382](#).

⁹ Gen 12,3 26,4 28,14 Is 54,1 49,18 Deut 30,5 Bar 2,34 Is 60,22 Jer 23,31 30,19 33,22 Ez 36,10.37 37,26 Mich 2,12 Is 2,2–5 14,1 49,23 54,1–2 60,1–10.

¹⁰ Joel 3,10 Mich 5,9 Is 60,12 Abd 1,5–9 Soph 3,8.19.

¹¹ Is 14,26–7 Jer 25,15–31; Is 13–27 Jer 46–51 Ez 25–32.

¹² Abd 21 Is 32,17 Dan 7,14.18.27 9,24.

¹³ *Székely Bibliotheca apocrypha* 1913 I p. 64–74.

politikai birodalmat szervez. A másik apokaliptikus, mely a Messiást főként Dan 7 nyomán Emberfiának várta, aki a jelen romlott eónnak (αἰὼν, világszak) véget vet, s a halottak föltámadása, a világitélet és világmegújítás után megkezdí az új eónt, melyben az Isten országának fiai minden szenvedés nélkül diadalmasan és boldogan élnek.

3. A messiási ország prófétai gondolataiba, de nem elferdült képébe kapcsolódik bele az evangélium előhírnökének szava: «Tartsatok bűnbánatot, mert közel van a mennyek országa».¹ És «Galileába ment Jézus hirdetőn az Isten országa evangéliumát és mondván: mivelhogy betelt az idő, és elközelgetett az Isten országa, tartsatok bűnbánatot és higgyetek az evangéliumban.»² Az Üdvözítő azonban csak keretül használja föl az ő korában annyira elterjedt Isten országa³ fogalmát; a kortársai közt dívó téves fölfogásokkal szemben új tartalommal tölti meg, amennyiben a régi prófétai Isten-országa eszményét kiegészíti és betetőzi. Isten országának az ő igehirdetésében a következő mozzanatai vannak:

a) Isten országa *Istennek ingyenes, természetfölötti, titokzatos adománya*,⁴ melynek javai α) főként bűnbocsánat; ezt az ószövetség is ismeri; de kétségtelenül a messiási jövő adományai közé sorolja.⁵ Az Üdvözítő pedig azzal a tudattal hirdet bűnbocsánatot, hogy vele a bűnbocsátásnak új rendje kezdődik; és nem hagy kétségben aziránt, hogy ez az új mozzanat nemcsak a lelki megtérésben van,⁶ hanem elválhatatlanul az ő személyéhez fűződik.⁷ β) Isten tökéletes ismeretét, melynek közkeletűvé-válását a próféták a messiási idők számára kilátásba helyezték, ő meghozta.⁸ γ) Azt az új és magasabbrendű valláserkölcsei életet, melyet különösen a fogság utáni időben vártak a messiási országtól, ő megvalósította.⁹ Ennek az életnek veleje az istenközösség, az emberi szellemnek titokzatos fölmagasztalása Isten örök szentháromsági életében való részvételre.¹⁰ Minthogy tehát ezek az adományok természetfölöttiek, természetfölötti az Isten országa is, melyet az Üdvözítő épen ezért titoknak is mond: azt hinni kell; földi emberek számára csak hasonlatokban lehet róla szólni.¹¹

b) Isten országa Isten részéről adomány; ennek megfelelően az ember részéről *föladat*; a bűnbocsánatnak bűnbánat az ára,¹² az Isten titkai hitet követelnek, a természetfölötti életet folytonos öntevékenységgel, kemény önlegyőzéssel, áldozatokkal át kell ültetni a lélekbe. A mennyország «erőszakot szenved, és az erőszakosak ragadják el azt»; jóllehet terhe még mindig könnyű az ó-törvény 613 előírásához képest.¹³ Ezért állandó imádságunk: Jöjjön el a te országod!¹⁴ Ugyanezért az Isten országának sorsa: állandó küzdelem a sátán országával, és csak azután jön a diadal.¹⁵

c) Ezek az adományok és föladatok nem pusztán az egyesek magánügye, hanem az Isten országa polgárainak közös ügye, még pedig itt, ebben a jelen világban és a történet folyásában. Az Üdvözítő kifejezett akarata szerint az ő országa részeseinek egyúttal földi *vallási társaságot*, közösséget kell alkotniok, mely az Isten országával járó adományok

¹ Mt 3,1–3.

² Mc 1,14; cf. Mt 4,12–7 Lc 4,1.

³ Máté «mennyek országa» talán pedagógiai alkalmazkodás a zsidók Jahve-félelme miatt.

⁴ Act 1,6 Mt 25,34 Lc 12,12 22,29.

⁵ Is 53 12,3 45,8 Ez 37,23.28 47 Joel 3,18 Zach 14,8 Dan 9,24.

⁶ Mt 15,19.. 12,31 Mc 7,14–6.

⁷ Jn 1,29 Mt 9,6 Lc 15,2 19,5–10 7,36–50 19,10 15,3–32 18,23–35; cf. [I 455 II 532 kk. lap.](#)

⁸ Jer 31,34 Bar 2,31 Is 54,13 11,9 Mt 11,27 Jn 8,19 14,7 16,3 17,25 14,9; cf. [I 121.](#)

⁹ Dan 12,3 Ps 15,11 2 Mach 7,9 4 Mach 15,3 Ps Sal 3,16 13,9 Hen 10,10 37,4 40,9 58,3 62,14 Jn 3,15.

¹⁰ Lásd [II 194. lap.](#)

¹¹ Mc 1,15 Mt 11,25–6 13,11–13; Mc 4,30 Lc 13,18–20.

¹² Mt 4,17 Mc 1,15.

¹³ Mt 11,12 5,1–11 6,33 13,45.

¹⁴ Mt 6,10.

¹⁵ Mt 12,25–8 Jn 12,31 14,30 16,11 Lc 10,18 Jn 8,32–4 Lc 11,20.

letéteményese és föladatainak megvalósítója. Ez kitűnik nevezetesen a következő mozzanatokból:

α) *Jézus Krisztus* amint járt-kelt, tett és tanított az övéi között, úgy állítja oda magát *mint az Isten országának középpontját és királyát*. Ő a bűnbocsánat föltétele, az ő személyisége az új élet szerzője, a tiszta istenismeret forrása és tárgya. Tehát az Isten országa minden részesének feléje kell irányulnia; és őbenne mindnyájan valós egységet alkotnak: «Én vagyok a szőlőtő; maradjatok énbennem és én tibennetek... Én vagyok a szőlőtő, ti a szőlővesszők... Ha valaki énbennem nem marad, kivetik azt mint a szőlővesszőt, és elszárad». «Nem csupán őérettük (a tanítványokért) könyörgök, hanem azokért is, kik az ő igéjük által hisznek majd énbennem, hogy mindnyájan egyek legyenek, amint te Atyám énbennem, és én tebenned, úgy ők is egyek legyenek bennünk, és így elhiggye a világ, hogy te küldöttéi engem.»¹

β) A *példabeszédekben* az Üdvözítő az Isten országát társaságnak állítja elének. Az Isten országa vetés, halász hálója, királyi vendégség, terebélyes fa, szőlőtő és szőlőhegy, hegyen épült város, ország, mely szemben áll a sátán országával.²

γ) Még határozottabban beszélnek az Üdvözítő *cselekedetei*. Tanítványokat gyűjtött maga köré és elsősorban ezekhez az állandó követőihez fordult az Isten országáról szóló tanításaival, ígéreteivel, meghagyásaival. Tanítványai közül ismét kiválasztott tizenkettőt; ezeket gondosabban nevelte, sőt külön papi és kormányzói hatalmat adott nekik; országának többi tagjától pedig megkívánta, hogy engedelmessé legyenek nekik (85. §). Ezek tehát Isten országát nemcsak képviselni, hanem terjeszteni voltak hivatva.³ Az Isten országának tagjaitól hitvallást követel, keresztséget és közös istentiszteletet ír elő, közösen kötelező parancsokat és imádságot ad.⁴ Mikor Szent Péter *Cezárea környékén* vallomást tett az Üdvözítőről: «Te vagy a Krisztus, az élő Isten fia», az Üdvözítő azt mondta neki: «Boldog vagy Simon, Jónás fia! Mert nem a test és vér nyilatkoztatta ki ezt neked, hanem az én Atyám, ki mennyekben vagy. Én is mondom tehát neked, hogy te Péter vagy, és erre a kőszálra fogom építeni Egyházamat és a pokol kapui nem vesznek erőt rajta. És neked adom a mennyek országa kulcsait...»⁵ Ennek a jelentős krisztusi szónak ([lásd 277. k. lap](#)) gazdag tartalmából itt elég kiemelni a következőt: Amit Krisztus általában Isten országának mond, azt itt Egyháznak nevezi; tehát nem igaz a racionalisták tanítása, hogy hirtelen történt az átmenet az Isten országából az Egyházra: «Krisztus ígérte az Isten országát, és jött az Egyház». Az Üdvözítőnek ez a szava bizonyosságot tesz, hogy az Egyház az az alakulat, melyben megvalósult az Isten országa; s ennek az országnak Krisztus szilárd szervezetet és formát ad Szent Péter fősege alatt.

δ) Az *apostolok* is így tanítanak: A hívők községe Krisztus teste (melynek ő a feje), az ő tulajdona, jegyese, kit ő tulajdon vérével szerzett meg.⁶ S jóllehet ők is kiemelik azokat a szellemi mozzanatok, melyeket az evangélium rajzol az Isten országáról, pünkösöd után megkezdik az evangélium hirdetését, a hívőket községekbe szervezik, közös istentisztelettel és fegyelemmel; valamennyit egy Egyháznak tekintik és így kezelik.⁷ Ez annál súlyosabban esik latba, mert még állt a zsinagóga, melyről ők is tudták, hogy isteni eredetű.⁸

ε) Az *Egyház* kezdettől fogva napjainkig abban a tudatban élt, hogy Krisztustól ered. Így már az apostolok szerint a hívők nem «vendégek és jövevények, hanem a szentek polgártársai

¹ Jn 15,4–6; Jn 17,20–22.

² Mt 13 Mc 4; Mt 22 Lc 14,16–24; Mc 4,20–2; Jn 15; Mt 20; Mt 5,14; Lc 11,17–26.

³ Mt 10,1–42 Mc 1,17.

⁴ Mc 16,14 Mt 10,32.. Lc 9,26; Mt 5,17–48; 6,9–13 18,19; Lc 22,10.

⁵ Mt 16,17–9; cf. 18,17.

⁶ Col 1,18 1 Cor 12,12.27 Eph 1,22–3 5,6–26.

⁷ Act 2,37–42 6,2–6 8,12.37 10,33 14,22 15,5 Eph 4,5 Rom 16,17 Tit 3,10–2 2 Jn 9–10. 1 Cor 5,3 11,34 2 Cor 13,10.

⁸ Rom 9,4.

és Isten házanépe, az apostolok és próféták alapjára rakott épület, melynek szögletköve maga Krisztus Jézus.»¹ S ez Római sz. Kelemen² óta az atyáknak is állandó meggyőződése, amint az Egyház egyes mozzanatainak bizonyításánál lesz alkalmunk részletezni. Am egy közösségből, mely oly intenzív szellemi életet él, nem veszhethet ki saját eredetének tudata, sem meg nem változhatnak.

Megjegyzés. Látnivaló ezekből, hogy Istennek családja mint tőle rendelt kegyelmi közösség fönnállott már az ószövetségben és teljessé vált az újban. A két «Egyház» közti különbség főként abban van, hogy az ószövetségi átmeneti jellegű és ennél fogva a kultúrtörténeti helyzetekkel összefüggő tökéletlenségeket mutat, szemben a minden időknek és népeknek szánt újjal; egy néphez volt kötve, számolt annak népi jellegével és korlátoltaságaival, a megigazulás kegyelmének várományosa volt ugyan, de magától csak a törvényszerű igazultsághoz vezetett ([391. lap](#)); az igazságot hallotta Isten szájából, de a tévedhetetlenség karizmájának híján hivatalos vezetőiben és zömében elutasította az igazság fejedelmét, mikor végre megjelent körében.

2. Nehézségek.

1. Ha Jézus Krisztus önálló vallási társaságot akart volna alapítani, nyíltan *szakítania kellett volna az ószövetség vallási társaságával*, a zsinagógával és annak törvényes előjáróival. De ő ezt nem tette; sőt az első keresztény község, a jeruzsálemi egyház fönn tartotta a vallási közösséget a templommal és így a zsinagógával.

Felelet. A zsinagóga isteni alapítás volt és ezért jogosult volt a vele való érintkezés, míg az újszövetségi közösség még nem volt végleg megalapítva, ami semmiesetre sem következett be a nagy húsvét (az Üdvözítő föltámadása), illetőleg pünkösd előtt. Egyébként az Úr Krisztus nem hagyott kétséget aziránt, hogy *független a zsinagógától*, s az ő országa, az Egyház ennyiben is önálló: új szövetséget alapít,³ új főt rendel szemben a zsidók főpapjával,⁴ teljes szellemi függetlenséget hirdet az ószövetség törvényével szemben, új törvényt ad, kíméletlenül föltárja a zsinagóga előjáróságának végzetes vakságát, előre megmondja az ószövetség alapjának és középpontjának föltartóztathatlan pusztulását⁵; jelzi, hogy eljön az idő, mikor nemcsak Jeruzsálemben, hanem minden helyen méltó módon tisztelik az Istent.⁶ Ennek értelmében az első jeruzsálemi keresztény község is tulajdon előjáróira hallgatott, külön gyűlt egybe a kenyértörésre és imádságra.⁷ Továbbá az Üdvözítő következetesen *elutasító* magatartást foglalt el azzal az ajánlkozással szemben, hogy a zsidók partikularisztikus, nemzeti messiási eszményének szolgálatába szegődjék. «Távozzál»-t kiált a sátánnak, aki e világ uralmát kínálta föl neki⁸; Emberfiának és nem Dávid fiának nevezi magát⁹; s bár a zsidók királyaként hal meg, előbb ünnepélyesen kijelenti, hogy országa nem ebből a világból való¹⁰. A *zsidó* törvényt tiszteletben tartja, mert az isteni eredetű és szükséges előfoka az Isten tökéletes országának; de sem ő, sem tanítványai nem sürgetik előírásainak megtartását; tehát ez a magatartás az «egész igazság» teljesítését célzó előzékenység volt az ő részéről. S ha egyes túlbuzgó krisztuskövetők ideig-óráig akarták is a zsidó szertartási

¹ Eph 2,19–20; cf. 1 Pet 2,4.6 Heb 3,4.

² Clemens Rom. 42, 1.

³ Mt 26,28.

⁴ Mt 16,18.

⁵ Lc 21,5–33.

⁶ Jn 4,24.

⁷ Act 2,46.

⁸ Mt 4,1–11.

⁹ Kivéve Mt 22,43.

¹⁰ Jn 18,36.

törvényből menteni ami menthetőnek látszott, ő kezdettől fogva tisztában volt azzal, hogy bekövetkezik a szakadás közte és a zsidóság között, és hogy a zsidók ezért majd halálra adják.¹ Mikor és hogyan történjék meg a *külső elválás* is, arról részletesebben nem intézkedett. Innen van, hogy ebben a kérdésben a szélső jobbon találjuk Jakabot, a balon Pált és a középen Pétert. De az oszlopos apostoloknak ez az eltérő állásfoglalása mellékes dolgokra vonatkozik. Ma már a liberális teológia sem tulajdonítja neki azt a jelentőséget, mint annak idején Baur vezetése alatt a tübingeni iskola.

2. Jézus Krisztus *nem gondolt arra, hogy országát az egész világra kiterjessze*: Csak Izrael elveszett juhait akarta megmenteni, maga nem tért a pogányok útjaira, s ezt tanítványainak sem engedte meg. Ezért az őskeresztény község sokáig tiltakozott és tusakodott is a pogányok megkeresztelése ellen. Csak Pál nagy lelkében fogamzott meg a világegyház gondolata.

Felelet. Mindenekelőtt bizonyos, hogy az Üdvözítő *evangéliuma egyetemes jellegű* (14. és 68. §); ezt ma liberális kutatók is elismerik: ha nem is volt kifejezetten mindenkire intézve, mégis mindenkinek való. S ha a dolgokat merőben emberi szemmel nézzük is, föltehető-e, hogy ezt a burkolt egyetemességet maga az Üdvözítő ne látta volna meg abban az ő evangéliumában, melyből szobatudósok még 19 század mulva is kiolvassák!? Hisz már régóta magát a zsidóságot is átjárta bizonyos egyetemesség vágya; a hivatalos zsinagógának kitágult szemhatárán is megjelent a nemzetek megtérítésének gondolata (diaspora, prozelítaság). *Az ószövetség nagy prófétái* kétségtelenül egyetemesnek állítják elének Isten országát, ha mindjárt zsidó központiséggel is.² Föltehető-e, hogy Jézus Krisztus etekintetben szűkösebben és kicsinyesebben gondolkodott? Az Üdvözítő nyilvános tevékenységének zöme Galileára esik; ebben a teljesen vegyes lakosságú országban lehetetlen volt tekintettel nem lennie a nem-zsidókra is. Végezetül ne felejtjük, hogy Jézus Krisztus kifejezetten és ismételtelen hangsúlyozza a pogányság hivatottságát: a nagy vendégség, a tékozló fiú,³ a szőlőjét bérbeadó úr, az igehirdetés egyetemes parancsa⁴ etekintetben legkisebb kétséget sem hagy. S ezeket a szövegeket törölni nincs legcsekélyebb szövegkritikai alap; csak apriórís elfogultság található gyanúsna (lásd [405. lap](#)). Ha tehát Jézus Krisztus maga nem prédikált a pogányoknak, annak oka részben nyilvános működésének rövid tartama, részben az a határozott szándéka lehetett, hogy megbecsülje a hivatott, de a hívásra késedelmeskedő Izraelt, és megvalósítsa a próféták jövendölését és ezzel egyben azonosítsa magát az örök isteni tervvel: *Ex Sion exhibit lex* ([I 105](#)).

3. A modernisták támaszkodva régebbi liberális-radikális kritikusokra, azt mondják: A Krisztus korabeli zsidóság *várta, hogy Isten földi országa politikai és természeti mozzanataival együtt hirtelen megjelenik* (eszchatologiai Isten-országa). Jézus Krisztus osztozott kortársainak az Isten földi és paradicsomszerű országának közelségére irányuló reményeiben, várta annak közeli jövetelét, a maga küldetését csak előkészítésnek, a tőle hirdetett erkölcsöt csak átmenetinek tekintette (Interims-moral). Ezen a várakozásán kelt csalódottsággal szállt sírjába. Követői még egy ideig várták ezt a paradicsomi Isten-országot; utóbb aztán az elmaradt mennyei Jeruzsálem kárpótlásaként szerveztek egyházat, mely tehát nem Krisztus alapítása, hanem merőben történeti termék. – *Felelet.* Tagadhatatlan, hogy az Üdvözítő az Isten országáról gyakran úgy szól, mint még eljövendőről; sőt rendelkezése értelmében a Miatyánkban imádkoznunk is kell eljövetelért.⁵ *Nem egyszer eszchatologiailag*

¹ Mt 5,10 10,16–42.

² Is 2, Jer, Ez, Zach 14,16.

³ Lc 13,29.

⁴ Mt 28,18–20.

⁵ Mt 6,10.

jellemzi: az idők végén következik be, és akkor végleges lesz¹; az Üdvözítő részletesen szól amaz eljövétel előjeleiről, kísérő jelenségeiről, tartamáról, mivoltáról (122. § 2). Emellett azonban kétségtelenek a következő tények:

a) Az Isten országa Jézus Krisztus nyilvános megjelenésével, sőt a Keresztelő prédikálásával² már megkezdődött, és a végállapot bekövetkezése előtt is már megvan a földön. Hisz fokként terjed és nő mint a mustármag; tehát kicsiny kezdetből lassan fejlődik, és nem hirtelen jön; türelmes és huzamos ígéhirdetésnek kell bejárnia az egész földet, és csak azután jön majd a vég.³ A krisztusi alapítás nem végállapot jellegű; szegények és gazdagok, jók és rosszak vegyest⁴ lesznek benne akkor is, ha ő már nincs a földön; holott a végleges állapotot a szétválasztottság jellemzi.⁵ Krisztus új erkölcsöt és általában új vallási életet hirdet Isten országának polgárai számára, melynek egyáltalában nincs átmeneti jellege, hanem ellenkezőleg: abszolút értékű.⁶ Az eszchatologiai Isten-országa tehát a jelenben már megkezdődött, és a hatalmas arányokban már most kibontakozó Isten-országának csak megérese, teljes kivirágása és a végállapotba átvezető alakulata lesz.

Ha a modernisták és a kritikusok, akikre támaszkodnak, az Isten országa jelenvilági, földi jellegéről szóló helyeket *betoldásoknak* minősítik, a történet- és szövegkritika arculcsapásával a merő egyéni önkény területére lépnek, ahol tagadniok kell az evangélium történeti jellegét; tehát Isten országának kérdését egyáltalán nem-létezőnek kell tekinteniök, és így a vele összefüggő kérdésekről nem is szólhatnak. Ezzel azonban Jézus Krisztus ígéhirdetése és egész tevékenysége megoldhatatlan rejtéllyé válik a számukra. Ha ugyanis Krisztus maga nem akarta a hívőinek földi országát megalapítani, hanem várta és remélte, hogy Isten hirtelen, csodálatos módon varázsolja azt elő, akkor miért gyűjtött tanítványokat? Miért küldte őket prédikálni? Miért hirdet új erkölcsöt és a vallási élet számára új tartalmat és törvényt? Egyáltalán miért dolgozik, mikor amaz ország eljövetele úgy sem tőle függ, hanem egyedül Isten csodatevő akaratától? S miért kerül ellentétbe a hivatalos zsidósággal, melynek jelentékeny része szintén az eszchatologiai Isten-országának volt híve?

b) A végállapotszerű, *eszchatologikus Isten-országa sem apokaliptikus jellegű*; jóllehet az Üdvözítő nem egyszer a próféták és az apokalipszis nyelvén és képeivel beszél.⁷ Hisz a kiliaszta apokalipszises gondolatot a legerélyesebben visszautasítja (122. § 2). Ehhez a világos és határozott beszédjéhez kell hozzámérni a képes kijelentéseket is, melyek különben is a próféták beszédmódjára támaszkodnak, és annak jellegében osztoznak. Egyébként a próféták is akárhányszor eszchatologikus illetőleg apokaliptikus színek nélkül rajzolják meg Isten-országának képét.⁸

c) Az eszchatologiai Isten-országa *eljövetelének időpontjára* nézve Jézus Krisztus tett olyan kijelentéseket, mintha egészen közel, még kortársainak idejében következnek be.⁹ Azonban merőben alanyi önkény pusztán ezekből, az egész evangéliumi tanításnak összemérése nélkül, akarni megállapítani az Üdvözítő ígéhirdetésének apokaliptikus jellegét. Bizonyos ugyanis, hogy az Üdvözítő a végnapot és így az eszchatologiai Isten-országa eljövetelének pontos idejét homályban hagyja, bármily határozottan szól magáról a tényről.

¹ Mt 13,39 20,8 22,1 25,10 Lc 12,34 Mt 25,21–23.

² Mt 11,12–5 12,28 Lc 16,14 17,20.

³ Mt 13,31–3 Lc 13,18–9 Mc 4,30–3; Mc 6,7–13 13,9 14,6 15,15 Mt 10,5–41 24,14 26,13 28,19 Lc 9,1–6 10,1–20 24,47 Jn 4,21 10,16; Mt 21,45 22,2–10 Mc 12,1–12 Lc 21,24.

⁴ Mt 26,11 Mc 14,7; cf. Mt 5,3–7 6,2–4.10–34 19,16–30 Mc 10,10–21 Lc 6,20–55 18,18–29.

⁵ Mt 13,24–30.35–43 25,13.

⁶ Mt 5–7 Lc 6,20–35; lásd I 15 kk. [I 13 kk]

⁷ Pl. Mt 22,1–14 Lc 14,16–24. Mt 25,1–13 Lc 23,35 15,25; 14,15 Mt 8,11; Lc 22,15.

⁸ Cf. Zach 9,9 Is 53 66.

⁹ Mt 10,22 16,28 Lc 9,27 Mc 8,39 13,30; Mt 24,29.34 Lc 21,32 Mc 14,43 Mt 26,44.

Sokszor időpont említése nélkül,¹ sokszor egészen általános megjelöléssel szól róla: este jön el (szőlőművesek)²; sőt a Krisztust jelképező királyi ember csak hosszú idő múlva tér vissza.³ Mikor az apostolok sürgetik, határozottan visszautasítja az idő pontos meghatározását: «Nem a ti dolgotok, hogy tudjátok az időket és a pillanatokat, melyeket az Atya önhatalmával megállapított»; sőt «azt a napot vagy órát senki sem tudja, a mennyei angyalok sem, még a Fiú sem, hanem csak az Atya.»⁴ S ennek okát is adja, az Isten országára vonatkozó egyik alap gondolatának nyomatékozáásával: Az Isten országának véglegesülése tisztára a mennyei Atyának akaratán fordul (cf. [I 134](#)).⁵

2. A protestáns kritikai iskola jelenlegi nézete az, hogy Jézus Krisztus *csak az egyes lelkeket akarta Isten iránti bizalomra és szeretetre tanítani*; az ő elgondolásában Isten országa etikai fogalom; az Egyház pedig történeti fejlemény, melynek szakaszai *Harnack* szerint a következők: az első keresztények fokenként elkülönültek a zsidóságtól; részint mert üdvhirdetésük az egész világnak szólt, részint mert keserítette őket a hitetlen zsidóság konoksága, részint és főként mert Jeruzsálem pusztulásával megszűnt a zsidóság zárt nemzeti együttsége és a zsidó istentisztelet. Ez az elkülönítés azonban immanens erővel külön egységbe terelte őket, és megérlelte bennük azt a meggyőződést, hogy ők az igazi Izrael. A marcionizmus, gnószticizmus és montanizmus elleni harcokban a zsidóktól mégis átvették az ószövetséget, a görögöktől a metafizikát, a rómaiaktól a jogot; és így az egyénekre épített, parúzia-váró, dogmátlan eredeti entuziazmus kihűltével kialakult a hierarchiai szervezetű Egyház dogmaival és szentségeivel, liturgiájával és jogrendjével.

Felelet. a) Harnacknak egyik alapdogmája, hogy Krisztust és az apostolokat, ezeket és az első hívő közösségeket *áthidalhatatlan* ür választja el egymástól. Ezt azonban csak sűrűn állítja, de nem bizonyítja. A már idézett és még ezután tárgyalásra kerülő szentírási és hagyományi tanúságok ezekről a szakadékokról és átalakulásokról nem tudnak. Ellenkezőleg: amit szolid történeti módszerrel Jézus Krisztus tevékenységéről, tanításáról és az Egyház csecsemőkoráról meg lehet állapítani, arról tesz bizonyosságot, hogy Jézus Krisztus az Egyházat maga rendelte mint természetfölötti jellegű, hivatású és szervezetű társaságot. S hogy az ősegyház is már ilyen volt, annak bizonyosságai kétségtelen apostoli kijelentések és tények.⁶ A 2. századra nézve ezt igen alaposan megmutatta *Batiffol* *L'Église naissante et le catholicisme* (⁷1919) c. munkája.⁷ És Harnack kénytelen volt elismerni, hogy a katolicizmus alapelemei mint lényeges és nem pusztán odavetett mozzanatok megvoltak már az apostoli egyházban. *b)* A történeti Egyház alapvonásai és az Egyház krisztusi eszméje, az Isten országa, melyben tovább él a Krisztus, tovább szól az ő szava és árad az ő ereje, annyira új valami, hogy nem lehet a környezetnek, illetőleg a történeti előzeteknek terméke. *c)* Minthogy az Egyház emberek közé van állítva, semmi lehetetlen és meglepő nincs benne, ha az ifjú Egyház bizonyos *külsőségeket*, különösen elnevezéseket pogány mintára képezett, ha igehirdetése és elhelyezkedése számára a kínálkozó kultúrtényezőkre is támaszkodott. Ezek azonban a lényegét nem érintik.

85. §. Az Egyház rendeltetése.

Bartmann II § 139 140 143 153; *van Noort* 1, 1, 2; *Pesch* I prop. 24 26 27; *Schanz* III § 3, n. 3; *Straub* th. 9 10 19 20 28; *Scheeben* I 66 kk. – *Thom* Supl. 94; opusc. 6; 2II 83, 4 11; 84; 103; *Suarez* De fide catholica III IV;

¹ Mt 22,1–14 13,36–40.

² Mt 20,5.

³ Mt 25,14–20 Lc 19,11–27; cf. Lc 12,35–44 Mt 24,42 25,5.

⁴ Act 1,7; Mc 13,30–33.37.

⁵ Mt 6,10 20,22 25,34 Lc 12,32.

⁶ Különösen Rom 12,7 Eph 4,11 Phil 1,1 1 Tim 3,1 Tit 1,5.

⁷ Cf. G. *Bichlmair* Urchristentum u. katholische Kirche 1925; H. *Schumacher* Kraft der Urkirche 1923.

De legibus IV; *Salmant.* tr. 21, 36–8. – P. de Marc De concordia sacerdotii et imperii 1641; I. B. Bianchi Della potestà e della polizia della Chiesa 6 k. 1745–51; K. Böckenhof–A. Koeniger Katholische Kirche und moderner Staat 1920; P. Kirsch Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum 1900; K. Pieper Urchristentum u. Staat 1935; A. Rademacher Religion u. Leben 21929; Die Kirche als Gemeinschaft u. Gesellschaft 1931; Schütz A. Az államiság dogmatikai gyökere és normája (Őrség 12. sz.) 1936.

1. Az Egyház célja.

Tétel. Az Egyház rendeltetése a megváltás gyümölcseinek alkalmazása által kiépíteni Krisztus titokzatos testét. *Biztos.* A vatikáni zsinat szerint ugyanis «lelkünk örök pásztora és püspöke, hogy a megváltás üdvözítő művét örökre állandósítsa, elhatározta, hogy megépíti Anyaszentegyházát.»¹ Ugyanezt hirdeti az Egyház történeti tudata.

Bizonysítás. A tétel értelmében az Egyház rendeltetése két mozzanatot tartalmaz: a) Az Egyház hivatása elsősorban megvalósítani a Krisztusban való természetfölötti istenközösséget, a hivatottakat fölvenni és belenevelni a Krisztus testébe, vagyis az alanyi oldalról folytatni Jézus Krisztus megváltó tevékenységét, illetőleg közvetíteni annak gyümölcseit az idők végéig. Az Üdvözítő ugyanis ugyanazt a küldetést adja az Egyháznak, melyre ő van küldve az Atyától: «Amint engem küldött az Atya, én is úgy küldelek titeket».² S erről meg vannak győződve az apostolok is: «Úgy tekintsen minket az ember, mint Krisztus szolgáit és Isten titkainak sáfárait».³ b) Az Egyháznak kell alkotni Krisztus titokzatos testét, a hívők kegyelmi krisztusközösségét. «Amint te Atyám énbennem és én tebenned, úgy ők is egyek legyenek bennünk».⁴ Ezt a gondolatot Methodius «A tíz szűz lakomája» című művében teológiája alap gondolatává teszi, és Szent Ágoston a Civitas Dei-ben nagy arányokban kiépíti.

Teológiai megokolás. Az Egyháznak az a rendeltetése, hogy az egész emberiségben érvényesüljön az Isten-ember titka. A hivatottaknak azért kell szervezett, jogilag is megalapozott természetfölötti társaságba egyesülni, hogy együttesen élettartalmukká tegyék az örök Igében megnyilatkozó szent igazságot és az igazság egységében a Szentlélek bensőséges szeretetével az Atyának adják át magukat; a Krisztus-követőknek azért kell az Igazságban és Szeretetben eggyé forniok, hogy eggyé lehessenek az Atyával. A helyes felebaráti szeretet az Isten-szeretésbe torkollik; az ember-szeretés az istenszeretés számára csak gyakorlótér és előfok; az ember-szeretés megbízható indítékait, egységét és koronáját az istenszeretés adja. Az Egyház erről az oldalról tekintve nem más, mint a világtörténetileg megszervezett és megvalósított, Istenben gyökerező, természetfölöttileg megkoronázott és véglegesült emberszeretet: tabernaculum Dei cum hominibus.

Ez az eszmény azonban a jelen életben az Egyház számára még föladat; Krisztus megváltó igazságának, kegyelmének és törvényének közlése és közvetítése által az Istenben való közös élet számára meg kell nevelni az embereket. De ez a hivatás nem pusztán átmeneti, mint a közönséges nevelőké, akik akkor végezték jól a dolgukat, ha fölöslegessé tették magukat; hanem öncél is; úgy mint azok a középkori nagy nevelő intézmények, melyeket az Egyház magából és a maga képére szült (értem a kolostorokat és egyetemeket), növendékeikkel közölték a náluk letétben levő szellemi javakat, és miután így a maguk színvonalára emelték őket, teljes jogú tagjaikká tették, hogy aztán már szellemi nagykorúságban éljék ama fölséges intézmények szellemi életközösségét. Az Egyház is az embereket Krisztusban nagykorúakká teszi, és azután nem adja ki útjukat, hogy elszigeteltségben elkallódjanak, vagy önzésben, egocentrizmusban összezsugorodjanak;

¹ Vatic. 4 prooe. *Denz* 1821.

² Jn 20,21; cf. 10,10 17,4 18,37; Lc 10,16 Jn 17,18 Mt 28,18–20 2 Cor 5,26.

³ 1 Cor 4,1; 3,14.

⁴ Jn 17,21; cf. Rom 15 1 Cor 12 Eph 4 5 Col 1 3 Ps 45 64.

hanem miután őket fölemelte a maga szellemi életének, a Krisztus igazságának és szeretetének színvonalára, örökre meg is tartja ebben a multhatatlan értékű életközösségben.

Ennek az a mélyebb oka, hogy *az ember nem pusztán magának van szánva*; a természet rendjében sem merő atom, hanem személyiség; magában zárt egység ugyan, de egyben nyitva áll a szellemi világ összes hatásainak; s azért arra van hivatva, hogy tehetségeit és rátermettségeit másokkal folytatott szellemi közlődésben fejtse ki, s így nyert adományait közösségben érvényesítse. A szellemi élet társasélet, a Szentháromság örök életében ősminta jellegével és abszolút módon (I 425), az Egyházban annak az örök mintának utánzása és boldog életközösségében való részvétel által. Az ember, mint természeti lény család, nép és állam kötelékében él, mint kegyelemre kiválasztott Isten-fia az Isten városának polgára. Az ószövetség a közösség gondolatát nyomatékozza, az új az egyes léleknek értékét és hivatását, de csak azért, hogy a krisztusi közösség értékét emelje.

Az Egyháznak ez a *kettős rendeltetése*, a dinamikai és sztatikai, Krisztus titokzatos testét építeni és alkotni, üdvözítő intézménynek és szentek egyességének lenni, tehát szerves egységbe fonódik. Úgy azonban, hogy előbb van a dinamikai; előbb üdvözítő intézmény az Egyház, mint szentek egyessége. A szektárius egyházfogalom szerint előbb vannak a hivek, azokból azután összeáll az Egyház. A helyes, katolikus fogalom szerint fordítva: előbb van az Egyház mint természetfölötti kristályosodási tengely, mely maga köré vonzza, emeli és neveli a hiveket és alkot belőlük egységet, és azután van az így kialakított közösség; épügy, mint Krisztus is előbb van a krisztusi hitnél és az evangéliumnál.

Következmények.

1. *Nevelő tevékenységét*, Krisztus megváltó művének kiterjesztésére irányuló tevékenységét az Egyház főként a földön folytatja; mint természetfölötti *istenközösség* pedig a maga teljes egészében csak az örök hazában érvényesül, a diadalmas egyházban; de némileg már elővételezi a földön, a küzdő egyházban is («caelestis urbs Ierusalem»); nevelő tevékenysége viszont bizonyos értelemben átárad a másvilági szenvedő egyházra, a tisztuló lelkekre is (124. § 2).

2. *Kereszténység és Egyház azonosak.* A kettő egymással fölcserélhető: Jézus Krisztus az ő kinyilatkoztatását úgy adta, hogy az Egyházban és Egyház által valósuljon meg és ne Egyház nélkül, illetve Egyházon kívül; viszont az Egyház sem helyezkedhetik más alapra, mint amely vettetett, mely a Krisztus Jézus, és nem képviselhet mást, mint amit Jézus Krisztus bízott rá. Egyháziatlan kereszténység és a kereszténységet nem teljes egészében tartalmazó Egyház olyan dolgok, melyek homlokegyenest ellenkeznek Krisztus akaratával. Amit tehát a hitvédelem megállapít Jézus Krisztus evangéliumának örök értékéről, erejéről, hivatottságáról és föltétlen jellegéről, mindaz az Egyházzal is áll.

Ezt a tényt persze a *protestánsok* nem ismerik el; Az Egyház rendeltetéséről való fölfogás az a mély árok, mely tőlünk elválasztja a 16. századi újítókat. A régi protestantizmus alap gondolata, hogy Krisztus közvetlenül maga keresi meg a lelkeket és közvetíti a megváltás gyümölcseit, legfőljebb a Szentírás olvasása közben nyilvánuló Szentlélek segítségével. Ezért az Egyház voltaképpen fölösleges, s legfőljebb mint választottak ideális társaságának van átmeneti értelme. A modern protestánsok nem tagadják az Egyháznak mint közvetítőnek szükségességét; de azt állítják, hogy a kinyilatkoztatás, illetőleg megváltás tartalmának közvetítésére szolgáló intézményeket maguk a hívők teremtették meg, és nem Jézus Krisztus. Mindkét fölfogásnak közös gyökere: a kinyilatkoztatás illetőleg a megváltás nem Istennek szuverén fölség-nyilvánítása, nem föltétlenül kötelező törvény és tárgyi érték, hanem csak szabad nevelő intézmény, melynek legfőljebb segítő jelentősége van, melyből az egyén szükség szerint vigasztalást, erőt, biztatást, útmutatást meríthet vallási élete számára. Ezzel szemben a valóság az, hogy a kinyilatkoztatás, melynek végleges formáját Jézus Krisztus hozta meg, a természetfölötti életnek szükséges elve, az emberi ismerésnek, cselekvésnek és életnek kötelező törvénye. Ezért okvetlenül olyan alakban kell az ember elé lépnie, mely

természetfölötti hitet képes teremni és kegyelmet képes adni. Ez pedig csak a természetfölötti rendeltetéssel, hivatottsággal és tekintéllyel ellátott intézmény lehet.

Igaz, *újabb protestánsok* ép azt kifogásolják, hogy katolikus fölfogás szerint *az Egyház előbb van mint a hivek*; vannak (letétben) tanításai, szentségei, törvényei s ezekhez aztán keres embereket; hívókra csak azért van szüksége, hogy legyen kiknek hirdetni a tanítást és kiszolgáltatni a szentségeket; üdvintézmény és nem személyek közössége és ezért odatolakodik Isten és a lélek közé, és útjába áll a lélek közvetlen Isten-keresésének és Istenben való élésének.

Felelet. a) A kinyilatkoztatás félremagyarázhatatlan tanúsága szerint *az Egyház igenis előbb van mint a hivek*. A mennyország az a királyi ember, aki megy kegyelmi kincseivel fölkeresni alattvalóit; nem pedig nép, mely keres és választ királyt; a gazda, aki műveseket fogad, és nem munkások, kik «aratógazdát» választanak. A kinyilatkoztatás mint igazságnak, kegyelmeknek, szent hatalmaknak összessége és szervezete Isten elvégezésében öröktől fogva készen áll, mint megannyi isteni eszme, hivatva arra, hogy leszálljon a választottakra és azokban megvalósítókra találjon. De jóllehet az Egyház üdvintézmény, azért a hívők reá nézve épen nem közömbösek. Épen mert isteni meghagyásból üdvintézmény, azért keres embereket, kiket üdvösségre vezethet; nem azért, hogy egyszerűen csak elhelyezze náluk a reábizott természetfölötti letéteményt, hanem hogy éltesse és boldogítsa őket vele. Avagy aki templomot épít, annak közömbös-e, vajjon lesznek-e látogatói? b) A katolikus és protestáns fölfogás közt az a lényeges különbség, hogy katolikus igazság szerint a kinyilatkoztatás adásában *Isten alapvető módon nem az egyes emberekre van tekintettel*, hanem az emberi nemre, épúgy mint az eredeti bűn is az emberi nemnek bűne lett (I.563/4); az Egyházban és Krisztusban az egész emberiséget látja elővételezve, épúgy, mint Ádám bűnében is az egész emberi nem volt elővételezve. Az üdvtörténet nagy bizonyosság rá, hogy Isten a kinyilatkoztatás történeti megvalósításában nem az egyes lelket, hanem az egész emberi nemet veszi irányítóul és mértékül; különben nem szánta volna a kinyilatkoztatást előbb egy családnak, azután egy népnek és csak legvégén az egész emberiségnek, s ott is előbb elvben és csak fokozatosan nemzetről-nemzetre, történeti megvalósításban.¹ Tehát téves a protestáns álláspont, melynek értelmében az egyes lélek az alapvető tény a természetfölötti rendben. c) Azért, hogy az Egyház üdvözítő intézmény, nem tolja oda magát Isten és a lélek közé, hanem épen abban látja hivatását, hogy megteremti a közösséget Isten és a lélek között. Igenis nélkülözhetetlen vezér arra, hogy a lélek Istenhez jusson s igazságban és kegyelemben vele egyesüljön; de amint egyszer az igazságot és kegyelmet közvetítette, létrejött és közvetlenül is fönnáll a kegyelmi közösség Isten és a lélek között. Az Egyház szerepe azonban akkor sem vált fölöslegessé; az Egyház nemcsak Istennel egyesítő nevelő intézmény, hanem az Istennel krisztusi kegyelemben egyesültek közössége is.

3. *A szentek egyessége.* – **A Jézus Krisztustól megváltott és a Szentlélektől megszentelt hívők Jézus Krisztus révén egymás közt eleven egységet alkotnak**, melynek következtében közösen részesülnek Jézus Krisztus kegyelemkincseiben, és egymásért természetfölötti javakat szerezhetnek, nevezetesen egymásért Istennél közbenjárhatnak és kegyelmeket érdemelhetnek ki. *Hittétel* az Apostoli hitvallás értelmében.

Bizonyítás. Közvetlenül *következik az Egyház rendeltetéséről* fönt mondottakból. Ha az Egyház a Krisztus-követők természetfölötti istenközössége, melynek feje Krisztus és lelke a Szentlélek (90. § 3), akkor Krisztus és az ő Szentlelke által egymás közt is eleven egységet alkotnak: a fej és a lélek útján a tagok is eleven érintkezésben állnak egymással. Az a természetfölötti életáram, mely Krisztusból mint szőlőtőből indul, kiárad az Egyház tagjaira mint venyigékre, és köztük is eleven életnedvkeringést tart fönn, melynek

¹ 1 Pet 1,10–12 3,18–20 4,6. Act 17,22–31 Rom 7,7–13 4,15 1 Jn 5 8 Ap 3 Jn 6 1 Jn 2 Mt 23 Rom 15.

következtében a természetfölötti javak (az újszövetség áldozata és annak minden áldása, az Egyház imádsága) a főből a tagokra áradnak, de a tagok természetfölötti életerejé és életbősége (jócselekedet, közbenjárás, kegyelemszerzés) is kölcsönös közlekedésben vannak.

Pozitív igazolás. Az *ószövetségi* vallási életnek egyik alap gondolata, hogy a választott néphez való tartozás megbecsülhetetlen jó, minden testi-lelki jónak gyökere és záloga; aki Jahve községéhez tartozik, aki iszik az Üdvözítő vizeiből, az üdvözül. Ezért már az ószövetségi község tagjai egymásért imádkoznak és egymásért felelősek.¹ Az Úr Krisztus éltető és termékeny szőlőtőnek nevezi magát, követőinek egymáshoz való viszonyát olyannak akarja, amilyen a szentháromsági személyek kölcsönös viszonya. Kívánja, hogy a hívők egymásért imádkozzanak; az angyalok is örülnek Isten országának haladásán.² Az *Üdvözítőnek* ezt a tanítását Szent Pál a Krisztus titokzatos testének gondolatává építi ki (90. § 3), melynek gyakorlati hitéleti következtetését is levonja: a karizmások kötelesek az ő rendkívüli adományait az összes hívők javára fordítani, a hívőknek egymásért imádkozniok kell.³ Ehhez igazodik az *ősegyház* gyakorlata is⁴; és ami régi gyakorlat és hit volt, annak remesiana-i Niketas 350 k. nevet adott: szentek egyessége, *communio sanctorum*; és az nemsokára belekerült az Apostoli hitvallásba is. A *skolasztika* aztán a Szentírás és különösen Szent Ágoston nyomán a tant jobban kiépítette, és elsősorban a búcsúk kérdésével kapcsolatban különösen az Egyház kincséről szóló tanítással gyarapította.⁵

A szentek egyességének közös javai: 1. Krisztusnak a főnek lelke, a Szentlélek és az ő igazsága meg kegyelme; 2. az Egyházra bízott természetfölötti javak: a Szentírás, a szentségek, az Egyház tévedhetetlen tanítása, imádsága, az érdemek kincse (*thesaurus Ecclesiae*; 574. lap); 3. kölcsönös természetfölötti segítség: *a)* a küzdő Egyház tagjai egymásért imádkozhatnak és érdemeket szerezhetnek; *b)* közbenjárhatnak a szenvedő Egyházért; *c)* tisztelik a diadalmas Egyházat és élvezik segítségét. Az Egyház ugyanis Krisztustól éltetett élő szervezet. Ámde a szervezet egyes tagjai közt viszonyosság áll fenn; az egyik életerejének és tevékenységének megnövekedése maga után vonja a másiknak is virulását, és ami az egyiknek fáj, a többinek is kint szerez. Az Egyház a legszentebb *szeretetszövetség*, és akiket a szeretet köteléke egyesít, azok a javak közösségét is iparkodnak megteremteni, amennyiben külső akadály annak nem állja útját. Ám Isten országának csak Isten maga szab törvényt és állít sorompókat; és ő, a szent örök Szeretet nem korlátozza, hanem szítja azt a tiszta szeretetet, mely a lelkek tökéletesedését és végelemzésben az ő teljes dicsőítését célozza. Ez a szeretet, mikép ősforrása, a Szentlélek nem ismer akadályt; kiterjed a Krisztus testének beteg és elhalt tagjaira is s törekszik azokba is új életet és egészséget lehelni; magához öleli az elhúnytakat is: aki gyermekét szerette, gondját sír el nem temette.

4. *Az Egyház föladata kiválóbb minden egyéb ügynél és föladatnál;* életjoga szent és sérthetetlen bárminő más joggal és követeléssel szemben; létérdekei irányadók a társadalom és történelem bármilyen mozgalmában. Ez a föladat ugyanis nem egyéb mint magának a teremtésnek végcélja: Isten dicsőítése azáltal, hogy Krisztus titokzatos testének kiépítésével a megigazult embereket a teljes és végleges istenközösségre vezeti. Az Egyház mint vallási társaság szellemi célt szolgál, és az föléje van rendelve minden egyéb célnak és föladatnak; minden kornak és népnek szól, szükségképes és örök. Mint természetfölötti vallási társaság

¹ Gen 18,23 (Ábrahám), Ex 31–4 (Mózes), 1 Reg 7,9 8,6 12,17 (Sámuel), 2 Reg 7,18 (Dávid); Ex 20,6 Deut 5,10.

² Jn 15,1; Jn 17,9–16; Mt 6,10; Lc 15,10.

³ 1 Cor 12,20–28 Rom 15,30 2 Cor 1,11 Eph 1,15–6 6,18–9 Phil 1,19 Col 4,13 1 Thes 1,2 2 Thes 1,11 3,1 Heb 13,18 Jac 5,16.

⁴ *Clemens Rom.* 55, 6; 56, 1; 59, 2; *Ign.* passim; *Didache* 10, 5; *Iustin.* Apol. I 61 65 *Tertul.* Poenit. 10; orat. 3.

⁵ *Thom* Opusc. 6 (expositio symboli).

pedig egyenest Istentől van Krisztusra alapítva, és ennek következtében létében és tevékenységében nincsen semmiféle más társaságra utalva.

De ép ezért *az Egyház semmiféle jogos természeti érdeket és értéket nem sért*, hanem ellenkezőleg, magasabb értéké formálja át. Hisz az Egyház kegyelemből élő és kegyelemre nevelő szervezet; a kegyelem pedig a természetnek nem ellensége, hanem tökéletesítője. Sőt a teremtésnek egyetemes törvénye, hogy a felsőbb lét- és tevékenység-rend az alsóbbat nem elnyomni, hanem fölemelni és megnemesíteni van hivatva: az élet az anyagot, a lélek az életet, a szellem a lelket, a kegyelem a természetet, az örök Igazság és Szeretet a változások közepett hullámzó szellemet. Azonban az alsóbb létrendeknek is megvan a maguk önálló külön értéke; azok is arra vannak hivatva, hogy kifejezzék Istennek egy-egy teremtő gondolatát, tükröztesék az örök teremtő Bölcseségnek egy-egy eszméjét; s ezért létük és hivatásuk lehet átmeneti az időből tekintve, de nem az örökkévalóság szempontjából. Ezek a gondolatok adják meg a szempontokat annak a gyakorlatilag alapvető és ma ismét döntő jelentőségű kérdésnek megoldásához, melynek tárgya

Az Egyház és állam viszonya.

1. Az Egyház tökéletes társaság, és ezért főnállásában és tevékenységében minden más társasággal, az állammal szemben is független és önálló (autonom). Biztos, sőt majdnem hittétel. Az ellenkező tétéleket ugyanis különösen IX. Pius és XIII. Leó pápa ismételten elítélték.¹

Bizonyítás. Tökéletes az a társaság, melynek semmiféle más társasággal nem közös, hanem önálló a célja, és e cél megvalósítására más közületektől függetlenül elégséges eszközei vannak. Már pedig az előzők értelmében *a)* az Egyháznak *célja* Jézus Krisztus szellemében az örök istenközösség megvalósítása; olyan cél, melyre más társaság nem vállalkozik, de nem is vállalkozhatik. Az a césaropapizmus, mellyel a protestánsok Luther példájára a világi fejedelmekben látták az evangélium ügyének fősáfárát, homlokegyenest ellenére jár az Üdvözítő szándékának.² *b)* Az Egyháznak önálló célja megvalósítására önálló *eszközök* állnak rendelkezésére, t. i. az Üdvözítőtől kapott hármass hatalom (következő szám), melynek birtokában Jézus Krisztus erejével és tekintélyével fordul minden egyes emberhez és minden néphez, nem úgy mint a világi társaságok, melyek bizonyos körülírt területre szorítkoznak; s az idők végéig Krisztus titokzatos testébe szervezik a híveket, nem úgy mint pl. az államok, csak bizonyos történeti idő tartamára.

Ennek a gondolatmenetnek gyöngítésére nem lehet azt mondani, hogy az Egyház nem lehet független és önálló társaság, mert nincs külön territoriuma, mint van az államnak, a másik tökéletes társaságnak. Az ő territoriuma ugyanis az Üdvözítő akaratából az egész föld,³ és alattvalója minden nép. Abban sincs ellenmondás, hogy ugyanazok az emberek két tökéletes társaságnak, az Egyháznak és az államnak is alattvalói. Mert hisz a két hatalomnak föladata és célja nincs kizáró ellentétességben; az egyiké az ideigvaló, a másiké az örök jó. Ütközések mindenesetre lehetségesek; de ezek nem a dolgok természetéből pattannak ki, hanem az emberek, történeti helyzetek, körülmények szülöttei.

Ebből következik: Az Egyháznak *joga, sőt kötelessége minden földi hatalomtól függetlenül eljárni küldetésében*, hirdetni az evangéliumot, a hívőket az Üdvözítő törvénye és akarata szerint megszervezni, nekik a szentségeket szolgáltatni és őket Krisztus evangéliuma szellemében vezetni. Semmiféle hatalomnak, tehát a még annyira hatalmas és szuverén államnak sincs joga ebben akadékoskodni. Az apostolok igehirdetésükhöz nem kérték ki az állam engedélyét; sőt ha kellett, kifejezetten függetlenségükre hivatkoztak, és annak

¹ Syll. 19 20 24 28 34 41 43 *Denz* 1719 kk.; *Leo XIII.* *Encycl. Immortale Dei* *Denz* 1885.

² Cf. Mt 16,18 18,18 28,20 Lc 22,33 Jn 20,21.

³ Mc 16,15.

értelmében jártak el.¹ Ugyanezt tették a 4. századi nagy egyházatyák, mikor Konstantin óta a császárok mind sűrűbben kezdték magukat beleártani az egyházi ügyekbe.²

Tehát az *Egyháznak törvényes joga van földi javak szerzésére is*.³ Ilyenek nélkül ugyanis nem tud rendeltetésének megfelelni. Mint Krisztus országa nem ebből a világból való ugyan, de ezen a világon van; tehát hivatását csak e világ rendjén belül, törvényeinek és tényezőinek keretei közt tudja megvalósítani. Az Üdvözítő sem teljesítette földi hivatását a földi javak teljes mellőzésével.⁴ Ugyancsak *joga van az Egyháznak időleges* (és nemcsak lelki) *büntetések* (poenae temporales) *kiróni*, aminők börtön, testi fenyíték, pénzbírság.⁵ Az Egyház rendeltetése ugyan lelki; de az ember testi-lelki természeténél fogva bizonyos körülmények között némely lelki célokat nem lehet hatékonyan biztosítani időleges fenyíték nélkül.⁶ Azt mondom: «bizonyos körülmények között»; az Egyház ugyanis nem köteles ezzel a jogával minden körülmények között élni; s ha a középkorban inkább élt vele mint előbb vagy épen ma, azt a középkori népek kezdetleges kultúrállapota és egy ahhoz szabott pedagógia tette indokolttá, sőt szükségessé. Ma más a helyzet.

2. *Az állam is tökéletes társaság*, amennyiben rendeltetése alattvalóinak földi javairól gondoskodik; és evégből szintén Istentől eredő megbízása és meghatalmazásai vannak. Etekintetben csak az a lényeges különbség, hogy az Egyház közvetlenül, tételes rendelkezés értelmében, egész formai mivoltában és szervezetében Istentől ered, az állam ellenben csak közvetve, az emberi természet társas jellegének megteremtése által, melytől elválaszthatatlan az államiság alapjellemzéke, a jogrend. Ennek következtében az állam a maga rendeltetése körében szintén önálló; alattvalói ideiglenes javainak gondozásában nincs alávetve az Egyháznak. Mindazáltal az a viszony, mely az Egyház és állam mivoltából és Isten szabta rendeltetéséből adódik, mégsem a teljes elkülönültség, mint azt tévesen állítja a *liberalizmus*.⁷ Ugyanis a) mindkettőnek ugyanazok az alattvalói; ha tehát mindegyik a maga útján jár, tekintet nélkül a másikra, ennek okvetlenül kárát látják a közös alattvalók. b) A kettőnek célja nem egymás mellé rendelt és egymástól független; hanem az ideigvaló rendeltetés, melyet az állam szolgál, egyrészt átmeneti, másrészt mint út és eszköz alá van rendelve a természetfölötti végcélnek, melyre az Egyház vezet.

3. Következésképp *az állam alá van rendelve az Egyháznak*; nem közvetlenül, nem egyenest és mivoltánál fogva, hisz mint tökéletes társaságnak megvan az önálló lét- és tevékenységi köre; hanem az állam rendeltetése és célja alá van rendelve a természetfölötti élet- és létrendnek, melyet az Egyház képvisel isteni megbízásból; és így a célok rangfokozata értelmében, az «értékhierarchia» erejében, vagyis oldallagosan (indirecte) az állam alá van rendelve az Egyháznak. Az Egyház van hivatva a földön az embereket úgy vezetni és szervezni, hogy örök céljukat valaha elérjék. S minthogy mitsem használ az embernek, ha az egész világot megnyeri is, lelkének pedig kárát vallja, a végső cél, mely örökre dönt az ember sorsáról, a józan megfontolás szerint a földi ügyekben is döntő és irányító. Régi hasonlat szerint az Egyház és állam olyan viszonyban vannak, mint lélek és test.⁸ Ennek értelmében a két hatalom lényegéből sarjadó *ideális viszony* így alakul: Az államhatalom nem jár az

¹ Gal 1,1 Eph 4,11; Act 4,18–20 5,29.40–2.

² *Nazianz*. Sermo 17, 8; *Athanas*. Hist. Ar. 44, 57; *Chrysost*. in Is hom. 4, 4; *Ambr*. Epist. 20, 9; 21, 2 4; *August*. Civ. Dei XIX 17.

³ *Denz* 1726.

⁴ Jn 12,6 13,29.

⁵ *Denz* 1697 1724; Trid. 25 cp 3 ref.; CIC 2214.

⁶ *Thom* 2II 10, 8 c.

⁷ Syll. 55. *Denz* 1755; *Leo XIII*. Encycl. Arcanum 1880; Immortale Dei 1885, Libertas 1888, Longinqua 1895.

⁸ *Chrysost*. in 2 Cor hom. 15, 5; Sacerd. III 1; *Thom* 2II 60, 6 ad 3; 23, 4; Regim. princip. (nem hiteles); *Dante* De monarchia.

Egyháznak ellenére, sőt (Suarez szerint tanács-, nem parancsképen¹) kezére jár, törvényhozásában és intézkedéseiben az Egyház törvényeire és érdekeire kifejezett tekintettel van, nevezetesen a vegyes ügyekben (iskola, házasságok, kegyuraság). Ebből következik, hogy az Egyháznak az állam gondjaira tartozó ideiglenes javak tekintetében valamilyen joghatósága van, mely némelyek szerint közvetlen, mások szerint oldallagos, ismét mások szerint csak irányító jellegű (potestas in temporalia directa, indirecta, directiva). Legnagyobb valószínűsége van Bellarminus² nézetének: az Egyháznak ez a hatalma oldallagos; vagyis az Egyház a dolgok rendes menetében az ideigvaló javak fölötti rendelkezést mindenestül az állam kezében hagyja. De ha ellentétbe jutnak az Egyháznak céljával, vagy ha annak biztosítására szükségessé válnak, joga van megfelelő módon rendelkezni fölöttük (lásd [53/4. lap](#)). Tehát téves a *Declaratio cleri gallicani* (1682) első cikke, mely tagadja, hogy az Egyháznak bármilyen beleszólása volna az ideiglenes javakba.

Ez az ideális helyzet magának az államnak is csak javára van. Ha ugyanis az emberek helyesen el vannak igazítva a végcélra, egész életük helyes mederbe van terelve, és így biztosítva van termékeny folyása: «Keressétek először Isten országát és az ő igazságát, és ezek mind hozzáadnak nektek». Az államnak nem kell attól tartania, hogy az Egyház ezzel a hatalmával az állam kárára *visszaélhet*; hisz az Egyháznak közvetlenül csak szellemi hatalom áll rendelkezésére, mely végelemzésben hiten és meggyőződésen fordul; nincs karhatalma, mely itt föltételezett esetleges visszaélési szándékainak az államhatalom ellenében nyomatékot tudna adni. Továbbá az Egyház kötve van intézkedéseiben Jézus Krisztus örök törvényéhez, mely az államhatalmat is mint Isten teremtő gondolatát tiszteletben akarja tartatni: Adjátok meg ami a császáré, a császárnak! Persze adott esetben az Egyház Isten szabta küldetése tudatában arra is fog emlékezni, hogy inkább kell engedelmeskedni Istennek, mint az embereknek. Ha ez az Egyház isteni mivoltában gyökerező helyzet nem is tud megvalósulni a közömbös vagy épen hitellenes államban, kivált ma az ú. n. totális államban, mely illetéktelenül lefoglalja az egész embert, a lelkét is, azért eszménye az igaz katolikusokban nem homályosulhat el, és az Egyház hű gyermekének nem szabad belefáradni édesanyja jogainak képviselőjébe.

2. Az Egyház hármasság hatalma.

Mikor Jézus Krisztus megbízta az Egyházat az ő üdvözítő tevékenységének történeti és alanyi megvalósításával, ezzel burkoltan azt a meghatalmazást adta át neki, mellyel őt küldötte volt az Atya.³ De kifejezetten is reábizta hármasság megváltói tisztének folytatását.

1. **Tétel. Jézus Krisztus az ő Egyházára bízta a legfőbb tanítói tisztét** (magisterium), vagyis megtette az Egyházat a kinyilatkoztatás hivatalos, hiteles és tekintély jellegű tanítójává. *Hittétel.*

A *vatikáni* zsinat kifejezetten azt tanítja: «Hogy ennek a kötelezettségünknek (az igaz hitet elfogadni és benne állhatatosan megmaradni) meg tudjunk felelni, Isten az ő egyszülött Fia által Egyházat alapított, és azt alapításának nyilvánvaló jeleivel látta el, hogy mindenki föl tudja ismerni benne a kinyilatkoztatott ige tanítóját és örét». Ugyanezt előbb oldallagosan mondotta ki: «Isteni és katolikus hittel hinni kell mindazt, ami Isten írott vagy hagyományozott szavában benne van és amit az Egyház vagy ünnepélyes kimondással vagy rendes és egyetemes tanítással mint isteni kinyilatkoztatást hívés végett előad». ⁴ Az Egyház eszerint *hivatalos* tanító, amennyiben nem a maga kezére, hanem megbízásból hirdeti az isteni

¹ Suarez Leg. III 7.

² Bellarm. Controvers. 3 V 1.

³ Jn 20,21 Mt 28,19.

⁴ Vatic 3 cp 3 Denz 1793 1792.

igazságot, mint pl. egy küldött hírnök a fejedelem akaratát; *hiteles* (autentikus), amennyiben Jézus Krisztustól kapott erejénél és méltóságánál fogva maga képes kezességet nyújtani a tőle hirdetett tanítás igazságáról, mint pl. a királyi közjegyző jogosítva van hitelesíteni; és *tekintélyjellegű* (autoritativ), amennyiben mint Krisztus helyettese a tőle hirdetett igazság elfogadását megkövetelheti és megparancsolhatja, mint pl. a bíró az ítéletnek elfogadását. S végül élő tanító hatalom, szemben a holt betűvel, melyre az eretnekek támaszkodnak.¹

Bizonyítás. Az Úr *Krisztus* megváltó tevékenységének egyik főmozzanata, hogy ő az emberiség föltétlen tekintélyű hivatalos és hiteles prófétája (68. §). Mint ilyen még nyilvános tevékenysége idején részt juttatott apostolainak ebből a hatalomból: küldte őket tanítani, és erre külön meghatalmazásokat és előírásokat adott nekik.² Ezt a hatalmat mint állandó karizmát megadta Egyházának földi életének végén, mikor mennybemenetele előtt azt mondta tanítványainak³: «Minden hatalom nekem adatott mennyben és a földön. Elmenvén tehát tanítsatok minden népet (μαθητεύσατε, tegyétek tanítványaitokká; vagyis tekintéllyel, hatalommal tanítsatok, amint magáról Krisztusról van mondva), megkeresztelvén őket az Atya és Fiú és Szentlélek nevében; tanítván őket megtartani mind, amiket parancsoltam nektek. És ime, én veletek vagyok minden nap a világ végezetéig».⁴ Ezekkel a szavakkal az apostoloknak nyilván föltétlen tekintélyjellegű tanításra ad meghatalmazást minden idő és minden nép számára (a kötelező keresztség ennek folyománya és pecsétje), melynek alapja az ő szuverén küldetése (a tanítványok küldetése ennek folytatása); kezessége pedig az ő jelenlétének állandósulása. Az *apostolok* pedig *a)* ismételtelen kijelentik, hogy az apostoli igehirdetés az evangélium elterjesztésének szükséges eszköze⁵; *b)* hirdetik az igét; ezt kötelességüknek ismerik, és készek inkább üldözést és halált szenvedni, mint abból egy tapodtat is engedni⁶; *c)* ebben a tevékenységükben Krisztus küldötteinek és az evangélium Isten rendelte hiteles tanuinak vallják magukat,⁷ és küldetésüket meg tanító tekintélyüket isteni jelekkel igazolják.⁸ *d)* Föltétlen tekintélyt követelnek tanításuk számára, nevezetesen a hit engedelmisségét,⁹ és megátkozzák azt, aki nem hisz¹⁰; *e)* bírói hatalommal, mint iudices controversiarum nyúlnak bele a vallási nézeteltérések kérdéseibe; nevezetesen saját tekintéllyel döntenek el a körülmetélkedés szükséges voltánál a kérdését.

A *történelem tanúsága* szerint az Egyház kezdettől fogva úgy viselkedett, mint az evangéliumnak tekintélyjellegű tanítója; különösen az eretnekekkel szemben az első időktől kezdve elméletben és gyakorlatban hangsúlyozta, hogy az apostolok törvényes utódai a Krisztus evangéliumának törvényes tanítói, akikre hallgatni kell mindenféle más tanítóval és tanítmánnyal szemben. Ennek értelmében a másképp tanítókat és vélekedőket kezdettől fogva kizárták a hívők közösségéből. Így már a Didache, Római sz. Kelemen és Ignác.¹¹

A *teológiai elmélés* keresi, miért kellett Jézus Krisztusnak az ő tanítása számára ilyen hivatalos, hiteles és tekintélyjellegű szövet rendelni? És a következő szempontokra utal: *a)* A kinyilatkoztatott igazság új tanítás; megállapításai és szempontjai ellenére járnak az ember előtt megszokott és vele született tunyaságát becéző nézeteknek és gondolatjárásoknak. Ha itt nincs testület, melynek kötelessége és rátermettsége van ezt a tanítást állandóan és határozott

¹ 2 Cor 3,6.

² Mt 10,5–42 Mc 6,7–13 Lc 9,1–6 10,1–20.

³ Mt 28,18–20; Mc 16,15 Lc 24,47; cf. Jn 21,15 14,16.25. 15,26 16,13 17,6–8 Act 1,2.8.

⁴ Mc 1,22.

⁵ Rom 10,8–19 Eph 4,7–14.

⁶ 1 Cor 1,17 9,16; Act 2,14–40 3,11–22 4,1–32 stb.

⁷ Rom 1,5 15,18 1 Cor 2,16 3,9 Act 10,41 13,31 22,15 26,16.

⁸ 1 Cor 2,4 2 Cor 12,12 1 Thes 1,5.

⁹ Rom 1,5 15,18; 2 Cor 10,5–6.

¹⁰ Gal 1,8. Act 15.

¹¹ Lásd *Iren.* III 3, 34 35; *Origen.* in Mt 29, 46 47; *Princip. praef. Tertul. Praescript. haeret.* 15 kk. V. h. I 62.

hangon belekiáltani a világba, a tespedésre annyira hajlamos tömegekben hovahamar elkallódnék, és a lapos hétköznapiság csapásain nyoma veszne. *b)* A kinyilatkoztatás *természetfölötti* igazság, melynek hivatása az embereket a gondolkodásnak és cselekvésnek természetünket meghaladó magasabb színvonalára emelni. Ámde, ha nincs isteni tekintéllyel és segítséggel megerősített szerv, mely ezt az igazságot a maga eszményiségében állandóan képviseli és óvja, az emberek csakhamar lefokozzák, és a saját alantjáró szellemerkölcsi igényeiknek színvonalára süllyeszti. Csak meg kell nézni, mit csinált a keresztény igazságból a gnózis vagy a középkori katarusok eretneksége, vagy Tolsztoj vagy az új «germán» kereszténység! *c)* A kinyilatkoztatás *adott* igazság, mely mint tárgyi adottság arra van hivatva, hogy az elméket maga felé irányítsa és a maga tűzhelyének fényforrása köré gyűjtse. De ha nincs megingathatatlan isteni tekintélyű testület, mely fogyhatatlanul őrzi, akkor az emberi alanyi kény azt csakhamar a maga ezer alakú képére formálja, és egyszersmindenkorra vége annak a világnézeti közösségnek, mely a természetfölötti világban is minden mélyebb társas közösségnek nélkülözhetetlen alapja és lelke.

Nehézségek. A felekezetek egyértelműleg elutasítják a Krisztus rendelte tekintély jellegű tanító hatalom fogalmát, és legföljebb nem kötelező hatású egyszerű igehirdetést engednek meg, és ezt a nézetüket a Szentírásból akarják igazolni. (Általában mikor az egyesnek vagy az államnak Krisztus Egyházával szemben való önállóságáról és jogairól van szó, buzgón hivatkoznak a Szentírásra; mikor azonban magának Krisztusnak Egyházát kellene igazolni, a Szentírás illetékességét tagadják).

1. Az Üdvözítő azt mondja: «*Ne hívassátok magatokat mestereknek; mert egy a ti Mestertek, a Krisztus*». ¹ – Ha azonban az Üdvözítő ezekkel a szavakkal meg akarta volna vonni az apostoloktól a tekintély jellegű tanítóságot, akkor az igazi atyaság sem járna ki embereknek. Ugyanebben az összefüggésben ugyanis azt is mondja az Üdvözítő: «*Ne hívjatok senkit atyátoknak a földön; mert egy a ti Atyátok, ki mennyekben vagyon*». ² Holott a negyedik parancsot ennek dacára ő is hangsúlyozza. ³ Az idézett szavakkal tehát a tanítóságnak csak tőle emancipálódni akaró rátarti, kevély és lelketlen gyakorlásától óv.

2. A Szentírás több helyen azt látszik hirdetni, hogy a messiási időben *maga Isten vagy a Szentlélek tanít* majd minden egyes embert: «*Senki sem tanítja akkor többé a társát, senki a testvérét, mondván: Ismerd meg az Urat! Mert mindnyájan megismernek engem*». «*Nincs szükségtek arra, hogy valaki titeket tanítson; hanem amint az ő kenete megtanít titeket mindenre, az igaz és nem hazugság*». ⁴ – Ámde ez nem a hivatalos és hiteles tanítóságot van hivatva pótolni. Hisz Jeremiásnál, kiből való az első idézet, azt is olvassuk: «*Szívem szerint való pásztorokat adok majd nektek, kik tudással és bölcseséggel legeltetnek titeket*». ⁵ Szent János pedig épen idézett kijelentésével is gyakorolja azt a hatalmat, melyet a protestánsok el akarnak vitatni tőle. Mikor tehát a Szentírás helyel-közzel azt mondja, hogy a messiási országban maga a Szentlélek tanítja a hiveket, annak ez az értelme: A Szentlélek Isten mint az Istenben valósuló teljes igazság abszolút személyes meggyőző ereje és tüze minden tanító tevékenységet megtermékenyít, csiráit óvja és fejleszti. Isten országában az igazság elsajátítása nem merő gépies eltanulás, hanem bensőséges meggyőződés; de nem is merőben érzelmi élmény, mely gondolatokba nem foglalható és szavakban ki nem fejezhető, hanem a termékeny éltető igazság: az Atyától eredő Ige és az Atyától az Ige által kiáradó Szentlélek. Az a tanító tevékenység, mely ezt az igazságot közvetíti, és a neki megfelelő tanuló

¹ Mt 23,10.

² Mt 23,9.

³ Mc 7,10–13.

⁴ Jer 31,34; 1 Jn 2,27; cf. 3,24 5,6. Jn 8,47 10,25.

⁵ Jer 3,15.

tevékenység nem holt betű, hanem az ősforrásától, a Szentlélektől soha el nem szakadható élet.¹

2. *Tétel. Jézus Krisztus az Egyháznak adott papi hatalmat* (sacerdotium, ministerium), melynek főadata a kegyelemnek szentségi közlése és a törvényszerű isteni közbenjárás (hivatalos imádság és áldozat) által megszentelni a hivatott lelkeket. *Hittétel.*

Magyarázat. A papi tevékenység a vallástörténet tanúsága szerint mindig kettős: az emberekkel közölni az isteni kegyeket és kegyelmeket, viszont az emberek ügyeit Isten elé terjeszteni. Mindkét irányú (a fölülről lefelé és alulról fölfelé irányuló) működésében a pap hivatásos közvetítő Isten és ember között: Istentől eredő küldetés és megbízás biztosítja, hogy közvetítése Isten előtt tetsző és az ember számára hatékony (4. 46. 592. lap). A protestáns tévedést, mely ellen a tétel elsősorban irányul, jól jellemzi és a katolikus igazságot szabatosan rögzíti a trentói kánon²: «Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy az újszövetségben nincs látható és külső papság, vagy hogy itt nincs meghatalmazás Krisztus igaz testének és vérének konszekrálására és följánlására, a bűnök megbocsátására és megtartására, hanem csak az evangélium hirdetésének tiszte és merő szolgálata; vagy hogy akik nem prédikálnak, azok egyáltalán nem papok».

Bizonyítás. Az ószövetségi kinyilatkoztatásnak egyik alapgondolata, hogy Istennek bizonyos választottjai külön papi méltóságnak birtokosai, és ennek erejében a hivatottakat Isten népévé szentelik.³ Ezek a szentírási helyek azt is bizonyítják, hogy ez a papság nem pusztán erkölcsi jellegű; vagyis hivatása nem csupán maguknak és a népnek erkölcsi haladás, tökéletesedés, átszellemülés által való megszentelése; hanem miként a vallástörténet tanúsága szerint minden fejlettebb vallási közösségben: liturgiai, misztikai, szentségi. A papság tökéletes eszméjének megvalósulását azonban az ószövetség a messiási időnek tartja fenn, mikor a természet az örök Igének jelképévé (363. lap) és a Szentléleknek hordozójává magasztosul, s a papi méltóság a kultusz és misztérium lépcsőin fölfelé haladva hatékonyan szolgálja a legmagasabb vallás-erkölcsi ideált, vagyis készíti a legteljesebb és legbensőbb istenközösséget a Szentháromság ölébe fölvetett választottak számára. Ezt a papi eszményt megvalósítja Jézus Krisztus, mint az emberiség főpapja (64. § 1 és 69. §). Papi tevékenységének történeti folytatásával pedig megbízza Egyházát: neki ad hatalmat keresztelni, bűnöket bocsátani, vagyis lelkeket szentelni, az újszövetség áldozatát bemutatni, a hívőket Isten előtt képviselni; és evégből külön karizmát, a Szentlélek által való fölszentelést közli velük.⁴ Ami a szenthagyományt illeti, az egyházi életnek legrégebbi forrásai, Szent Pál pasztorális levelei és a legrégebbi szentírás kívüli keresztény iratok bizonyosságot tesznek, hogy ott egy jól tagozott, megszervezett és tekintély jellegű papság működött a krisztusi papi méltóság letéteményesének igényével, elismerésével és eredményével (56. és 113. §).

A teológiai megfontolás azt találja, hogy a kegyelem Istennek szabad adománya, nem emberi szerzemény; hasonlóképp az istenközösség mint a kegyelemnek következménye, formája és végső célja. S minthogy forrásuk csak az Isten, illetőleg az Isten-ember, ezért közvetítésük módjának megállapítása is Istennek szuverén ténye. S ez a mód akkor marad hű a kegyelemadományok lényegéhez és eredetéhez, ha a közvetítés épűgy felülről jön, mint maga a kegyelem, vagyis Isten rendelte hivatalos papság útján.

3. *Tétel. Jézus Krisztus adott az ő Egyháznak kormányzó hatalmat* (imperium); azaz hatalmat adott neki törvényeket hozni, ítélni és szükség esetén büntetni. *Hittétel.* Tagadták

¹ Kik és miképp gyakorolják ezt a tanító hatalmat, arra nézve lásd 17. §.

² Trid. 23 c. 1; cf. 6; cp 1–4 Denz 961; 966 957–960.

³ Ex 6,7 13,17 19,4–6 Lev 19,2–20 (egyetemes papság); Ex 28–30 Lev 8–10 Num 3 4 9 16–8; Num 6,22–27 3,3 Ex 28,41 (ároni papság).

⁴ Mt 18,18 Jn 20,22–3 Act 6,6 8,14–17 11,22. 13,1–3 14,23 19,6 1 Cor 4,1 10,1 1,16 12,28 2 Cor 3 5,19. Eph 1,13 1 Tim 4,14 5,22 2 Tim 1,5,7. Heb 10,1 13,10 Jac 5,14 1 Pet 4,10. Lásd 100. § 1.

a montanistáktól kezdve minden kor *spiritualistái*, a középkori anarchista eretnokségek, az újítók. Az Egyház burkoltan mindenütt kimondja, ahol megállapítja, hogy Jézus Krisztus hierarchiát alapított az Egyházban; így a trentói és vatikáni zsinaton.¹

Általános bizonyítás. Jézus Krisztus fönntartás és különböztetés nélkül olyan hatalommal küldte az apostolokat, aminő küldetésben ő részesült az Atyától.² Ámde az Üdvözítő mint az emberiség királya földi életében valóságos és teljes t. i. törvényhozó, bírói és végrehajtó kormányzói hatalmat gyakorolt (70. §); tehát ilyent adott át az ő Egyházának is. Ez különben közvetlenül *következik a kinyilatkoztatás természetfölöttiségéből* is: A természeti életközösségek számára nem kellett Istennek közvetlenül rendelni kormányzó hatalmat, mert a természeti törvény és jogrend csirái benne vannak az emberi természetben, és ezek a csirák meg tudják teremni a természeti törvény- és jogrendet közvetlen isteni vezetés nélkül is. De a természetfölötti jogok és törvények csirái nincsenek benne az emberi természetben; következésképp közvetlen isteni ültetés, növelés és ápolás nélkül nem is tudnak abból kinőni, és nem tudják közvetlen isteni rendelkezés nélkül megteremni a természetfölötti életközösség számára a megfelelő természetfölötti élet-, törvény- és jogrendet. S csakugyan azt látjuk, hogy már az ószövetségi teokrácia is mindenestül Isten pozitív rendelkezése, amelybe a népnek bele kell illeszkednie, természeti hajlamai, politikai és kultúrtörekvései ellenére. A kinyilatkoztatás pedagógiai célja is megghiúsulna a közvetlenül isteni eredetű jogi és kormányzó hatalom rendje nélkül; egy nevelő- vagy javítóintézet szabályzatának és nevezetesen büntető kódexének megállapítását nem lehet az intézet növendékeire bízni.

Azonkívül minden *jog és törvény forrása csak személyiség lehet.* Csak személy képes méltányolni mások jogait, törvényeket alkotni, vagyis jogi vonatkoztatásokat kigondolni és konkrét helyzetekre szabni; és csak személyes hatalom képes mindezeket a rendelkezéseket megfelelő kötelező súllyal ellátni. Ezért még a természeti életközösségekben is a történet tanúsága szerint a jogi szervezés és rendezés nagy személyiségektől indult ki; jöllehet elméletben a konkrét kormányzó hatalmak keletkezésére nézve lehet helye a népfölségi elv jogi fikciójának. A természetfölötti életközösség jogrendje tehát csakis az abszolút személyiségben, Istenben gyökerezhet, aki teljesen szent jogforrás és föltétlenül kötelező hatalom.

Részletes bizonyítás. 1. Jézus Krisztus adott az ő Egyházának *törvényhozó* hatalmat (potestas legislativa). Mikor az *Üdvözítő Cezáreában* kijelenti, hogy Szent Péter kőszálára akarja építeni Anyaszentegyházát, azt mondja: «És neked adom a mennyek országa kulcsait. Es amit megkötsz majd a földön, meg leszén kötve mennyekben is, és amit föloldasz majd a földön, föl leszén oldva mennyekben is». Később valamennyi apostolnak mondja: «Bizony mondom nektek, amiket megkötöztök a földön, meg lesznek kötve mennyekben is, és amiket föloldoztok a földön, föl lesznek oldozva mennyekben is».³ Oldani és kötni ama kornak nyelvhasználata szerint⁴ annyi, mint megengedni és megtiltani, vagyis cselekedetre kötelezni, illetőleg szabadságot adni. Ez a hatalom az Üdvözítő akarata szerint egyetemes: ugyanis nem tesz semmiféle megszorítást: «bármit» megkötöztök (ὅσα ἐὰν δήσητε); egyben a legfőbb instancia, mert intézkedései jóváhagyást kapnak a mennyben, azokat maga Isten vállalja és födözi a tekintélyével. Ezt a hatalmat az *apostolok* kezdettől fogva gyakorolták, s azt kifejezetten Krisztustól származtatják: «Krisztus követségében járunk, úgy amint Isten int általunk». «Ugy tekintsen minket az ember mint Krisztus szolgáit»⁵.

¹ Trid. 23 cp 4 Denz 960; Vatic. 4 prooem. Denz 1821.

² Jn 20,21 Mt 10,40 28,18 Lc 10,16.

³ Mt 16,19; Mt 18,18; cf. Jn 20,23.

⁴ V. h. Mt 23,4 5,17 Rom 7,2.

⁵ 2 Cor 5,20.

Ez a törvényhozó hatalom *nem pusztán kijelentő és törvényt magyarázó* (deklaratív), mint a protestáns fölfogás állítja. Ez ellen szól nemcsak az Üdvözítő szavainak nyelvhasználata (oldani és kötni; cf. [278. lap](#)), hanem a párhuzamos hely is, hol Szent Péternek a kulcsokkal való rendelkezés teljes hatalmát adja; ámde aki a kulcsok birtokában van, nemcsak kijelenti, hogy az ajtó nyitva vagy zárva van, hanem valósággal nyit és zár ([278. lap](#)). Az Egyháznak törvényhozó hatalmát tagadták a valdiak, Wiclif, Hus, Kálvin, Luther és némely előfutárjuk, különösen a pápák avignoni fogsága alatt és után.

2. A *bírói*, ítélkező hatalom (potestas iudicialis) *a törvényhozóiból logikusan foly*; nélküle a konkrét helyzetekben illuzórius volna. Nem is találkozunk a történelem folyamán seholy törvényhozó tényezővel, mely egyúttal bírói hatalmat is ne gyakorolt volna vagy közvetlenül vagy közvetve, megbízott tényezők útján. Az *Üdvözítő* ezt a hatalmat kifejezetten is megadta Egyházának: «Ha pedig vétkezik ellened atyádfia, menj el és intsd meg őt négyszem között. Ha hallgat rád, megnyerted atyádfiát; ha pedig nem hallgat rád, végy magadhoz még egyet vagy kettőt, hogy két vagy három tanu vallomásán álljon az egész dolog. Hogyha azokra sem hallgat, mondd meg az Egyháznak; ha pedig az Egyházra sem hallgat, legyen neked mint a pogány és a vámos». ¹ Az *apostolok* gyakorolták is ezt a bírói hatalmat; Szent Péter elítélte Ananiás és Szafira magatartását, Szent Pál a korintusi vérfertőzöt, továbbá Alexandert és Hymenaeust. ²

3. A *fenyítő* hatalom (potestas coërcitiva) *a bírónak velejárója* és kiegészítése; üres és illuzórius az a bírói tevékenység, melynek nincs módjában vagy közvetlenül vagy közvetve érvényt szerezni ítéleteinek. Amikor az *Üdvözítő* az Egyházra bízta a vétkezőnek megítélését, a kirekesztés lehetőségére is gondol, és kifejezetten arra is ad meghatalmazást. Ezt a hatalmat már az *apostoli egyház* gyakorolta; Szent Pál a vérfertőzöt kirekeszti a hívők közösségéből, és vesszővel készül a lázongó korintusiak közé. ³ Ugyanígy az *ősegyház* a hittagadókat és hamisítókat kizárta, a főbűnökben vétőket kizárta, illetőleg súlyos bűnbánati fegyelem vállalására szorította.

Kérdés. *Hogyan viszonylik egymáshoz az Egyháznak adott hármasság hatalom?* – Az atyák korában a *keletiek* misztikai hajlamaikhoz hiven szerették az Egyházat úgy föltüntetni mint Isten fölöntetjét, melynek hatalma és hivatása van a lelkeket megtisztítani bűneiktől, megszentelni felső életre és felkenni misztikai méltóságra. A *római szellem*től áthatott nyugati egyház szemében azonban az Egyház az a királyi személyiség, aki fölséggel és hatalommal jön osztani Krisztus kincseit. A *skolasztikusok* szerint az Egyház két kulcsot kapott, és ennek megfelelően két hatalmat: kormányzó és papi hatalmat (potestatem iurisdictionis et ordinis). Ennek a fölosztásnak, mely a tanító hatalmat többnyire a joghatóságához utalja, ma is megvan a jelentősége: *a)* A papi hatalmat mint a szentségi jegyben gyökerező valamit nem vesztheti el birtokosa; a joghatóságot igen. *b)* A papi tevékenység szorosan eszköz jellegű; a joghatósági egyúttal önálló is: a törvényhozó nemcsak értelmezi a már fönnálló törvényt, hanem újat is alkothat. A *tanító* hatalmat a maga különállásában a hittudósok csak az újkorban hangsúlyozzák nagyobb nyomatékkal, amióta a kritikai kételkedés és kutatás szelleme a vallási térre is átcsapott és szükségessé tette az Egyház döntő jellegű tanító tekintélyének sűrűbb és nyomatékosabb érvényesítését. Suarez és Stapleton szerint az Egyház két kulcsnak van birtokában; az egyik a tudomány kulcsa, mellyel megnyitja a Szentírás és a szenthagyomány rekeszeit és föltárja a természetfölötti igazság kincseit; a másik a hatalom kulcsa (clavis scientiae et potestatis), a személyek természetfölötti irányítására, amely ismét kettős: papi és joghatósági. Az újabb hittudósok közül sokan a tanító hatalom különállóságát hirdetik, mások azt vagy a papi vagy a kormányzó hatalomnak egy

¹ Mt 18,15–7.

² Act 5; 1 Cor 5,3.12–3. 1 Tim 1,20.

³ Mt 18,17; 2 Cor 10,5–6 13,2; 1 Cor 4,18–21.

mozzanatává teszik, némelyek pedig (mint Scheeben) a kettő között megosztják. Legtöbben elfogadják a három hatalom külön és egymás mellé rendelt jellegét. Általánosan elfogadott nézetről tehát nem lehet szó. Mindent fontolóra véve, úgy tetszik, hogy

a) *Tartalom* tekintetében (materialiter) a három hatalom szabatosan (adaequate) különbözik egymástól; egyik sem vezethető vissza a másikra, és nem fokozható le a másiknak mozzanatává. A tanító hatalom az örök igazságot folyósítja, a papi a kegyelmet, a kormányzó pedig a személyek vonatkozásait irányítja; az előbbi kettő az örök értékek tárgyi rendjét képviseli, az utóbbi kortörténeti helyzetekben és föladatakkal szemben iparkodik érvényesíteni Krisztus akaratát és szempontjait. Innen van, hogy a tanító és papi tevékenység az Egyházban állandó jellegű, mert az igazság és kegyelem rendje változhatatlan; az egyes joghatósági intézkedések pedig az idők követelményei szerint változtathatók. Az igazság és kegyelem fölzsabadít és életerőt fokoz, s ezért a lélek jótételének, ajándéknak méltányolja; a kormányzás szintén jót céloz és szándékol, de konkrét, közvetlen tevékenységeiben kénytelen a fegyelmezés, korlátozás, teheremelés eszközeivel élni; vele szemben itt a fölmentést kiváltságnak, privilégiumnak érezzük; míg az igazság és kegyelem országában a fölmentés megrövidítés számba menne. Az igazság föltétlen jó; senki sem tiltakozhatik, hogy hirdetjük neki; a kormányzó hatalom gyakorlását érezheti valaki jogsértésnek.

b) *Gyakorlás* tekintetében azonban (formaliter) kétségtelen, hogy a három hatalom szervesen összefügg és átjárja egymást. Az egyházi tanítás nem pusztán fölvilágosítás, hanem hiteles bizonyágtétel, melynek hivatása hitet teremteni, s ezért a papi tevékenységnek is van benne része. De egyúttal tekintély jellegű előírás, hitszabály, melyet követni kell; vagyis a kormányzó hatalom kötelező ereje is belesugárzik. Viszont alig van papi illetőleg kormányzó tevékenység, melyben a természetfölötti igazságnak vagy közvetlen föltárása vagy legalább gyakorlati alkalmazása ne szerepelne. S ez a kérdés teológiai jelentősége: A három hatalom kölcsönös viszonya igazi világításba helyezi az Egyháznak tevékenységét, élesen kiemeli természetfölötti hitnemző és hitre kötelező jellegét. Aztán hitvédelmi feleletet ad ama vádra, mintha az Egyház az igazság korlátlan urává tenné magát; megmutatja ugyanis, hogy az Egyház mint megbízott letétben bírja az örök igazságnak az emberiség számára szánt foglalatát, s isteni tekintéllyel és biztosításokkal közvetíti az emberek számára. Maga az Egyház is kötve van az isteni igazsághoz; de erőt és meghatalmazást kapott, hogy viszont ő is köthessen másokat.

Az Egyház hármasságának dogmájából az a nevezetes gyakorlati következmény foly, hogy *benne maga Jézus Krisztus működik*: tanításában Krisztus szól, papi tevékenységében Krisztus szentel, kormányzó működésében Krisztus rendelkezik; természetesen ama föltételek mellett, illetve korlátok között, melyeket maga Krisztus Urunk szabott (68–70. §). Viszont a hármasság hatalom megnyilvánulásának bárki bármikor nyugodtan alá is vetheti magát, emberméltóságának minden kockázata, a megrövidülésnek minden félelme nélkül; mert hisz végelemzésben Jézus Krisztusnak hódol, akinek alá van vetve minden teremtmény.

86. §. Az Egyház szervezete.

Bartmann II § 142 144; *van Noort* 1, 2, 1; *Pesch* I prop. 26–31 33; *Schanz* III § 2; § 5 12; *Hettinger* 530–72. – *D. Petavius* De ecclesiastica hierarchia II. 5; *H. Scholliner* De hierarchia Ecclesiae catholicae 1757/8; *Th. M. Mamachi* Originum et antiquitatum Christianarum II. XX vol. 4; *I. Döllinger* Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung² 1868; *S. Dunin-Borkowski* Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats 1900; *Moran* The Government of the Church in the First Century 1813; *Genouillac* L'église chrétienne au temps de S. Ignace 1907; *A. M. Koeniger* Grundriss einer Geschichte des katholischen Kirchenrechts 1919; *E. Metzner* Verfassung der Kirche in den zwei ersten Jahrhunderten 1920; *J. Lebreton* et *J. Zeiler* L'Église primitive 1935; *J. Geiselman* Der petrinsche Primat 1927.

Minden társaságnak lét- és működés-föltétele a *szervezettség*. A közösség tevékenységeiben és az azokra képesítő meghatalmazásokban nem egyformán vesz részt a

közösség minden tagja, hanem bizonyos tagok csak bizonyos tevékenységeknek és meghatalmazottságoknak letéteményesei. Nevezetesen a kormányzó tevékenységek olyan jellegűek, hogy külön erre a célra rendelt szervezetben kell összpontosulniok; különben nem biztosítható a közösség fönmaradása, illetőleg eredményes működése. A közösség lehet már most olyan jellegű, hogy a kormányzó hatalom legalább gyökerében az egész közösségé, minden tagjának egyformán része van benne, csak a gyakorlását teszi le időről-időre megbízottak kezébe; ebben az esetben a közösség voltaképp egyenlők társasága (*societas aequalium*), és szervezete *demokrata*.

Az Egyház szervezetét azonban az jellemzi, hogy a kormányzat és a kormányzói meghatalmazások, nevezetesen a tanítói, papi és kormányzói hatalom már eredetileg és gyökerében nem az Egyház minden egyes tagjánál vagy az összességénél van letéve, akik aztán annak gyakorlását megbízottakra ruházzák át; hanem az Egyház tagjai isteni rendelkezés következtében már eredetileg nem egyformák; Krisztus akaratából és meghatalmazásából vannak kormányzók és kormányzottak. A kormányzó elemek ezt a hatalmukat és megbízásukat egyenest Jézus Krisztustól kapták Krisztus testének kiépítésére. Tehát szent ennek a hatalomnak eredete, célja, tartalma; s ezért neve szent hatalom, *hierarchia* (ἱεράρχη, sacer principatus; Ps.-Dionysius óta). Ennek értelmében az Egyház Krisztus akaratából klérusra és laikusokra (λαός = nép) oszlik. A *klérus* neve (κλήρος) eredetileg sorsot és sorsvetést jelent; a kormányzó egyházra azért alkalmazzák, mert ennek osztályrésze, sorsa maga az Isten.¹ Már Tertullian mindkét szót szabatosan a mai értelemben használja.²

Magában a kormányzó Egyházban is Krisztus a hatalom terjedelmére és jellegére nézve különböző fokozatokat állapított meg; s a kormányzó egyháznak ezt az eredetében és jellegében szent rangfokozatát szintén szokás (a szó szűkebb értelmében) hierarchiának nevezni. A hierarchia a püspökben a szűkebb egyházi közösség (az egyházmegye) számára, az Egyház fejében, Szent Péter utódjában az összegyház számára Isten rendelte egységes főt kap; másszóval az Egyház lényegesen *monarchiás* szervezetű.

1. Kormányzó és kormányzott Egyház.

Tétel. Az Egyházban maga Jézus Krisztus rendelt állandó és eltörölhetetlen különbséget a hívők és elöljárók között, amennyiben a tanítás, papi megszentelés és kormányzás hatalmát az elöljárókra bízta, a hívőknek pedig kötelességévé tette, hogy az elöljáróknak e hármasság hatalom körében alávéssék magukat. *Hittétel.*

Tagadták a 4. században Aërius, a 12. században az albiak és valdiak, a 16. századi újítók között az ú. n. kollegiális rendszer hívei (nevezetesen Pufendorf); de csekély változattal általában az összes újítók azt tanították, hogy minden keresztény egyúttal pap és elöljáró, és a régi egyház csak a rend kedvéért ruházta át ezt a hatalmat külön tanítókra és elöljárókra. A gallikánusok, janzenisták és febroniánusok (Richer, Launoi, Hontheim) szerint a krisztusi hatalmak birtokosa végelemzésben az összegyház, melytől függetlenül az elöljáróknak nincs döntő hatalmuk, nevezetesen kormányzó hatalmuk. Az újabb liberális protestánsok elismerik, hogy az Egyháznak már a második század végén megvolt a hierarchiai szervezete, de az történeti fejlődés eredménye; a 2. század végi katolikus egyház és az apostoli község között épen akkora szakadék tátong, mint az apostoli egyház és Krisztus között. Ezt a tételt elfogadják a modernisták is.³ Mindezekkel szemben az Egyház ünnepélyes tanítása különösen

¹ Act 1,26; 26,18 Col 1,12 1 Pet 5,3.

² Tertul. Monogam. 12; Exhort. castit. 7.

³ Denz 496 633 k. 673 2050 2054.

a trentói és a vatikáni zsinaton jut kifejezésre, nem kánonokban; de a fönti tétel egész tartalmával benne van a dogmatikai jellegű zsinati tanításban.¹

Bizonyítás. 1. Jézus Krisztus imádságban átvirrasztott éjtszaka után követői közül ünnepélyesen kiválasztott tizenkettőt, akiket apostoloknak² nevezett³; ezeket külön vezetésben részesítette, időnként átmeneti meghatalmazásokkal látta el.⁴ Mennybemenetele előtt kifejezetten nekik adta át hármasság hatalmát, melyről az előzőkben megmutattuk, hogy Egyházára bízta; ismételten hangsúlyozza, hogy ő maga választotta ki őket erre a tisztségre, és adott nekik olyan hatalmat, amilyent sem maguk nem vehettek maguknak, sem hívők vagy más ember nem adott nekik.⁵ Viszont a többi krisztuskövetőnek kötelességévé teszi, hogy őket hallgassák («Aki titeket hallgat, engem hallgat, aki titeket megvet, engem vet meg»), s nekik engedelmeskedjenek és higgyenek; ettől függ a Krisztus részéről való végső elismerésük és üdvözülésük.⁶ Ettől eltekintve, lényegi tagoltságot, szervezettséget jeleznek már a képek, melyekhez Jézus Krisztus hasonlítja az Egyházat: épület, akol, nyáj, város, ország, szőlőtő.

2. Az *apostolok* közvetlenül Krisztustól meghatalmazott közvetítőknek, tanítóknak, kormányzóknak tekintik magukat: «Vigyázzatok magatokra és az egész nyájra, melybe titeket a Szentlélek püspököknek helyezett». «Pál apostol nem emberektől, sem ember által, hanem Jézus Krisztus és az Atyaisten által.» A korintusiaknak azért ír távolból, hogy jelenlétében ne legyen kénytelen keményebben járni el «azzal a hatalommal, melyet az Úr neki adott, építésre és nem rombolásra.»⁷ S ezt a hatalmat gyakorolják nem mint a hívők megbízottjai, hanem mint Krisztus meghatalmazottjai.⁸

3. Az Egyháznak előjárók és hívők szerinti tagolása és az előjárók krisztusi hatalma nem volt az apostolok személyes kiváltsága, hanem *minden időkre szolt*; a) Jézus Krisztus ezt a meghatalmazást adta minden főnntartás és korlátozás nélkül, egészen egyetemesen; sőt mikor teljes hatalmát átadta tanítványainak, megígérte, hogy velük lesz az idők végéig. Tehát apostoli hatalomnak kell lenni, míg lesz Egyház, az idők végéig. Az Egyházat az Üdvözítő épületnek szánta, melynek alapjait a pokol erői sem tudják megingatni. E következtetés elől csak az térhet ki, aki az Úr Krisztust eszchatologiai eszmék és várakozások rabjának tekinti. b) Az *apostolok* tényleg nem is tekintették hatalmukat személyes kiváltságnak, hanem azt kézrátétel és imádság útján átruházták más alkalmas férfiakra, akiknek megbízást adtak, hogy ők is hasonlóképpen gondoskodjanak utódokról. Mindezekről az előjárókról aztán azt vallották, hogy a Szentlélek tette őket az Egyház előjáróivá és adott nekik szent hatalmakat.⁹ c) Az *ősegyház* története és irodalma bizonyosságot tesz, hogy az Egyházban voltak előjárók, akiknek a hívek engedelmeskedtek, még pedig mint Isten rendelte pásztoroknak. Így Római sz. Kelemen szerint Krisztus Istentől van és az apostolok Krisztustól. Ignác szerint az apostoli tanács közvetítő Isten és a hívek között, a püspök mint az apostolok utóda hivatva van az

¹ Trid. 23 cp Vat 4 prooem. *Denz* 960 1821; cf. Trid. 7 c. 10; 22 cp 2 23 cp 1 c. 1 6 *Denz* 853 940 957 961 966.

² Ἀπόστολος jelent az újszövetségben olykor küldöttet általában; de rendszeren jelenti azt a tizenkettőt, akiknek tizenkettős száma annyira állandóvá lett, hogy utóbb Pál hívása és Mátyás hozzáválasztása után is megmaradt az apostolok testületének jelzésére.

³ Hogy a tizenkét apostol kiválasztása mítosz, azt maga *Harnack* élesen elutasítja: *Dogmengesch.* I⁴ 178–80.

⁴ Mt 4,18–22 Mc 1,16; Lc 6,13 Mc 3,13–5 6,12–3 Mt 10,1.5–8.40 Jn 4,1–3; Lc 10,1–6.

⁵ Jn 15,15–6; 6,71 20,21; Act 1,24–6; Gal 1,1 Act 9,3.

⁶ Lc 10,16; Mc 16,16.

⁷ Act 20,28; Gal 1,1; 2 Cor 13,10; cf. 2 Cor 5,20 1 Cor 4,1; Act 10,42 1 Cor 12,25–30 2 Cor 4,1. Eph 2,19–20 4,11–2 Heb 5,1–4.

⁸ Act 8,14–5 15,28.41 16,4 1 Cor 4,21 5 6 11,2 2 Cor 2,5.. 10,6.. 1 Pet 5,2.

⁹ Act 6,2–6 13,2–3 14,32 20,25 1 Tim 4,14 2 Tim 1,6 Tit 1,5; 1 Tim 1,3.4 4,11 5,17.19.21 2 Tim 2,2 Tit 1,5 1 Tim 3,1 5,22 Tit 1,5.7 1 Tim 6,14 2 Tim 4,3–4; Ap 1,20 2,1 Heb 3,7.17.

Egyház egységét ábrázolni. A gnosztikusokkal szemben egyetemesen vallják, hogy a törvényes egyházi előjárók az apostolok utódai és azok tekintélyével rendelkeznek.¹

4. *Ésszel* sem nehéz fölérni, hogy *a) amely intézmény biztosítani akarja hatóerejét, annak szemezve kell lennie*; vagyis vezetők és engedelmeskedők polaritása szerint kell az irányítás és irányulás, adás és befogadás életfolyamatát végeznie. Így látjuk ezt minden emberi természeti közösségben; illő, hogy így legyen a természetfölötti életközösségben is, mely a természetet nem lebecsülni, hanem megtisztítani és megnevelni van hivatva. Ezért téves, sőt értelmetlen Sohmnak az a tétele, hogy az egyházjog vagyis a jogi szervezet ellentétben van az Egyház mivoltával. A földön élő közösség, mely emberek között akar messze ható célokat megvalósítani, mely embereket akar összefogni és megnevelni, egyszerűen nem lehet el szervezettség és kötelező szabványok nélkül, s nevezetesen központi kormányzó tekintély és hatalom nélkül, tehát legalább valamilyen jog nélkül. Ezt Harnack is hangsúlyozza Sohmmal szemben.² De akkor nagy naivság vagy vakmerőség kell ahhoz, hogy valaki eltagadja Jézus Krisztustól ennek a valóságnak meglátását és a megfelelő előrelátó intézkedést. Sohm tétele csak úgy érthető, ha azt a Luther-féle láthatatlan egyház ([237. lap](#)) gondolatából táplálkozó terheltségnek fogjuk föl. *b) Az Egyház Jézus Krisztus jegyese*; s azért illő, hogy misztikai tagoltságában külön szent szervek legyenek azok, melyek a természetfölötti életre új gyermekeket nemzenek Jézus Krisztusnak, és illő, hogy Jézus Krisztus mint fő fölülről lefelé haladó építésben, tehát hierarchiai közvetítéssel alakítsa ki titokzatos testét. A természetfölötti élet csirája csak fölülről ereszkedhetik a lélekbe; tehát illik, hogy ennek az életnek szervezete is fölülről, hierarchiai úton épüljön ki. *c) Ennek a hierarchiai szervezetnek állandónak kell lennie*. Soha sem volt még intézményalapító, aki rendelkezéseit a vele egykorú első nemzedékre korlátozta volna. Nagy oktalanság volna Jézus Krisztustól elvitatni azt az előrelátást és gondoskodást, melyet a történelem minden kórház-, nevelőintézet-, akadémia-alapításról tanusít.

Ezek a megfontolások föltárják egyúttal *az egyházi előjáróság igazi mivoltát és a hívőkkel való belső vonatkozását*. A kormányzó egyház a megváltás kegyelmi kincseit, a Szentlélek erejét és igazságát kapja attól, aki kiérdemelte és kiönti az emberiségre: Jézus Krisztustól; ennek bőségéből ad a kormányzó egyház szeretetben és szent fölkentségben az üdvösséget szomjazó hívőknek, akik ugyanattól a Szentlélektől szíttott vágyban nyitott lélekkel várják és fogadják be az éltető igazságot és kegyelmet. Ez a befogadás azonban titokzatos életkör útján visszahat az adó és vezető egyházra. A tanuló egyház tanulékony igehallgatása, hívő engedelmessége és elmélyedése mint tiszta visszhang hirdeti a tanított igazság tartalmát és növeli hatóerejét és lendületét. Sőt lendítő erővel hat a tanító egyházra is, amint a fogékony és hű tanítvány hat a mesterére; és mert a hit végelemzésben valamennyi hívő számára van adva, és a Szentlélek közvetlen közreműködésével jön létre, lehet azt mondani, hogy a hívő egyház nem eszközli ugyan, de kieszközli, kijárja a Szentháromság előtt a hiteles és éltető tanítás karizmáját a tanító egyháznak; és így a tanítókkal szerves egységbe fűződő hívők egésze, az összegyűlt, nem a hierarchiai tagoltság és tevékenység elkenésével, hanem eleven és erőteljes érvényesítése által válik a hit anyjává (*mater fidei*). Hasonló szempontokat kínál föl az Egyház papi és kormányzó tevékenységének a vezető és vezetett egyház közti megoszlása.

Ilyenformán a vezető és engedelmeskedő egyházra való fölosztottság s a benne végbemenő titokzatos kegyelem- és igazság-kicserélődés adás és szerves elfogadás alakjában utánozza azt az örök adást és elfogadást, mely a Szentháromság ölen megy végbe és annak valóját alkotja ([I 415/6](#)). Ezért is hierarchia, szent uralom és hatalom az Egyház uralkodó

¹ *Clemens Rom.* 1 21 40 42 47 57; *Ignat.* Eph 2, 4, 6; Magn 2, 3, 4; 7, 13; Trall 2, 3 Polic 5; *Didache* 15; *Hermas* Vis. 2, 4, 2–3; 3 5; Sim. 9, 26 27; *Iren.* III 3, 3.

² *Harnack* Dogmengeschichte I⁴ 339.

hatalma: Isten királyi hatalma ragyog az Egyház kormányzó hatalmában, örök Igéje szól a tanító egyházban, a szentelő Léleknek kegyelme árad és éltet papi tevékenységében. Az egyházi hierarchia az égi hierarchiának, a *Szentháromság isteni hierarchiájának képe és utánpótlása* (Ps. Dionysius).

Nehézségek. 1. Jézus Krisztus azt mondja: «A népek fejedelmei uralkodnak rajtuk, és nagyjaik hatalmat gyakorolnak fölöttük. Nem úgy lesz tiközöttetek; hanem aki közületek nagyobb akar lenni, az legyen a ti cselédetek; és aki első akar lenni köztetek, az lesz a ti szolgátok; miként az Emberfia nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon, és váltságul adja életét sokakért».¹ – *Megoldás.* Ezekkel a szavakkal nem mondja az Üdvözítő, hogy a kereszténységben nincsenek felsőbbiségek; sőt döntő tekintéllyel gyakorolja ezt a felsőbbiséget épen, mikor az idézett szavakat mondja: köztetek nem úgy lesz majd, mint a világi fejedelmeknél, hanem így! Az Üdvözítő tehát itt nem vonja vissza ama szavait, melyekkel annyiszor és oly világosan felsőbbiséget és hierarchiai hatalmat ad az apostoloknak és utódaiknak a hívők fölött, hanem mint sok más alkalommal, itt is a hierarchiának egyik alaptörvényét köti tanítványainak lelkére: a hierarchia szent, szellemi hatalom, csakis a szent nagy isteni értékek szolgálatára szánva; ebben és ezáltal van létjoga és nagysága; léte nem lehet öncél, és gyakorlása nem tagadhatja meg krisztusi eredetét és jellegét; az Egyháznak úgy kell krisztusi hatalmával végigjárni a történelmen, mint a Krisztus király járt földi életében alattvalói között ([53. lap](#)). «Minden a tietek: akár Pál, akár Apollo, akár Kéfás, akár a világ, akár élet, akár halál, akár a jelenvalók, akár a jövődők; mert minden a tietek; ti pedig Krisztuséi vagytok, Krisztus meg az Istené»²; ez a hatalmaknak Krisztus akarta sorrendje, és ez a hatalomgyakorlás krisztusi alaptörvénye.

2. Az ősegyházban nemcsak az apostolok és a tőlük rendelt előljárók gyakoroltak hivatalos papi, tanító és kormányzó hatalmat, hanem a különféle rendkívüli adományokkal, karizmákkal rendelkező kiváltságosak is. Ezért az ősegyháznak nincs szilárd szervezete, ahol a törvényes felsőbbiség parancsol és rendelkezik, a hívők pedig engedelmeskednek; hanem amint a Lélek meglátogat valakit az adományaival, az válik egy időre vagy egy dologban vezérré, kivált tanítóvá; az ősegyház karizmás egyház, és a pneumások viszik benne a vezérszerepet.³ – *Megoldás.* Karizma Szent Pálnál az összes idevonatkozó helyek tanúsága szerint minden isteni adomány, melyet Isten az Egyháznak, illetőleg a hitnek és szeretetnek szolgálatára ad. Ezek az adományok nem szükségkép extatikus jellegűek; bár ilyen is akad köztük, különösen a glosszolia, értelmezés és profécia adománya. *Az Apostol magamagát e csodás jellegű karizmás adományok urának és bírójának tekinti:* «De még ha mi vagy angyal az égből hirdetne is nektek más evangéliumot, mint azt, amit nektek hirdettünk, átkozott legyen».⁴ S ugyanezt a helyzetet és szerepet szánja a Krisztustól meghatalmazott és tőle rendelt előljáróknak is (προϊσταμένοι, ἡγούμενοι), akiket mindig a karizmások előtt említ,⁵ akik miként ő hivatva vannak a karizmákat ellenőrizni és szabályozni. Minden esetben az ő tanítása a döntő norma, és nem a karizmás beszéd meg viselkedés.⁶

Hogy az ősegyházban *jelentős szerep jutott az entuziasztáknak is*, akik közvetlen isteni indítás hatása alatt csodaszerű bizonyosságot tettek az ifjú egyházban élő és működő Lélek erejéről, és hogy ennek következtében az ősegyházak nem mindenütt mutatják mindjárt kezdettől fogva azt a szabatosan körülírt szervezetet, melyet Szent Pál pásztorlevelei és Szent Ignác iratai tüntetnek föl, az velejárt a születés vajúdásaival, a kezdettel, a keletkezéstől el

¹ Mt 20,25–8.

² 1 Cor 3,22; cf. Jn 18,36 Lc 22,24–34 Mt 23 Jn 13 15,17; S. Bernardus De consideratione II. 5.

³ 1 Cor 12,18–31 Eph 4,1–17 *Didache* 11 13.

⁴ Gal 1,8.

⁵ 1 Cor 12,28 Eph 4,11.

⁶ Rom 12,5 16,17 1 Cor 4,17.21 12,10 2 Cor 5,20 13,2.10 Gal 1,8.

nem választható nagyobb mozgási és alakítási szabadsággal, az életerőt bizonyító és jellemző plaszticitással. A Szentlélek áldásaiban bővelkedő ifjú egyház a kormányzatot általában nem érezte tehernek és korlátnak, hanem áldásnak és adománynak, melynek lobogó lelkesedéssel hódolt meg; hajlíthatatlan fegyelmi erőnek és tényezőnek csak akkor mutatkozott, amikor lázongó lelkek gyakorlatban és elméletben kikezdték. A keresztény életnek ama tavaszában tehát a karizmások időnként uralkodhattak, mint a gyermek-ünnepélyeken a gyerekek szoktak a családban (Dunin–Borkowski). Azonban az a közösség, amely merőben entuziasztákra építené létét és működését, nem szervezetet, hanem anarchiát állandósítana. Ilyen akaródzások és törekvések mindenesetre jelentkeztek a vallási rendkívüliségeket hajhászó kisázsiaiakban, csak úgy mint a magukat szívesen hallató demokrata görögökben. Szent Pál azonban kezdettől fogva erélyesen és céltudatosan ellene szegült ezeknek a törekvéseknek, melyeknek diadala az ifjú egyház vesztét jelentette volna.

3. *Az egyházi elöljárókat maga a nép választotta*; Ciprián is, mikor fölszólítja a hívőket, hogy szakítsák meg a közösséget a méltatlan papokkal, fölszólítását azzal okolja meg: Van hatalmatok méltó papokat választani és méltatlanokat visszautasítani!¹ – *Megoldás*. Sem a Szentírásban, sem a hagyomány okmányjaiban nincs nyoma annak a hiedelemnek, hogy az Egyház kormányzati hatalmát is az a nép adja, mely a hatalom viselőinek személyét jelöli ki, vagy azt egyenest választja. Sőt a népek szerepe az egyháztörténeti források tanúsága szerint arra szorítkozott, hogy tanuságot tett a kérdésben forgó személyek méltó voltáról; a meghatalmazást aztán az apostolok, később a püspökök adták meg. *Más dolog ugyanis az alkalmas személy megjelölése, ismét más annak meghatalmazása és a megfelelő hatalmak átadása*. Ez az utóbbi az Úr Krisztus intézkedései értelmében csak az apostoli utódlás módján történhetik; amint Krisztus küldte az apostolokat, úgy azoknak is küldeni kell (missio) másokat. S ezzel az apostoli küldés és utódlás elvével az Üdvözítő a hármasság egyházi hatalom folytonosságát biztosította az Egyházban; de arról már nem rendelkezett, mi módon történjék az alkalmas személyek kiválasztása. Ezért az egyházi méltóságok betöltésének módja a történet során kialakult egyházzjogi intézkedéseknek tárgya.

4. A hívőktől különböző papság ellen a protestantizmus régi kifogása a kinyilatkoztatásnak az az alap gondolata, hogy *az összes választottak*, Izrael csak úgy mint Jézus Krisztus házanépe *királyi papságot alkotnak*; ezzel szemben tehát a külön hierarchiai papság bitorlás és a hívők méltóságának megrövidítése.² – *Megoldás*. A protestantizmus vádját már Koré és társai is emelték. Isten azonban alaposan megfelelt nekik.³ *Az egyetemes papság* arra van hivatva, hogy imádságban, szeretetben, lelki önfeláldozásban szellemi áldozatot mutasson be Istennek, illetőleg ezekkel az erkölcsi és kegyelmi tevékenységekkel mint Krisztus titokzatos teste a fő örök papi tevékenységében részt vegyen: vele együtt mutassa be az örök áldozatot az Atyának: «Áldozatok igaz áldozatot és vessétek bizalmatokat az Úrba!» szólít föl a zsoltáros; és «mint élő kövek épüljete föl rajta (Krisztuson) lelki házzá, szent papsággá, lelki áldozatok bemutatására, melyek kedvesek az Isten előtt Jézus Krisztus által.»⁴ Azonban ez az egyetemes lelki, misztikai papság nem zárja ki és nem teszi fölöslegessé a külön *liturgiai papságot*, melyet az ószövetségben az ároni papság képviselt,⁵ mely a próféták szerint a messiási országban megnemesedve újra kel és örökre biztosítva lesz,⁶ amilyent az újszövetségben Jézus Krisztus az apostoloknak adott,

¹ Cypr. Epist. 67, 3 4.

² Ex 6,7 13,17 19,4–6 Lev 19,2–20,26; 1 Pet 2,5–9 2 Cor 3,3–6 Rom 15,16 Ap 1,6 5,10 20,6.

³ Num 16 Deut 18.

⁴ Ps 4,6; 1 Pet 2,5; cf. Ps 49,23 50,21 Rom 12,1 Heb 13,15.

⁵ Ex 28,28–30 Lev 8–10.21 Num 3 4 9 16–18.

⁶ Is 66,21 Jer 31,14 33,18–22 Mal 2,45.

amikor őket bírta meg az eucharisztiai áldozat bemutatásával, nekik adott hatalmat bűnöket bocsátani s általában az ő szentelő és lélekvezető tevékenységét folytatni.

Sőt az elmélőnek nem nehéz belátni, hogy az egyetemes papság egyenest szükségessé teszi a külön papságot, mely Istentől kapott meghatalmazás és hivatali karizmák által meg tudja adni a népnek azt a fölszenteltséget, a Krisztus testével való azt a közösséget (nevezetesen a keresztség és Eucharisztia által), mely aztán képesíti az egyetemes papi méltóságnak Isten előtt kedves gyakorlására. Hogy az egyetemes papság mennyire nem jár ellenére a hierarchiai papságnak, bizonyítják azok az atyák, kik elismerten a külön papság határozott tanúi, és mindamelllett sokat és szívesen szólnak az egyetemes papságról.¹

5. Újabb valláshistorikusok azon a címen is tagadóra veszik az egyházi előjárók külön krisztusi eredetű papi hatalmát, merthogy a keresztények az első időkben (kb. a 2. század közepéig) *papjaikat nem illetik miként a zsidók és pogányok a ἱερεὺς, sacerdos névvel*; csak Jézus Krisztus van ebben a liturgiai értelemben papnak, illetőleg főpapnak mondva.² – *Megoldás. Egy elnevezés hiánya még nem jelenti a dolog hiányát is. Az őskereszténységben volt liturgiai papság csak úgy mint liturgiai áldozat (488 kk. lap).* Ha az őskeresztény irodalom a papjait nem illeti a ἱερεὺς, sacerdos névvel, annak az a *valószínű oka*, hogy a keresztény papságnak jellege Jézus Krisztusnak főpapsága és a keresztény liturgiai papságnak merő eszköz-volta miatt egészen más, mint akár a zsidó akár a pogány papságé; tehát a ἱερεὺς nevet nem használhatták volna anélkül, hogy a régi környezetük világnézetéből és megszokott kategóriáiból még egészen ki nem szabadult keresztényeknél egészen hamis fogalmakat ne keltsenek. Mikor a kereszténység sajátos eszmevilága a hívőknek már vérévé vált és határozottan elkülönült a pogány meg zsidó eszmevilággal szemben, s nevezetesen az újszövetségi áldozat külön jellege is már teljes világossággal állt a keresztény köztudat előtt, továbbá a szentmisének a keresztáldozathoz való viszonya tisztázódott, akkor, a második század közepe táján (Tertullian, Origenes, Ciprián) aggodalom nélkül adhatták és adták is a keresztény liturgusnak is a ἱερεὺς nevet.

2. A kormányzó egyház hierarchiai tagoltsága.

Tétel. A kormányzó egyházban Krisztus a kormányzó hatalomnak három fokát állapította meg, melyeknek hordozói a püspök, az áldozópap és a diakon. Hittétel.

Magyarázat. Ez a három hatalom egymástól úgy különbözik, hogy a *püspök* egy kisebb-nagyobb hívő községnek egyetlen teljes hatalmú tanítója, papja és pásztora, vagyis a Krisztustól az Egyháznak adott hármasság teljes tartalmának birtokosa; az *áldozópap* tőle függően, mint helyettese a tanító és elsősorban a papi hatalomnak részese (nem ordinálhat, nem bérálhat és nincs közösségi joghatósági hatalma: potestas iurisdictionis pro foro externo); a *diakon* pedig szintén tőle való függésben kormányzó hatalmának részese és az egyetemes papság tényeinek hivatásos liturgusa (taníthat a püspöktől kiszabott keretek között, kereszttel, az oltárnál szolgál). Ezt a tételt tagadják mindazok, kik a kormányzó egyház krisztusi rendelését tagadják; továbbá Aërius, aki a püspök külön hierarchiai méltóságát tagadja a papsággal szemben. A tételt a trentói zsinat ismételt ünnepelesen kimondja³ vagy föltételezi a fönt is idézett helyeken (lásd [261.](#) és [596. lap](#)).

Bizonyítás. A tétel bizonyításánál nem szabad szem elől téveszteni, hogy a) Jézus Krisztus mint az örök Istennel egy személy nincs ráutalva, hogy még földi életében meghatározza az egyházi szervezetnek minden kicsiny részletét; beérhette *burkolt rendelkezésekkel*, melyeket

¹ Igy *Cypr.* Epist. 76, 3; *August.* Civ. Dei XX 10; *Leo M.* Sermo 4, 1.

² Heb 13,8.

³ Trid. 23 cp 4 c. 6 7 *Denz* 960 966 967.

aztán az apostolok később a Szentlélek vezetése mellett, különösen gondviselészerű tények világánál megértettek, s kiépítették azt, amit ő csirában adott meg. *b) A fejlődés törvénye*, melyet az Üdvözítő a mustármagról szóló példabeszédében az ő Egyházának eléje szabott, azt is jelentette, hogy az egyházi szervezet nem jelent meg egyszerre készen az utolsó vonásig, hanem a növekvő Egyházzal együtt alakult ki; s közben nem lehetett annak a változatosságnak és szabadságnak híjával, mely nélkül a keletkezés első tavasza el nem lehet. Ennek a fejlődésnek a katolikus kutatók megállapításai értelmében ezek az *irányvonalai*: Az első időkben az apostolok maguknak tartották fenn a főnhatóságot a tőlük vagy küldötteiktől megalapított egyházak fölött. A közvetlen kormányzásban és lelkipásztori gondozásban azonban segédkezett nekik már Jeruzsálemben a hét diákonus, azután ott is meg a pogányokból lett keresztény községekben is egy testület, melynek tagjait az Írás olykor előljáróknak, legtöbbször felügyelőknak és öregeknek mondja (προϊστάμενοι, ἡγούμενοι, ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, διάκονοι). Minő volt ezeknek a szervezete a kezdet kezdetén, azt ma már nem lehet pontosan megállapítani. Bizonyos azonban, hogy

1. A *főhatóságot maguk az apostolok gyakorolták* fölöttük. Az Apostolok cselekedeteinek tanúsága szerint Jeruzsálemben maguk az ősapostolok tartották kezükben a főhatalmat, és Szent Péter volt ott az első ember. Szent Pál a tőle és segédjeitől alapított községekben magának tartotta fenn a legfelső kormányzatot, mint bőven tanúsítják levelei, különösen 1 és 2 Cor.

2. A *diákonusok* a fent jelzett módon főként a vagyonkezelést vitték, és az apostolok segédjeiként résztvettek az apostoli tevékenységben; hierarchiai méltóságban és tevékenységben különböztek az episcopusoktól és presbyterektől (113. § 1).¹

3. Ha nem is lehet kimutatni, hogy az episcopusok és presbyterek testületének élén mindjárt kezdettől fogva mindenütt egy teljes hatalmú előljáró állott, mégis kétségtelen tény, hogy *a püspök* mint a közönséges áldozópapok fölött álló és teljes pásztori hatalommal rendelkező előljáró *isten jogcímén állott az egyes hívő községek élén*; más szóval a püspök krisztusi rendelkezés értelmében hierarchiai hatalom tekintetében lényegesen különbözött a prezbiterektől és diákonusoktól, és az ősidőben az egyes egyházak szervezete monarchikus: *a) Hegesippos* szerint a *jeruzsálemi egyházközségnek* előljárója az első nagy üldözés után, melynek István diákonus is áldozatul esett, Jakab, «az Úr testvére» volt, utána Simon; a Jelenések szerint Kisázsia községeinek élén egy-egy ἄγγελος állott.² *b) Szent Pál* pásztorleveleiből világos, hogy Timóteus és Títus teljes kormányzói hatalmat gyakoroltak a prezbiterek és diákonusok fölött, amaz Efezusban, ez Krétában; tehát mindegyik mint teljes hatalmú püspök állott Egyháza élén. Ugyanígyennek mondja Szent János Diotrephest.³ *c) Római sz. Kelemen* az ószövetség analogiájára beszél főpapról, papokról és diákonusokról.⁴ *Ignác*nak e tekintetben való tanítása sokkal ismertebb és protestáns részről is elismertebb, semhogy részletezni kellene: szerinte az egyházközség élén áll a püspök.⁵ *d) Az apologétáknak* nem volt érdekük a pogány hatóságok előtt teljesen föltárni az Egyház szoros szervezetét; mindazáltal Jusztin megerősíti Ignácnak az ősi egyházi szervezet monarchikus jellegéről adott képét.⁶ *A későbbi hagyomány* hiánytalan.⁷ Mikor a 4. században Aërius

¹ Act 6,2.. 8,12.38.40 Phil 1,1 1 Tim 3,8 stb.

² Ap. Euseb. Hist. Eccl. IV 22. Ap 1 2; cf. Act 12,17 15,13 21,18 Gal 1,19 2,9.12.

³ 1 Tim 4,4 5,17.19.21–2 2 Tim 2,2 Tit 1,5; 3 Jn 9–10.

⁴ Clemens Rom. 40; cf. Did. 15.

⁵ Ignat. Eph 3, 2; 4, 1; Magn 3, 1; Phil 1, 2 6; 3, 2; 4, 7; Smyrn 8 9; Trall 2, 3 stb.

⁶ Iustin. Apol. I 65 57.

⁷ Cf. Herm. Vis. 2, 4; Tertul. Praescr. 32; Bapt. 17; Clemens Al. Strom. VI 13; Origen. Or. 28.

tagadta a püspök felsőségét, Epifánius¹ örültnek jelentette ki tanítását (Szent Jeromosra nézve lásd [597. lap](#)).

4. A monarchikus, vagyis *az egyházközség élén álló egy püspök az apostolok tanító, papi és kormányzó hatalmának utódja, és magától Jézus Krisztustól kapta főpapi hatalmát.* Az apostolok ugyanis rendelnek püspököket és azt mondják, hogy maga a Szentlélek helyezte őket az Egyház kormányának élére.² Az atyák a gnosztikusok tanításával szemben egyhangúlag a püspökök tanítására hivatkoznak, mint akik tanításukkal együtt szakadatlan sorban az apostoloktól erednek³; és kifejezetten tanusítják, hogy az apostolok isteni parancsra és az Istentől kapott előrelátás irányítása szerint rendeltek segítőköt és utódokat, nevezetesen pedig püspököket.⁴

Vajjon az ősegyházban mindjárt kezdettől fogva így volt-e mindenütt megkülönböztetve a püspöknek állása a presbitérium többi tagjával szemben? Bizonyos, hogy *a neveket (episcopus, presbyter) eleinte vegyesen használták.* A Szentírásban még nem szilárdak az elnevezések: Barnabás is apostolnak van olykor mondva, Pál viszont diákonus, János presbiter⁵. Használatosabb a presbiter (= öreg) elnevezés; a zsidó szinédrium, a római szenátus, a görög gerúzia mint öregek tanácsa hasonló megfontolásból származó elnevezések, melyek a keresztény nyelvhasználatnak támaszul és mintául szolgálhattak. Kétségtelen, hogy tanító, törvényhozó, kormányzó és szentelő (szentség-osztó) tevékenységet fejtettek ki. De milyen volt ennek a kollégiumnak belső szervezete, milyen viszonyban voltak egymással azoknak a meghatalmazásai, akik presbyteros és episcopus néven vannak említve, mindmáig némileg homályos.

Nevezetesen az a kérdés foglalkoztatja a katolikus tudósokat, vajjon az első időben ezt a két nevet vegyesen használták-e ugyanannak az előjárói fokozatnak megjelölésére, vagy pedig az egyik általánosabb terjedelmű-e? Ennek a kérdésnek azért van jelentősége, mert a Szentírás némely helyen úgy beszél, *mintha egy-egy községben több püspök is lett volna*,⁶ és mintha így az Egyháznak nem monarchiás, hanem testületi, kollégiumos volna az eredeti szervezete (presbitériális egyház). – A katolikus tudósok ezt a kérdést többféleképp próbálták megoldani: *Petavius* szerint abban az időben több püspök volt még minden egyházban, hogy kéznél legyenek új egyházak alapítására és kormányzására. Több szentatya és *Szent Tamás* úgy gondolták, hogy az egyszerű áldozópap neve is akkor még gyakran püspök volt.⁷ A *Michiels* szerint az episcopus név csakugyan áldozópapot jelent; a tulajdonképeni, hierarchiai értelemben vett püspöknek akkoriban nincsen még sem állandó neve, sem állandó helye; az mint misszionárius helyről-helyre jár. *Batiffol* szerint a presbyteros név jelenti azokat, kik mindjárt kezdetben keresztényekké lettek; természetesen ezek közül választották a hivatásos egyházi előjárókat: $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\iota \ \epsilon\pi\iota\sigma\kappa\omicron\upsilon\upsilon\upsilon\tau\epsilon\varsigma$. Valószínű azonban, hogy a dolog úgy alakult ki, amint *Bruders* alapos és óvatos kutatásai mutatják: Eleinte az összes egyházi előjárók közös neve: presbiter. Csakhamar külön névvel kiváltak itt a legalsó fokozat viselői, a diákonusok, mint akikkel a népnek leggyakoribb és a hétköznapi élet szempontjából legjelentősebb érintkezése volt: az ellátás ügye az ő kezükben volt. A nem-diákonusokat akkor kezdték püspököknek és pásztoroknak nevezni; és az apostolok kora után (70–110)

¹ *Epiphan.* Haer. 75, 4.

² Act 20,28.

³ *Iren.* III 3, 1; IV 33; 8; V 20, 1; Hegesippus ap. *Euseb.* Hist. Eccl. IV 22; cf. 11; *Tertul.* Praescript. 32; *Cyprian.* Epist. 42, 3.

⁴ *Clemens Rom.* 42 44; *Ignat.* Phil: cím; cf. Magn 2; Trall 3, 13, 2; *Cyprian.* Epist. 42, 4 etc.

⁵ Act 14,4 Rom 16,7; 1 Cor 3,5 5,18 2 Cor 3,6; 1 Pet 5,1 Act 20,17.28.

⁶ Act 20,17 Phil 1,1.

⁷ Chrysost., Theodoret., Hieron.; *Thom* 2II 184, 6 ad 1.

lassan általánossá vált, hogy a község legfőbb eljáróját püspöknek nevezték, a többit prezbiternek.

Ezek után látni való, hogy a tényekkel teljesen ellentétben van az egyházi szervezet kialakulásának az az elmélete, melyet fölállítottak az *újabb liberális protestánsok* (Ritschl, Hatsch, Pfeleiderer, Harnack, Sohm): A legrégebbi keresztény községben minden tagnak teljes önállósága és szabadsága volt vallási téren, és valamennyi mindenben egyenlő jogokat és méltóságot élvezett. Csak a pneumatikusok, a karizmatikusok váltak ki mint tanítók és próféták; elég hamar melléjük sorakoztak a legidősebbek; ezeknek köréből választották az episcoposokat és diákonosokat, akik ellátták a hivatalos istentiszteletet és kezelték a közös vagyont. Csak a karizmák megszűnte illetőleg gyérülése után ment át kezükbe a tanító hatalom is (*ministerium verbi*), s idő folytán egy közülük került a község élére, akit a gnosztikusok nyomása alatt és az eretnek támadások elleni védelmül apostolutódnak kezdtek tisztelni. – Ennek az elméletnek ellenmond az egyházi hierarchia krisztusi alapításának ténye ellene a karizmásoknak tényleges történet-igazolta helyzete, mely mindenestül beleilleszkedik a hierarchiai egyházi szervezetbe; és ellene mond az elfogulatlan vizsgáló előtt ma letagadhatatlan történeti tény, hogy az Egyház kezdettől fogva, embriós állapotban ugyan, de határozottan hierarchiai szervezetet mutat, mint azt Batiffollal szemben Harnack is kénytelen volt elismerni.¹ Csakugyan hézagatlan történeti folytonosság nem hagy helyet olyan időköz számára, mikor az Egyház hierarchiai szervezet nélkül áll: Római sz. Kelemen már tud meghalt prezbiteréről²; Papias, Szent János evangelista tanítványa hierapolisi püspök volt; Ignác vértanú mindenütt püspököket talál amaz egyházakban, melyekhez leveleit intézi; Alexandriai Kelemen elbeszéli, hogy Szent János patmoszi fogsága után a szomszédos tartományokban püspököket rendelt³; Korintusi Dénes 175 körül aténi püspök-jegyzéket készít, Polycrates 195 k. elbeszéli, hogy családja már hét püspököt adott Efezusnak.

Kérdés. *Hogyan viszonylik az apostoli méltóság a püspökihöz?* – Az apostoloknak az apostolutódokkal, a püspökökkel szemben több *kiváltságuk* volt: a) Közvetlenül Jézus Krisztustól kapták küldetésüket és hatalmukat; utódaik pedig csak tőlük.⁴ b) A kinyilatkoztatásnak sugalmazott, tévedhetetlen hiteles hirdetői és egyben eszközei voltak⁵; utódaik már nem új kinyilatkoztatások eszközei, hanem a rájuk bízott változhatatlan igazságnak őrei, amint azt Szent Pál Timóteusnak lelkére is kötötte⁶: «Őrizd meg a rád bízott jó kincset a Szentlélek által, ki bennünk lakik». c) Az apostolok meghatalmazása az egész Egyházra szólt⁷; utódaik ellenben egy nyájhoz vannak kötve.⁸ Lehet tehát azt mondani: az apostolokban *kettős hatalom* volt: apostoli és főpásztori, azaz a hiteles, hivatalos és tekintély-jellegű tanító, papi és kormányzó hatalom; s csak ez az utóbbi volt arra szánva, hogy az utódokra is átmenjen. Az apostoli meghatalmazás három kiváltsága személyre szólt.

3. Az Egyház feje.

Tétel. Jézus Krisztus Szent Pétert közvetlenül és egyenest az Egyház jogi fejévé tette.
Hittétel. Tagadták a skizmatikus görögök, és általában a keleti felekezetek, melyek épúgy mint az angolok elismerik, hogy Jézus Krisztus alapított hierarchiát, de nem fogadják el, hogy annak Szent Péterben joghatósági főt adott. Elvetették továbbá Wiclif, Hus és a 16. századi

¹ Harnack Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung p. 182.

² Clemens R. 44.

³ Apud Euseb. Hist. Eccl. III 24.

⁴ Tit 1,5; Pál: 1 Cor 11,23 15,3 Gal 1,12; viszont: 2 Tim 3,14 1,13 2,2 3,10.

⁵ Act 15,7 1 Cor 2,7–10 Gal 1,11 Eph 3,1–7.

⁶ 2 Tim 1,14; cf. Rom 16,17 1 Cor 11,2 Col 2,7 2 Thes 2,14 2 Tim 1,13 3,10.14.

⁷ Mc 16,15 Mt 28,18 Jn 20,21.

⁸ Tit 1,5 1 Pet 5,2.

újítók, az ókatolikusok és modernisták.¹ Szent Péter és utódja főségének joghatósági jellegét támadták a gallikánusok és febroniánusok. Mindezekkel szemben a *vatikáni zsinat* ünnepélyesen kimondta: «Ki van közösítve, aki azt állítja, hogy Szent Pétert az Úr Krisztus nem tette meg az összes apostolok vezérévé és az egész küzdő egyház látható fejévé; vagy hogy nem igazi és tulajdonképeni joghatósági főséget kapott egyenest és közvetlenül ugyanattól a mi Urunk Jézus Krisztustól, hanem csak tiszteletbeli főséget».²

Magyarázat. A zsinat mindenekelőtt kimondja, hogy az egyházi főséget *egyenest és közvetlenül* Jézus Krisztus maga adta meg Szent Péternek, és nem először és közvetlenül az Egyháznak vagy az apostolok testületének, mely aztán Szent Pétert megbízta annak gyakorlatával, mint azt a gallikánusok és febroniánusok tanították. Aztán megállapítja, hogy ez a főség joghatósági jellegű. A főség ugyanis lehet merőben *tiszteleti* (primatus honoris), melynek viselője tekintélyénél fogva emelkedik ki egyenlőrangú és jogú társak között mint primus inter pares. Lehet *intézői vagy felügyeleti* (primatus directionis vel inspectionis), mely irányító, de nem törvényhozó és törvénykező hatalmat ad birtokosának kezébe; ilyen egy nevelőintézet igazgatójának, köztársaság elnökének, jószágkormányzónak hatalma. Lehet végül *joghatósági* (primatus iurisdictionis), mellyel a teljes kormányzó, vagyis a törvényhozó, ítélkező és végrehajtó hatalom jár együtt. A zsinat szerint ezt a főséget adta Krisztus Urunk Péternek. Minthogy az Egyházban a tanító hatalom is joghatósági jellegű (lásd 295. lap [262. lap]), de nem a papi, az is benne van Szent Péternek és utódjának főségében; úgy hogy ha laikust választanának meg pápának, nyomban gyakorolhatná a tanító és kormányzói hatalmat, a papit (püspököt) azonban csak akkor, amikor már föl van szentelve.

Bizonyítás. 1. *Jézus Krisztus* kezdettől fogva *elsőséget adott Szent Péternek a többi apostol fölött*; mindenütt kitüntető módon előtérbe helyezte és nevelte egy nagy föladata. Már az első találkozáskor új nevet adott neki: «Te Simon vagy, Jónás fia, te Kéfásnak fogsz neveztetni, ami annyit tesz mint Péter».³ Ámde a névváltoztatás, illetőleg névadás Isten részéről a Szentírás tanúsága szerint mindig nagyjelentőségű tett,⁴ és következő nagy személyi kiváltságokra, illetőleg föladatakra utal, melyeket az új nevet kapott személynek az Isten országában vállalnia kell. Hívásakor kijelentette, hogy emberek halászává teszi majd; Jakabbal és Jánossal együtt nagy események közvetlen tanujává tette: Jairus leányának föltámasztása, színváltozása, haláltusája tanujává; megfizettette maga és Péter helyett az adópénzt, ahol tehát Péter mintegy az ő alteregojaként szerepel (Wellhausen). Péter első a lábmosásnál; külön üzenetet kap az Üdvözítőtől föltámasztásáról; a föltámasztottnak külön megjelenésében részesül.⁵

2. Jézus Krisztus a főséget Szent Péternek *ünnepélyesen megígérte*; «Midőn pedig Jézus Fülöp Cezaréájának környékére ment, kérdé tanítványait, mondván: Kinek tartják az emberek az ember fiát? Ők pedig mondák: Némelyek Keresztelő Jánosnak, mások Illésnek, mások pedig Jeremiásnak vagy egynek a próféták közül. Mondá nekik Jézus: Hát ti kinek mondotok engem? Felelvén Simon Péter, mondá: Te vagy a Krisztus, az élő Isten Fia. Jézus pedig felelvén, mondá neki: Boldog vagy Simon Jónás fia! mert nem a test és vér nyilatkoztatta ki ezt neked, hanem az én Atyám, ki mennyekben vagyon. Én is mondom tehát neked, hogy te Péter vagy, és erre a kőszálra fogom építeni Egyházamat, és a pokol kapui nem vesznek erőt rajta. És neked adom a mennyek országa kulcsait. És amit megkötsz majd a földön, meg lesz

¹ Denz 2055 k.

² Vatic. 4 cp 1 Denz 1823.

³ Jn 1,42; Mc 3,16. Péter görög szó: πέτρα, arámul **𐤏𐤓𐤐** = kőszál.

⁴ Pl. Gen 17,5 (Ábrahám), 32,28 (Izrael), Num 13,17 (Jozsue), Mt 1,26 (Jézus).

⁵ Lc 5,1–11; Mt 4,18–9 Mc 1,16–7. – Mc 5,37; Mt 17,1–3 26,37–46. – Mt 17,23–6; cf. 8,14 14,28 Mc 11,21 16,7 Lc 22,31–2 24,34 Jn 6,67 13,6 1 Cor 15,5.

kötvé mennyekben is; és amit föloldasz majd a földön, föl lesz oldva mennyekben is».¹ Ezekkel a szavakkal az Úr Krisztus a kívánható legnagyobb határozottsággal joghatósági főséget helyez kilátásba Péternek az ő Egyháza fölött:

a) *Megteszi Egyházának szikla-alapjává.* Ámde az épületben az alap szerepe nem merőben tiszteleti vagy irányító, hanem oksági hatékonysággal az épületnek egységét, szilárdságát és tartamát van hivatva biztosítani. Az épület alapjának ezt a szerepét az Üdvözítő maga részletesen megállapította: Aki hallja a Hegyi beszéd igéit és megtartja, «hasonló a bölcs emberhez, ki házát kősziklára építette; és szakadt az eső, jött az árvíz, a szelek fúttak és ama háznak estek; de nem dőlt össze, mert kősziklára volt alapítva. És mindaz, aki ez igéimet hallja, de azokat meg nem teszi, hasonló lesz a bolond emberhez, ki házát fővenyre építette. És szakadt az eső, jött az árvíz, a szelek fúttak és ama házra rohantak; és összedőlt az, és nagy volt annak omlása.»² b) *Rábízta a mennyek országának kulcsait.* Aki a kulcsok birtokában van, teljes hatalommal rendelkezik a házban: «Igy szól a Szent és Igaz, akinél Dávid kulcsa vagyon; aki amit megnyit, azt senki be nem zárja, és amit bezár, azt senki meg nem nyitja».³ Az Úr Krisztus Péternek már előbb kilátásba helyezte a tudás kulcsát,⁴ most pedig minden kikötés nélkül az Egyház összes kulcsait; tehát teljes és korlátlan intézkedési hatalmat ad neki az ő Egyházában. c) *Hatalmat ad neki oldani és kötni.* Oldani és kötni (λύειν, δέειν; אסר, התיר) azonban az akkori nyelvhasználat szerint annyit jelentett, mint legalább is hiteles magyarázattal törvényre kötelezni, vagy a törvény kötelezése alól fölmenteni; pl. «Sammáj megkötötte, amit Hillel föloldott». A mai nyelvhasználatban is ezek a kifejezések jogi hatású ténykedéseket jelentenek: házasságot, békét kötni, szerződést kötni avagy fölmenteni, tilalmat föloldani.⁵

Nehézségek. 1. *A régi protestánsok* szerint Jézus Krisztus e helyütt nem Pétert teszi meg az Egyház alapjává, hanem vagy azt a *hitet*, melyet Péter ünnepélyesen megvallott az összes apostolok nevében, vagy épen *sajátmagát*, ama hitnek tárgyát. – *Felelet.* Erre a magyarázatra, amennyiben kizárólagos akar lenni, *a szöveg* nem nyújt semmiféle fogódzó pontot. A régiek még hivatkozhattak a görög és latin szövegben a Petrus és petra különbözőségére, és gondolhattak arra, hogy petra vagy Krisztus vagy a Krisztusban való hit, és Petrus Simonnak, Jónás fiának neve. De az eredeti arám szövegben mindkét helyütt csak kéfa, kőszál áll; a régi görög nyelvben is πέτρος, πέτρα egyaránt szerepel kőszál jelentésben. Tehát mindkét esetben ugyanaz a valaki a kőszál. És az összefüggés nem hagy kétséget az iránt, kire gondol az Üdvözítő mint Egyházának alapjául szolgáló kőszálra. Szavai Péterhez és kizárólag ő hozzá vannak intézve, amint kétséget kizáró módon kitűnik a szavak antitetikus (ellentételes) szerkesztéséből. Péter megvallja: Te vagy a Krisztus; Krisztus feleli: te meg kőszál vagy. Tehát ez a hely nem állítható párhuzamba ama szentjánosival,⁶ ahol az Üdvözítő az evangelista világos értelmezése szerint saját testének templomáról szól. Nem támogatja a régi protestáns fölfogást Szent Pálnak ez a kijelentése: «Más alapot senki sem vethet azon kívül, amely vettetett, mely a Krisztus Jézus»⁷; mert Krisztus az ő Egyházának csakugyan elsődleges és láthatatlan alapja (fundamentum principale); de ez nem zárja ki, hogy Péter, sőt vele egységben a többi apostol is az ne legyen⁸: másodlagosan és tőle való állandó függésben; épúgy mint az a tény, hogy Krisztus az igaz világosság, nem akadály arra, hogy alkalomadtán

¹ Mt 16,13–19.

² Mt 7,24 cf. Deut 18,30.. 32,4 Zach 1,16 Ps 26,5 39,3.

³ Ap 3,7; cf. Is 22,19–22 Ap 1,17–8 9,1 20,1.

⁴ Lc 11,52.

⁵ Cf. Mt 5,17–9 Jn 5,18 7,23 10,35.

⁶ Jn 2,19.

⁷ 1 Cor 3,11.

⁸ Eph 2,20.

apostolait is világhosszra ne nevezze.¹ Hisz Jézus Krisztus adományozásai isteni tevékenységek; amit tehát a teremtményeknek ad, azt maga is megtartja; amit a teremtmény által tesz, azt nem szűnik meg művelni ő maga is: teremtői módon, elsődlegesen, fő oksággal.

A régi protestáns értelmezés a Szentírás szavainak e határozott és világos értelmével szemben hivatkozik *szentatyákra*, kik ezt a helyet úgy értelmezik, hogy Jézus Krisztus az ő Egyházát arra a hitre alapítja, amelyet Péter itt megvall, vagy magára Krisztusra, akit itt Istennek vall.² Ámde az atyák ezzel az értelmezéssel nem akarják kizárni Szent Péter joghatósági főségét (l. alább). Azután pedig Péter hitét nem az Egyház valós főntartó alapjának tekintik, hanem a fői méltóság kiérdemlő okának. Ha pedig egyik-másik szentatya olykor nem beszél a kívánatos jogi szabatsósággal, ez a határozatlanság nem esik latba a Szentírásnak egészen világos beszédével szemben. A 4. századi atyák tétova beszédének magyarázata egyrészt az az igyekezetük, hogy az ariánusokkal szemben élesen kidomborítsák Krisztus istenségének és föltétlen egyeduralmának alapdogmáját; másrészt befolyásolja őket az Egyház mivoltáról vallott fölfogásuk, mely az Egyházat főként mennyei bölcseséget közvetítő és halhatatlanságra szentelő karizmás isteni küldöttnek nézi, és emellett elhanyagolja jogi szervezetének kidomborítását (a középkorban és különösen a 16. századi újítókkal szemben többnyire fordítva történt). De nagy tévedés volna azt gondolni, hogy az atyák a kérdéses helyet kizárólag vagy csak főként is Szent Péter hitére vagy Krisztusra értelmezték. Már Tertullian azt kérde: «Rejtve maradhatott-e valami is Péter előtt, aki az épülő Egyház szikla-alapjának van mondva és az Egyház kulcsait kapta?» Origenes utal arra, hogy «amikor Péter a nyáj legeltetésének legfőbb hatalmát kapja, és mint kőszálra reája épül az Egyház, semmi más követelmény nem hangzik el vele szemben, mint a szeretet vallomása».³

2. Az újprotestánsok és tanítványaik, a *modernisták* nem tagadják e hely világos értelmét. Így pl. O. Pfleiderer, a híres liberális racionalista protestáns azt mondja: «Az összes protestáns elkenési kísérletek ellenében nincs kétség benne, hogy ezen a helyen ünnepélyesen ki van mondva Péter primátusa».⁴ Hanem ők *kétségbe vonják hitelességét*. Szerintük ezt a helyet a római egyházban 150-200 között betoldották Szent Máté evangéliumába; belevetítik egy késői jogfejlődésnek eredményét a kezdetbe Jézus Krisztus szájába adják azt, ami történeti fejlődés műve, és így tekintélyi alapot akarnak adni annak, ami jogszokás erejével már általánosan el volt fogadva.

Felelet. A *szövegtörténet* erre a fölfogásra legcsekélyebb alapot sem ad; minden kódex tartalmazza ezt a helyet, és nincs szöveg kritikai kiadás, mely kétséget támasztana vele szemben. Történeti megfontolások meg lehetetlennek mutatják a betoldást. Ha a betoldás a második században történt volna, az atyáknak tiltakozniok kellett volna ellene, vagy legalább tétovázásuknak valami nyomára kellene akadnunk. De semmi ilyes; a montanista Tertulliannak a római püspök elleni harcaiban ez a kifogás nagyon kapóra jött volna; de nem él vele.⁵ 260-ig már eddig legalább 25 utalást lehet kimutatni, ami szövegtörténetileg érthetetlen, ha egy 150-200 között történt betoldással van dolgunk. Érthetetlen, volna, mikép fogadták el szó nélkül kivált az eretnekek és a keletiek. Továbbá, ha ez a szentmátéi hely római talajon keletkezett volna, hogyan kerültek bele azok a törölmetszett arámizmusok (bar-Jona, test és vér, oldani és kötni)? Ha ez a hely nem hiteles, de hitelesek a névváltoztatást

¹ Mt 5,14.

² Így *Hilar.* Trinit. VI 36 k.; *Ambr.* Incarn. IV 32 k. V 34; *August.* in Ps 69, 4; *Leo M.* Sermo 2 in ass. sua; *Chrysost.* in Mt hom. 55 83; *Cyrl.* Al. Trinit. dial. 4; *Damascen.* Or. 21 in transfig. *August.* Retract. I 21; Sermo 76, 1.

³ *Tertul.* Praescript. 22. *Orig.* in Rom c. 6; cf. in Ex hom. 5, 4. Ugyanígy *Cypr.* Unit. Eccl. 4; *Cyrl.* Hier. Cat. 2, 19; *Cyrl.* Al. Thesaur.: *Chrysost.* in Ap hom 3 83; *Hieron.* Adv. Iovin. I 26; *Ambr.* in Ps 50, 30; *August.* Bapt. II 2.

⁴ O. *Pfleiderer* Das Urchristentum (1887) p. 518.

⁵ *Tertul.* Pudicit. 21.

elbeszélő helyek, rejtély marad a szokatlan névváltoztatás. Végül pedig érthetetlen volna, miért épen Péter nevére történt volna a betoldás, mikor erre sem jelleme sem apostoli tevékenysége nem nyújt elég alapot; aki nem megtörtént dolgot írt le, hanem az események után legalább másfél századdal konstruál, inkább gondolhatott Jánosra, Jakabra vagy az Úrnak valamely más rokonára, vagy. még inkább Pálra; de miért épen Péterre?

A racionalista protestánsok és modernisták *érvei* nem nyomósak: a) *Mc és Lc nem tartalmazzák ezt* a helyet. Ámde ezeknek az evangéliumoknak nem volt közvetlen céljuk miként Mt-nak az Egyház szervezetéről írni; továbbá a főként rómaiakból álló olvasók előtt óvatosság is parancsolta, hogy ne tájékozzanak föl a gyanakvó római hatóságok előtt az egyházi szervezet legfőbb mozzanatát. Burkoltan eleget szólnak ők is Péter főségéről.¹ b) Ha Krisztus Pétert tette meg az Egyház fejévé, nem támadhatott volna később vita a tanítványok között arról, vajjon *ki nagyobb az Isten országában?*² De ez épen abban leli kielégítő magyarázatát, hogy az Úrnak Pétert annyira kitüntető szavai fölkeltették a tanítványok versengését. c) Ha Krisztus annyira kitüntette Pétert, mikép mondhatta kevéssel utóbb: *Távosszátán?*³ Ámde a főséggel nincs ellentétben a rendreutasítás. A főség hivatal, a rendreutasítás pedig a személynek szól; a főség hivatali jellege egyáltalán nem zárja ki a személynek később is megnyilvánuló gyarlóságát.

Ha jobban mélyére nézünk annak a törekvésnek, mely a Péter főségét hirdető helyeket ki akarja bökni az evangéliumból, nem történeti, szövegkritikai, vagyis nem szolid tudományos okokra bukkanunk, hanem önkényes föltevésekre, a negatív dogmatika tételeire, melyek alapján ezeket a helyeket kifilozofálják az evangéliumból: Péter egyházi fősége egyházi szervezetet és látható egyházi társaságot tételez föl; ám Jézus Krisztus nem alapíthatott Egyházat (248. lap); tehát nem lehetnek hitelesek azok a helyek, melyekben világos kifejezésre jut az Egyház krisztusi megalapítása és megszervezése, nevezetesen joghatósági fővel való ellátása. Megannyi ingyenes állítás!

3. Jézus Krisztus Péternek *ünnepélyesen átadta* a joghatósági egyházi főséget, mikor föltámadása után a csodás halfogáskor megtette az összes hívők főpásztorává. «Mikor azután megebédeltek, mondá Jézus Simon Péternek: Simon János fia, jobban szeretsz-e engem ezeknél (πλέον τούτων: jobban mint ezek szeretnek engem)? Felelé neki: Igen Uram, te tudod, hogy szeretlek téged. Mondá neki: Legeltesd az én bárányaimat (βόσκει τὰ ἀρνία μου). Ismét mondá neki: Simon János fia, szeretsz-e engem? Felelé neki: Igen Uram, te tudod, hogy szeretlek téged. Mondá neki: Legeltesd az én bárányaimat (ποιμαίνε τὰ πρόβατά μου). Harmadszor mondá neki: Simon János fia, szeretsz-e engem? Elszomorodék Péter, hogy harmadszor kérdé őt: szeretsz-e engem, és felelé neki; Uram, te mindent tudsz; te tudod, hogy szeretlek téged. Mondá neki: Legeltesd az én juhaimat (βόσκει τὰ πρόβατά μου).»⁵ Ezekből a szavakból világos, milyen állást és milyen hatalmat adott Jézus Krisztus Péternek az ő Egyházában: Ő magamagát nevezte volt *jó pásztor*nak,⁶ aki életét adja juhaiért, aki teljes felelősséggel gondoskodik nyájáról, mely viszont föltétlen bizalommal és engedelmességgel tartozik neki; ilyennek volt megjövendő a Messiás már az ószövetségben, s ilyennek mondják az apostolok.⁷ Ebben a minőségben teszi meg Szent Pétert a maga helyettesének, még pedig minden megszorítás nélkül: minden irányú hatalmat

¹ Mc 1,36 3,16 16,7; Lc 22,31; Jn 21,15.

² Lc 22,24 Mc 10,35.45.

³ Mt 16,23.

⁴ Jól megokolt lectio varians szerint.

⁵ Jn 21,15–17.

⁶ Jn 10.

⁷ Jer 23,1–3 Ez 34; Heb 13,20 1 Pet 5,2–4.

ád neki (βόσκει, ποιμαίνει) minden rendű és rangú követői fölött (ἀρχία, προβάτια, πρόβατα). Amint az ígéretkor szikla-alappá tette hitvallása miatt, most megteszi pásztorrá szeretete miatt.

Nem lehet itt a régi és új *protestánsokkal* azt mondani, hogy Jézus. Krisztus ezekkel a szavakkal *visszaadja Péternek az apostoli méltóságot*, melyet hármaskrisztustagadásával elvesztett volt. Mert mindenekelőtt a Szentírásban semmi nyoma annak, hogy Jézus Krisztus hódolt Wiclif ama fölfogásának, mely szerint a halálos bűn megfoszt a hivatali méltóságtól. Ha Péter a krisztustagadásával elvesztette volna az apostoli méltóságot, akkor elvesztették volna a többiek is, mert ők is megfutottak, és így tettel ők is megtagadták Krisztust. De nem vesztették el sem méltóságukat sem Krisztus bizalmát, sem ők sem Péter; mert a föltámadt Krisztus ismételtelen megjelenésével tüntette ki őket, megadta nekik az apostoli küldést. Sőt magának Péternek külön is megjelent.¹ Itt is a mai racionalisták végső menedéke a hely *szentjánosi szerzőségének tagadása*, természetesen megint a szövegtörténeti alapnak minden árnyéka nélkül; csak azért, mert «a föltámadt Krisztusnak nincsenek már történeti szavai és jogérvényes rendelkezései» (Loisy és Schnitzer modernisták). Miért? mert «a föltámadás mint csoda nem lehet történeti tény, hanem csak a hitnek élménye». Ez már nem tudomány, hanem racionalista Credo, illetőleg Non-credo. Egyébként, ha ez a hely a második század második felében római talajon keletkezett betoldás, érthetetlen, miképp tudott mindjárt 200 után keleten és nyugaton egyetemes elfogadásra találni; továbbá miért kellett a betoldónak itt más képet használni mint a péteri főség ígéreténél, mely állítólag szintén abból a korból és abból a kultúrkörnyezetből való.

4. Szent Péter *gyakorolta* az egyházi joghatósági főséget. Az evangelisták fölsorolásaiban mindig első helyen szerepel az apostolok között; sokszor csak maga van megnevezve, a többi pedig gyűjtőnévvel van egybefoglalva: Péter és a vele valók, Péter és a tizenegy, Péter és az apostolok.² Péter ennek az elsőségnek tudatában intézkedik az ifjú egyházban: rendelkezik Mátyás megválasztásáról, pünkösdkor ő prédikál és ő védi meg apostoltársait, a főtanács előtt ő szól, Ananiás és Szafira esetében ő ítél, Szamariába Jánossal ő megy, az apostolok jeruzsálemi zsinatján ő mondja ki a döntő szót, az Egyházba ő veszi föl az első pogányokat.³ Figyelemreméltó dolog, hogy a három régi és igazi patriarchátus, Antiochia, Róma és Márk közvetítésével Alexandria, közvetlenül tőle származtatja magát.

Nehézségek. 1. Szent Péter a *leveleiben nem említi a főségét*. – De apostolnak mondja magát; s az ott elég volt; a hivatalos cím különben is későbbi idők terméke, és hiánya nem enged következtetést magára a dologra.

2. A *jeruzsálemi község* Pétert és Jánost «küldte» Szamariába⁴; Péter igazolta magát a jeruzsálemi hitközség előtt, hogy Kornelius századost fölvette az Egyházba.⁵ – Az effélék azonban csak azt bizonyítják, hogy Péter fősége dacára is testvér maradt a testvérek között, aki főpásztori hivatását igazán pásztori okossággal és az Úr Krisztus szellemében való szerénységgel gyakorolta. Hogy Pétert a többiek küldték, nem nyom: küldés és küldés között nagy különbség van; a királyt is küldheti a tanácsadója diplomáciai látogatásra, az orvosa fürdőre, anélkül hogy ebből a küldők felsőbbségére lehetne következtetni.

3. *Szent Pál* egyenlőnek tartja magát Péterrel: «Reám bízott a körülmetéletlenek evangéliuma, mint ahogy Péterre a körülmetélteké». Antiochiában szemtül-szemben ellenállott neki.⁶ – Azonban a) az *apostolság* tekintetében az apostolok csakugyan egyenlők

¹ Lc 24,36 Jn 20,19–22; Lc 24,34 1 Cor 15,5.

² Mt 10,2 18,16–27 Mc 3,16 16,7 Lc 6,14 8,45 9,32 18,28 Jn 6,68–9.

³ Act 1,15 2,14–41 4,19 5,1–11 9,32 15,7–11 10,28–48.

⁴ Act 8,14.

⁵ Thom I 43, 1 c.

⁶ Gal 2,7–9.11–14.

voltak; Péter csak a főségben válik ki fölöttük. S ezért az Egyház régóta mondhatja, hogy Péter és Pál az Egyház fejei (sohasem Pál egymagában, miként Péter igen sokszor!): Princeps clave Petrus, primus quoque dogmate (az igehirdetésben, mint aki egymaga többet fáradozott az evangéliumban, mint a többiek együtt) Paulus.¹ De nem egyenlők a kormányzói méltóságban, amint bőven kitűnik az előzőkből. *b)* Pál *antiochiai ellenállása* nem Péter egyházfői intézkedésének szól, hanem lelkipásztori magatartásának. S ha Pál szükségesnek tartotta Péter ellensúlyozására ezt a merész lépést, és szükségét érezte, hogy mint szokatlan merészséget igazolja a hívek előtt, megint csak arról tesz burkolt bizonyosságot, hogy Péternek különösen nagy tekintélye volt a hívek előtt. Különben nem szabad felejtetni, hogy a még fejledező Egyházban maga a főség is a keletkezés, fejlődés nyomait viseli. Továbbá az ősegyház még sokkal közelebb volt Jézus Krisztus korához, még sokkal élénkebben élt a hívők lelkében a láthatatlan főnek, Jézus Krisztusnak emléke és jelenléte, semhogy természetszerűen némileg háttérbe ne szorult volna a látható főnek szerepe és gyakorlati jelentősége.

Folyomány. *Az apostolok csak mint apostoli testület, vagyis csak Szent Péter fősége alatt egyesülten gyakorolhatták és viselheték azt a legfőbb egyházi elöljárói hatalmat, melyet Jézus Krisztustól kaptak* (fönt 2. szám). Jóllehet ugyanis minden egyes apostolnak közvetlenül az Úr Krisztustól van küldetése az evangélium hirdetésére és hitközségek alapítására, és ennek megfelelően mindegyik az apostoli kiváltságok birtokosa ([276. lap](#)), az Üdvözítő mégis kifejezetten Péter szikla-alapjára építi az Egyházat, tehát minden oszlopnak és falnak vele szerves összefüggésben kell állnia; neki teszi kötelességévé, hogy minden rendű és rangú hívének főpásztori gondját viselje, őt bízva meg, hogy a sátán agyarkodása idején a hitben erősítse meg atyjafiait.² Az apostoli egyház okmányainak tanúsága szerint az apostolok csakugyan az összegyűjtés érdekelt ügyekben nem külön-külön intézkednek, hanem Szent Péterrel egyetemben, vagy az ő utasításai értelmében. Természetes, hogy az apostoli kiváltságoknak ebben a korában a főség gyakorlására nem nyílik oly bőven tér és alkalom, mint az apostoli idők után.

Eszerint *a Krisztus rendelte egyházi joghatósági hatalomnak két alanya van, melyek egymástól különböznek értékben, de nem teljes szétválasztással (distinctio virtuali inadaequata): az egyik Szent Péter egymagában, a másik az apostoli testület, vagyis az apostolok Szent Péterrel együtt. Az apostoloknak mindenesetre volt joghatóságuk a tőlük alapított egyházak fölött, de nem Szent Pétertől függetlenül.*

Függelék. Jézus Krisztus úgy rendelkezett, hogy Szent Péternek mindig legyen utóda a világ végezetéig. *Hittétel. A vatikáni zsinat szerint «ki van közösítve, aki azt mondja, hogy nem magának az Úr Krisztusnak rendelkezéséből, vagyis isteni jogon áll, hogy Szent Péternek az egész Egyház fölötti főségben állandó utódja van.»*³

Bizonyítás. 1. a) Jézus Krisztus kifejezetten akarta, hogy *Egyháza fönmaradjon a világ végezetéig* ([248. lap](#)); tehát akarnia kellett, hogy fönmaradjon az alapja is, mely nélkül az Egyház épületének szilárdsága, egysége, tartóssága oda volna. Annyival inkább, mert világtörténeti szerepét az Egyház fejének a következő időkben, az Egyház nagyobb elterjedése idején és nagy viszontagságai között kellett igazán megmutatnia. Ha Szent Péter szikla-alapja van okul vetve azért a biztató reményért, hogy az Egyházon a pokol kapui nem vesznek majd erőt, akkor a szikla-alapnak védő és erősítő szerepe nem szünhetik meg ép akkor, mikor a pokol fölszabadult hatalmainak tervszerű és szívós támadásai tetőfokra hágnak. *b)* *A főpásztori tevékenység, melyet az Üdvözítő Szent Péterre bízott, felöleli Krisztus*

¹ Venant. Fortunat. Miscell. IX 2; cf. Denz 1091 A. Arnauld janzenistának azt az elvetett tételét, hogy Péter és Pál mindenben egyenlők voltak.

² Lc 22,31; cf. [332. lap](#).

³ Vatic. 4 cp 2 Denz 1825.

nyájának minden tagját; Péter, a gondos pásztor nem engedheti tévelygő juhokként bolyongani a későbbi nemzedékeket sem, melyek az eredettől való nagyobb távolság és az antikrisztusi történeti tényezők súlyosabb támadásai miatt jobban rászorulnak a pásztor vezetésére és oltalmára, mint az első hivek.

2. A *szentatyák* a legrégebb időktől kezdve hangsúlyozzák, hogy a kulcsok hatalmát az Egyház Szent Péterben kapta; tehát nemcsak az ő személyének szolt¹; és egyöntetű tanuzással hirdetik, hogy a római püspökben Szent Péter méltósága él tovább (88. § 2).

3. A *teológiai megfontolás* megállapítja, hogy illő volt Jézus Krisztusnak Egyháza számára állandó *látható főt* rendelni: a) Titokzatos testének ugyan ő a feje; azonban Egyházát látható társaságnak szánta (87. § 1), tehát gondoskodnia kellett, hogy őt helyettesítő és képviselő látható fő is kerüljön az élére. Mivel azonkívül az egyházi hierarchia a mennyeknek tükrözése (269. lap.) illő volt, hogy a mennyei hierarchiának szigorúan monarchiás jellege, Isten föltétlen egyeduralma tiszta kifejezésre jusson az Egyházban is. b) Jézus Krisztus az ő Egyházának alaptulajdonságává tette az *egységet* (87. § 4). Ám az egy fő az egységnek leghatékonyabb biztosítéka. Nem mintha az Üdvözítő az Egyház egységét másképp is nem biztosíthatta volna. Fői méltósága van olyan egyesítő erő, hogy arisztokrata vagy demokrata szervezet mellett is elérhette volna az egységet; de ha az Egyháznak egyszer az a rendeltetése, hogy a megtestesülés titkának történeti folytatása legyen, akkor legmegfelelőbbnek az a rendelkezés kínálkozott, hogy Krisztus földi jelenlétének és egységesítő szerepének is legyen földi látható folytatója. Merőben emberi természeti közösségekben is az egység igazi biztosítéka és jelképe mindig egy személy, illetőleg egy meghatalmazott.² Ámde az Egyház alakulásának törvénye a fölülről lefelé haladó épülés; tehát illő volt, hogy maga Krisztus, az Egyház épülésének felső elve gondoskodjék az egységnek az emberek között legmegfelelőbb szervéről.³

87. §. Az Egyház alaptulajdonságai.

Bartmann II § 139 146–152; *van Noort* 1, 1, 1 (12 ss.); 1, 1, 3; 1, 3, 2–5; *Pesch* I prop. 32 36–7; *Hettinger* 428 kk., 439 kk., 460–510; *Schanz* III § 4–7 9–10; *Pázmány* Ö. M. I 31–60; *Thom* III 8, 2–3; *Suarez* De fide IX 1–7; *Defensio fidei* I 7 12–18; *Billuart* Reg. 3, 2 3; *Berti* t. V lib. 4, 1–6. – *Bellarminus* De notis Ecclesiae; L. *Thomassinus* Traité de l'unité de l'Église 1686; A. *Möhler* Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus³ 1925; R. *Söder* Der Begriff der Katholizität der Kirche und des Glaubens nach seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt 1881; A. *Seitz* Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Litteratur 1903; *Poulpiquet* La notion de la catholicité 1910; J. B. *Walz* Die Sichtbarkeit der Kirche 1924; J. *Pinsk* Die Kirche Christi als Kirche der Völker 1935; A. *Rademacher* Die Kirche als Gemeinschaft u. Gesellschaft 1931.

Alaptulajdonságok (proprietas essentielles) az Egyháznak olyan jellemzékei, melyek a Krisztus adta mivoltával közvetlenül adva vannak vagy belőle folynak, úgy hogy az Egyház nem lehet el nélkülök. Ebben különböznek az olyan vonásoktól, melyek az Egyház isteni lényegének nem szükségképes folyományai, és ezért nem is okvetlenül találhatók minden időben az Egyházon (esetleges vonások, proprietas accidentales). Az Egyháznak lényeges, vagyis alapvető tulajdonságai logikai egymásutánban: az Egyház tökéletes társaság (societas perfecta), látható társaság, egyetlen és szükségképes, egységes, egyetemes (una et catholica) és szent, fogyatkozhatatlan (indefectibilis) és apostoli. Ha a hittudósok *olykor többet vagy kevesebbet* sorolnak föl, annak oka nem tárgyi bizonytalanság, mert a dolog érdemére nézve teljes egyetértés uralkodik a hittudományban, hanem merőben módszerei vagy didaktikai megfontolások: némely alaptulajdonságot más címen vagy más összefüggésben tárgyalnak.

¹ *Tertul.* Scorpi. 3; *August.* in Jn 50, 12; 124, 5; *Agon. christ.* 30.

² *Thom* Gent. IV 76: unitatis congruentior causa est unuas quam multi.

³ Cf. *Vatic.* 4 prooem. *Denz* 1821.

Mi is az Egyháznak tökéletes társaság voltát már letárgyaltuk és a tévedhetetlenséget (a fogyatkozhatatlanságnak ezt a gyakorlatilag legjelentősebb mozzanatát) külön § tárgyává tesszük, hogy összetartozó dolgokat ne kelljen szétszakítani.

I. Az Egyház láthatósága.

Tétel. Krisztus Egyháza látható társaság. Biztos.

Már a *fraticellusok* szembeállították a láthatatlan és a látható Egyházat; utánuk *Wiclif és Hus* tanították az Egyház láthatatlan voltát,¹ és azóta az *újítóknak* alaptétele, hogy a Krisztus Egyháza láthatatlan; t. i. ezzel akarták igazolni kiválásukat és megfelelni arra a kérdésre: hol volt az Egyház Luther előtt. Azonban ép az újítók nem ragaszkodtak következetesen ehhez a fölfogáshoz. A *modern protestánsok* általában nem tagadják az Egyház láthatóságát, de kétségbe vonják krisztusi eredetét, és az Egyházat mint jogi társaságot a protestáns elvvel összeférhetetlennek tartják. Az Egyház tanítása burkoltan és kíséretkép kifejezésre jut ott, ahol szó esik az Egyháznak látható fejről és a látható papságról.²

Magyarázat. Az Egyházban megkülönböztethető mindenekelőtt az *isteni elem*, mely tárgyi és alanyi mozzanatokot ölel föl. *Tárgyiak:* az Egyház végső célja, mint a történet folyamán megvalósítandó föladat, t. i. a hivatottak teljes kegyelmi istenközössége; továbbá az ennek megvalósítására szolgáló természetfölötti javak: az evangélium és általában a kinyilatkoztatott igazság, a szentségek mint a kegyelem csatornái, a hierarchiás vezetés mint intézmény és törvény. *Alanyi mozzanatok:* az evangélium (és általában a kinyilatkoztatott igazság) által kiváltott hit, a szentségek útján közvetített kegyelmi élet a maga teljességében, a hierarchiás vezetésnek tartozó engedelmesség és szent fegyelem. Az alanyi mozzanatok emberi együttműködést tételeznek föl; s ezért bennük isteni elem csakis az a tény, hogy Isten akaratából a kegyelem támogatásával alanyiakká kell válniok. Az Egyháznak ez az isteni eleme, amint első tekintetre nyilvánvaló, közvetlenül Jézus Krisztustól ered; az alanyi mozzanat, illetőleg annak Isten részéről való biztosítása a Szentléleknek tulajdonított kegyelmi mű. Az Egyháznak ezt az isteni elemét, mely mint az abszolút isteni bölcseségnek és szentségnek közvetlen kifolyása nem látható, szokás az Egyház lelkének is nevezni. *A lélek láthatatlan.*

Az Egyház isteni javai emberek számára vannak rendelve; az Egyház lelke arra való, hogy embereknek közvetítse a természetfölötti életelvet. Az evangéliumot azért hirdeti az Egyház, hogy emberek hallgassák és fogadják el igaznak, és egyesüljenek aztán egy hitnek megvallásában; a szentségeket látható módon embereknek, látható szertartásokkal szolgáltatja; hierarchiája látható módon kiemelkedik a tagok fölött, és látható fegyelmi egységet teremt. Ezek a látható mozzanatok és emberek, akikből az Egyház áll, alkotják az *emberi elemet*, az Egyház testét. Hogy ez látható, azt senkisémet vonja kétségbe (*visibilitas materialis*). Az Egyház láthatóságának tétele azonban többet akar mondani. Egyfelől azt akarja jelenteni, hogy az Egyház mint társaság is látható (*visibilitas formalis*); azután pedig azt, hogy az Egyháznak lelke átjárja a testét, vele szubstanciás, lényegi egységben van; úgy hogy ha nem is kizárólag, mégis lényegében a testében érvényesül, és következésképp a testen is átragyog; pl. az egyházi tévedhetetlenség, a kegyelmi élet magában láthatatlan, azonban az Egyház testét formáló hatékonyságában láthatóvá válik. A tétel elsődlegesen azonban csak az Egyház formális láthatóságát akarja megállapítani; vagyis az Egyházat olyan társaságnak akarja föltüntetni, melyről meg lehet állapítani, hol van, kik a tagjai és kik nem tagjai. Más szóval a tétel kimondja, hogy az Egyház nem merőben kegyelmi közösség, mint a katarusok hirdetik minden korban, hanem jogi közület is.

¹ Denz 485 486 627.

² Vatic. 4 Denz 1821; Trid. 23 Denz 957 kk.

Bizonyítás. 1. A *próféták* szerint az Isten országa mint olyan megismerhető lesz: «Az utolsó időkben az Úr házának hegye szilárdan áll majd a hegyek tetején, és magasabb lesz a halmoknál; és hozzátódnak mind a nemzetek». ¹ Az ószövetségi közösség, a zsinagóga mint az újnak típusa szintén látható jogi közösség volt; a körülmetélés mint a hozzá-tartozás föltétele és jele, papsága, a próféták föllépése, hierarchiai szervezete, szóval az ószövetségi üdvjavakat közvetítő összes tényezők láthatók voltak; sőt ilyeneknek vallja az Úr Krisztus is. ²

2. *Jézus Krisztus* az ő Egyházát kifejezetten Péter látható szikla-alapjára építette; könnyen megállapítható látható szertartáshoz, a keresztséghez kötötte a belépést, más ugyancsak látható szertartásokhoz és érzékelhető föltételekhez a bennmaradást (bűnbánat, Eucharisztia, hit, a hitnek megvallása, hitszerű élet). Egyházáról azt mondja, hogy Isten országa, hegyre épített város, műveseket fogadó gazda, nyáj, akol, szérű, mely búzát és polyvát tartalmaz, háló, mely különféle értékű halakat fog, közösség, melyből ki lehet zárni valakit, világosság, melynek be kell világítani az egész földet. ³

3. Az *apostolok* szerint az Egyház test, melynek sok a tagja, Isten temploma, nyáj; tehát miként az Üdvözítő, állandóan látható dolgokhoz hasonlítják az Egyházat. Továbbá megszervezik az egyes községeket, előjárókat rendelnek, tagokat vesznek föl, ⁴ méltatlanokat kizárnak; a kegyelmet szentségi úton, látható módon szolgáltatják ki; tanúságot tesznek, hogy az Egyház a világosságával kezdi betölteni a földet; biztatják a hiveket, hogy az Egyháznak ezt a láthatóságát mozdítsák elő. ⁵

4. A *hagyománynak* nagy gyakorlati tanúsága, hogy az eretnekeket kezdettől fogva kizárták és a skizmát élesen elítélték; ez szóba se jöhetne, ha az Egyház láthatatlan társaság volna. Már Szent Ignác hangsúlyozza, hogy a keresztyén élet alapelve a püspök iránti engedelmség és az Eucharisziában való részesedés, tehát látható mozzanatok. ⁶ Később különösen Ciprián a gnosztikusokkal szemben és Szent Ágoston a donatisták ellenében élesen kiemelik, és forma szerint is rendszeresen tárgyalják az Egyház láthatóságát. ⁷

5. Ha az Egyház mint kegyelmi istenközösségre nevelő krisztusi intézmény nem volna látható, *nem tudna megfelelni a rendeltetésének*. Ha nem volna könnyen megállapítható, melyik a krisztusi tekintéllyel tanító, szentelő és vezető intézmény, nem lehetne teljes bizonyossággal megtalálni a kinyilatkoztatott isteni igazságot, kegyelmet és hierarchiai vezetést; s így teljesen célját tévesztette volna ezeknek a meghatalmazásoknak és a megfelelő tisztségeknek krisztusi megszervezése. Tehát az Egyház láthatóságának végelemzésben ugyanaz az oka, mint az Úr Krisztus láthatóságának, illetőleg megtestesülésének. Az örök Ige közvetlenül láthatatlan módon is beleereszkedhetett volna az egyes lelkekbe és szerezhettek volna nekik üdvösséget. Ha azonban tetszett neki emberként közelíteni a bukott emberhez és emberi tevékenységekkel szerezni számára váltságot, akkor természetes, hogy megváltó tevékenységének történeti folytatása és alanyi véghezvitele is csak látható Egyházban van biztosítva. A látható Egyház a látható Krisztusnak, tehát a megtestesülés titkának folytatása és folyománya; tagadása megkezdett krisztustagadás.

Függelék. Az Egyház tagjai. Minthogy az Egyház isteni és emberi elemből, testből és lélekből áll, az Egyházhoz való tartozás, az egyházi tagság akkor teljes, ha valaki az Egyház testének is lelkének is tagja. Ez pedig akkor valósul meg, ha a hitnek, a kegyelmi életnek és az

¹ Is 2,2–3 Mich 4,1–3 Mal 1,11 Dan 2,44.

² Mt 5,35 21,12 23,2.3 Jn 11,49 18,14.

³ Mt 18,17; 5,16.

⁴ 1 Cor 5,4 2 Cor 2,10.

⁵ Jac 5,14; 1 Tim 3,14–5 Rom 10,10.

⁶ Ign. Eph 3 4 Magn 6, 7; Trall 2, 3; Phil 3 4; Smyrn 8; Iren. Haer. V 20, 1; Origen. in Mt 24, 17.

⁷ Cypr. Unit. ecl. 5–6. August. in ep. Jn 1, 13; Lit. Petil. II 32 74; cf. Athanas. in Ps 88, 38; Chrysost. Hom. antequam iret in exil. 2 (M 52, 429); Ambr. in Ps 118 5, 7; Hier. in Is 9, 29.

engedelmességnek *hármias köteléke* (*vinculum symbolicum, liturgicum, hierarchicum*¹) köti az embert az Egyházhöz: «A hármias kötél nehezen szakad el».² A *hit* a természetfölötti élet alapja, és ép ezért a kegyelmi közösséghez, az Egyházhöz való tartozásnak alapföltétele. Így követeli az Úr Krisztus és így kívánják és tartják az apostolok.³ Az Egyház látható jellegének megfelelően ezt a hitet külsőleg is kell vallani.⁴ A *szentségi*, liturgiai köteléket Krisztus rendelkezése értelmében megalapozza a keresztség és teljessé teszi az Oltáriszentség.⁵ A *hierarchiai engedelmességet* szükségessé teszi az a tény, hogy az Egyház krisztusi tekintéllyel működő társaság. Jézus Krisztus és nyomán az apostolok sokszorosan követelik ezt az alárendelést az Egyház tagjaitól.⁶ Ha ez a hármias kötelék valamiben hiányos vagy laza, az Egyházhöz való tartozás sem lesz teljes. Ez két irányban történhetik.

Centripetális irányban, a teljes egyházi közösség felé haladnak a hitjelöltek (katechúmenusok), a megtérők, töredelmezők és mindazok, kik őszintén keresik az igazságot és kegyelmet. Ezeknek csatlakozása megkezdődött, de még nem vált teljessé. A *hitjelölteknek* az Egyházhöz való tartozása tekintetében a legtöbb hittudós joggal követi Bellarminusnak azt a nézetét, hogy azok csak képességileg és vágyban (*in potentia, in voto*) tagjai az Egyháznak, nem pedig tényleg (*actu*), mint azt Suarez tanította, akinek csak abban van igaza, hogy a hitjelöltek jogi viszonyba léptek az Egyházzal, de nem az Egyházban. Mindezek természetesen lélekben hozzátartozhatnak az Egyházhöz.

Centrifugális irányban haladnak azok, kik az Egyház közösségéhez hozzátartoztak, de vagy erkölcsi jellegű, alanyi eredetű eltávolodással, vagy inkább tárgyi, nem okvetlenül bűnös jellegű eltávolítás által lazították vagy szakították meg a hármias köteléket. Ezek

a) a formális, tudatos *eretnekek* (*haeretici formales*), akik a katolikus igazságnak egyes tételeit szándékkal megtagadják és tagadásukhoz makacsul ragaszkodnak. A nem-tudatos eretnekek (*haeretici materiales*): saját egyéni hozzájárulásuk nélkül a tévedésbe belesodródott néprétegek, a formális eretnekek utódjai. Az eretnekek végzetesen meglazították a hit kötelékét, és ezért már nem tekinthetők az Egyházhöz tartozóknak. Az Egyház már az apostolok ideje óta az eretnekeket elválasztotta a testétől; és ha visszatértek, külön szertartással vette föl őket. De mert a keresztség jellege rajtuk van, jogilag (de nem tényleg; különben a kárhozottak is az Egyháznak tagjai volnának) az Egyházhöz tartoznak, épúgy mint a szökevény katona is hadurához tartozik.

b) A *skizmatikusok*, még pedig elsősorban azok, akik erkölcsi lázadás által tagadták meg a hierarchiai alárendelődést, és azután az őket követő néprétegek. Ezek széttépik a hierarchiai köteléket, és ezért nem lehetnek már az Egyháznak tagjai, mint az Írás világosan megmondja⁷; azonban a történet tanúsága szerint megrongálják a másik két köteléket is, amint világosan és tanulságosan megmutatja a görög skizma.

c) A *kiközösítettek* az Egyháztól annyira távolodnak, amennyire a kiközösítés jogi hatálya terjed, amennyiben vagy csak a szentségek közösségéből vagy a hivek közösségéből vannak kirekesztve. Biztos, hogy az utóbbiak (régebben *excommunicatione maiore excommunicati*, ma: *excommunicati vitandi*) az egyházi közösségnek többé nem tagjai.⁸ Minthogy azonban a keresztség, bérálás, esetleg papi jelleg által ezeket a lelkeket Isten már visszavonhatatlanul

¹ Miként az Egyház hármias hatalmánál, itt is lehet szó redukciónról: pl. a liturgiai köteléket lehet és szokás megosztani a hit és szeretet köteléke között.

² Ecl 4,12.

³ Mt 16,16 Jn 17,20; Act 2,41 8,12.37.

⁴ Rom 1,8.11–2 6,17 Act 2,44 4,13 1 Thes 1,8 2 Jn 9–10.

⁵ Mt 28,19 Mc 16,16 Act 2,38 19,5 Rom 6,3 1 Cor 1,11 Eph 5,26.

⁶ Mt 16,18 18,17–8 Lc 22,32 Act 4,35 5,2 15,26 1 Cor 5,3. 7,1. 11,1. 2 Cor 2,9 7,15 10,8 13,10 Eph 2,20 4,11. 1 Thes 4,2 2 Thes 3,4 2 Pet 1,12 stb.

⁷ Mt 18,17 1 Tim 1,19; cf. Jn 15,12.17 Gal 6,9.

⁸ Cf. CIC 2261 2265.

magának foglalta le Jézus Krisztus titokzatos testének megépítésére, ezen a címen a kiközösítettek számára fönnáll a tárgyi kapcsolat és ennél fogva az alanyi kötelezettség a teljes közösség visszaszerzésére; annyival inkább, mert a kiközösítés elsősorban gyógyító jellegű: non ad eradicandum, sed ad corrigendum (August.). Az Egyháznak mint tökéletes társaságnak van joga (ad vigorem disciplinae pro bono communi) arra rászolgáló tagokat elválasztani a közösség testétől.¹ A zsinagóga is, az Egyház is ezt a jogot csakugyan mindig gyakorolta²; bár az igazságtalan kiközösítés lehetőségét III. Ince pápa nem tagadta.³

d) Szintén centrifugális irányban haladnak az Egyházzal szemben, *akik halálos bűnben vannak*. Ezek ugyanis elesnek az élők szentségeitől; kivált ha Szentlélek elleni bűnökben vannak, ha vétkezésük Isten elleni gyűlöletté, hitellenes lázadássá válik, vagy ha penitenciátlanság, a kegyelem javai iránti közömbösség, kétségbeesés vagy vakmerő bizakodás alakját ölti, hovatovább teljesen tönkreteszi a liturgiai köteléket, és kikezdi a hit kötelékét. Mindazáltal az Egyház jogi közösségétől, a testétől és következésképp a lelkének valamilyen éltető hatásától a legnagyobb bűn sem szakít el, amint azt tévesen tanították minden kornak katarusai, a montanisták, novaciánusok, donatisták, albiak, valdiak, Wiclif, Hus, a 16. századi újítók. Az Úr Krisztus ugyanis a leghatározottabban tanítja, hogy az Egyház nemcsak a tökéletesek társasága, hanem nevelő intézmény, arra hivatva, hogy a nagy bűnösöket is szentekké tegye a Szentlélek kegyelmében. Ezért az ő földjén a tiszta búza mellett van konkoly is, melynek az aratásig a búzával együtt kell felnőnie; a tisztítás és szétválasztás csak ezután jön; hálójában a jó halak mellett akad kivetni való hitvány is, az okos szűzek mellett találkozik balga is⁴; sőt valamennyinek imádkozni kell: Bocsásd meg a mi vétkeinket! A bűnösöket az apostolok sem tekintették az Egyházból kirekesztetteknek.⁵ Ugyanerre az álláspontra helyezkedett már Ciprián a novaciánusokkal és Szent Ágoston a donatistákkal szemben, akik katarus módon tanítottak.

Mivel az Egyház a Krisztusban való nagykorúságra nevelő intézmény, és mert az Egyházhoz való tartozást legveszedelmesebben lazítja a hitbeli és a szentségi kötelék ápolásának elhanyagolása, épen napjainkban a gyóntatóknak különösen őrizkedniök kell attól a fölfogástól, mintha az Egyház csak igazak társasága volna, és mintha a gyónás csak jámborság ténye volna, és nem főként a nagy bűnösök mentőcsónaka; ezeket tehát nem elijeszteni, hanem az Úr Krisztus példája és szelleme szerint nevelni kell az Egyház szerinti életre.

2. Az Egyház egyetlensége és szükségessége.

Tétel. Jézus Krisztus Egyháza egy és az üdvözüléshez szükséges. *Hittétel. A IV. lateráni zsinat szerint* «egy az összes hivek egyetemes Egyháza, mely nélkül (extra quam) senki sem üdvözül.»⁶ Ezt *tagadták* a katarusok a középkorban és tagadják minden kornak racionalistái, kik a vallás terén is szélső individualizmust hirdetnek.

Magyarázat. Szükséges lehet valami azért, mert meg van parancsolva (necessitas praecepti); lehet szükséges azért, mert nélkülözhetetlen eszköz a cél elérésére (necessitas medii). A tétel kimondja, hogy Jézus Krisztusnak csak egy Egyháza van, és csak ez az egy Egyház van az üdvösség eszközeinek birtokában; tehát aki saját hibájából nem tartozik ehhez az Egyházhoz, nem üdvözülhet, épúgy mint nem éri el a partot, aki az egyetlen rendelkezésre

¹ Cf. 1 Cor 5,5 Mt 18,17 Tit 3,10; így az atyák közül már *Cypr.* Epist. 4, 4; *August.* Corrupt. et gr. 46.

² Cf. Luth. thes. 23, Wiclif th. 13, Hus 17, Quesnel 91 *Denz* 763 593 643 1441.

³ Innocent. III l. 2 ep. 61.

⁴ Mt 3 13 22 25.

⁵ Pl. 1 Cor 1,11 5,1 11,29–30 1 Tim 5,20 2 Tim 4,2 Tit 1,9 2,15 2 Tim 2,20.

⁶ *Denz* 430; cf. 714 1647 1677.

álló hajót nem használja, amint nem gyógyul meg az a beteg, aki betegsége egyetlen orvosságát nem veszi igénybe. Nem mondja a tétel, hogy az üdvözülés fogalmából következik az Egyháznak az üdvözüléshez való szükségessége (ez belső, eszközi szükségesség: *necessitas medii interna*) volna; hanem megállapítja, hogy Isten így rendelkezett. Üdvözülni ugyanis annyi, mint elnyerni az Istenben való teljes kegyelmi életközösséget. Minthogy az Isten szuverén úr a teremtményei fölött, egyedül ő rajta áll megszabni, mi úton-módon akarja magát a teremtménynek teljes kegyelmi életközösségre adni.

Bizonyítás. 1. Jézus Krisztus *csak egy Egyházat alapított*. Isten országát és nem országait hirdették a *próféták*, és azt valósította meg Krisztus (84. §). *Krisztus* egy főt rendelt, egy szikla-alapra építi Egyházát és nem egyházait, egy pásztorra bízta nyáját; kijelentette, hogy «egy akol leszen és egy pásztor»; ő maga egy szent szőlőtő, és valamennyi hívőnek vele élő egységben kell lenni mint venyigének.¹ Az apostolok az egyes hitközségeket egyházaknak nevezik, de azokról nyíltan vallják, hogy Krisztus egy titokzatos testének tagjai, valamennyi együtt Krisztusnak egy jegyese.² A *hagyomány* tanúsága egyöntetű: a hitvallások kezdettől fogva csak egy Egyházat ismernek; az atyák mindjárt eleinte ismétlik és alkalmazzák az apostol szavait: «Egy test és egy lélek, amiképp hivatástok egy reménységre szól. Egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség. Egy az Isten, és mindenek atyja».³ Ebben egyúttal jelezve van a *teológiai megokolás* is: Egy az Isten; tehát csak egy lehet a hozzá való alapvető viszony, a vallás (I 24); s csak egyféle az üdvrend, melynek lehetnek fokozatai, amint csakugyan voltak az üdvtörténet során, de nem lehetnek válfajai (14. §).

2. Ez az egy Egyház az *üdvözülés nélkülözhetetlen eszköze*. a) Sarkalatos katolikus igazság, hogy *Jézus Krisztus nélkül nincs üdvösség*; «A mi Urunknak a názáreti Jézus Krisztusnak nevében... Nincs üdvösség senki másban. Mert más név nem is adatott az embereknek az ég alatt, amelyben nekünk üdvözülnünk kellene».⁴ Maga Jézus Krisztus mondja: «Én vagyok az út, az igazság és az élet. Senki sem juthat az Atyához másképp, mint énáltalam».⁵ Hisz ez a megtestesülés és a Krisztus által történt megváltás értelme és velejárója. Ámde Jézus Krisztus az ő megváltó kegyelmének és általában megváltói tevékenysége gyümölcseinek letéteményesévé és sáfárjává az Egyházat tette meg (85. §). Következésképp az Egyház nélkül nincs üdvösség, extra Ecclesiam nulla salus. b) Ezt kifejezetten is *tanítja az Üdvözítő*; «Aki hiszen és megkeresztelkedik, üdvözül; aki pedig nem hiszen, elkárhozik». Aki az Egyházra nem hallgat, olybá veendő mint a pogány és a vámos; «aki titeket hallgat, engem hallgat, és aki titeket megvet, engem vet meg; aki pedig engem megvet, azt veti meg, aki engem küldött»; aki a tanítványokra nem hallgat, rosszabbul jár mint Sodoma és Gomorrha az ítélet napján.⁶ Ugyanígy tanítanak az apostolok. A legélesebben elítélik az eltérő tanításokat és szakadásokat: «Mindaz, aki eltér és nem marad meg a Krisztus tanításában, nincs annak Istene... Ha valaki hozzátok jön, és e tanítást nem hozza magával, ne fogadjátok be őt házatokba, még «üdvözlégy»-et se mondjatok neki.» Aki nem Krisztus országához tartozik, a sátán országából való.⁷

A *régi egyháznak* e pontban vallott hite kitűnik már gyakorlati magatartásából. Ha meggyőződésük szerint az Egyház nem volna szükséges az üdvösséghez, sem az evangélium terjesztésével járó fáradalmakat és veszedelmeket, sem a vértanuságot nem vállalták volna; semmiségekért és közömbös dolgokért az ember nem kockáztatja természeti kényelmét és

¹ Mt 4,17 10,7 13,3 16,18 Jn 10,16 11,52.

² 1 Cor 10,17 12,11.27 Eph 4,11–16 5,15; cf. Act 9,31–2 15 16,1 20,29.

³ Eph 4,4; cf. *Didache* 10, 5; *Iustin.* Dial. 63; *Cyprian.* Epist. 40, 5.

⁴ Act 4,12.

⁵ Jn 14,6; cf. 10,11.

⁶ Mc 16,15–6; cf. Mt 10,14–5 28,19 Jn 3,18 Lc 10,10. Mt 18,17. Lc 10,16. Mt 23,13–39 10,15.

⁷ 2 Jn 9–11; Tit 3,10 1 Cor 1,10 11,14–19 Gal 1,8 5,20 2 Pet 2,1; 1 Cor 5,5 1 Tim 1,20.

életét. Az eretnekségeket és szakadásokat a lehető legélesebben elítélik. Kijelentik, hogy aki az Egyház házából kimegy, vesztébe megy; aki az Egyházon kívül van, úgy jár, mint akik a vízözön idején Noe bárkáján kívül voltak és elpusztultak. Ismeretes Szent *Ciprián* mondása: «Nem lehet annak atyja Isten, akinek nem anyja az Egyház». Szent *Ágoston* azt mondja: «Üdvösségre és örök életre senki sem jut, ha nem Krisztus a feje. De Krisztus nem lehet senkinek feje, aki nem tartozik a testéhez, amely az Egyház».¹

Kérdés. Ha az Egyházhoz való tartozás az üdvösséghez szükséges, *miképp érvényesült Istennek egyetlen üdvözítő szándéka* Jézus Krisztus eljövetele előtt, mikor még nem volt Egyház, és miképp érvényesül azóta is azok számára, kiknek nem volt módjuk az Egyházhoz csatlakozni? – Erre a kérdésre nézve tény, hogy akik üdvözülnek, csak az Egyház által üdvözülhetnek; mert Jézus Krisztus az üdvözítő igazságot és kegyelmet az Egyházra bízta. Ebből természetesen következik, hogy aki saját hibájából kívül van Krisztus Egyházán, nem üdvözülhet. Azonban *Krisztus üdvözítő kegyelme és igazsága nincs a mindenkori látható Egyházra korlátozva* abban az értelemben, hogy rajta kívül semmiképpen nem érvényesülhet. Amint a nap fótoszférája messze a magján túl világít és melegít, amint a lélek messze a test határain túl érezteti a hatását, épúgy az Egyház feje, Krisztus az ő Szentlelkét messze az Egyház testén túl sugározta. Ennek következtében a krisztusi kegyelem és igazság részese lehet olyan valaki is, aki az Egyház testéhez nem tartozik hozzá. Itt mindazokra kell gondolni, akik centripetális irányban haladnak a teljes egyházi közösség felé, tehát a komoly, őszinte igazságkeresőkre is. Mindezekre azt lehet és kell mondani, hogy *lélekben és vágyban* (in voto) *tagjai az Egyháznak* (nem szabatos beszéd azt mondani, hogy az Egyház «lelkéhez» tartoznak; mert az Egyház lelke többet mond, mint ami meglehet pl. egy jóhiszemű eretneken; lásd [285. lap](#)). Az ilyen ember hasonlít a tékozló fiúhoz, aki teljes jószándékkal megindult vissza az atyai ház felé, tehát lélekben atyjához tér; azonban a köd és sötétség miatt egyelőre nem tud ráakadni a bejáratra. Az Üdvözítő csakugyan beszél olyan juhairól, melyek még nincsenek az akolban; Szent Péter tud a vízözön áldozatairól, kik üdvözülnek.² Hogy a vágybeli egyháziág üdvözít, azt a hagyomány is határozottan és állandóan tanítja.³

Ez a megfontolás elejét veszi annak a vádnak, hogy az egyedül üdvözítő Egyházzal szemben a dogma *türelmetlen, zsarnok, szeretetlen tanítás*. Ez a tétel ugyanis elvet mond ki, és nem konkrét helyzetekre alkalmazott gyakorlati megállapítást tesz. Megmondja, mi szükséges az üdvösséghez; de nem szól arról, ki üdvözül. S ép ezért nem mondja azt, hogy minden más hitű elkárhozik; hisz helyet enged annak a lehetőségnek, hogy a jóhiszemű pogány vagy eretnek vágyban és lélekben az Egyházhoz tartozik. Viszont azt sem mondja, hogy minden katolikus üdvözül. Ha ugyanis valaki tagja is a látható Egyháznak, lehet halálos bűn állapotában, és mint ilyen holt tag. A tétel mindenestre keményen hangzik és nem tűri meg az ellenkező tételt. De ez jellemzi az elveket és igazságokat általában: Az igazság nem tűr alkut és ellentételt. Ezért tételünk *elítéli a vallási közömbösséget*, illetőleg az elvi vallási türelmet (tolerantia dogmatica: «mindegy, ki milyen vallásban van, csak azt gyakorolja becsületesen»). Ez összeférhetetlen a jellemességgel, az Isten igazsága iránt tartozó hódolattal, a Krisztus megváltó tevékenysége iránti hálával és a vallás igazi javával; csak a szélső individualizmus talaján terem meg, s ott enyészettel fenyeget minden szilárd elvszerűséget a tudományban és minden igaz jellemességet az életben, és belső következetességgel istentagadásra és ezzel

¹ *Ignat.* Phil 2–4 7; *Tral* 6 7; *Iustin.* Dial. 35; *Iren.* III 3, 3; *Tertul.* Praescr. 37; *Cyprian.* Unit. Ecl. 6 16 17; *Epist.* 52, 24; 76; *Origen.* in Jos. hom. 3, 5; *August.* Unit. Ecl. 19, 49; *Civ. Dei* XVIII 51; in Ps 98, 14; *Sermo* 359, 8 *Bapt.* I 10, 14; a skizmák ellen: *Sermo* 71, 22, 36 k.; *Ep. Parm.* II, 11, 25; III 4, 20 *Lit. Petil.* III 3, 4; *Crescon.* IV 26, 33; 33, 40.

² *Jn* 10,16; cf. 11,52. *1 Pet* 3,10.

³ *August.* *Epist.* 43, 1; *Bapt.* IV 22, 29; *Vera relig.* 25, 47; *Div. quaest.* 83, 44. Az Egyház ismételt elítélte a janzenisták rigorizmusát: *Denz* 1295 kk. 1379 kk. 1397 kk.; cf. 1647 1677.

teljes vállalásba visz, ha már nem belőle fakad. Ha ugyanis valaki elismeri, hogy van személyes abszolút Isten, a föltétlen igazság és szentség teljes Valósága, aki szuverénül uralkodik a világon, akkor azt is be kell látnia, hogy az embernek nincs joga (ha szabad akaratánál fogva meg is maradt a képessége) válogatni Istennel szemben, az általa előírt utakat elkerülni és saját szeszélyeinek dűlőin bolyongani.

De ez az elvi határozottság és megnemalkuvás vallja a *türelmet és szeretetet az egyes emberekkel szemben* (tolerantia civilis, politica), és a felebaráti szeretetet kiterjeszti a máshitűekre is.

3. Az Egyház egységessége, egyetemessége és szentsége.

1. **Tétel. Jézus Krisztus azt akarta, hogy az ő Egyháza egységes legyen. Hittétel.** Az Apostoli hitvallásban az «egy» Anyaszentegyházra teszünk hitet. A vatikáni zsinat szerint az Üdvözítő egy Egyházat alapított, mely a hitnek és szeretetnek kötelékével egy élő közösségbe fűzi az összes hívőket.¹

Magyarázat. A több elemből álló való akkor egységes, ha önmagában osztatlan; vagyis ha valamennyi elemét ugyanaz az egy kötelék tartja össze. Az Egyház egységét megteremti *három kötelék*: 1. A közös *hit* köteléke (*vinculum fidei*, v. *symbolicum*). A hit közös kötelékének megvalósulásához nem okvetlenül szükséges, hogy az Egyháznak minden tagja pontról-pontra kifejezetten higgye ugyanazokat a tanításokat; ez volna az *unitas fidei* materialis. Elég, ha valamennyien magukba vették a hitnek gyökerét; vagyis elismerik az Egyház tévedhetetlen tanító tekintélyét: *unitas fidei formalis*. Ebben a hitben mint magban avagy csirában (*virtualiter*) ugyanis benne van az egész hitrendszer (*burkolt hit*, *fides implicita*), melynek azonban lehetőség szerint kifejezetté is kell válnia, és az alapvető hitigazságokra nézve az is szokott lenni. Minden esetben szükséges aztán ennek a benső hitegységnek valamilyen külső megvallása is, mert az Egyháznak mint hitben élő társaságnak is láthatónak kell lennie.² De semmi alapja nincs annak a protestáns tanításnak, hogy a hit egységéhez elégséges az alapágazatokban való egység (*fundamentalisták*, P. Jurieux; [I 208](#)). Ezt a különböztetést ugyanis az Üdvözítő nem ismerte, és a föltétlen tekintélyű tanítótestület nélkül nem egység elve volna, hanem állandó Eris-almája; sohasem lehetne megegyezés arra nézve, mik az alapidogmák. 2. A közös *kormányzó tekintély* köteléke (*vinculum hierarchicum*) azáltal valósul, hogy a hívők elméletben és gyakorlatban egyaránt alávetik magukat a vezető Egyháznak. 3. A közös *istentisztelet* köteléke (*vinculum liturgicum*) azáltal jön létre, hogy az egységes hit a kormányzó Egyház egységes vezetése mellett egységes módon jut kifejezésre az egy igaz Isten tiszteletében, nevezetesen a lelki megszentelés közös eszközeinek (szentségek, szentelmények, áldozat) használatában.

Ez a hármasság *csirában* (*virtualiter*) megvalósul, mihelyt valaki az Egyháznak tagjává lett; és megmarad akkor is, ha aztán utóbb személyes tudatos magatartással nem érvényesíti, vagyis ha a hitet nem vallja, a szentségekkel nem él, a kormányzó Egyház vezetésének nem hódol; de nem is tesz ellenükre. Az azonban nem történhetné meg, hogy az Egyháznak valamennyi tagja ilyen magatartást tanúsítson, mert akkor megszűnnék a látható Egyház. A hármasság azonban megszűnik, mihelyt valaki tudatosan és szándékosan ellenük cselekszik; a formális eretnekek és szakadárok nem tartoznak az Egyház egységéhez.

Bizonyítás. Jézus Krisztus azért vállalta a megváltó kereszthalált, «hogy az Isten szétszórt gyermekeit egybegyűjtse.»³ Az Egyháznak célját főpapi imádságában így jelöli meg: «Hogy mindnyájan egyek legyenek, amint te Atyám énbennem és én tebenned, úgy ők is egyek

¹ Vatic. 4 prooem. *Denz* 1821; cf. Pius IX. *Denz* 1685–7; Leo XIII. De unit. *Ecl. Denz* 1954–62.

² Cf. Rom 10,10.

³ Jn 11,52.

legyenek mi bennünk».¹ Amint a próféták megjövendölték az Isten országának egységét,² úgy az ő összes hasonlatai, melyekkel megvilágítja ennek az országnak mivoltát, a sokféle köteléssel élő egységbe fűződő sokaságnak képei: épület, királyság, lakoma, város, akol, nyáj, szőlőtő.³ Megjelölte az egység kötelékeit: egy hitet hirdetett⁴, és annak elfogadásától tette függővé az üdvösséget; egy főt és egy kormányzatot, egy keresztséget, egy bűnbánatot és eucharisztias ünneplést rendelt. Megteremtette az egység belső föltételeit: saját tekintélyét ruházta rá a kormányzó Egyházra, amely képesítve van tévedés nélkül hirdetni az evangéliumot (89. §), tehát képes megteremteni a hit egységét; az Egyház krisztusi tekintéllyel kormányoz, tehát követelheti vezetésének elfogadását és ennek következtében az egységes fegyelmi magatartást, sőt azt a merev meghódolás talajáról a nagy célokért hevülő lelkes együttműködés szférájába emelheti, és így a vinculum hierarchicum-ból csinálhat vinculum caritatis-t. Mindenekfölött pedig az egységnek legsajátosabb biztosítékául és világosan fölismerhető külső jelül az Egyháznak egy főt rendelt; Szent Péter nemcsak az Egyház szilárdságának, hanem egyúttal egységének is biztos alapja.

Az *apostolok* által alapított Egyházak ezt az egységet tényleg megalkották és fönntartották; az első pünkösöd óta a palesztinai egyházak folytonos kapcsolatban maradtak⁵; Szent Pál pedig a tőle alapított egyházakat összeköttetésben tartotta egymással és a jeruzsálemi ősegyházzal. Kifejezett tanításuk, hogy az egység kötelékei, nevezetesen a hit, keresztség és Eucharisztia egysége köti össze a hívőket: «Egy test és egy lélek, amikép hivatástok egy reménységre szól. Egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség. Egy az Isten és mindenek atyja».⁶ Rámutatnak ennek az egységnek legmélyebb alapjára: az Egyház Krisztus titokzatos teste és jegyese⁷; óva intenek szakadásoktól, mint amelyek széttépik Krisztus egységes testét.⁸

Az *első keresztény századok* a helyzetek és szükségletek szerint megfelelően az egységnek hol ezt hol azt a mozzanatát emelték ki; de az egységet mint magátólértendő és alapvető követelményt ernyedetlenül hangoztatták a skizmával és eretnekséggel szemben. Az apostoli Egyház korában egy Szent Ignác, «az egység számára rendelt férfiú», mint ő maga mondja, hangsúlyozza a Krisztus titokzatos testének szellemi, illetőleg misztikai egységét⁹; az apologéták¹⁰ a gnosztikusokkal szemben kiemelik a hitbeli egységet, mely az apostoli utódláson alapul. Mikor a novaciánusok és donatisták, kik a hit kötelékét nem akarták megszakítani, a kormányzat kötelékéből akarták magukat kivonni, az atyák, különösen Ciprián (*De unitate Ecclesiae*) és Ágoston energikusan figyelmeztették őket, hogy a Krisztus Egyházához lényegesen hozzátartozik a hierarchiai egység is, melynek egyúttal a szeretet egységének is kell lennie.

A *teológiai megfontolás* megállapítja, hogy az egység az a szükségképes forma, melybe minden valóság belelép, mikor megvalósul. Az egység a valók transzcendentális tulajdonsága, úgy hogy minden való szükségképen egy. *Az egység az erőnek jele és föltétele*, s különösen az emberi közösségben az egyesítő mozzanatok (közös cél, közös eszmék, közös vezetés) erejének és rátermettségének biztos kritériuma, de egyúttal a sikeres tevékenység föltétele:

¹ Jn 17,11–23.

² Is 11,13 Os 1,11 Ez 37,12–24 Jer 3,18 30,4.9 Zach 14,9.

³ Mt 16,18 1 Tim 3,15; Mt 16,19; Jn 10,16.

⁴ Mt 28,18–20 Mc 16,5–7 1,8 1 Cor 1,10 Eph 4,5.13–4 Tit 3,10–11.

⁵ Gal 1,22 1 Thes 2,14.

⁶ Eph 4,4–5; cf. 1 Cor 12,13 10,16–7 Gal 1,8 1 Jn 2,22 4,1–3 Tit 3,10.

⁷ Eph 2,14 3,5–6 Heb 10,23 Jud 19.

⁸ 1 Tim 2,3 4,1 2 Tim 2,17 1 Jn 2,19 2 Pet 2,1.

⁹ *Ignat.* Eph 5; Phil 3, 3; Magn 13, Smyrn 1, 2; Tral 2

¹⁰ *Iustin.* Dial. 63; *Iren.* I 10, 2–3; IV 33, 7; *Hegesippus* ap. *Euseb.* Hist. Ecl. IV 30, 2 *Tertul.* Pudic.

«Minden magában meghasonlott ország elpusztul és ház házra omol». ¹ Az erőnek e jegyével és biztosítékával kell rendelkeznie mindenkifölött az Isten országának, mely arra van hivatva, hogy megvalósítsa a Teremtő és az eszes teremtmény közti szent egységet. Főadata ugyanis a teremtésben megvalósítani mindazt, ami a Szentháromságban ősképíleg kifejezésre jut: a többség és kölcsönösség legbensőségesebb egységét. Az Egyház egységének szervezeti biztosítéka az egyházi szervezet egysége a látható főben és a tévedhetetlen tanító hivatalban, misztikai biztosítéka pedig Krisztus titokzatos fősege és a Szentlélek éltető ereje. Szociológiailag az Egyház egysége nemcsak társasági, hanem ami több, mélyebb, termékenyebb: közösségi. ²

Ép ezért az *Egyház egysége nem jelenthet egyhangúságot*, merev mechanikai egyformaságot. Isten az élők Istene, és az Egyház a természetfölötti életnek letéteményese és közvetítője; a bölcsője fölött kigyulladt ezernyi pünkösdi lángnyelv hirdeti az egységének ölében élő gazdagságot; Isten országában számos lakás van, egét különféle ragyogású sok csillag ékesíti. Ezért a hit egysége nem zárja ki a hitigazságok földolgozásában és előadásában azt a változatosságot, melyet a különféle korok és teológiai iskolák meg irányok juttatnak kifejezésre. Az egyházi vezetés egysége, a hierarchiai egység nem áll útjában az egyes egyházi közületek (megyék és tartományok) viszonylagos önállóságának, és nevezetesen nem akadály arra, hogy a lelki vezetésben és a hierarchiai kormányzásban egyének és korok szerint különféle módszerek és pedagógiai irányok ne alakuljanak ki. A kegyelmi eszközök azonossága és az erkölcsi eszmény egysége nem zárja ki a liturgiai különbségeket, továbbá a változatosságot az erkölcsi szentségi eszmény megvalósításának ama színezésében és a vallási élet bensőségének ama fokaiban és alakjaiban, melyeket különösen a szentek élete mutat be példában.

2. *Tétel. Az Egyház egyetemes. Hittétel*, melyet már az Apostoli hitvallás kifejezetten hirdet. ³

Magyarázat. Az *egyetemesség* (egyetemes, catholicum; ebből a görög szóból καθ' ὅλον = az egész mentén) abban áll, hogy egy való a hatásaiban vagy szubstanciás mivoltában mindenütt ott van, ahol a hivatásánál fogva lehet. Egy közület egyetemességéről természetesen csak akkor lehet szó, ha egységes. Sokféle társaságnak sokfélesége nem mondható egyetemességnek. Az Egyház egyetemessége lehet *a) extenzív*, kiterjedésbeli, ha t. i. kitölti az időt és a teret, azaz ha mindig és mindenütt ott van; lehet *intenzív*, hatásbeli, ha minden embernek, minden állásnak, minden hivatásnak szól, ha minden vallási főladatot felölel és minden vallási igényt kielégít. Rendesen, és már Szent Ágoston óta csaknem kizárólagosan a térbeli kiterjedtségre szokás értelmezni az egyetemességet. De kár volna a keleti atyák által ⁴ oly szeretettel hangsúlyozott és kidolgozott intenzív egyetemességet kizárni akarni. *b)* Az egyetemesség lehet *tényleges* (aktuális) és csíraszerű, *képességi* (virtuális; szokás beszélni *tényleges* és *jogszerű* egyetemességről is, catholicitas iuris et facti). Az utóbbi akkor van meg, ha az Egyháznak megvan a hivatottsága és ereje ahhoz, hogy idővel tényleg egyetemes kiterjedést érjen. A *tényleges* egyetemességnek nem kell okvetlenül fizikainak lenni; vagyis nem kell felölelnie minden népet vagy épenséggel minden egyes embert, hanem mint emberekből álló intézményeknél és társaságoknál általában, elég ha morális, vagyis ha annyira el van terjedve, hogy nagysága által mint a jóakarátú embert elterjedettségével is gondolkodóba ejtő hatalmas vallási közület jelenik meg a történelemben.

¹ Lc 11,17; cf. Mt 12,5.

² Lásd Schütz Szociális kötöttség és személyes szabadság (Őrség 13. szám) 1936.

³ Denz 4 7 14 44 54 86.

⁴ Cyril. Hier. Cat. 18, 23.

Bizonyítás. Az ószövetségi jövendölés a messiási országról megmondja, hogy valaha fel kell ölelnie az összes népeket.¹ Ilyennek akarta maga az *Üdvözítő* is az ő országát: «Elmenvén tanítsatok minden nemzeteket»; «az egész világon hirdetni fogják az országnak ez evangéliumát, bizonyoságul minden népnek. És akkor jön el a vég». «Tanuim lesztek Jeruzsálemben és egész Judeában, Szamariában és a föld határáig.»² Ez az egyetemesség azonban csak fokozatosan valósul meg: «Hasonló a mennyek országa a mustármaghoz, mely kisebb ugyan minden magnál, mikor pedig felnő, nagyobb minden veteménynél, és fává lesz, úgy hogy az égi madarak eljönnek és ágai közt laknak».³ Az Egyház egyetemessége tehát *egyelőre virtuális, nem fizikai*;⁴ Krisztus gyülekezete kisdud nyáj, melyet ragadozó farkasok támadnak és csökkentenek, szakadások, aposztaziák, viszálykodások tépdésnek és gyöngítenek.⁵

Mennyi lesz valaha a hívők száma a hitetlenekhez viszonyítva, több-e mint a nemkeresztény, vagy legalább több-e, mint a felekezetek, erre nézve a kinyilatkoztatás nem nyújt elég fogódzó pontot. Hogy az Egyház valaha minden embert felölel, azt sokan («a tömeg», Maldonatus szerint «a legrosszabb írásmagyarázó») oktalanul kiolvassák az *Üdvözítő* szavaiból: «Egy akol lesz és egy pásztor».⁶ Ezek a szavak ugyanis az összefüggésben csak azt mondják, hogy a zsidók és pogányok közti válaszfal ledől, valamennyien egy országnak lesznek polgárai. Csak az bizonyos, hogy az *Üdvözítő* akarata és kifejezett szavai értelmében a krisztuskövetők száma magában mindig igen nagy lesz, és a természetszerűen szűkebb keretek közt mozgó kezdet után nem szorítkozik egy vagy egynéhány nemzetre, sem nemzetről nemzetre nem bujdosik (így a hittudósok általában M. Canussal és Bellarminussal szemben), hanem a nemzetek nagy többségére terjeszkedik ki, és végül is minden nemzetet felölel.

Már *Szent Ignác* az Egyházat katolikusnak nevezi; a 2. század végén pedig a katolikus már az Egyháznak állandó jelzője.⁷ A 4. században *Jeruzsálemi sz. Ciril* a belső, *Szent Ágoston* a külső, kiterjedésbeli egyetemességet hangsúlyozza a donatistákkal szemben, ennek a híres tételének szellemében: «Bizton ítélek a föld kerekéje: nem jók azok, kik elválnak a föld kerekéjétől (securus iudicat orbis terrarum bonos non esse, qui se dividunt ab orbe terrarum)», és a donatistákat reáérti: gondolják-e, hogy az igaz Egyház az a kicsiny zug, melyet ők foglalnak el?»⁸

Teológiai megokolás. Krisztus Egyháza az örök éltető igazság letéteményese, hivatva annak őrzésére és terjesztésére. Az igazság pedig minden időnek, minden népnek és minden embernek, minden állapotnak és igénynek szól; az igazság egyetemes hivatású; igaz világosság az, melynek meg kell világítania minden embert, aki e világra jó. Ezzel adva van az Egyház csíraszerű, virtuális egyetemessége. De az igazságnak, az örök Isten időtlen lányának van annyi hódító és toborzó ereje, hogy előbb-utóbb nagy számmal meg tud nyerni lelkeket. Hisz mi más a lélek, mint szem, mely világosságra nyílik, kéz, mely igazságért nyúl? Lehetetlen, hogy igen sok lélek ki ne nyíljék, ha megvirrad számára az igazság és élet napja. Még a tévedések is csak a bennük lappangó igazság-szilánkokkal tudnak hódítani. Ezzel

¹ Gen 12,3 18,18 22,18 24,4 28,14 Ps 2,8 11,10 49,6 71,17 85,9 Is 11,10 45,22–3 49,1,6 55,1–5 56,1–6 Mich 4,1–2 Dan 2,35.44–5 Mal 1,10–11.

² Mt 28,19–20 Mc 16,15. Mt 24,14; cf. Lc 24,47. Act 1,8.

³ Mt 13,31–2; cf. Mt 24,14 Rom 11,25.

⁴ De már az apostolok korában az evangélium «minden teremtménynek» volt hirdetve Col 1,23; cf. Rom 1,8 10,18.

⁵ Lc 12,32; Mt 24,12.24 Mc 13,20 Lc 18,8 1 Cor 11,19 2 Tim 4,3.

⁶ Jn 10,16.

⁷ *Ignat. Smyrn.* 8, 2; cf. *Martyr. Polycarp.* 8, 1; *Iren.* III 15, 2; *Tertul. Praescr.* 30.

⁸ *August. Ep. Parm.* III 24; *Epist.* 49, 3.

azonban adva van az Egyház tényleges egyetemességének szükségessége és egyben történeti reménye.

3. Tétel. Az Egyház szent. Hittétel az Apostoli hitvallás értelmében.

Magyarázat. A szentség alapvetőleg a szellemi valóknak az az állapota, melyben gondolkodásuk, gyakorlati magatartásuk, egész lelkületük megfelel az Istenben gyökerező és a Jézus Krisztusban teljeseedett valláserkölcsei eszménynek¹; fokai a közönséges és a hősi szentség. Ennek a tulajdonképeni értelemben vett, alanyi szentségnek megteremtésére szolgálnak (*analogiás értelemben*) a szent tanítások és intézmények mint szentségre vezető eszközök; azt jelképezni s részben elősegíteni, részben kifejezni vannak hivatva az Istennek külön szolgálatára szánt dolgok, személyek; ez a tárgyi, misztikai szentség (*sanctitas realis, passiva*). Az alanyi szentséget kinyilváníthatják bizonyos természetfölötti jelek: karizmák, csodák.

Bizonyítás. a) Krisztus Egyháza szent, mert szent az Alapítója (63. §). *Szent a célja.* «Szenteld meg őket az igazságban», kéri Krisztus az Atyát.² Az Apostol azt mondja: «Krisztus is szeretete az Egyházat, és önmagát adta érte avégett, hogy azt megszentelje és megtisztítsa a víznek fürdőjében az élet igéje által, és dicsővé tegye magának az Egyházat, hogy sem szeplő, sem ránc, sem más efféle ne legyen rajta, hanem legyen szent és szeplőtelen».³ Szentek az *eszközei*: a tanítása, Isten örök igazsága, kegyelmi eszközei, szervezete, melynek neve nem hiába szent-kormányzat, hierarchia.⁴ b) Krisztus Egyháza nemcsak tárgyilag szent, hanem *alanyilag* is; nemcsak szentségre nevelni hivatott intézmény, hanem szentek egyessége is, amennyiben α) a keresztség által az összes krisztuskövetők képesítést és hivatást kaptak arra, hogy a szentségnek természetfölötti csíráját, a kegyelmet, mely a keresztséggel lelkükbe ereszkedett, kifejlesszék magukban. Ezért és ebben az értelemben az összes hívők szentek. β) Ez a kegyelmi szentségi adomány azonban egyúttal föladat is, vagyis a szó voltaképeni értelmében vett alanyi szentséggé is kell válnia. Ezt kimondják mindazok a helyek, melyek erkölcsi tökéletesedésre hívják föl a krisztuskövetőket. γ) A Szentlélek, mint az Egyház lelke átjárja a hívőket, és az Egyházat misztikai értelemben Krisztusnak szent és szeplőtelen jegyesévé teszi.⁵ c) *Mindig lesznek* az Egyházban föltűnő számmal, akik a közönséges szentségben élnek, vagyis állapotszerűen halálos bűn nélkül vannak; és mindenkor lesznek nem kevesen, akik hősi módon követik Krisztust: hatalmat adott nekik Isten fiaivá lenni, és valamennyit mint tulajdon testét ápolja és táplálja.⁶ Sőt a szentséget kinyilvánító karizmák sem hiányozhatnak soha egészen az ő Egyházában.⁷

De nem helyezi kilátásba, hogy Egyházának minden tagja szentéletű is lesz, mint azt a montanisták, nováciánusok, donatisták és általában a katarusok gondolták. Az ő Egyháza *vegyes test* (*corpus permixtum*; Szent Ágoston szerint), amint jelezte a konkolyról, a szüzekről, a méltatlan vendégről szóló példabeszédben.⁸ Előre megmondta, hogy az ő országában is lesznek botrányok, sőt nagy erkölcsi romlás, kivált a világ vége előtt⁹; és ezért Egyházának a papi hatalomban bűnbocsátó hatalmat is adott (107. §). Mindamellet mindig lehet az Egyházat a szent jelzővel illetni; mert egyrészt minden tagja szentségre van hivatva és tárgyilag képesítve, másrészt a bűnösök csak azért nem érik el az alanyi szentségnek

¹ Thom 2II 81, 8.

² Jn 17,1.

³ Eph 5,25–7; cf. Tit 2,4–5.

⁴ Mt 7,6 Jn 6,54–9 1 Tim 4,4–5 Act 20,28 1 Cor 1,2 4,11–3 Eph 5,26–7.

⁵ Eph 5,26–7 1 Thes 5,23 Heb 2,11 9,14 10,10–14 1 Pet 2,9 3,15 1 Jn 3,3.

⁶ Jn 1,12; Eph 5,29; cf. Jn 17,19 Mt 19,12.21 1 Cor 7,25.

⁷ Mc 16,15–8 Jn 17,22 1 Cor 12.

⁸ Mt 13 25.

⁹ Mt 7,21 18,17–8 24,12.

legalább közönséges fokát, mert kivonják magukat az Egyház szentelő befolyása alól. A magvető jó magot vetett földébe; konkolya «ellenséges embertől» van.¹

Ami a *szenthagyomány* szavát illeti, az apologeták az Egyház tényleges szentségéből vettek bizonyosságot pogányok és eretnekek ellen, és nem győzték magasztalni azt az Egyházat, mely élők anyja, a mennyei Egyház mása, Krisztus szeplőtelen jegyese. Ismeretes *Irenaeus*nak ez az összefoglaló kijelentése: «Ahol az Egyház, ott van a Szentlélek; és ahol a Szentlélek, ott van az Egyház és minden kegyelem». Az eretnekekkel szemben az Egyházat mint szenteket nevelő iskolát ünneplik; így különösen Szent Ágoston.²

A teológiai megokolást lásd 90. § 3.

4. Az Egyház fogyatkozhatatlansága és apostolisága.

1. Tétel. Az Egyház fogyatkozhatatlan. Hittétel.

Magyarázat. Az Egyház *fogyatkozhatatlansága* (indefectibilitas) két mozzanatot ölel föl: Jézus Krisztus Egyháza megmarad az idők végéig, s ez az *állandóság*, perennitas; még pedig lényegét tekintve változatlanul abban az alakban, amint ő megalapította, s ez a *változatlanság*, immutabilitas. Az Egyháznak a kinyilatkoztatott igazság változatlan őrzésében és hirdetésében való fogyatkozhatatlansága a *tévedhetetlenség* (89. §). Tehát a tétel értelmében látható Egyház mindig lesz a földön; továbbá az Egyház isteni eleme: az evangéliumi igazság és a kegyelem, annak eszközei: a szentségek és a szentségre vezető kormányzat, a hierarchia és annak alapszervezete mindig ugyanaz marad. De nem kell azt várni, hogy az Egyház változatlan marad mellékes dolgokban, minők az Egyház sorsa a történet folyamán, különféle nem krisztusi eredetű intézmények és mozgalmak föl- és letünése, az egyházi pedagógia irányai stb. Ezt a dogmát tagadták azok a közép- és újkori «*spirituálisok*», kik örök evangéliumot, vagy az Atya (őszövetség) és a Fiú (újszövetség) kora után a Szentlélek korszakát várták, vagy azt hirdették, hogy a péteri (katolikus), páli (protestáns) egyház után egy jánosinak (szervezet és jogi jelleg nélkül) kell következnie; ilyen újkori felekezetek voltak a quakerek, swedenborgiak, irvingiak. Természetesen tagadják az Egyház változatlanságát a racionalisták is, köztük a modernisták, kik Krisztus evangéliumát is, annál inkább Egyházát belerántják a történet sodrába.³ Velük szemben az Egyház többnyire téves nézetek elítélése alakjában védelmébe vette a tételben kifejezett igazságot.⁴

Bizonyítás. A *próféták* szerint a Messiás országának nem lesz vége; Istennek új szövetsége, melyet az emberiséggel megköt, örök érvényű lesz.⁵ Az *Üdvözítő* pedig biztosít, hogy Egyháza megmarad a világ végéig. Mikor tanítványait világgá küldi, biztosítja őket: «Ime én veletek vagyok a világ végezetéig». Szikla-alapra építi azt, hogy «a pokol kapui» (a halál, enyészet; vagy nagyobb valószínűséggel: az ördög támadásai) erőt ne vehessenek rajta.⁶ Itt az *Üdvözítő* kifejezetten csak Egyháza fönmaradásáról szól. De burkoltan bizonyosságot tesz változatlanságáról is; hisz mindig az *ő* Egyházáról beszél; ámde az *ő* alapításától lényegesen eltérő Egyház már nem volna az övé. Az *apostolok* hirdetik az Egyház fogyatkozhatatlanságát, mikor azt Jézus Krisztus testének mondják, tehát az *ő* kiválósága osztályosának tekintik. Az Egyház «örök szövetség», «rendíthetetlen ország», az igazság erőssége és oszlopa; arra való, hogy minden embert üdvözítsen, tehát addig kell fönállania,

¹ Mt 13,24–30.

² *Iren.* III 24, 1: Ubi Ecclesia, ibi Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic est Ecclesia et omnis gratia. *August.* Sermo 214, 11.

³ Prop. 52, 53 63; *Denz* 2053 kk.

⁴ *Denz* 1501 1445 2052 2053 2063.

⁵ 2 Reg 7,12–16 Is 9,6–7 55,3 61,8 Jer 31,31–6 32,40 Dan 2,44 7,14 Os 2,19 Ps 71,5–7 88,36–9; cf. Agg 2,7.. Heb 7 8 Lc 1,32 Heb 12,27.

⁶ Mt 28,20; Mt 16,18; cf. 7,24 Jn 14,16.

míg vannak emberek.¹ Ez a lényegi változatlanosság azonban nem megáporodás és terméketlenség, hanem ellenkezőleg: az Egyház a hatalmas fává fejlődő mustármag, a kalászba szökkenő búzaszem, a testet átjáró kovász, a nagykorúság felé érlelődő Krisztusteste.² Az Egyházat Krisztus igéje irányítja és élteni, mely szellem és élet, és lassan-lassan bevezeti a hivatottakat az egész igazságba.³

Az atyák mélyen meg voltak győződve, hogy az Egyház alapítása az idők teljességébe esik; a világnap utolsó órájában jött, és ezért megmarad ennek az órának leteltéig, vagyis a világ végéig. Azt meg Krisztusnak az Egyházban való jelenlétéből igazolták, hogy az Egyház a lényegben meg nem változhatik. «Az Úr Krisztus a fejére kapta a kenetet (az Istenség kenetét), hogy romolhatatlanságot leheljen Egyházába», mondja már Szent Ignác. Hatalmas erővel szól ez a meggyőződés Szent Jánosnak számkivetése előtt mondott beszédében: «El ne tántorodjál az Egyháztól! Mert mi sem erősebb az Egyháznál. Magasabb az mint az ég, mélyebb mint a föld; sohasem öregszik meg!» Ugyanígy beszél Szent Ágoston: «Senki sem írhatja ki az égből Isten tervét; senki sem írhatja ki a földről Isten Egyházát».⁴

Az Egyház változatlanosságának mélyebb oka: Isten megingathatatlan bölcsesége Jézus Krisztusban a tökéletes és végleges kinyilatkoztatást adta (14. §), mely az Egyházban és az Egyház által valósul; főntartó ereje pedig Istennek gondviselő akarata, mely tud az Egyháznak az idők végéig létet biztosítani,⁵ ellentétes történelmi erők folytonos támadásai közepett is. Ez a biztató nagy igazság azonban nem adhat okot sem a tagoknak, sem különösen a vezetőknek az apostoli buzgóságban és éberségben való tágitásra; amint a gondviselés igazsága általában nem lehet jogcím vakmerő bizakodásra vagy tétlenségre (I 479); annyival kevésbé, mert az összegyűltek főnnmaradását Krisztus ígéretei biztosítják ugyan, de korántsem az Egyháznak egy-egy nép körében való főnnmaradását. A történelem igazolja az Üdvözítőnek azt a szavát is, hogy az ő országa elvétetik tunya, érdemetlen népektől és gondatlan pásztoroktól, és olyanoknak adatik, kik méltóbb gyümölcsöket teremnek.

Nehézségek. 1. Az ószövetségről is az volt jövendölve, ismételten is, hogy örökké főnnmarad; s mégis az újnak adott helyet. – *Felelet.* Az ószövetség az Írás határozott tanúsága szerint átmeneti jellegű volt. Ami benne örök főnnmaradásra volt szánva, azt Jézus Krisztus átvette az újba, és így tovább él az újszövetségben. Sőt a hívő Izrael lett az új Egyház zsöngéje és Krisztus örök országának örököse.⁶

2. Az ég alatt minden változik, az emberi dolgoknak ezt a közös sorsát Krisztus Egyháza sem kerülheti el. – *Felelet.* Ez a szélső relativizmus Herakleitos óta kísért. A komoly elmélés azonban megmutatja, hogy van változatlan lét, a föltétlen valóság, Isten (30. § 1.); és ezért elvben lehetséges és Krisztus ígérete következtében biztos, hogy ama változatlanosságnak időbeli tükrözése, a kinyilatkoztatott igazság és kegyelem rendje, az Egyház isteni eleme is lényegében változatlan marad. Sőt merőben bölcséleti szempontból szabad azt mondani: Ha nem volna a teremtett létben változatlan elem is, változásról sem lehetne szó; a változás ugyanis abban áll, hogy valami marad és valami mássá válik: quidquid mutatur, quantum ad aliquid manet, quantum ad aliquid transit.

3. Az egyháztörténet tanu rá, hogy az a közösség, mely elsősorban mondja magát Krisztus Egyházának, micsoda mély változásokon ment keresztül. Két áthidalhatatlan szakadék szeli át

¹ 1 Cor 12,12 Eph 1,22 4,13 Col 1,18; Heb 13,20 1 Cor 11,26; Heb 12,33 2 Cor 3,11.

² Mt 13 Jn 12,24; Eph 1,23 4,12 1 Cor 12,12.

³ Jn 6,63 16 1 Pet 1,23.

⁴ Ignat. Eph 17, 1; Chrysost. Hom. de captiv. Eutrop. 6; Hom. ante exil. 1 2; August. Epist. 43, 9, 27; in Ps 101, 2, 8; Ambr. in Ps 40, 30; Athanas. in Ps 88, 38.

⁵ Rom 8,31 Eph 5,25.

⁶ Rom 11,1.29.

az egyháztörténet útját: az egyik elválasztja Krisztust az apostoloktól, a másik ezeket a katolikus Egyháztól; sőt még ezen a két szeleten belül is lényegesen más az Egyház 30 60 90 130 190 körül (Harnack). – *Felelet.* Az Egyház összes lényeges elemeiről, nevezetesen tanításáról, melyet leginkább támadnak a liberális protestánsok és modernisták, ki lehet mutatni, hogy Jézus Krisztustól erednek; tehát a fölhányt változások nem lényegesek. Ezt részletesen igazolja a jelen dogmatikai tárgyalás is, mely ismételtén arra is rámutat, hogy a liberális iskolának ama tételei mennyire nem a történelemnek, hanem a negatív dogmatikának szülöttei.

2. Tétel. Az Egyház apostoli. Hittétel az Apostoli hitvallás értelmében.

Magyarázat. Az Egyház apostolisága abban áll, hogy az egyházi előjárók az apostoloknak törvényes utódai, és ennek következtében szerves folytonosságban vannak az apostolok egyházával; tanításai, istentisztelete, szentségei és meghatalmazásai lényegükben azonosak az apostoliakkal. Az apostoliságban tehát két mozzanat van: az apostoli eredet és apostoli folytonosság. Mindkettő az apostoli utódlásban gyökerez. Az *apostoli utódlás* (successio apostolica) értelmében az egyes mostani egyházak és egyházi előjárók folytonosságban vannak az apostolokkal mint azoknak törvényes utódai. Hogy azonban a mostani egyházi előjárók valósággal apostolutódok vagyis az apostoli meghatalmazásoknak törvényes örökösei lehessenek, ahhoz nem elég, ha egy-egy egyházi előjáró a jogos elődök szakadatlan sora által egy apostolnak utóda (successio et apostolicitas materialis), hanem az is kell, hogy ő is elődei is törvényes tagjai lettek legyen az apostoli testületnek; nevezetesen szükséges, hogy mind szerves összefüggésben legyenek az apostoli testület fejével. Lehetetlen ugyanis egy élő szervezet tagjának lenni akarni, és semmiféle valós összefüggésben nem lenni annak fő elemével, a fejével (apostolicitas formalis). Az apostoli utódlás biztosítja az egyházi előjáróságok *apostoli eredetét* (origo apostolica), amennyiben minden jelenlegi egyházi előjáró vagy közvetlenül törvényes módon elődök szakadatlan sora kapcsán apostolnak utódja, mint pl. az antiochiai, efezusi, jeruzsálemi püspök, vagy pedig közvetve; azaz egy az apostoloktól közvetlenül jóváhagyott előjárónak törvényes utódja (pl. a krétai püspök). Az apostoli utódlás egyúttal megteremti az *apostoli folytonosságot* az Egyházban, még pedig *a) a külsőt*, melynek értelmében a mostani Egyház még mindig ugyanaz, amelyet annak idején az apostolok szerveztek meg, és nem valami (ha mindjárt pontosan annak mintájára alakult) új Egyház; *b) a belsőt*, mely abban áll, hogy az egyházi tanítások, intézmények, kegyelemeszközök, meghatalmazások, más szóval az Egyház lelke, lényegükben azonosok az apostolokéval (apostolicitas doctrinae, societatis, cultus etc.).

Bizonyítás. Jézus Krisztus az Egyházat az apostolokra alapította; nekik adta a hármass meghatalmazást, nekik tett ígéretet, hogy velük marad a világ végezetéig, nekik küldte a Szentleket, aki megtanítja őket minden igazságra,¹ azaz segíti őket az általa hirdetett evangélium megfelelő megértésére. Gondoskodott róla, hogy ezek az apostoli meghatalmazások szerves jogi átadás útján az Egyházban fönnyomadjanak, amennyiben apostolait olyan hatalommal küldte, amilyennel ő volt küldve az Atyától. *Szent Pál* szerint az Egyház rá van építve az apostolok alapjára²; *Szent János* látomásában a mennyei Jeruzsálem tizenkét alapkövére föl van írva a Bărăny tizenkét apostolának neve.³

Az *ősegyházban* kezdettől fogva szilárd egyházi hierarchiás szervezetet találunk, melyben elv, előjáróktól hangoztatva és hívőktől elismerve, hogy itt az előjáróknak, nevezetesen a püspököknek olyan szerepük és helyzetük van a tanítás, istentisztelet és fegyelem körül, mint volt az apostoloknak, s olyan tekintély és tisztelet jár ki nekik, mint annak idején maguknak

¹ Mt 16,18 28,18–20 Jn 16,13 21,15–7.

² Eph 2,20.

³ Ap 21,14; cf. Act 14,20–22 1 Tim 1,3 Tit 1,5.

az apostoloknak.¹ Mikor a gnosztikusok titkos hagyományokra kezdtek hivatkozni saját tanításuk támogatására, Irén és Tertullian annak rendje és módja szerint az apostoliságot állították oda mint az igazhitűség kritériumát: «Föl tudjuk sorolni azokat, kiket az apostolok püspökökké és utódjaikká rendelték, egészen napjainkig; s azok olyasmit nem tanítottak és nem is ismertek, amit ezek itt (a gnosztikusok) regélnek».² Ezen a gondolon építi föl aztán Tertullianus az *elévülés* (praescriptio) zseniális érvét: az eretnekekkel szemben az Egyháznak nem kell bizonyítania a maga igazát; az apostoli folytonosság következtében az elévülés címén maga a tanításának jogos birtoklásában van; a bizonyítás kötelezettsége (onus probandi) az eretnekeket terheli. Ezt az érvet hangoztatta aztán Origenes is³; ezzel érvelt Szent István pápa Cipriánnal szemben, Ágoston a pelagiánusokkal szemben,⁴ Lanfranc Berengárral szemben.

Ha a Szentírásban és az ősegyházban olykor mások is szerepelnek apostol néven, nevezetesen karizmás vándorprédikátorok, és az apostolok környezetéből való férfiak,⁵ meg kell gondolni, hogy ezek sohasem úgy jelennek meg, mint a tizenkettő, akiket az Úr Krisztus nagy ünnepélyességgel kiválasztott, főpapi imádságában az Atya által külön kiválasztottaknak jelentett ki, akik magukat az Egyház oszlopainak tekintették, és ép ezért az áruló Júdás helyett nagy körültekintéssel választottak új tagot maguk közé.⁶

A *teológiai megfontolás* azt találja, hogy az apostoliság biztosítja az Egyház számára a Krisztusba kapcsolódó történeti folytonosságot, és ennek következtében a történeti jelleget. Az a természetfölötti életre nevelő főiskola, aminek Krisztus szánta az ő Egyházát, nem szakadhat el azoktól a gyökerektől, melyekből állandó életnedvét kell szívnia. Nem bölcséleti iskola az, mely eszes tanítók találmányait terjeszti, hanem a felülről jött életet kell közvetítenie. Mint a természetfölötti világ küldöttje és megbízottja van beleállítva a történelembe magától Jézus Krisztustól, és ezért nincs benne helye a forradalmi újításoknak, alkotmányváltozásoknak, államcsínyeknek; hanem nyugodt szerves fejlődésben állandóan hordoznia és érlelnie kell magában történeti eredetének elemeit, amelyek egyben történeti hivatásának biztosítékai.

¹ *Didache* 15, 1; *Clemens Rom.* 42, 1; 44, 1; *Ignat. Smyrn.* 8, 1; 2, 3 etc.

² *Iren.* III 3, 1; cf. IV 26, 2.

³ *Tertul.* Praescript. haeret. 20 32 37 főként 34; cf. *Iren.* IV 33, 8; 26, 2; *Origen.* Princip. praef. 2.

⁴ *August.* Epist. Manich. fund. 4 5; c. Faust. XXXII 19; Ctra Iulian. II 34; *Nazianz.* Or. 21, 8.

⁵ 1 Cor 12,28; *Didache* 11, 3; Rom 16,7 1 Thes 2,7 1 Cor 4,6 2 Cor 8,23 Phil 3,25.

⁶ Lc 6,13; Jn 17,6; Gal 2,6–10; cf. 1 Cor 9,1 2 Cor 11,13; Act 1.

2. fejezet. Az Egyház történeti megvalósulásában.

88. §. Krisztus igaz Egyháza.

Bartmann II § 146 149–52; *van Noort* 1, 4; *Pesch* I prop. 38–40 45; *Hettinger* 485 kk.; 576 kk.; *Schanz* III § 7 13. – *Suarez* De fide 9, 7; *Billuart* Ecl. 3, 4; 4, 3–4; *Berti* tom. 5 I. IV 2 4 5; I. V 1. – *Bellarminus* De notis Ecclesiae; I. *Döllinger* Kirche und Kirchen 1861; J. *Schmid* Petrus in Rom 1903; S. *Weber* Die katholische Kirche die wahre Kirche Christi 1907; *Wilpert* Das Grab des h. Petrus im Lichte der geschichtlichen Wahrheit 1907; F. *Tournebise* L'Église grecque-orthodoxe et l'union 1907; M. *Pribilla* Um die Wiedervereinigung im Glauben 1926; Um die kirchliche Einheit 1929; v. *Ruville* Zurück zur heiligen Kirche 1910 (magyarul *Péter* Antal fordításában). Studien zum Mythos des 20. Jahrhunderts 1934 (Rosenberg ellen); *Kleinadam–Kuss* Die Kirche in der Zeitenwende 1935; Rauschen Textus antenicaeni ad primatum 1914; H. *Lietzmann* Petrus und Paulus in Rom ²1927; H. *Rost* Die katholische Kirche nach den Zeugnissen von Nichtkatholiken 1919; P. *Batiffol* Le siège apostolique 1924; L. *Broel–Plater* De primatu Romanorum Pontificum 1931; *Besson* S. Pierre et les origines de la primauté romaine 1929; B. *Poschmann* Ecclesia principalis 1933; K. *Algermissen* Konfessionskunde 1930; J. A. *Moehler* Symbolik 1832 (¹⁰1921); M. *Jugie* Theologia dogmatica ecclesiarum orientalium 5 k. 1926/35.

1. Az igaz Egyház ismertető jegyei.

A történet során több vallási társaság mondja magát kereszténynek, azaz Krisztus Egyházának. Így mindenekelőtt a római katolikus Egyház, mely ezeröttszáznál több egyházmegyére osztva a római pápa fősége alatt minden világrészben elterjedve a legújabb (1936, Krose) statisztikai megállapítás szerint a mai világ 2042 millió lakosságából 382 millió hívőt vall magáénak. Az ú. n. görög ortodox vagy görög keleti egyház gyűjtőneve alá tartozik 20 egymástól független (autokefál) egyház (a konstantinápolyi, aténi, alexandriai, antiochiai, jeruzsálemi, ciprusi, orosz, sinai-hegyi, montenegrói, karlócai, fogaras-brassói, csernovici, szerb, bolgár stb.), kb. 136 millió hívővel (ebből kb. 80 millió orosz); a régi keleti felekezetek: a nesztoriánusok (kb. félmillió), monofiziták (szir jakobiták, örmény keresztények avagy gregoriánusok, egyiptomi koptok, abessziniai keresztények) kb. 9 millió; *protestánsok*, kiknek főcsoportjai a luteristák, kálvinisták és anglikánusok (a püspöki szervezetű High Church és a presbiteriánus, kálvinista Low Church), kb. 194 millió. Ezek mind abban a hiszemben vannak, hogy történetileg megvalósítják azt, amit Jézus Krisztus elgondolt mint az ő Egyházát.

Bizonyos azonban, hogy Jézus Krisztus *csak egy Egyházat* alapított, és azt akarta, hogy az ő Egyháza ne szűnjék meg. Következésképp a keresztény nevet viselő gyülekezetek nem lehetnek mind (sem egyszerre több közülük) Krisztus igaz Egyháza; viszont egynek közülük okvetlenül annak kell lennie. Teljesen alaptalan és téves az angol ritualistáknak (*Pusey*, *Palmer*) az az elmélete, hogy Krisztus igaz Egyházát együtt alkotja három egymástól független keresztény közület: a római katolikus, görög keleti és az anglikán. Ez ugyanis ellentétben van az Egyháznak Krisztus akarta egységével. Mikor az Üdvözítő egységesnek alapította az ő Egyházát és monarchiás szervezettel látta el, nem szövetséget, hanem szoros szervezeti egységet akart, amilyent a nevezett három egyháznak vélt szövetsége akkor sem tudna létrehozni, ha nem forogna is fönn köztük az a nagy tanbeli ellentét, mely a szoros szövetséget amúgy is lehetlenné teszi.

Krisztus igaz Egyházának mint olyannak *fölismerhetőnek* és az álkeresztény gyülekezetektől megkülönböztethetőnek *kell lennie*. Jézus Krisztus ugyanis *a)* az ő Egyházát látható társaságnak akarta, mely miként a hegyen épült város messze ellátszik és megismerhető; az Egyház láthatóságából következik fölismerhetősége. *b)* Az Egyház Jézus Krisztus akaratából szükséges társaság; a hozzája való tartozás az üdvösségnek nélkülözhetetlen föltétele. De ha Krisztus igaz Egyháza biztosan föl nem ismerhető, lehetetlen

eleget tenni a csatlakozás kötelezettségének. A keresztény nevet viselő társaságok tanítás- és üdvözközök dolgában ugyanis nem egy lényeges pontban ellenmondanak egymásnak; és így a jóakarátú ember sem tudná eldönteni, melyikhez álljon, vagy pedig merőben alanyi önkénynek vagy a véletlen szeszélyének esnék áldozatul, ha biztosan és aránylag könnyen meg nem lehetne állapítani, melyik a magukat keresztényeknek hirdető gyülekezetek közül a Krisztus igaz Egyháza.

Tehát vannak bizonyos *ismertetőjelek*, kritériumok, jegyek (*notae verae Ecclesiae*), melyek egyfelől megjellegzik Krisztus Egyházát, azaz az Egyház mivoltában gyökerező, és ezért tőle soha el nem választható alaptulajdonságok, másfelől jobban szembetűnnek, azaz könnyebben megismerhetők mint maga az Egyház; és ezért alkalmasak arra, hogy a jóakarátú embernek biztosan megmutassák Krisztus igaz Egyházát; olyanformán, mint a fejedelem okiratai is bizonyos hitelesítő jelekkel vannak ellátva, melyekből az érdekelteknek nem nehéz megállapítani hitelességüket; a pénzek is általában úgy vannak készítve, hogy a közönséges ember is némi figyelem mellett kielégítő biztonsággal meg tudja különböztetni a hamisítványoktól.

Az Egyház ismertető jegyeit tehát az alaptulajdonságok körében kell keresnünk. Minthogy azonban a jegyeknek szembetűnőknek kell lenniök, (a láthatóság maga nem jegy, hanem minden jegynek föltétele), csak a látható és aránylag könnyen felismerhető alaptulajdonságok jöhetnek szóba. Ezeket az újabb hittudósok általában a niceai-konstantinápolyi hitvallásban felsorolt négyre vezetik vissza: Hiszek *egy szent, katolikus, apostoli* Egyházat. Ha a régiek hol kevesebbet, hol többet sorolnak föl, nem mondanak mást, hanem csak másképp csoportosítanak.¹ Az már most a kérdés: Milyen értelemben ismertető jegyek az egység, egyetemesség, szentség és apostoliság?

1. Az *egység* alkalmas arra, hogy az Egyháznak ismertető jegye legyen. Mindenekelőtt ugyanis látható. Aránylag nem nehéz egy közületről megállapítani, mi a világnézete (mit hisz), kivált ha miként Krisztus Egyházában, annak a hitnek nemcsak befogadása, hanem megvallása is kötelesség; ugyancsak nem nehéz megállapítani, hogy egységes-e a vezetés, a fegyelem és a szertartásokban megnyilatkozó kultuszélet. Továbbá az egység Krisztus Egyházának lényegéhez tartozik; hisz alaptulajdonsága. S végül *csak természetfölötti isteni közreműködés által* állhat fönn. Ahol ugyanis *a)* merőben emberi tényezők működnek, ott az egység sokáig fönn nem tartható: ahány fej, annyi nézet, *quot capita, tot sensus*, különösen ha szellemi dolgokról van szó; amint beszédesen igazolja az összes tudományos és kultúregyesülések és törekvések, nemkülönben az államok története és élete. *b)* A krisztusi Egyház egysége üdvtörténeti tényezőkön fordul, minők a Krisztus hirdette hit, a Krisztus szervezte egyházi vezetőség, nevezetesen az egyházi főség. Ezért mondhatta az Üdvözítő főpapi imádságában: «Mindnyájan egyek legyenek, amint te Atyám énbennem és én tebenned, úgy ők is legyenek egyek bennünk, és így elhiggye a világ, hogy te küldöttél engem».²

2. Az *egyetemesség*, még pedig természetesen csakis a kiterjedési egyetemesség könnyen megállapítható vonás. Egyben azonban Krisztus igaz Egyházának ismertető jegye. Az Egyháznak ugyanis *a)* Krisztus akaratából tényleges kiterjedési egyetemességet kell elérnie. *b)* A tényleges kiterjedési egyetemességnek megvalósítása lehetetlen Istennek természetfölötti, tehát csodás segítsége nélkül. Hogy az alatt járó emberi ízlésnek és tunyaságnak annyira ellenére járó vallási eszmény oly sok embert meg tud nyerni, hogy egy az egyének és népek fölött álló vallási rendszer a legkülönfélébb népeket és korokat úgy meg tudja hódítani, s a hitvallás és a kegyelmi, hierarchiai, fegyelmi élet közösségébe egyesíteni,

¹ Pl. *Lerinens* Comm. 3 hármát, *August.* Epist. fund. Manich. 4 hatot, *Bellarminus* 15-öt, sőt *Bozio* százat sorol föl.

² Jn 17,31.

annak elégséges oka csak az igazság Lelke lehet, aki a beszédet megerősíti követő jelekkel, s a lelkeket meglágyítja és Krisztus evangéliuma alá hajlítja.

3. A *szentség* Krisztus igaz Egyházának ismertető jegye. Mert *a)* csak Krisztus igaz Egyházának jár ki egész terjedelmében, mint alanyi és tárgyi szentség. Ez a szentség közvetlenül a Szentléleknek az Egyházban való működésére megy vissza mint elégséges okra. *b)* Emellett a szent tanítás, a szentségre vezető hatékony eszközök, az igazi egyéni alanyi életszentség, mely eléri a tökéletesség legmagasabb fokait és megállja az életnek minden próbáját, általában a természetfölötti szentség eszményének megvesztegethetetlen megóvása és érvényesítése oly mozzanatok, melyeket csak a Szentlélek állandó közreműködése és éltető befolyása teremthet meg és biztosíthat. *c)* Az Egyháznak ez a szentsége látható; vagyis alkalmas arra, hogy általa Krisztus Egyházát föl lehessen ismerni és másoktól megkülönböztetni.

Jóllehet ugyanis a kegyelem és a szent lelkelet láthatatlan, a szentség lélektani törvényszerűséggel kifelé is megnyilvánul, miként általában a lelkelet átsugárzik az arcon, sőt az egész külső magatartáson: «Es ist eine Gerechtigkeit auf Erden, dass Gesichter wie die Menschen werden». A szentség kétségkívül könnyen és biztosan megállapítható a karizmákban, csodákban és vértanuságban, továbbá bizonyos hősies erényekben; különösen az alázat, szeretet és szüziesség a keresztény erények. Továbbá megnyilvánul, bár nem mindig egyforma erővel, az egyesek és társadalmak, korok és népek erkölcsi színvonalának emelésében; a szentség egy közületbe nemesebb törekvést visz bele, mely az erkölcsi eszmény megvalósítását sürgeti, s azt az eszményt a maga tisztaságában állítja a világ elé: elméletileg, mikor különféle epikúreus áramlatokkal szemben igazolja és megvédi, gyakorlatilag, mikor a legkülönfélébb csábításokkal, a politikai, társadalmi, kulturális áramlatokkal szemben diadalmas érvényesülésre segíti. Maga az Üdvözítő kifejezetten jegynek szánja az ő Egyházának szentségét: «Ti vagytok a világ világossága. Nem rejthető el a hegyen fekvő város. Gyertyát sem azért gyújtanak, hogy a véka alá tegyék, hanem a gyertyatartóra, hogy világítson mindazoknak, kik a házban vannak. Úgy világoskodjék a ti világosságtok az emberek előtt, hogy lássák jótetteiteket, és dicsőítsék Atyátokat, ki mennyekben vagyon». «Gyümölcsseikről ismeritek meg őket.»¹

Ebből következik, hogy Krisztus Egyházában *a szentség közönséges fokán* álló emberek is mindig nagyobb számmal lesznek mint más vallási gyülekezetekben. Mivel azonban az Egyház egyben szentségre nevelő intézmény, ezért az eszmény fölsége és a nevelési anyag merevsége miatt lehetetlen, hogy minden vagy majdnem minden tagját a krisztusi életszentségnek legalább közönséges fokára emelje. Sőt megtörténhetik, hogy az erkölcsi élet némely megnyilvánulásában egy-egy újabb és csekélyebb számú társaság, pl. baptisták vagy nazarénusok ideig-óráig szintén meglepő hatásokat érnek el, anélkül hogy ezáltal már be volna bizonyítva igazvotuk. Ezért mikor a Krisztus Egyházában uralkodó közönséges fokú szentség megállapításáról van szó, nagy óvatossággal kell eljárni. Nevezetesen zsinórmértékül kell venni a valláserkölcsei eszményt a maga teljességében, úgy amint az Üdvözítő elénk állítja; azután fontra kell tenni az összes nehézségeket, melyekkel az Egyháznak ez eszmény keresztülvitelében meg kell küzdenie, nevezetesen, hogy nem néhány kiváltságosra szorítkozik, hanem irgalmas gondoskodásával azokat is akarja emelni és Isten országa számára érlelni, kikkel az emberiség «boldogítói» általában nem sokat törődnek: die Vielen, allzu Vielen, akikre a Nietzscheknek csak megvetése van. Ezért különös óvatosságot kíván a *morálstatisztika* kezelése is. A statisztika ugyanis már természeténél fogva nem éri el és nem tünteti föl a rendkívül bonyolult valláserkölcsei életnek igen sok finomságát; sőt nem akarva is

¹ Mt 5,14–6; 7,16–20.

hamisít olykor; pl. a törvénytelen születeket fölszámítja, de a sokkal súlyosabb erkölcsi elbírálás alá eső titkos magzat-elhajtásokat figyelmen kívül hagyja.

4. Az *apostoliság* Krisztus Egyházának ismertető jegye. Mert *a)* az apostolokra csak egy Egyház van alapítva; tehát csakis Krisztus igaz Egyháza lehet apostoli. *b)* Az apostoliság tárgyilag megállapítható, különösen az apostoli utódlás, mely az apostoliság többi mozzanatának is biztosítéka és föltétele. Maga Jézus Krisztus ezt a megállapítást könnyűvé és biztossá tette, mikor Szent Pétert állította oda mint alapot, melyre az ő Egyházát építi. Ezt az alapot, az Egyház fejét könnyű meglátni, és csekély történeti ismerettel meg érzékkel nem nehéz megállapítani Szent Péter törvényes utódját. Azonban az apostoliság nemcsak ismertető jegy, hanem egyben történeti csoda. Hisz kimondja, hogy egy vallási társaság immár közel kétezer esztendeje soha nem szünetelő ellenséges erőkkel szemben, merőben szellemi eszközökkel megóvta létét és létében megőrizte folytonosságát, az eredetével való eleven összeköttetést. Ez a jelenség példátlan a történelemben, és pusztán történeti tényezőkben nem is leli elégséges magyarázatát.

Ez a négy ismertető jegy alkalmas és elégséges arra, hogy Krisztus Egyházát megkülönböztessék azoktól a gyülekezetektől, melyek jogszerűen viselik a krisztusi nevet, és egyedül igaz Egyháznak bizonyítsák. Ez a bizonyítás, az apologetika *demonstratio catholica*-ja a jegyeket *negatív* értelemben alkalmazza a különféle felekezetekre, és megállapítja, hogy amelyik csak egynek is híjával van, már nem lehet Krisztus Egyháza; mert hisz minden egyes jegy Krisztus Egyházának lényeges, tehát szükségképes, elmaradhatatlan jegye. Ebben a kizáró szerepű, negatív értelemben szabad a jegyeket tágabban is értelmezni, mint az imént tettük. Így nevezetesen a tanítások és üdvözközök szentsége (tárgyi szentség) és a tanítás apostolisága magában nem ismertető jegy jellegűek; részint mert nem könnyen állapíthatók meg tárgyilag, részint, mert nem oly könnyű megmutatni, hogy egy-egy Krisztus igaz Egyházától elmaradt felekezet is legalább ideig-óráig szintén nem rendelkezhetik ezek valamelyikével. De bizonyos, hogy amely felekezet tévedést hirdet, nem szent tanítást és eszközöket alkalmaz és terjeszt, már nem a Krisztus Egyháza.

Pozitív értelemben a jegyeknek kettős alkalmazásuk van: *a)* Egyenként és összességükben kimutathatók a katolikus Egyházon, tehát *mint négy hatalmas pecsét hitelesítik* igaz voltát és krisztusi jellegét. Az ismertető jegyeknek ennél a formális alkalmazásánál nem szabad figyelmen kívül hagyni *szerves összefüggésüket*. Alapjegy az apostoliság, mely biztosítja a krisztusi eredetet és a történeti folytonosságot. Ennek forma szerint is az önállóság jellegét adja az egység jegye, melynek viszont fő ismertetője és biztosítása az apostoli utódlás. Az egység mint kifelé való zártság és befelé való összefogás az erőnek föltétele, mely kifejeződik kifelé az Egyháznak elterjedtségében és befelé a lélekművelésben, vagyis az egyetemességben és szentségben. Egység nélkül nincs egyetemesség, s ezért a vatikáni zsinat is *catholica unitas*-ról beszél; s viszont az egység az egyetemességben mutatja meg erejét. Ebből következik: Már egy jegynek gondos alkalmazása is elégséges a katolikus Egyház igazvoltának bizonyítására, mert abban burkoltan benne van a többi. Mindazáltal ajánlatos valamennyit kimutatni, mert mindegyik más-más mozzanatot helyez előtérbe, és így valamennyi együtt plasztikus képet ad az igazságról. *b)* Az ismertető jegyeket lehet az Egyházra oksági értelemben is alkalmazni. Mindegyik ugyanis *a történelmi és valláserkölcsei rendnek egy-egy csodája*, melynek csak közvetlenül Istenben lehet elégséges oka. Tehát közvetlen bizonyosságot tesznek annak az Egyháznak isteni eredetéről és jellegéről, melyről egész tartalmukban kimutathatók. Ezt az eljárást követi az apologetika, mikor a kereszténység elterjedéséből, fönnállásából és hatásaiból bizonyítja isteni eredetét (11. § 4.). Ebben a bizonyításban a kereszténységet ugyanis úgy veszi szemügyre, amint a történet folyamán tényleg megvalósult, vagyis mint egyházi kereszténységet.

Megjegyzés. A *görögkeletiek* is vallják, hogy van Krisztusnak igaz Egyháza, mely szerintük arról ismerhető meg, hogy tanítása azonos az első hét egyetemes zsinat tanításával

(a II. niceai zsinattal bezárólag). Ez a mozzanat azonban egyáltalán nem alkalmas arra, hogy Krisztus igaz Egyházának ismertető jegye legyen. *a)* Ha egymagában van, nehezen fölismerhető és megállapítható; a tanítás azonossága csak hosszadalmas és nem egyszer bonyodalmas exegetikai műveleteket kívánó tudós tevékenységgel állapítható meg. *b)* Ha meg is állapítottuk, hogy egy vallási közösség tanítása azonos a 8. századi egyházzal, még mindig kérdés, vajjon ama 8. századi Egyház csakugyan Krisztus igaz Egyháza-e? *c)* A tanítás azonossága úgy amint a görögök értelmezik, ellentétben van a krisztusi tanítás termékenységevel (lásd 20. §).

A 16. századi *újítók* is állítottak föl kritériumokat az igaz Egyház megállapítására, jóllehet ez nem egyeztethető össze az igaz Egyház láthatatlanságáról vallott alaptanításukkal. Ezek szerintük a tiszta evangéliumi tanítás és a szentségeknek a krisztusi rendelés értelmében való kiszolgáltatása. Azonban ezek a mozzanatok szintén nem lehetnek ismertető jegyek. *a)* Hogy melyik a tiszta evangéliumi tanítás és a Krisztus szerinti szentségkiszolgáltatás, azt élő tanító egyházi tanuság nélkül sohasem lehet teljes bizonyossággal megállapítani; tehát a protestáns jegyek a jelzett dolgok ismeretét föltételezik. *b)* A 16. századi újítók tiszta evangéliumi tanítás nevében értették a protestantizmus formai és tartalmi elvét (*sola Scriptura, sola fides*), és a törvényszerű szentségkiszolgáltatás az ő értelmezésük szerint a két szín alatti áldozás. Ezek azonban az Egyháznak nem lényeges vonásai (sőt a tiszta tannak protestáns értelmezése nem is födi az evangéliumi valóságot); tehát nem is lehetnek ismertető jegyek.

2. A katolikus Egyház apostolisága.

Az Egyház apostoliságának megállapítására a legközvetlenebb és *legbiztosabb út* az, mely az Úr Krisztus nyomdokain halad. Az Üdvözítő az ő Egyházát Szent Péter szikla-alapjára építette. Elég tehát azt kérdeznünk: Hol van Szent Péter utóda; ahol ugyanis az alap van, ott kell lenni magának az épületnek is. S minthogy csak azok a pásztorok és hívők mondhatók apostolutódoknak, akik az apostoli testület szerves tagjai, vagyis a szentpéteri főséget vallják, Szent Péter apostoli utódlásával igazolva van a vele szerves egységben élő előljárói testület apostolisága és egyben a formális apostoliság. Ezt az utat ajánlja az a körülmény is, hogy a történeti okmányok viszonylagos bősége és a történeti tényeknek általában hozzáférhető nyilvánvalósága miatt ez a kérdés pozitív módon is sokkal könnyebben oldható meg, mint bármely más püspöki szék apostoli utódlásának kérdése.

Tétel. A római pápa Szent Péternek az egyházi főségben törvényes utóda. Hittétel a Vaticanum ünnepélyes határozata értelmében.

A *zsinat*¹ ugyanis kiközösíti azt, aki tagadja, hogy «magának az Úr Krisztusnak rendelkezéséből és isteni jogon áll, hogy Szent Péternek az Egyház fölötti főségben állandó utódja legyen, vagy hogy nem a római pápa Szent Péter utóda ennek a főségnek viselésében». Ugyanígy beszélt már a 4. lateráni és a firenzei zsinat. A zsinat tehát elméleti igazságként kimondja, hogy Szent Péternek van utódja, és tényként, hogy ez a római püspök. Tagadták a görög szakadárok, Wiclif, Hus, a 16. századi újítók, kik a pápa főségét vagy a római püspökök nagyravágásából vagy Nagy Konstantin kedvezéséből magyarázták; a korunkbeli racionalista protestánsok és a modernisták pedig történeti fejlődés eredményének tekintik, melyben szerintük döntő szerepe van annak a ténynek, hogy Róma a Földközi-tenger világának a feje volt.

1. *Genetikus bizonyítás. Szent Péter Rómában halt meg, mint annak püspöke.* Minthogy Jézus Krisztus nem intézkedett tételesen az egyházi főségben, természetesen az az utódja, aki követi őt hivatalában, miként a következő magyar hercegprimás is a mostani esztergomi érseknek utódja lesz. Hogy Szent Péter csakugyan volt Rómában, és hogy ott vértanu halált

¹ Vatic. 4 c. 2 *Denz* 1825; Lat. IV; *Denz* 433; Lugd. II *Denz* 466; Florent. 494; cf. 621 (prop. Wiclif damn. 41.).

halt, ma már a protestáns kritika részéről is elismert tény,¹ melyet a Szentírás is elég világosan jelez.² Hogy Róma püspöke volt, már ebből a tényből is következtethető. Miért is töltött volna ott huzamos időt, ha nem azért, hogy apostoli tevékenységet fejtsen ki? Szent Pál³ a rómaiaknak oly intenzív hitéletéről tesz bizonyosságot, amely apostoli közreműködés nélkül nem érhető. Szent Péter Bábelből írja első levelét.⁴ Ez nem lehet az Eufrát melletti Bábel, mely abban az időben romokban hevert; az egyiptomi Bábel pedig jelentéktelen hely volt, és legkisebb nyoma sincs annak, hogy ott apostol járt volna. Ellenben Rómát az Apokalipszis is Bábelnek nevezi.⁵ Az atyák közül már Szent Ignác azt írja a rómaiaknak: Nem miként Péter és Pál parancsolok nektek.⁶

2. *Történeti bizonyítás.* Hogy a római püspök Szent Péter törvényes utódja és az Egyház feje, azt állandó és bőséges hagyomány mind elméletileg (keleti és nyugati atyák kijelentései), mind gyakorlatilag (a római püspökök és az egyházak illetőleg hívők magatartása) igazolja.

a) *Elméletileg:* Már *Szent Ignác* vértanu a római Egyházat így szólítja: «a szeretet-szövetség előjárója» (προκαθημένη τῆς ἀγάπης).⁷ Ἀγάπη nem egyszerűen szeretet-szolgálat, hanem magának Szent Ignácnak nyelvhasználata értelmében⁸ szeretet-szövetség, vagyis a keresztények egyessége, melyben elüljár, elnöki szerepet tölt be a római Egyház; amint utóbb világosabban is megmondja: «Másokat tanítottatok, és én elfogadom a tanítástokat és parancsaitokat»; az ő megyéje csakhamar elárval majd és akkor «egyedül Krisztus és a ti szeretetetek kormányozza azt püspök gyanánt».⁹

Iren a (Szent Páltól származtatott) titkos hagyományaikra hivatkozó gnósztikusokkal szembe helyezi az apostoli tanítást. Ez megtalálható ugyan, úgymond, minden egyházban, mely megőrizte az apostoli folytonosságot. Minthogy azonban mindezeknek utána járni hosszadalmas dolog, csak a legnagyobb, legősibb, általánosan ismert, a dicső Péter és Pál apostoloktól alapított Egyházra utal, amely megőrizte az apostoloktól kapott hagyományt püspökeinek napjainkig terjedő utódlásában. Erre támaszkodva ő megszegyenít minden zuggyülekezetet. Ad hanc enim Ecclesiam propter potioem (vagy: potentioem) principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio.¹⁰ Ennek a sokat idézett, sokat tárgyalt, gallikánusoktól és anglikánoktól sokszor elferdített helynek értelmezése (az eredeti elveszett, a fönmaradt latin fordítás valószínűleg a némileg rontott szövegű eredetinek fordítása) némely részletében nehézségeket okoz (cf. Hettinger 582–4). De a vázolt összefüggés nem hagy kétséget tartalmának fő mozzanatai iránt: Az eretnekekkel szemben hit dolgában dönt a római Egyház, mert neki hézagtalan apostoli utódlása miatt joghatósági elsőbbsége van a többi egyház fölött; minden egyéb egyház tartozik vele egyetérteni hit dolgában.

Ciprián nem emelkedett a pápa főségének egészen tiszta ismeretére; talán az afrikai egyházak viszonylagos önállósága miatt, talán megbámult mestere, Tertullian montanista pápa-ellenességének hatása alatt nagyon is eltelt a püspöki méltóság tudatával. Mindazáltal a

¹ Lásd *Harnack* Chronologie der altchristlichen Litteratur I 244 és *Lietzmann* fönt idézett munkáját.

² Act 12,17, aminek értelmében Szent Péter első római útja valószínűleg a fogsága utánra esik.

³ Rom 1,8; 15,20–24.

⁴ 1 Pet 5,11.

⁵ Ap 17,5; cf. *Euseb.* Hist. Ecl. II 15.

⁶ *Ignat.* Rom 4; cf. *Clemens R.* 5; *Hippolyt.* Philosoph. VI 20; *Tertul.* Praescript. 36; *Marc.* IV 5; *Euseb.* Hist. Ecl. II 25.

⁷ *Ignat.* Rom. init.

⁸ Tral 13, 1; Rom 9, 3; Phil 11, 2; Smyrn 12, 1; Mart. Ign. 5, 3.

⁹ Cf. *Funk* Kirchengesch. Abhandlungen I 2 kk.

¹⁰ *Iren.* III 3, 2.

római Egyházat az összegyűjtés matrix-ének és gyökerének mondja.¹ Némely szakadár afrikairól azt írja Kornelius pápának: «Van merszük odahajózni Szent Péter székéhez, a fő Egyházhoz, ahonnan a papi egység keletkezett (ad cathedram Petri atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est)».² Általában erősen hangsúlyozza, hogy a római püspök fősége az egyházi egység alapja (una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata).³ Az ő tanúsága szerint *Szent István pápa* azt mondja magáról, hogy ő «utódlás által Szent Péter székének birtokosa».⁴

A 4. századtól kezdve bőségesek mind a nyugatiaknak, mind a keletieknek tanúságai: Szent *Jeromos* pl. azt írja Damazus pápának: «Én csak Krisztust követem, és ezért Szentségedhez, azaz Szent Péter székéhez csatlakozom. Tudom, hogy erre a kőszálra épült az Egyház». Ugyanígy ír Szent Ambrus Szirícus pápának. Szent *Ágoston* szereti ugyan Mt 16-ot általánosabb értelemben magyarázni; mindazáltal ismételtelen kifejezést ad annak a meggyőződésének, hogy a római Egyházban «mindig fönnállt az apostoli katedra fősége», «legfőbb tekintélye», «Szent Péter méltósága;» a mostani pápa Szent Péter utódja. Ugyanez a meggyőződésük a nagy görög atyáknak: Naziánzi sz. Gergely szerint Róma vallási hatalmával az egész földkereksége fölött elsőbbséget visz.⁵ Damaszkusi sz. János is legalább oldallagosan elismeri a pápa főségét. Sokkal bőségesebb és határozottabb azonban a keleti egyháznak gyakorlati tanúsága.

b) Jelentős és beszédes *tények* mutatják, hogy a római püspök úgy cselekedett mint az Egyház feje, s a püspökök és hívek úgy tekintették és úgy viselkedtek vele szemben, mint aki krisztusi tekintéllyel kormányozza az Egyházat. Már Római sz. *Kelemen* valószínűleg a saját kezdeményezésére és teljes tekintéllyel intézkedik a korintusi Egyház viszályában.⁶ *Anicétust* († 166) az agg Polikárp fölkeresi a húsvét ünneplésének sokat vitatott kérdésében.⁷ *Eleutériust* (174–189) kéri a lyoni vértanú, hogy teremtsen rendet a montanistáktól fölzaklatott ázsiai és frigiai Egyházakban.⁸ *Viktor* (189–199) kiközösítés terhe alatt követeli az ázsiai püspököktől, hogy a húsvét idejének sokat tárgyalt kérdésében alkalmazkodjanak a római Egyházhoz.⁹ *Callixtus* (217–222) korlátlan bűnbocsátó hatalmat vitat minden egyház számára, mely Rómával közösségben van (omni ecclesiae Petri propinqua); és ezt Tertullian szatirával, mégis határozottan és jellemző kifejezéssel döntő végzésnek (edictum peremptorium) mondja; egyben tanúságot tesz, hogy Mt 16-ot a katolikusok abban az időben Szent Péter főségére értelmezték, és a pápában Szent Péter utódját látták.¹⁰ Ugyanabban az időben, sőt valamivel előbb (a 2. század vége felé) jártak Rómában hitkérdések elintézése végett Hegešippus, Irén, Aberkius; eretnekek, mint Marcion, keresték Róma kegyét és jóváhagyását.¹¹ Az eretnekek újrakeresztelésének ügyében *I. István* azzal a tekintéllyel lép föl, mely föltétlen elismerést vár. *Dénes* pápa (259–268) Alexandriai Dénest kérdőre vonja a Szentháromságról vallott tanításában, és az igazolja magát.¹² A 4. században pedig épen a

¹ *Cypr. Epist.* 48, 1.

² *Cyprian. Epist.* 55, 14.

³ *Epist.* 43, 5; *Unit. Eccl.* 4.

⁴ *Cypr. Epist.* 75, 7. A mostanában sokat vitatott kérdésre nézve lásd Poschmann fönt (302. lap) idézett lezáró munkáját.

⁵ *Hieron. Epist.* 15, 2; cf. 41, 2; adv. Pelag. I 14. *Ambr. Epist.* 42; cf. in Ps 40, 30 Excess. fratris I 47. *August. Epist.* 43, 7; 53, 1 2; 18 6, 2; 191, 2; *Lit. Petil. II* 118; *Ps c. Donat. Nazianz. Carn.* 2, 1; *Theodoret. Cyr. Epist.* 116.

⁶ Ezt *Harnack* is elismeri: *Dogmengeschichte I* 4485; cf. *Iren.* III 3, 3.

⁷ *Euseb. Hist. Ecl.* V 27; *Iren.* III 3.

⁸ *Eus. H. E.* V 5.

⁹ *Euseb.* V 26.

¹⁰ *Tertul. Pudic.* 21.

¹¹ *Euseb.* IV 22; V 4.

¹² *Euseb.* VII 9 26; *Athanas. Decr. Nicaen. syn.* 25.

keleten dúló nagy eretnek mozgalmak igazolták fényesen a pápa főségét: a keletnek a nyugattal szemben kifejlődött és történetileg nagyon is érthető antagonizmusa dacára az eretnekek és a katolikusok egyaránt Rómához fordulnak, hogy igazságot tegyen köztük, és mindig az a párt bizonyult katolikusnak, mely Rómával tartott (Newmann). Atanáz az ariánusok ellen, Aranyszájú sz. János az ádáz császárnéval szemben a pápánál keresnek védelmet.¹ I. Celesztin az efezusi zsinat, I. Leo a kalcedoni zsinat irányítója, és követek által azokon nem mint tanácskozó felek, hanem mint ítélkező bírák vesznek részt.

Nehézségek. 1. Épen a *kalcedoni zsinat 28. kánonjában* «Új-Róma trónusának megadja ugyanazokat a kiváltságokat (πρεσβεῖα), melyeket a régi atyák joggal adtak volt meg a régi Rómának». – Ezt a kánont azonban a pápák sohasem hagyták jóvá, a nyugati atyák tiltakoztak ellene (már I. Nagy Leo elvetette). Különbösen is ebben a kánonban valószínűleg nem az egyetemes egyházi főségről, hanem a keleti, illetőleg a nyugati patriarchátusnak patriarkai, tehát egy területre korlátozott jogairól van szó.

2. Ha az első időktől kezdve a pápák «*Szent Péter és Pál tekintélyével léptek föl, és mások a kettőt együtt emlegették mint a római Egyház alapítóit, bizonyos, hogy csak a római Egyház hitének tanuiként emlegetik a kettőt együtt; a jogi főségben a római püspök mindig csak Szent Péternek utódjaként szerepel. Ha pedig Nagy sz. Gergely pápa az egyetemes püspök*» címét visszautasította mint káromló nevet, egyrészt a féktelen nagyravágású konstantinápolyi püspöknek (Ioannes Ieiunator) akart gyökeres példát adni, másrészt el akarta kerülni azt a látszatot, mintha a többi püspök méltóságát kisebbiteni akarná vagy elhomályosítani.

3. Ha általában az elméleti vagy gyakorlati bizonyosságokban itt-ott nincs meg a kívánatos teljes határozottság és világosság, meg kell fontolni, hogy *a) a pápaság dogmája is mutat katolikus értelemben vett fejlődést.* Később alakult történeti helyzetek és föladatok kipattantják azt, ami kezdetben csirában volt meg; ez a fejlődés törvénye, amelyet Jézus Krisztus előírt egész Egyházának, tehát sziklaalapja számára is. Egyébként az első terjeszkedéssel és elhelyezkedéssel járó nagyobb mozgalmasság és a hozzá szükséges nagyobb plaszticitás megkívánta, hogy az első időkben a főséget képviselői inkább szeretettel mint hatalommal gyakorolják. Ezért a legelső időkben a primátust inkább az alap szerepében látjuk: csöndes tevékenységével, sőt úgyszólván merőben létével összefogja és tartja az épületet; hatalmát inkább azon mutatja, aki beléütközik. Utóbb, az eretnekségek és zsinatok korában, mint a kulcsokat kezelő családtya rendelkezik Krisztus házában; és csak a megszilárdulás korában gyakorolja egész terjedelmében, szoros jogi formák között a teljes oldó és kötő hatalmat. *b) Ha itt-ott megcsendülnek olyan hangok is, hogy a püspököknek a pápával egyenlő jogaik vannak, nem szenved csorbát a pápa jogi főségének gondolata. Hisz tartalmilag a pápának hatalma is püspöki jellegű, épúgy mint más püspököké. Csak terjedelemben nagyobb: ami a püspök a megyéjében, az a pápa az egész Egyházban. c) Egyes egyházaknak, püspököknek (Ciprián, Firmilianus), császároknak, sőt olykor népeknek is tusakodása egyes pápai intézkedések ellen nem jelenti még a pápa jogi főségének tagadását, hanem csak tiltakozást gyakorlásának módja ellen; tehát egyházfegyelmi mozzanat.*

Ami nevezetesen *Szent Ciprián esetét* illeti, bizonyos, hogy az eretnekek újrakeresztelésének kérdésében ellenállt I. István pápa intézkedéseinek. De az is kétségtelen, hogy elméletileg és elvben a római püspök főségét sem nem tagadta, sem nem támadta; gyakorlati magatartását talán azzal igazolta maga előtt, hogy a pápa az adott esetben ő szerinte túllépte joghatósági hatáskörét. Bármint van is a dolog (lásd Poschmann művét), maga ez az eset is fényesen igazolja a pápa főségét. Jóllehet ugyanis az afrikaiak Ciprián és az ázsiaiak Firmilianus vezetése alatt figyelemreméltó érvekkel, és még nagyobb erővel, elszántsággal és

¹ Athanas. Apol. c. Arian. 20 35; Euseb. Hist. Eccl. II 15. Chrysost. Epist. 1 ad Innocent. 1.

szenvedelmességgel küzdtek az eretnekek újrakeresztelése mellett, nem telt bele félszázad, és István pápa álláspontja győzött az egész vonalon.

3. *Dogmatikai bizonyítás.* Az egyházi főségnek Jézus Krisztus akaratából fõnn kell maradnia a világ végezetéig (283. lap). Ha már most nem volna az Egyháznak feje az a római püspök, aki magát kezdettõl fogva annak vallotta és ennek a meggyõzõdésnek szellemében cselekedett, akit az Egyház az elsõ eretnekek kora óta annak ismert el: még kevésbbé jöhetne szóba más valaki, aki maga soha nem lépett föl ezzel az igénnyel, sem mástól ilyen címen elismerésben nem részesült. S így az Egyháznak egyáltalán nem volna feje. Ámde akkor megghiúsulna Jézus Krisztus rendelkezése, mely örök idõkre Szent Péter szikla-alapjára építi az õ Egyházát.

Következmények. 1. *A pápa ugyanolyan jellegû és terjedelmû hatalomnak birtokosa, amilyent Jézus Krisztus Szent Péternek adott volt.* Ennek a hatalomnak természetét a *vatikáni zsinat*¹ így határozza meg: «Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy a római pápának csak felügyelõi vagy irányító tiszte van, nem pedig az egész Egyházra kiterjedõ teljes és legfõbb joghatósága, nemcsak a hit és erkölcs ügyében, hanem az egész földön elterjedt Egyház fegyelmére és kormányzatára tartozó ügyekben is; vagy hogy annak a legfõbb hatalomnak csak oroszlánrésze övé, nem pedig egész teljessége; vagy hogy ez a hatalom nem rendes és közvetlen, akár az összes és egyes Egyházak fölött, akár az összes és egyes pásztorok és hívõk fölött».

A pápa hatalma tehát *a) joghatósági* (lásd 277. lap). *b) Teljes*; vagyis a pápa annak az összes tanító, papi és kormányzó hatalomnak birtokosa, melyet Jézus Krisztus az õ Egyházának adott; és nem szabad azt mondani, hogy az a hármias hatalom a maga teljességében az apostoli testületnél van letéve, s a pápának csak része van belõle, ha mindjárt oroszlánrésze is. Hanem azt kell mondani: annak a hármias hatalomnak, melyet Jézus Krisztus az õ Egyházára bízott, két alanya van: a pápa és az apostoli testület² (természetesen a püspökök mint apostolotódok a pápa nélkül nem alkotnak apostoli testületet). Tehát a pápa joghatóságának egyetlen korlátja az isteni jog, melyet Jézus Krisztus adott az Egyháznak.³ De ez a korlát teljesen elegendõ annak a látszatnak elhárítására, mintha a pápa egyetemes joghatósága önkényurasággá fajulhatna. Hisz isteni törvény kötelezi, isteni elõírás irányítja és isteni támogatás segíti a pápát, hogy a Krisztus testének épülésére és ne romlására éljen nagy hatalmával, melyhez még megközelítõt sem kapott soha ember.⁴ *c) Legfõbb*; vagyis sem az összegyház, sem semmiféle egyházi testület nem áll a pápa fölött,⁵ mint a konstanciak és bázeliak akarták a zsinatot a pápa fölé tenni; hanem a pápa maga mindezek fölött áll. *d) Közvetlen*; azaz közbensõ egyházi hatalmak (áldozópapok, plébánosok, püspökök) közvetítése nélkül kiterjed minden pásztorra és hívõre; a pápa *episcopus Ecclesiae* és *episcopus episcoporum*. Eszerint minden hívõnek két püspöke van: saját megyéspüspöke és a pápa; és ebbõl nem keletkezhetik zavar vagy függelmi összeütközés; hisz a megyéspüspök és a pápa nem mellé-, hanem alá- és fölérendeltség viszonyában vannak; olyanformán, mint egy

¹ Vatic. 4 cp 3 Denz 1827.

² Cf. Denz 1325.

³ A gallikánusok, febroniánusok, ókatolikusok (Döllinger is) szerették idézni a *firenzei zsinat* határozatát: «Ünnepélyesen kimondjuk... hogy a pápa Szent Péterben az egész Egyház fölött teljes pásztori, királyi és kormányzó hatalmat kapott a mi Urunk Jézus Krisztustól, καθ' ὄν τρόπον καὶ ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῶν οἰκουμηνικῶν συνόδων καὶ ἐν τοῖς ἱεροῖς κανόσι διαλαμβάνεται; ami szerintük annyit jelent: ama mód (= mérték) szerint, melyet a zsinatok ténykedései és a kánonok tartalmaznak. Ámde a zsinatnak fõnmaradt hiteles aktái szerint a latin szöveg, mely szintén eredetinek és nem a görög példányból való fordításnak készült, azt mondja: Quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum etc., vagyis «amint azt a zsinatok ténykedései és a kánonok is tartalmazzák.»

⁴ Bernard. Consider. különösen III 4, 15 17.

⁵ Denz 1323 1830.

katonának a közvetlen följebbvalója is a hadvezér is parancsnoka, anélkül hogy ezért csorba esnék a katonai fegyelmen.

Ezeknek az elvileg kétségtelen *jogoknak tényleges gyakorlása* jogi és történeti mozzanatoktól is függ. Nevezetesen nem lehet tagadni, hogy az ú. n. ál-izidori dekretálisok nem csekély mértékben hozzájárultak a pápai főség jogi következményeinek teljes kiépítéséhez. De súlyos történeti tévedés az a hiedelem, hogy a pápai jogok erre a fikcióra támaszkodnának. Azok a dekretálisok csak azt foglalták össze, ami már századok óta gyakorlatban volt a nyugati egyházban.

A pápa azonban nem úgy tartja kezében a legfelső egyházi hatalmat, hogy mellette minden más hatalom árnyékhatalomná süllyed. Nevezetesen *a püspökök isteni jogon rendelkeznek saját egyházmegyéjükben rendes és a maga nemében teljes joghatósági hatalommal*, melynek birtoklásában természetesen alá vannak rendelve a pápának mint az Egyház és az apostoli testület fejének; de nem egyszerűen az ő helyettesei, hanem magának Jézus Krisztusnak megbízottjai; hatalmuk nem egyszerűen hivatalnokság, hanem valóságos egyházfejedelmi hatalom, mint azt világosan kimondja a Szentírás¹ és meghatározzák az egyházi tanítások. Ennélfogva a pápa fönntarthatja magának a püspökökkel szemben is a joghatóságot bizonyos személyek és ügyek fölött, átmenetileg vikáriusok által kormányozhat bizonyos területeket; de meg nem tehetné, hogy az összes püspökségeket megszüntetné és apostoli vikáriusok által kormányozná és így nemcsak egyetemes, hanem egyetlen püspök lenne.

A püspöki kormányzó hatalom *jellegét* illetőleg kétségtelen, hogy *a pápának legalább hallgatólagos elfogadása nélkül nem emelkedhetik érvényre*. Hisz a püspök csak azáltal lesz a maga egyházmegyéjének pásztora, hogy az apostoli testületnek tagja; ám lehetetlen egy testület tagjának lenni a fejnek akarata vagy legalább hallgatólagos beleegyezése ellenére. Ezt a legalább hallgatólagos elfogadást a pápa a régi Egyházban a szomszédos püspökök, utóbb a metropoliták és patriarkák által gyakorolta; kb. ezer esztendő óta a nyugati Egyházban közvetlenül gyakorolja. Vitás kérdés azonban, vajjon a püspöknek az ő egyházmegyéjére kiterjeszkedő kormányzó hatalma *közvetlenül Istentől származik-e, vagy pedig a pápa közvetítésével száll-e birtokosára?* Tekintély jellegű egyházi tanítások nem döntöttek ebben a kérdésben; a hittudósok között sincs egyetértés.² Azonban a Szentírás szavának («Vigyázzatok magatokra és az egész nyájra, melybe a Szentlélek titeket püspököknek helyezett, hogy kormányozzatok az Istennek Egyházát») ³ közvetlenül kínálkozó értelme mégis az, hogy az egyházmegye kormányzására is a Szentlélek és nem a pápa rendeli a püspököt. Ez a nézet mindenesetre könnyebben okolja meg és óvja a püspöknek önálló egyházfejedelmi hatalmát, és jobban megmagyarázza azt a történeti tény, mely szerint az egyházi jogtörténet a középkorig nem tud arról, hogy a püspöki hatalom átruházására külön kifejezett pápai ténykedés szükséges. Eszerint tehát a püspök a kormányzói hatalmat a legnagyobb valószínűség szerint azzal a ténykedéssel együtt kapja, mellyel püspökké lesz. A pápának legalább hallgatólagos elfogadása aztán szükséges ennek a hatalomnak érvényes gyakorlásához.

2. *A pápa isteni jogon (iure divino) lesz az Egyháznak teljes hatalmú jogi feje.* Isteni jog rendelkezése ugyanis az, mely Szent Péter főségét az Egyházban állandósítja. Amde ennek a főségnek mindenkori birtokosa a pápa, aki tehát nem a fejedelmek vagy az Egyház akaratóból, vagy épen történelmi fejlődés eredményeképp, hanem isteni rendelkezés erejénél fogva bírja a legfőbb joghatósági hatalmat az Egyházban. Ennek az igazságnak nem áll útjában az a tény, hogy emberek jelölik meg Szent Péter mindenkori utódjának személyét. Más dolog ugyanis a

¹ Act 20,28; Trid. 23 cp 4; c. 7 8; Vatic. 4 cp 3 Denz 1826.

² *Benedict. XIV* Synod. dioec. I 4, 2.

³ Act 20,28.

hatalom megadása, és ismét más e hatalom birtokosának megjelölése; a papszentelésben is a papi karizmát az Isten adja, a szentelésnek mint eszköznek közvetítésével, jóllehet a személyt az Egyház választja ki.

Az előzőkből következik, hogy az Egyházban *a pápán és a megyéspüspökön kívül nincs egyházi méltóság, melynek isteni jog címén joghatósági hatalma volna a hívők fölött*. Az érsekek, metropoliták és patriarkák csak egyházbírói úton kaptak bizonyos jogokat más püspökök fölött; a plébánosok pedig azt a joghatóságot, melyet híveik fölött (lelki téren, in foro interno) gyakorolnak, szintén csak egyházbírói intézkedések útján bírják, és nem krisztusi rendelkezésből, amint tévesen hirdették a janzenisták.¹

Kérdés, vajjon az egyházi főség elválaszthatatlanul és isteni jogon van-e összekötve a római püspöki székkal? – Erre nézve vitán fölülr áll, hogy *a fő nélküli Egyház* akár zsinaton akár zsinaton kívül nem viheti végbe a szétválasztást. Vajjon *a pápa* megteheti-e, vita tárgya, melynek eldöntése azon fordul, vajjon Szent Péter Istennek (akár előzetes akár utólagos) akaratóból választotta-e Rómát püspöki székhelyéül. Bizonyos, hogy ez nem történt Istennek külön gondviselés jellegű vezetése nélkül²; s az is kétségtelen, hogy Jézus Krisztusnak kifejezett akaratót egyenesen, a kinyilatkoztatás forrásaiból igazolni nem lehet. A legtöbb teologus mindazáltal az atyák állandó meggyőződéséből és a zsinatok beszédmódjából azt következteti, hogy *a szétválaszthatatlanság teológiailag bizonyos*, főként azért, mert különben nem lehetne «római» katolikus Egyhárról beszélni; s joggal hangsúlyozzák, hogy ez a tétel nem tartalmazza azt a fátumszerű hiedelmet, hogy Róma okvetlenül fönmarad a világ végezetéig; mert Róma pusztulása esetében is a pápa maradhat római püspök, miként az volt akkor is, mikor hetven esztendeig Avignonban székelt.

3. *A római katolikus Egyház Krisztus igaz Egyháza*, mert egyedül ő rendelkezik az apostoliság jegyével.

A különféle *keresztény nevet viselő felekezetek* már keletkezésükkel megtagadták mind az *apostoli eredetet* mind az *apostoli folytonosságot*; valamennyi az ősi Egyháztól való elpártolás útján és az Egyház feje ellen való lázadásban született. Különbélek voltak az indítékaik és viszontagságaik; egyben hasonlítanak: *Ecclesiam non audire*.

Egészen nyilvánvaló ez a *protestáns* felekezeteknél, melyeknek régibb képviselői az apostoli folytonosságot azzal akarták megóvni, hogy az Egyházban mindig voltak újítók, akik mintegy a hivatalos Egyház mellett haladó protestáns hagyománynak lettek volna hordozói. Ezt azonban az Úr Krisztus rendelkezése egyenesen kizárja; ő Péter szikla-alapjára építi az Egyházat, apostolait küldi teljes hatalommal, és velük marad a világ végezetéig; aki rájuk hallgat, üdvözülr, aki nem, elkárhozik. S így értelmezi szavát a régi Egyház is: akik nem voltak egyetértésben a katolikus Egyházzal, és annak fejével, azokat mint az Egyházzal szembe fordítottakat kirekesztették. A mindenkor szakadárokról és eretnekek lázadozása és negativitása nem elég a jogutódlás és folytonosság megteremtésére; a tagadás sokszerű és egységbontó, nem építő, hanem rontó elv. Ha az apostolok jogos utódjai mellett még a rendkívüli «reformátorok» sora is gyakorolna törvényes felsőbbiséget, az Egyháznak két mellérendelt vezetősége volna, melyeknek összhangzatos együttműködését semmi sem biztosítaná; ez tehát a zavarnak és széthúzásnak törvényesítése volna az Egyházban. Különbben is hol vannak itt azok a «jelek», (csodák, jövendölések, messze ragyogó szentség), melyek a rendkívüli isteni követeknek az üdvtörténet során mindenkor nyilvánvaló pecsétjei voltak? A különféle *keleti* és görög egyházakban is hiányzik az Egyház fejével való közösség, tehát az apostoli folytonosság formai eleme, ha esetleg meg is volna az anyagi apostoli folytonosság, nevezetesen az apostoli alapítás, melyet talán némi igazsággal lehet állítani némely régi keleti egyhárról.

¹ Denz 1509 1510.

² Thom III 35, 7 ad 3.

Valamennyi megtagadta az *apostoliság formai elvét*, Szent Péter utódjának főségét, melyet elődjeik még vallottak; tehát más egyház lett belőlük. Mint ilyenek (mint görögkeleti vagy luteránus egyház) hosszú évszázadokkal az apostolok után keletkeztek; tehát nem lehetnek apostoli Egyház. Azonkívül kifejezetten és programszerűen függetlenítették magukat (különösen a protestánsok és a görögkeletiek) a római Egyháztól; tehát készakarva elváltak az apostoli testülettől. Minthogy így forma szerint föladták az apostoliság elvét és biztosítékát, nem csoda, ha elvben megváltak a belső apostoliságtól is, különösen a tanítás apostoliságától. Ezt világosan mutatja a protestánsok tétovázása a tanítás terén, melynek története az evangéliumi igazság lemorzsolása egészen a krisztustagadásig (lásd az «Apostolicum» körüli vitát¹). Bő bizonyosságot szolgáltat rá a keletiek hitéletének és hitvallásának története is.

Viszont a *katolikus Egyház apostolisága* szembetűnő. A katolikus Egyház feje, a pápa ugyanis feje a római Egyháznak, mely Szent Pál tanúsága szerint apostoli eredetű. Sőt a római Egyház püspöke mint az Egyháznak feje Szent Péter jogutóda; a többi katolikus egyházfő pedig vele jogi, tanításbeli és szentségi egyességben van; tehát minden katolikus egyházi előjáró legalább forma szerint apostolutód. Ezzel pedig biztosítva van valamennyinek apostoli eredete és folytonossága, s nevezetesen a tanítás apostolisága is. Az egyháztörténet tanu rá, hogy a katolikus Egyház sohasem kompromittálta az apostoli tanítást; az első eretnekségek kora óta elve volt nem engedni az apostoli hagyományból. Már az első eretnekekkel szembe szögezte az Apostoli hitvallást és az apostoli utódlás elvét; és ettől nem tágitott, ha még oly érzékeny áldozataiba került is.

Az apostoliságnak ezt a katolikus kritériumát könnyen és biztosan lehet alkalmazni. Jézus Krisztus Szent Péter szikla-alapjára építette Egyházát; tehát *ott lehet találni Krisztus igaz Egyházát, ahol Szent Péter széke*, a szikla-alap található. Már Szent Ambrus beszéli testvéréről, Satyrusról, hogy mikor hajótörés ismeretlen tájakra vetette, minthogy az igaz hitet mindennél többre becsülte, ama helynek püspökétől mindjárt csak azt tudakolta: egységben van-e a római Egyházzal? Ugyanígy tett Szent Jeromos a keleti szakadások láttára: «A háromfelé szakadt egyház szétkapkod engem. Én meg azt kiáltom: aki Szent Péter székével van egységben, az az én emberem!» Szent Ágoston hívja a donatistákat: «Jöjjetek testvérek, ha a szőlőtőbe akartok iktatódni. Fáj az ember szíve, így lemetszve látni benneteket. Olvassátok meg a püspököket, kezdve Szent Péter székén, jól ügyeljete, az atyák ama sorában melyik kire következik: ez az a szikla, melyen nem vesznek erőt a pokol gőgös kapui».²

3. A katolikus Egyház egysége és egyetemessége.

1. *A katolikus Egyházban megvan az az egység*, melyet Jézus Krisztus az ő Egyházának alaptulajdonságává és ismertető jegyévé tett.

Megvan a *hit egysége*, amennyiben az Egyháznak minden tagja legalább is burkolt hittel elfogadja és vallja mindazt, amit az Egyház hívés végett eléje ad; tehát kész hittel fogadni az előtte még ismeretlen és ki nem mondott hitigazságokat is. Ezt a hitegységet nem bontják meg a nem-tudatos *eretnekek*; mert hisz elvben ők is alávetik magukat a tanító Egyház tekintélyének. Nem bontják meg a titkos tudatos eretnekek; mert az egység mint ismertetőjegy az Egyháznak csak látható oldalára vonatkozik. Még kevésbé homályosítják a különféle hittudományos iskolák, mert ezek a kinyilatkoztatott igazságnak nem megvallásában, hanem tudományos tárgyalásában térnek el egymástól; és fönnállásukkal bizonyosságot tesznek arról,

¹ Megindította Harnack Das apostolische Glaubensbekenntnis 1892; cf. Dörholt Das Taufsymbolum I 1898.

Nálunk is Tisza István indítványt tett a ref. konventben, hogy az Apostoli hitvallást a «modern» igények szerint át kell dolgozni, és «a test feltámadását» el kell hagyni.

² Ambr. Excess. fratris I 47. Hieron. Epist. 16. August. Ps. c. Donat.

hogy a hit egysége nem holt egység, hanem az életet jellemző feszültségek, gazdagság és termékenység egysége (I 242). Nem lehet hivatkozni a sok eretnek tanításra és mozgalomra, melyek idő folytán az Egyházban keletkeztek. Ezek ugyanis *a)* nem az Egyházból születtek; nem a belévetett isteni magnak vetése, hanem a bűnbe rögzött emberi természet konkolya. *b)* Az Egyház ezeket mindig határozottan és aránylag hamar kivetette kebléből, és így velük szemben egységét mindig az élő egészséges szervezetnek plaszticitásával érvényesítette és óvta.

A katolikus Egyházban mindig megvolt a *szezségi egység*, amennyiben ugyanazt a szentáldozatot mutatták be, ugyanazokkal a szezségekkel éltek, vagy legalább tudatosan egyet sem utasítottak vissza. Ennek az egységnek nem jár ellenére a szertartások különfélesége a keleti és nyugati egyház keblében; mert azok a különbözőségek nem a Krisztus Urunktól, illetőleg az apostoloktól ránk maradt lényegre vonatkoznak, hanem annak a lényegnek külső kifejezése és kiépítése lettek. Az effélékben az Egyház mindenkor kimélettel és tekintettel volt a népi és történeti adottságokra; a legnagyobb feszültségek idején sem tett a keletieknek szemrehányást a szertartási különbségek miatt. Épen ebben a tekintetben is katolikusnak bizonyult az egysége: elég erős és tág ahhoz, hogy számos külön elemet fogjon egybe.

A katolikus Egyházban megvolt és megvan a *kormányzati egység*, amennyiben mindig vallotta, hogy a kormányzó Egyház hatalma krisztusi meghatalmazás, amelynek vezetését a hívő tartozik lelkiismeretben elfogadni; s nem pusztán pedagógiai gondoskodás, melyet a gyöngéknél illik igénybe venni, melyen azonban az önálló, erősek, nagykorúak (s ha ennek megállapítása az érdekeltekre magukra van bízva, ki nem tartja magát annak?!) túltehetik magukat. S ebben van a katolikus Egyház egységének gyökere és biztosítéka, az egyházi egység belső elve: a katolikusok elvben ismerik el az egyházi vezetőséget isteni meghatalmazottsággal rendelkezőnek és ennél fogva lelkiismeretben kötelezőnek, és nem egyszerűen hasznos vagy kényyszerű ténynek tekintik; s minthogy az egész Egyháznak egy a feje, akinek egymagának is isteni jogon kijár az Egyháznak tartozó engedelmisség, az egység külsőleg is biztosítva van.

A Krisztus rendelte főre támaszkodó egység nem ingott meg a nagy *nyugati szakadás* idején sem; az elv akkor is el volt ismerve, ha az elv hordozóira, a személyekre nézve kétségek merültek is föl. Ennek csattanós bizonyítéka az a tény, hogy mihelyt a személyi kétségek megszűntek a konstanci zsinaton, nyomban megszűnt a szakadás is. Ez a fegyelmi és jogi egység azonban nem zárja ki a járulékos dolgokban a koronkénti és országonkénti különbségeket, s nevezetesen az egyházi vezetőség engedelmes követése mellett a szükséges egyéni iniciatívát (lásd a nagy szentek életét) ama sokszor idézett (Szent Ágostonnak tulajdonított) elv értelmében: *in necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas*. Ma különösen a nyugati emberiség lelki atomizálódása tetőfokán épen világnézeti kérdésekben a nézeteknek és magatartásoknak micsoda vásári sokfélesége tarkállik mindenütt! Ezzel szemben az Egyház, mely annyi népet és annyi kultúrát ölel át, zárt egységet mutat. Ez a példátlan egység, idegenek bámulatának, ellenfelek irigykedésének tárgya fejedelmi gesztussal rámutat ennek az egységnek titkos forrására: Az Egyházban élő és érvényesülő egy Istenre, egy Krisztusra. Így az egység az igazságnak messze világító lángjegye; az igazság egy, a tévedés sokfejtű.

A keresztény nevet viselő *nem-katolikus közületekben* nincs meg az egység. Hisz valamennyi híjával van az elemi erővel dolgozó széthúzó tendenciák ellenében az egység nélkülözhetetlen biztosítékának, a krisztusi tekintéllyel kormányzó egyházfőnek és az iránta tartozó természetfölöttileg megalapozott föltétlen hódolatnak.

Ezért aztán az apostoli tekintélyt elvben még hirdető *keleti egyház* is autokefálságában voltaképpen akefál, fejetlen; és ez a fejtelenség meg is termette gyümölcseit: a görög ortodox név legalább 20 különálló vallási gyülekezetet takar, s ezek egyenként sem rendelkeznek

azzal az egységgel, melyet merevségük kifelé mutat. A legjelentékenyebb köztük, az orosz egymaga kb. kétszáz szektát hordoz magában, és velük szemben tehetetlen az az egyház, melynek papjai nem prédikálnak, püspökei nem tévedhetetlenek, patriarkái nem képviselhetik krisztusi tekintéllyel és szabadsággal a kinyilatkoztatás ügyét, minthogy elvben az államfőt ismerik el egyházfőnek. Persze, az orosz szovjeturalom totalitási programjával és erőszakosságával itt is új helyzetet teremtett. Az orosz egyháznak meg kell itt mutatni, van-e benne az állami támogatástól és gyámkodástól független életerő, mely le tudja győzni a kiirtására irányuló üldözést.

A *protestantizmus* voltaképpen gyűjtőnév különféle kisebb-nagyobb szekták számára, melyek sok és lényeges dologban eltérnek egymástól, miként már keletkezésükkor Zwingli és Kálvin szembehelyezkedett Lutherrel. A protestantizmus ellenmondásban és lázadásban fogantatott, és születésének ettől az anyajegyétől nem tud szabadulni: a belső bomlást és szakadozást nem tudja megakadályozni. Európában még némi akadékoskodást vet az államhatalom, mellyel össze van nőve, de már Amerikában, ahol szabad az egyház a szabad államban, a különféle felekezetek száma ma már meghaladja a kétszázat. De egy-egy felekezeten belül sem lehet szó egységről; mert ott munkában van a protestantizmus formai elve: a szabad szentírásmagyarázat, mely megnyitja az alanyi önkény összes zsilipjeit, és betű szerint annyi vallási meggyőződést teremt, ahány fő van. Sokan szeretnék ugyan elhithetni, hogy ez a sokféleség az evangéliumi szabadság jele és az igazság termékenységének bizonyossága; azonban komolyan vallásos protestánsok is fájdalmasan érzik, hogy nem lehet evangéliumi szabadság az az összevisszaság, mely végül is krisztustagadásba torkollik; nem is lehet termékenység jele az a zűrzavar, mely egységesítő erőt nem tud kifejtetni és még típusbeli azonosságot sem teremt. Az egyházi egységnek megmentése végett a régi protestánsok fölállították az *alap- és mellékes ágazatok* tanát (*articuli fundamentales et secundarii*); s az *angol ritualisták* az egyetemes Egyház elméletét, melynek hajtásai a római katolikus, a keleti és az anglikán (mint amely megőrizte a püspöki szervezetet). De minden alap nélkül. A kinyilatkoztatás nem tud az alap- és mellékes ágazatok különböztetéséről ([292. lap](#)). Az anglikánok elméletének három egyháza pedig nem egy törzsnek három hajtása, hanem az anglikán és az ortodox egyház a római katolikusnak hűtlenné lett lánya; tehát csak úgy állíthatják helyre az egységet, ha visszatérnek az elhagyott anyához.

2. A *katolikus Egyház egyetemes*, mint már neve is hirdeti. Szent Ágoston azt mondja, hogy őt sok egyéb dolog mellett már maga a *katolikus név* is az Egyházban tartja. Az eretnekek és szakadók egymás közt szeretik magukat katolikusoknak hívni; de ha idegen jön és kérdi tőlük, hol van a katolikus templom, nem merik a maguk házait mutogatni; és ha idegennel beszélnek, csak a katolikus Egyházat nevezik katolikusnak; különben meg sem értik őket, ha nem azon a néven nevezik, melyen az egész világ hívja.¹ Már ez maga erősen rávilágít az igaz Egyház ügyére. De egészen világosan beszélnek a tények is. A római katolikus Egyház t. i.

Egyetemes az *időben*. Amióta megszületett az első pünkösdi viharokban, nem volt egy derűs napja; nincs képzelhető ellenség sem fegyver, amely ellene ne fordult volna; nincs kor és nép, mely az üldözésben és gáncsvetésben való leleményességét rajta ki ne próbálta volna; nincs társadalmi és kultúrveszély, mely ne érte volna. És mégis fönnáll, olykor megfogyva ugyan, de soha meg nem törve; bizonyosságot téve egyfelől a benne lakozó isteni erőről, másfelől az Üdvözítő ígéretéről: Nem különb a tanítvány a mesternél; ha engem üldöztek, titeket is üldözni fognak (11. § 4).

A katolikus Egyház egyetemes a *térben*. Ez idő szerint Európában kb. 212, Északamerikában 57, Délamerikában 85, Afrikában 7, Ausztráliában és Polinéziában 2,

¹ August. Epist. Manich. fund. 4, 5; Vera rel. 7, 12.

Ázsiában 20 milliót számlál tagjai között és így 194 millió protestánsnal és 136 millió görögkeletivel szemben számban a keresztény nevet viselő gyülekezetek között a leghatalmasabbnak, s az egész világon való elterjedtségével egyetemesnek bizonyul. Ez az egyetemesség azonban csak akkor áll előttünk teljes bizonyító erővel, ha megfontoljuk, hogy egységes vallásról van szó. Hisz a protestánsok, keletiek s még inkább az ázsiai pogányok is tekintélyes számokra utalhatnak; de azok a számok csak közös gyűjtőnév alá foglalt sokféle felekezet népességét mutatják. Ahol nincs egység, ott nem lehet szó egyetemességről sem. S már az első századokban is olyan volt az Egyháznak térbeli elterjedtsége, hogy a vele érintkezésbe jutottaknak föl kellett tűnnie zárt egységével; hódításaival pedig elárulta, hogy nem közönséges vallási erők működnek benne.

A katolikus Egyházban mindig nagy határozottsággal nyilvánult meg a virtuális egyetemesség mint *terjedésre való hivatottság és erő*. A katolikus Egyház kezdettől fogva szívében viselte az Úr Krisztus végrendeletét: Elmenvén tanítsatok minden nemzeteket. És mindig hű maradt a legnagyobb hittérítőnek, Szent Pálnak programjához: «Becsületbeli dolognak tartottam hirdetni az evangéliumot, de nem ott, ahol Krisztus neve már ismeretes volt, nehogy a más rakta alapokra építsek, hanem amint meg van írva: Akiknek nem adtak hírt róla, meglátják; s akik semmit sem hallottak, megértik».¹ Már az első századokban bámulatba ejtette a pogányokat, és a legerősebb fegyvert adta a hitvédők kezébe nemcsak gyors terjedése, hanem tagjainak terjesztő buzgósága. Ez megismétlődik, valahányszor új népek kerülnek az Egyház látóhatárára: germánok, szlávok, magyarok, majd a középkor végén és különösen az újkorban az ázsiai és amerikai népek. A katolikus missziók története cáfolhatatlan bizonyosságot tesz, hogy mennyire komolyan vette mindenkor az Egyház Krisztus Urunknak térítésre szóló megbízását, és hogy nagy erőfeszítéseit mennyire kísérte Isten áldása.²

Az *ázsiai misszióknak* a nagy áldozatok dacára elért csekély eredménye mindenesetre gondolkodóba ejtethet; de az isteni gondviselés titkos szándékain kívül érthető a körülményekből. Itt általában régi és fölötte konzervatív népekről van szó, melyek vallásukra nagyon rátartiak, épen nagy régiségénél fogva; hozzá ezekben a vallásokban az őskinyilatkoztatásból és részben a természeti vallásból sok értékes elem maradt meg; azonkívül még mindig nagy erőt szívnak tagadhatatlanul hatalmas vallási egyéniségek személyes varázsából is. Bizonyos, hogy Ázsia, ahol le van téve az emberiség vallási sorsának kulcsa, a hívő katolikus részéről állandóan követeli Xavéri sz. Ferenc szellemének ébrentartását.

Épen ebben a pontban a különféle *felekezetek*, leszámítva a buzgó nesztoriánusokat, (akiknek azonban ma már meglepően csekély száma példázza az eretnekek és szakadárok közös sorsát), következetesen Jézus Krisztus rendelkezésének ellenére egyforma magatartást tanúsítottak: nem mentek pogányokat hódítani Krisztus evangéliuma számára, hanem hiveiket azok közül toborozták, kiket az Egyház tett volt keresztényekké,³ *nem misszionálás útján*, hanem aposztaziák keltésével. A pogányok térítését a keleti egyház soha még csak meg sem kezdte; a protestánsok is csak a 18. században, nagyobb eréllyel a 19. század közepe óta, jobbra politikai célzattal és pazar állami támogatással; s ennek dacára komoly protestáns figyelők szerint is rendkívül csekély eredményt értek el; sőt amaz ősi eretnek szokással sem tudtak szakítani, hogy a katolikusok közül horgásszák hiveiket; és így huzakodásukkal még a katolikus misszió eredményeit is sokszor veszélyeztették. *Térbeli* egyetemességről sem lehet szó ott, ahol nincs egység. De még egy-egy felekezet sem rendelkezik megközelítőleg sem vele; mert hisz mind nemzetek és nemzetiségek keretei között támadt, és úgy is maradt meg,

¹ Rom 15,20.

² Lásd *Wolkenberg* A. A katolikus világmisszió könyve 1932.

³ Ezt fölpanaszolják már *Tertul.* Praescr. 42 és *August.* Faust. XIII 12; cf. I 127.

amint már neveik is mutatják. Az *időbeli* egyetemesség meg épenséggel hiányzik; mind jóval az Úr Krisztus és az apostolok kora után keletkezett. Végezetül pedig magukban hordják a halódás csiréit: egy ideig mind rohamosan hódítanak, utána megállnak, mintha életerejük megfogyatkozott, gyökerük elszáradt volna; és azután már csak tagjaiknak természetes szaporodása útján gyarapodnak.

89. §, A katolikus Egyház tévedhetetlensége.

Bartmann I § 7; II § 141 142; *Diekamp* I § 18 19; *van Noort* 1, 31; 2. 2, 3; 2, 3, 2; *Pesch* I prop. 25 43 44 46; *Scheeben* I 153 kk.; *Hettinger* 472 kk.; *Schanz* III § 8 14. – *Suarez* fid. 5; *Billuart* Reg. fidei 3, 5–8; 4, 5; cf. H. *Dieckman* De Ecclesia II 1925.

1. Az Egyház tévedhetetlenségének valósága.

Tétel. A katolikus Egyház a kinyilatkoztatott igazság megőrzésében és tanításában tévedhetetlen. Hittétel.

A *vatikáni zsinat*¹ kimondja, hogy a római pápa «azzal a tévedhetetlenséggel rendelkezik, melyet az isteni Megváltó a hitbeli és erkölcsi tanítások meghatározásában az ő Egyházának adott». Az Egyház tévedhetetlenségét tettel *tagadja* és elvben kénytelen tagadni minden eretnokség; hisz vélt létjogát mind azzal iparkodik igazolni, hogy tévedett az az Egyház, melynek tanításától ő eltér. Wiclif, Hus, az anglikánok az újítókkal együtt a láthatatlan, ideális Egyház tévedhetetlenségét elismerik; de azt tanítják, hogy a látható Egyház sokszor és súlyosan tévedett. A modernisták² nem ismernek Krisztus rendelte meghatalmazást a tanító Egyházban, következésképp tévedhetetlenséget sem; az egyházi tanító testületnek föladata etekintetben szerintük csak az, hogy a mindenkori élő keresztény öntudatot megfelelő formulákba öntse.

Magyarázat. Nem téved a megismerésben, aki az igazságot ismeri meg, vagyis aki úgy ismer meg valamit, amint van; nem téved a tanításban (nem téveszt), aki a megismert igazságot tanítja; nem tévedhet, vagyis tévedhetetlen, aki nemcsak tényleg nem tévedett sem a megismerésben sem a tanításban, hanem biztosítéka van arra, hogy nem is fog tévedni. A tétel értelmében az Egyház a kinyilatkoztatott (akár hitbeli akár erkölcsi) igazság tanításában tévedhetetlen (*aktív* tévedhetetlenség); ennek következménye és gyümölcse a hallgató, tanuló Egyház tévedhetetlensége (*passzív* tévedhetetlenség). Mivoltára nézve ez a tévedhetetlenség természetesen nem az Istennek egyedül kijáró magátólvaló és föltétlen tévedhetetlenség, hanem (a Szentléleknek tulajdonított) isteni gondviselő tevékenység, mely az Egyházat megóvjá attól, hogy a kinyilatkoztatott igazságnak akár megismerésében, akár hirdetésében tévedésbe essék (*assistencia Dei mere negativa*); és így lényegesen különbözik mind a sugalmazástól, mind a kinyilatkoztatástól. Továbbá a tévedhetetlenség az Egyház közjavára adott állandó karizma ugyan, de *nem bizonyos személyekbe ojtott készség* (habitus inhaerens), hanem csak akkor és mindannyiszor érvényesül, mikor szüksége van rá a tanító Egyháznak. Mivel *gondviselő tevékenység*, nem menti föl a tévedhetetlen egyházi tanítókat az odaadó és áldozatos öntevékenységtől; sőt ellenkezőleg a legnagyobb erőfeszítésekre szólítja föl: a hit forrásainak lelkiismeretes tanulmányozására és nevezetesen az összegyház élő hitének gondos megállapítására. Mindazáltal a tévedhetetlen egyházi tanítás nem függ ettől az emberi igyekezettől és előkészülettől, úgy hogy a tévedhetetlen egyházi tanítás sohasem utasítható vissza azon a címen, hogy nem előzte meg elég gondos vizsgálódás és előkészítés; bár az

¹ Vatic. 4 cp 4 *Denz* 1839.

² *Denz* 2006 2062–4 2093 2147.

Egyháznak ígért isteni gondviselés erkölcsi bizonyosságot nyújt, hogy a tévedhetetlen egyházi előterjesztés sohasem történik megfelelő előkészítés nélkül.

Bizonyítás. 1. *Jézus Krisztus megadta* Egyházának a tévedhetetlenség karizmáját. a) Megköveteli, hogy az emberek főnntartás nélkül, föltétlenül higgyenek az Egyház tanításának; *aki nem hisz, elkárhozik*.¹ Ámde Isten szentségével össze nem fér, hogy az üdvösség ügyében döntő hitet követeljen olyan tanítás számára, mely esetleg téves lehet. b) Ezért kifejezetten tévedhetetlenséget biztosított Egyházának. Mikor megadta a tanításra az egyetemes küldést, egyben megígérte, hogy tanítványaival ott lesz a világ végezetéig²; sőt egyenest *azonosítja magát és az ő tanítását az apostolokéval*: «Aki titeket hallgat, engem hallgat, és aki titeket megvet, engem vet meg; aki pedig engem megvet, azt veti meg, aki engem küldött». ³ Továbbá megígérte a Szentlelket, az Igazság lelkét, aki megtanítja az apostolokat minden igazságra, és az igazság tanuivá teszi őket a világ határáig.⁴ c) Biztosítást adott, hogy Egyházán *nem vesznek erőt a pokol kapui* (331. lap).

2. Az *apostolok* meg vannak győződve, hogy tévedhetetlenül hirdetik Krisztus igazságát: a) *A jeruzsálemi zsinaton* döntő határozatot hoznak azzal a bevezetéssel: úgy tetszett a Szentléleknek és nekünk.⁵ b) *Szent Pál* meg van győződve, hogy Krisztus beszél belőle; ezért úgy kell fogadni döntéseit, mint Krisztus szavát; ha szinte angyal az égből mást hirdetne, átkozott legyen.⁶ Ez annál súlyosabban esik latba, mert Szent Pál nem volt azok közül való, akikhez közvetlenül voltak intézve az Üdvözítő ígéretei és biztosításai. c) Az apostolok tanítják, hogy *az Egyház az igazság oszlopa és erőssége*,⁷ a Krisztus titokzatos teste, melynek tehát épügethetetlennek kell maradnia, mint neki magának. Az Egyház rendeltetése szilárd hitet adni: Jézus Krisztus tanítókat rendelt Krisztus testének épülésére, «mígnem mindnyájan eljutunk a hitnek és Isten Fia megismerésének egységére, férfíúi tökéletességre, olyan életkorra, melynek mértéke Krisztus teljessége; hogy ne legyünk már ingatag gyermekek, és ne vessen minket ide-oda a tanításnak bármely szélfúvása emberi megtévesztéssel és tévedésbe ejtő álnoksággal. Hanem ellenkezőleg, járjunk igazság útján szeretetben, és mindenestül növekedjünk őhozzá, Krisztushoz, ki a fő.»⁸ Ennek pedig lehetetlen megfelelni tévedhetetlen tanítás nélkül. d) Az apostolok tanításukat megerősítették csodákkal, Isten pecsétjével.⁹

3. Az *Egyház* az apostolok kora után is állandóan vallotta hitével és tanító gyakorlatával a tévedhetetlenséget: Szent *Ignác* szerint Jézus Krisztus az Atya gondolata, miként a püspökök is a világ négy végén elhelyezve Krisztus gondolatában vannak. *Theophilus* szemében azok, «akik elhagyják az igazság tanítószékeit, hasonlók a hajóhoz, mely a biztos révből a viharos tengerre száll és ott hajótörést szenved.» Irén azt mondja: «Ahol az Egyház, ott a Szentlélek és az igazság karizmája; az egyházi előljárók a püspöki utódlással együtt az Atya végezése szerint az igazság biztos karizmáját is elnyerték». *Tertullian* szerint képtelen gondolat, hogy a Szentlélek, akit Krisztus küldött és az Atyától azért kért, hogy az igazság tanítója legyen, ennek a tisztének valaha meg ne feleljen.¹⁰ A 4. század elejétől kezdve az Egyház meggyőződése elemi erővel kifejezésre jut az egyetemes zsinatokon, melyek az igazság

¹ Jn 3,18 13,20 Mt 10,14 Mc 16,16.

² Mt 28,20; cf. Ex 3,10–12 Jud 6,14–16 Jer 1,8.19 Jn 3,2 Act 10,38.

³ Lc 10,16.

⁴ Jn 14,16–26 15,26 16,13; Mt 10,20 Act 1,5. 8.

⁵ Act 15,28; cf. 5,22.

⁶ 1 Cor 7,40; Gal 1,8 2,2 2 Cor 13,2 10,15–6 1 Thes 2,13 2 Thes 1,8.

⁷ 1 Tim 3,15.

⁸ Eph 4,11–16.

⁹ Act 2,43 3,1 5,12 9,32 19,11–14 2 Cor 12,12 Heb 2,3.

¹⁰ *Ignat.* Eph 3, 2; cf. 16. *Theophil.* Autol. II 14. *Iren.* III 4; 24, 1; IV 26, 2. *Tertul.* Praescript. 28; cf. *Cyprian.* Epist. 59, 7.

megföljebbezzhetetlen tanítóiként és a tévedések döntő bíráiként viselkednek. Annak a kornak atyáinál sokszor olvasunk ilyeneket: Az eretnekekkel szemben elég ez a felelet: a katolikus Egyház nem így tanít.¹

4. A *teologiai elmélés* azt találja, hogy a nagy létkérdésekben biztosan eligazító, föltétlen igazság-hirdető földi tanító tekintély létezését követeli:

a) *Az ember szellemi valója*, mely komoly vallási életet sürget. Mivoltunk legmélyén forrasoz ugyanis az a vágy, hogy megismerjük az igazságot, még pedig nem is elsősorban a körülöttünk levő, kezünk ügyére eső dolgokra nézve, hanem az eredet, érték, vég és cél kérdéseiben. Minthogy az e kérdésekre kapott feleleten kell az embernek mint eszes valónak fölépítenie életét, nem érheti be merő hiedelmekkel, folyton változó bizonytalan vélelmekkel; hanem meggyőződésre van szüksége, mely határozott irányt tud adni élte útjának és szilárd alapot biztosít egész mivoltának valláserkölcsei önátadása számára. Olyan mély ez az igény, hogy a lelki egyensúlyt kereső éplelkű ember előbb-utóbb hatalmi szóval vet véget valláserkölcsei téren a vergődésének, és kész csatlakozni akármilyen tekintélyhez, felesküszik akármilyen Credo-nak, vagy készít magának külön hitvallást. Ámde a szellemhez mint lényegesen igazságra teremt és hivatott valóhoz egyedül méltó, és ezért végelemzésben egyedül biztosít megnyugvást, ha az igazságra esküszik föl, vagyis ha tévedhetetlen igazság-hirdető tanítóban bíz meg.

b) Isten ép ennek az igénynek kielégítéséről gondoskodott is a kinyilatkoztatás útján. De maga a *kinyilatkoztatás ténye* megint ellenállhatatlan logikával a tévedhetetlen tanító Egyházhoz vezet. A kinyilatkoztatás ugyanis Isten szava, mely föltétlen hódolatot követel az emberektől, és nem enged helyet kétségnek és válogatásnak; ha Isten szól, a szellemi teremtménynek kész hittel kell fogadnia szavát. Ez a föltétlen odaadó hit azonban lehetetlen, ha nincs biztosíték arra, hogy Isten szava hamisítatlanul el is jut az egyes emberekhez. Ezért küldte Isten prófétáit és utoljára szent Fiát; s ezeknek természetfölötti hitelesítése biztosíték arra, hogy a kinyilatkoztatás tévedhetetlenül kerül az emberek elé. Tehát gondoskodnia kellett arról is, hogy fönnmaradása és terjesztése is tévedhetetlenül legyen biztosítva. Ez pedig csak az élő tanító testületnek karizmája lehet, és nem az ezer önámításnak és csalódásnak kitett egyéni megvilágosodás, melyet a régi protestánsok akartak a tévedhetetlenül tanító Egyház helyébe tenni.

c) *Az Egyház rendeltetése*: egy hitben Krisztus testévé szervezni az embereket. De ha a krisztusi igazságot nem képviseli tévedés nélkül, nem követelhet természetfölötti hitet, mely végre is csak a magát kinyilatkoztató Istennek jár ki; nem utasíthat el teljes határozottsággal minden idegen tanítást, mert erre jogcímet csak az igazságnak kétségbevonhatatlan birtoklása ad; és nem érheti el a hit egységét, ami a Krisztus testének csontváza, mert a meggyőződésben az egységet csak a biztosság (*determinatio mentis ad unum*) adja meg, és a biztosságról minden eshetőséggel szemben csak a föltétlen tárgyi igazság kezeskedik.

Az Egyház tévedhetetlensége különben közvetlenül *következik fogyatkozhatatlanságából* is: ha az Egyház akár hitében (*passive*), akár tanításában (*active*) valaha is eltérne a nála letett krisztusi igazságtól, egy lényeges mozzanatban megfogyatkoznék, és megszűnnék Jézus Krisztusnak, az örök Igazságnak második énje lenni.

Nehézségek. 1. Az Egyház *körben mozog*, mikor a tévedhetetlenséget a Szentírásból igazolja, a Szentiratok természetfölötti jellegét pedig az Egyház tekintélyéből. – *Megoldás*. a) A Szentiratokat ebben a bizonyításban tekinthetjük egyszerűen történeti forrásoknak, melyeknek hitelreméltóságát merőben történeti módon, az Egyház tévedhetetlen tanító tekintélyének figyelembevételével is meg lehet állapítani; s az így történetileg igazolt Szentiratokból meg lehet állapítani azt a tényt, hogy Jézus Krisztus az ő Egyházának megadta

¹ Athanas. Epist. ad Epict. 3; Hieron. Dial. c. Lucif. 28; August. in Ps 30, 3, 8.

a tévedhetetlenség karizmáját. *b)* A tévedhetetlen tanítás az Egyháznak állandó életműködése, és mint ilyen maga-magát igazolja. Aki él, annak nem kell külön bizonyítania, hogy él, hanem élettevékenységei tesznek róla tanúságot mindenkinek, akinek van érzéke a valóság és élet iránt.

2. A tévedhetetlenség nem okvetlenül szükséges a kinyilatkoztatás fönntartására és méltó hirdetésére; hisz *nem volt meg az ószövetségben sem. – Megoldás. a)* Az ószövetségben is történt gondoskodás a kinyilatkoztatásnak sértetlen fönntartásáról és továbbításáról, természetesen megfelelő módon: a hetven vénnek¹ és a prófétáknak csaknem rendszeresnek mondható intézményében. *b)* Az ószövetség átmeneti jellegű; tehát tanító tevékenysége is osztozott az átmenettel járó tökéletlenségben. Jézus Krisztus azonban meghozta az igazság és kegyelem teljességét; őhöz illlett, hogy a tanításnak is tökéletes formáját valósítsa meg, a tévedhetetlen tanítást.

3. Az Egyház tévedhetetlensége *nem éri el célját* legalább abban a formában, amint a katolikus Egyház tanítja, t. i. a természetfölötti igazságnak félelem nélküli biztos birtoklását; s ennél fogva nem is tud szilárd hitet biztosítani. Ugyanis sohasem lehet tudni, mikor szól a pápa ex cathedra, vagy pedig valamely tételt az összes püspökök a pápával egyetértésben tanítanak-e? – *Megoldás. a)* A legtöbb esetben, elenyésző kivételekkel, igenis lehet tudni, tényleg a tévedhetetlen Egyház nyilatkozik-e meg valamely tanításban, amint arról bárkit meggyőzhet egy gondosabb katolikus dogmatikának olvasása. *b)* Ha nem is lehetne minden egyes esetben biztosan dönteni, a tekintély jellegű tanítás nagyban és egészben mégis biztos normát adna a hitnek és a vallási gondolkodásnak. *c)* A nehézség arra a hazug föltevésre (πρωτον ψευδος-ra) támaszkodik, hogy a tévedhetetlen tanító hivatal működése fölöslegessé teszi a hívőknek, a tanuló Egyháznak minden önálló tevékenységét. Pedig a tévedhetetlen egyházi tanítás épügy nem menti föl az egyest (kit-kit természetesen rátermettségének mértéke szerint) az öntevékenységtől, tehát az okos vizsgálatától, mint a tanító Egyházat a gondos előkészülettől. Az Egyház tanítása is élettevékenység; az ő tévedhetetlen megnyilvánulásai sem jelennek meg mechanikai módon, és nem is hatnak mechanikai módon; hanem a tanító és a tanuló Egyháznak a Szentlélektől szított és irányított öntevékenysége kölcsönösen kiegészítik egymást és biztosítják az egyházi tevékenységek természetfölötti elevenségét.

2. Az egyházi tévedhetetlenség tárgya.

1. Tétel. Az egyházi tévedhetetlenség elsődleges tárgya minden igazság, amely formálisan ki van nyilatkoztatva. Hittétel.

Magyarázat és igazolás. Az Üdvözítő az ő Egyházának azért biztosított tévedhetetlenséget, hogy az ő tanító tisztét a történet során az ő tekintélyével és hatékonyságával folytassa. Ámde az Üdvözítő azt tekintette *küldetésének*, hogy amit az Atyánál látott, azt adja tudtul az embereknek. Következésképp a tévedhetetlenség egyházi karizmája is a dolog természeténél fogva, egyenest és közvetlenül (ratione sui et directe) arra irányul, hogy az Egyház őrizze és továbbítsa a kinyilatkoztatást, még pedig fönntartás nélkül; az apostoloknak tanítani kellett az embereket megtartani mind, amit ő parancsolt nekik; a Szentlélek, akinek küldését kilátásba helyezte, megtanítja őket minden igazságra, melyet ő kinyilatkoztatott. Tehát a formális kinyilatkoztatás, mind a kifejezett mind a burkolt (I 206), a tévedhetetlenség elsődleges tárgya (obiectum primarium infallibilitatis).

Ebből *következik*, hogy a tévedhetetlenség elsődleges tárgyához az is hozzátartozik, ami nincs ugyan forma szerint kinyilatkoztatva, de vagy *a)* a formális kinyilatkoztatásnak

¹ Ex 24 Num 11 Jos 9,15 Jud 21,16 2 Chron 30,12 Prov 25,1 Ecl 12,11 Mt 13,3.

megjelenési módja: a Szentírás kánonja és értelmezése, a szenthagyomány forrásainak megállapítása és értelmezése; vagy pedig *b)* a kinyilatkoztatás tévedhetetlen előterjesztésének szükséges megjelenési módja: a kinyilatkoztatott igazságok megfelelő fogalmazása, a formális kinyilatkoztatásokkal ellentétes tévedések elítélése.

2. Tétel. Az egyházi tévedhetetlenség másodlagos tárgya mindaz, ami nélkül lehetetlen volna a kinyilatkoztatást sértetlenül megőrizni és tévedhetetlenül előterjeszteni. Biztos.

Magyarázat és igazolás. A kinyilatkoztatás nem mint valami meteor hullott le az égből az ámuló emberiség közé, hanem mint *termékeny élet magva* ereszkedik bele az időbe és életbe; tehát számos rosttal és gyökérszállal szövődik bele az emberiség szellemi életfolyamatába és élettermékeibe. Ennek következtében számos igazság és tény akad, melyek úgy össze vannak nőve a kinyilatkoztatott igazságokkal, hogy tagadásuk vagy megingásuk magát a kinyilatkoztatott igazságot is veszélyeztetné; olyanformán, mint a szomszéd égő háza az enyémet is veszélyezteti; viszont biztosításuk a kinyilatkoztatott igazságnak is biztosítása, olyanformán, mint a cselédek tisztasága a család tisztaságának is föltétele és biztosítóka. Ha tehát az Egyház nem volna tévedhetetlen ezeknek tanításában, illetőleg az ellenkező állítások elítélésében, nem tudná tévedés nélkül megőrizni és továbbítani a Krisztus igazságát. Minthogy a tévedhetetlenség ezekre az igazságokra nem a közvetlenül kapott krisztusi küldetés értelmében, hanem a krisztusi küldetés közvetlen tárgyával való összefüggés miatt terjeszkedik ki, ezek alkotják a tévedhetetlenség másodlagos tárgyát, melynek nem úgy mint az elsődleges tárgynak istenies, hanem csak egyházas hit jár ki ([I 227 k.](#)). A tévedhetetlenség másodlagos tárgyai a következők:

1. *Magának az egyházi tévedhetetlenség körének megállapítása.* Biztos. Ha ugyanis az Egyház ebben tévedhetne, és a tévedhetetlenség karizmájára való hivatkozással olyant adna elő, ami a krisztusi megbízás és ígélet határát átlépi, vallási (akár istenies, akár egyházas) hitet követelne esetleges tévedés számára, és így súlyosan eltérne krisztusi rendeltetésétől: megszentelni az embereket az igazságban. Ha viszont a hívők nem lehetnének biztosak, hogy az Egyház mindannyiszor illetékes, valahányszor megföljebbezheteretlen tekintélyével szól, a hit dolgában bizonytalanságba keverné őket, az eretnekeknek pedig jó ürügyet vetne arra, hogy az illetéktelenségre való utalással bármilyen egyházi tanítás alól kibujjanak.

2. *A dogmatikai következtetések.* Biztos. Ezek ugyanis egy kinyilatkoztatott és egy észigazságnak következményei (konkluziói). Ha már most az Egyház egy ilyen következtetés előterjesztésében tévedne, a tévedés magára az előzetre hárulna; s nem valószínű, hogy akárki is a többnyire szembeszökő észigazságban keresné a tévedés forrását; hanem mindenki a kinyilatkoztatott előtételt vonná kétségbe; és így a kinyilatkoztatás maga kerülne veszedelembé. Az Egyház a magatartásával bizonyosságot tett, hogy ezen a téren tévedhetetlennek tudja magát, amennyiben teológiai következtetéseket nem egyszer terjesztett elő hívés végett, és gyakran döntő tekintéllyel utasított vissza velük ellenkező tévedéseket.¹

3. *Azok a természeti, bölcseleti igazságok, melyek a kinyilatkoztatással szerves összefüggésben vannak,* úgy hogy nélkülük a kinyilatkoztatás sem nem tanítható, sem fönn nem tartható a maga tisztaságában. Ilyenek a logikai alapelvek, a legáltalánosabb metafizikai és ismeretelméleti elvek, melyek a metafizikai megismerés tárgyiaságát mondják ki. Hisz ezeken fordul a katolikus hitnek ésszel való igazolhatósága és az ész nevében támasztott nehézségek hatásos visszautasítása. Hogy az Egyház ezekben tévedhetetlen, igazolja gyakorlati magatartása, amennyiben pl. döntő módon védelmébe vette a kinyilatkoztatásnak ésszel való fölismerhetőségét vagy a lélek halhatatlanságát.²

¹ Pl. *Denz* 299 602 679 1542 1684 1748 1798 1820 2005 2007 2024.

² *Denz* 1650 1813

4. *A dogmatikai tények.* Biztos. A szó tágabb értelmében vett dogmatikai tények (pl. a vatikáni zsinat egyetemes, a Vulgata lényegében dogmatikailag hű, a mostam pápa Szent Péter törvényes utódja) bizonyos tanítások kinyilatkoztatott voltának épügy történeti föltételei, mint az imént említett természeti bölcséleti igazságok elméleti föltételek. A szó szűkebb értelmében vett dogmatikai tények (lásd [I 211](#)) pedig (az ú. n. dogmatikai szövegek megállapítása: formulák, fogalmazások, amelyekben kifejezésre jut a hitigazság; szövegek, melyek téves dogmatikai tanításokat tartalmaznak) a tanítás hermeneutikai föltételei. Ha az Egyház nem tudná tévedhetetlenül megítélni, hogy bizonyos kifejezések és fogalmazások tartalmazzák-e vagy sem a katolikus dogmát, képtelen volna bármilyen igazságot megföljebbezheterlen biztossággal hirdetni; mert hisz tanításában utalva van az emberi nyelvre és kifejezésmódra; és képtelen volna akárhányszor vitás esetekben hatékonyan útját állni a hamis tanítások terjedésének. Ezért a janzenistákkal szemben is hangsúlyozta az Egyház, hogy a kárhoztatott öt janzenista tétel nemcsak magában téves (quaestio iuris), hanem tényleg benne van Jansenius Augustinus-ában (quaestio facti). A dogmatikai szövegekröl alkotott ez az ítélet természetesen nem vonatkozik arra, hogy mit gondolt a szerző, hanem csak arra, amit tényleg mondott (sensus obiectivus, non subiectivus). A dogmatikai formulákat illetöleg meg kell még jegyezni, hogy azok részesei ugyan a tévedhetetlenségnek, és ezért a katolikus tant mindig helyesen fejezik ki (Tyrrel és általában a modernisták ellen); de nem okvetlenül az egyedül lehetséges fogalmazások, melyeket az Egyház idő folytán megfelelöbbséggel ne helyettesíthetne (v. ö. az Apostoli és a niceai-konstantinápolyi hitvallást).

Vajjon a tévedhetetlen egyházi tanítás *közvetlenül* irányul-e a dogmatikai tényekre, vagy pedig egy a dogmatikai tényből mint előzetből vont következtetésre, tehát közvetve (pl. ilyenformán: a törvényesen megválasztott római püspök az Egyház feje; ám a jelenlegi pápa a törvényesen megválasztott római püspök; tehát az Egyház feje), a hittudósok közt vita tárgya; érdemi mozzanatot azonban ez a különböztetés nem tartalmaz és nem jelent.

5. *Az egyetemes istentisztelet, egyetemes egyházfegyelem előírásai és szerzetek ünnepélyes jóváhagyása.* Biztos. Ha az Egyház ezekben tévedhetne, nem bizonyulna a kinyilatkoztatás hű örének és tanítójának. A gyakorlati egyházi élet egyetemes szabályai ugyanis mindig bizonyos hitigazságoknak gyakorlati alkalmazásai és kifejezései; amikor pl. az Egyház papjai számára celibátust ír elő, alattomban azt tanítja, hogy megtartása nemcsak kivételes embereknek lehetséges; mikor megerősít fogoly-kiváltó szerzeteket, azt tanítja, hogy a pogány rabság keresztény ember számára nem kívánatos jó. Az Egyház csakugyan tévedhetetlenséget tulajdonított magának ezekben az ügyekben.¹ Ebböl következik, hogy az Egyház istentisztelete és vallásfegyelmi élete is a kinyilatkoztatott igazság tévedhetetlen kifejezése: legem credendi statuit lex supplicandi.

De *nem következik a)* hogy amit az Egyház az istentisztelettel és a vallásfegyelmi étellel kapcsolatban megenged, azt mind igaznak is akarja kijelenteni (pl. mindazt, ami a Breviárium leckéiben van; ereklyéknek, búcsújáró helyek csodáinak hitelességét). Etekintetben ugyanis ítélete akárhányszor csak negatív: a töle jóváhagyott ténykedések és szabályok nem tartalmaznak semmi olyant, ami ellentétben állna a kinyilatkoztatott tanítással és erkölccsel. *b)* Nem következik, hogy az Egyháztól jóváhagyott vagy engedélyezett istentisztelet, fegyelmi törvény, szerzet mindenestül a legtökéletesebb és minden körülmények között a legmegfelelőbb. Mindezekben az ügyekben ugyanis az Egyház tévedhetetlensége kiterjeszkedik az elméleti megítélésre, t. i. arra, vajjon összeférnek-e a kinyilatkoztatott igazsággal; de nem a gyakorlati megítélésre: az adott körülmények között a legjobb-e; s

¹ *Denz* 1578; v. h. a szerzetek jóváhagyási bulláit.

ezért mindezekre az ügyekre nézve lehet helye pörújításnak, amint az egyháztörténet bizonyítja (pl. liturgia-, szerzet-reformok).

6. *A szenttéavatás.* Ma általános nézet. Itt csak a szenttéavatásról (canonizatio sanctorum) van szó, mely végleges és ünnepélyes ítélet valakinek földi életszentségéről és mennyei üdvözüléséről; és nem a boldoggá-avatásról (beatificatio), mely nem visszavonhatatlan ítélet, és melyre a teologusok általában nem terjesztik ki a tévedhetetlenséget.

Bizonyítás. a) *A pápák* a szenttéavatási bullákban olyan kitételekkel élnek, melyek arra engednek következtetni, hogy ítéletük tévedhetetlenségéről meg vannak győződve; ugyanis ilyenformán szólnak: «A mi Urunk Jézus Krisztus, Szent Péter és Pál apostolok és a magunk tekintélyével kijelentjük, hogy N. a menny lakója, s határozzuk és végezzük, hogy őt nyilvánosan és magányosan szentként kell tisztelni».¹ b) *A szenttéavató ítélet* úgy fogható föl mint *teológiai következtetés*, ahol az egyik előtétel adva van a kinyilatkoztatásban: a szentség keresztény eszméje és annak mennyei koronája; a másik pedig emberileg biztosan megállapítható: az eszmény tényleges megvalósulása és a mennyei dicsőség tényleges elérése (ezt csodák igazolják). c) Ha az Egyház *vallási tisztelet* tárgyául állítana a hivek elé olyan valakit, aki azt nem érdemli meg, sőt elkárhozott, akkor súlyosan eltérne attól a hivatásától, hogy a gyakorlati vallási életben is biztosan a helyes irányba terelje az embereket.

Ezekkel az érvekkel szemben állnak a következő *nehézségek*: Isten külön kinyilatkoztatása nélkül senkinek kegyelmi állapotáról nem lehetünk biztosak azzal a bizonyossággal, mely minden tévedést kizár (219. lap). Továbbá a szenttéavató pápai kijelentések nem kétséget kizáró bizonyossággal pápai székdöntések. Ezért a tételt a trentói zsinaton és azóta is több neves teologus ellenezte. Mindazáltal a fönti érvek alapján ma *teológiailag biztosnak* kell tartanunk, legalább mint teológiai konkluziót a kánoni szenttéavatásra nézve (III. Sándor óta), melyben emberileg is a legnagyobb körültekintés érvényesül. Az ú. n. *népies szenttéavatásoknak* (canonizationes aequivalentes), melyek ezer esztendeig kizárólagos szokásban voltak az Egyházban (t. i. a nép kezdett valakit szentként tisztelni, először a püspök, utóbb a pápa hallgatólagos engedelmével), valószínűleg nem jár ki a tévedhetetlenség. Ha ezek körében megtörténnék, hogy esetleg olyan valaki is kerülne a hívők elé tisztelés végett, aki nem szent, illetőleg nem üdvözült, az egyházi istentisztelet azért nem szenvedne csorbát. A szentek tisztelete ugyanis relativ; központi tárgya Isten: teremtmény csak annyiban, amennyiben vonatkozásban áll Istennel. Tehát Istennek tisztelete érintetlen marad akkor is, ha esetleg tévesen volna föltüntetve (természetesen jóhiszeműleg, mint a jelen kérdésben mindig) az illető embernek Istennel való vonatkozása; épúgy mint a király tiszteletén nem esik csorba akkor sem, ha az alattvalók jóhiszemű tévedésben meghódolnak egy az ő tekintélyével jövő álkövetnek.

A tévedhetetlenség, akár elsődleges, akár másodlagos tárgyra vonatkozik, mindig csak *a tanító nyilatkozatok ama részének* jár ki, melyekben a teljes tanító hatalommal rendelkező tanító e teljes hatalmának egész terjedelmével, az egész Egyházra kötelezőleg nyilatkozik (I 203), és nem a kifejtéseknek, érveléseknek, alkalmazásoknak.

3. Az egyházi tévedhetetlenség alanya.

Tévedhetetlen *a püspöki testület*, mikor egységben van Krisztus rendelte fejével, a római pápával (pápa nélkül ugyanis nem püspöki testület). Mert hiszen Jézus Krisztus az ő tanító tisztét az apostolok testületére és annak jogutódjára, a püspöki testületre bízta; hol keressük tehát az Egyház Krisztus adta tévedhetetlenségének letéteményeseit, ha nem a tanító Egyháznál?

¹ Lásd *Benedict. XIV.* De servorum Dei beatif. I 36, 21; 45, 28.

Bizonyos, hogy *az egyes püspökök nem tévedhetetlenek*. Ők az igaz hitnek tanúi és hiteles tanítói ugyan, de nem döntő bírái (testes, magistri authentici, sed non iudices fidei). Ez kitűnik abból, hogy már az apostolok a tőlük hivatalosan tekintély jelleggel fölruházott püspököket egyenként tévedékenyeknek tartották¹; s az egyháztörténet tanúsága szerint egyes püspökök csakugyan súlyosan tévedtek, mint pl. Samosatai Pál, Nestorius, a sok ariánus püspök. Az apostolok számára a tévedhetetlenség egyúttal személyes karizma volt (276. lap); az egyes püspököknek azonban ezt már nem adta meg az Úr; talán azért, mert enélkül is elérhető a kinyilatkoztatott igazság tévedhetetlen megőrzése és terjesztése; talán azért is, mert szent gondviselése nem akarja szükség nélkül szaporítani azokat a karizmákat, melyek látszólag fölöslegessé teszik a személyes erőfeszítéseket és könnyen hamis nyugalomba ringatják az embereket. Jézus Krisztus ígéretei és biztosításai csakugyan mindig az apostolok együttségének szólnak (mikor nem szorítkoznak Szent Péterre).

1. Tétel. A püspökök apostoli testülete a tévedhetetlen tanítást gyakorolja rendkívüli, ünnepélyes módon, mikor a világegyház püspökei az apostoli testület fejének, a római pápának fősége alatt egyetemes zsinaton, az Isten országát mélyen érintő egyetemes és nagyjelentőségű ügyekben döntenek. Hittétel.

Egy zsinat egyetemességének föltételei: a) Hogy a pápa hívja össze. Nem okvetlenül külsőleg; hogy a püspökök összegyűljenek, arról pl. a világi fejedelem is gondoskodhatik; hanem a pápai összehívásnak mindenestre formainak kell lenni, amennyiben az összegyűlt püspököket zsinatnak fogadja el, akár személyesen akár követe által. Az első nyolc zsinatot császárok hívták össze²; de a pápa az összehívott püspököket elismerte zsinatnak, kivéve a 381-i konstantinápolyi zsinatot, mely csak századok múlva, a pápák utólagos jóváhagyása és az Egyház köztudata által jutott egyetemes jelleghez. b) Szükséges, hogy a világegyház összes püspökei (nem épen szám szerint, de mégis lehetőség szerint; non physice, sed moraliter) meg legyenek hívva, és a hivatalosak közül legalább annyian jelenjenek meg, hogy gyülekezetüket az összegyűlt képviselőinek lehessen mondani; különben a legjobb esetben népes tartományi zsinat jön létre. Az egyetemes zsinatra meg kell hívni a megyéspüspököket; meg lehet, és újabban meg szokás hívni a főlmentelt püspököket is, és azokat a prelátozókat, kiknek a pápa az ő joghatóságának teljességéből mintegy püspöki hatalmat (potestatem quasi-episcopalem) ad (bíborosok, szerzetek fejei). c) Szükséges, hogy a pápa elnököljön, vagy személyesen vagy követ által, még pedig joghatósággal és nem egyszerűen irányítással (mint teszik pl. a modern parlamentek elnökei). Ha régen a zsinatokon a császárok is elnököltek, az védelmi célokat szolgáló és tiszteletbeli, nem joghatósági elnöklés volt. d) Kell, hogy a zsinat határozatait a pápa magáévá tegye (approbatio, confirmatio), akár a zsinat elején tett megállapítással, melyhez aztán a zsinat csatlakozik, akár azáltal, hogy ő csatlakozik a zsinat megállapításához. Ebben nincs a zsinat többségéhez kötve; ha azonban a kisebbséghez csatlakoznék, nem annyira zsinati határozat, hanem inkább pápai székdöntés jönne létre. Minthogy az Egyház tanító testülete mint olyan tévedhetetlen, nem történhetik meg, hogy a pápa a zsinaton elszigetelten magára maradjon a maga álláspontjával; sőt a hittudósok általános tanítása szerint Isten gondviselése azt sem engedi meg, hogy csak zsinati kisebbség álljon a pápának végleges döntő állásfoglalása mellett.

Hogy az egyetemes zsinat tévedés nélkül tanít a hit és erkölcs ügyében, hittétel. A *vatikáni zsinat*³ ugyanis azt mondja: «Istenies és katolikus hittel kell fogadni mindazt, ami Istennek írott vagy áthagyományozott szavában benne van, és amit az Egyház akár ünnepélyes kimondással, akár rendes és egyetemes tanításával mint isteni kinyilatkoztatást hívés végett

¹ Act 20,30 1 Tim 4,7 6,20 2 Tim 2,23 Tit 1,5 2,7 3,9.

² Funk Kirchengesch. Abhandlungen I 35 kk.

³ Vatic. 3 cp 3 Denz 1792.

előterjeszt». Ennek a meggyőződésnek adott kifejezést már az apostolok jeruzsálemi zsinata¹; ezt hirdette minden egyetemes zsinatnak és a tanuló Egyháznak gyakorlati magatartása; az egyetemes zsinatok döntése mind a kormányzó mind a kormányzott Egyház szemében mindenkor megföljebbezheterlen és végleges tekintély volt. Az atyák ismételten kifejezést adnak annak a meggyőződésüknek, hogy a négy zsinatot (niceai, konstantinápolyi, efezusi és kalcedoni, melyek az alapdogmákban döntöttek) úgy veszik, mint a négy evangéliumot.² Sőt ez a meggyőződés kicsendül még az első protestáns hitvallásokból is.

A *tartományi zsinatok* általában nem az egyetemes Egyház nagy ügyeit intézik, hanem helyi kérdésekkel foglalkoznak; s tekintély jellegűek ugyan, de nem tévedhetetlenek.

2. *Tétel. A püspökök apostoli testülete tévedéstől mentes akkor is, amikor rendes módon tanít*, vagyis mikor a világegyház püspökei, kiki a maga egyházmegyéjében, a római püspökkel és egymással egyetértésben tanítanak hitbeli avagy erkölcsi igazságokat. *Hittétel* a vatikáni zsinatnak fönt idézett szavai értelmében. (Értelmezését lásd [I 205.](#))

Az Úr Krisztus a tévedhetetlenség karizmáját nem kötötte a tanításnak valamilyen határozott formájához. Tehát a dolog természetéből és az Egyház meggyőződéséből kell megállapítani, hogy a tanításnak mely tevékenységeiben érvényesül a tévedhetetlenség. Már most *a)* bizonyos, hogy Jézus Krisztus *az apostolok testületének megígérte* a tévedhetetlenséget; de nem nehéz belátni, hogy a zsinatozás a tanításnak rendkívüli módja, mely aránylag ritkán vehető igénybe, és az egyháztörténet tanúsága szerint nem állandósítható; a konstanci zsinatnak ily irányú törekvése eredménytelen maradt; az első három században és a trentói meg vatikáni zsinat közti három században egyáltalán nem volt egyetemes zsinat. Azok az okok pedig, melyek szükségessé tették, hogy az Üdvözítő tévedhetetlenséget biztosítson az ő Egyházának, állandóan fönnforognak; következésképp a tévedhetetlenség gyakorlatának is állandónak kell lenni az Egyházban. *b)* Így gondolkodtak már *az első idők atyái*. «A világ négy táján levő püspökök Krisztus gondolatán vannak», mondja már Szent Ignác.³

Különb *c)* *ésszel* sem nehéz belátni, hogy a zsinat nem Deus ex machinaként jelenik meg az Egyház életében, hanem a készenléti (habituális) egyházi hittudatnak ünnepélyes megnyilvánulása. Ebből megérthető az *egyetemes zsinatnak jelentősége* is, szemben a rendes egyházi tanítással (magisterium ordinarium). A zsinat az egyházi tanításnak nem szükséges, de rendkívül hatékony formája. Nem nagyobb, de teljesebb a tekintélye, mint a tévedhetetlen tanítás egyéb formáinak; a püspökök egyetemességének állásfoglalása emberileg megnyugtatóbb biztosíték arra, hogy az ünnepélyes kimondást kellő előkészület előzte meg; az a tény, hogy döntései mögött ott áll az egész tanítóegyház a fejével és tagjaival, a hívők számára könnyebbé teszi az elfogadást, hisz szembetűnőbbé válik, hogy ott az összegyűlt tévedhetetlensége nyilatkozik meg; és jobban biztosítja a püspökök részéről is a zsinati döntéseknek kellő nyomatékozását az egyes egyházmegyékben.

3. *Tétel. Tévedhetetlen a római pápa egymagában is, mikor Szent Péter székéből (ex cathedra) szól.* *Hittétel.* A vatikáni zsinat⁴ megállapítja: «A szentszsinattal egyetértésben tanítjuk és istenileg kinyilatkoztatott hitigazságként kimondjuk, hogy a római pápa mikor Szent Péter székéből (ex cathedra) szól, azaz mikor az összes keresztények pásztorának és tanítójának tisztében jár el és legfőbb apostoli tekintélye erejében hitre vagy erkölcsre tartozó tanítást az egész Egyházra kötelezőleg mond ki (doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam): azzal a tévedhetetlenséggel rendelkezik, melyet az isteni Megváltó a hitre és erkölcsre vonatkozó dolgok eldöntésében adott az ő Egyházának; s ezért a pápa döntései a

¹ Act 15 Gal 2.

² Gregor. M. Epist. I 25; cf. Athanas. Epist. ad Afr. 2.

³ Ignat. Eph 3, 2; cf. Iren. IV 26; Tertul. Praescript. 20, 32.

⁴ Vatic. 4 cp 4 Denz 1839.

maguk erejében és nem az Egyház beleegyezése következtében pörújítást nem tűnnek (irreformabiles)».

Magyarázat. a) A pápa tévedhetetlenségének *mértékét* megszabja az Egyház általános tévedhetetlensége: a pápa mindabban tévedhetetlen, és oly módon, mint az Egyház általában (lásd 2. szám). *b)* A tévedhetetlenség a pápának mint az *Egyház főpásztorának hivatali karizmája*. Tehát nem jelenti azt, hogy a pápa az erkölcsében nem fogyatkozhatik meg, sem azt, hogy mint magánember tévedhetetlen a hit és erkölcs ügyében. Hogy a pápa mint magánember eshetik hitbeli tévedésekbe, azt a hittudósok általában tanítják; sőt némelyek szerint mint magánember tudatos eretnekké is lehet. Ebben az esetben nyomban elvesztené egyházfői méltóságát; hisz mint tudatos eretnek megszűnt az Egyház tagja lenni; annál kevésbé lehet a feje.¹ Mások azonban (Bellarminus és Suarez) nagyobb valószínűséggel azt tartják, hogy Isten ettől a nagy kísértéstől a jövőben is megóvja az Egyházat, amint megkímélte a múltban. Sőt a dogma azt sem mondja, hogy a pápa minden hivatalos tanító ténykedésében tévedhetetlen, hanem *c)* csak akkor, mikor Szent Péter tanítószékéből (*ex cathedra*) szól, vagyis ha (a zsinat tulajdon magyarázata szerint) mint az Egyház főpásztora és nem mint magánember vagy mint Róma püspöke vagy akár mint világi fejedelem vagy akár mint a nyugat patriárkája nyilatkozik; még pedig *α)* azzal a nyilvánvaló célzattal, hogy végleg dönt egy hitbeli vagy erkölcsi kérdésben; *β)* az egész Egyházhhoz intézi szavát. Hogy mikor tanít a pápa *ex cathedra*, azt a kérdéses nyilatkozat tartalmából, hangjából és kísérő körülményeiből kell és többnyire lehet is megállapítani (cf. pl. [72. lap](#)). Tehát nem szól a pápa Szent Péter székéből, mikor egy eléje terjesztett esetben megfelel a kérdezőnek, vagy amikor egy egyházmegyéhez vagy tartományhoz intézi tanító szavát; sem akkor, amikor egyszerűen (*modo ordinario, non speciali*) jóváhagy kongregációi határozatokat. A kongregációk magukban nem tévedhetetlenek. A pápa tévedhetetlensége tehát az egyházfőnek kijáró karizma, melyet nem személyes értékére való tekintettel, hanem állásánál fogva kap; nem személynek, de azért személyhez szól; másra semmiféle formában át nem ruházható.

Bizonyítás. 1. A Szentírásból. a) Szent Péter az Egyház *szikla-alapja* (Mt 16); az Egyház pedig az igazság országa. Ha tehát a sziklaalap gyöngének bizonyul ép az igazság dolgában, diadalmaskodnak rajta a pokol kapui, melynek erői a hazugság és ámtítás, fejedelme a hazugság és tévedés atyja.² *b)* Jézus Krisztus Szent Péternek kezébe adta *a mennyország kulcsait*; amit ő megnyit avagy bezár, amit old avagy köt, azt a mennyország is olyannak ismeri el. Ha tehát tévedést hirdetne az egész Egyház számára, az annyit jelentene, hogy az Isten jóváhagyná a tévedést. Ezt az újabb protestáns exegézis is elismeri: «A mostani szöveg minden protestáns mesterkedés ellenére tévedhetetlen Egyházzól beszél, és e mögött áll a tévedhetetlen pápa» (Krüger). Ennek a ténynek következményeit csak úgy tudják elhárítani, hogy tagadják a szöveg hitelességét ([280. lap](#)). *c)* Szent Péter az Egyháznak Krisztust helyettesítő *főpásztora* (Jn 21). De nem bizonyulna Krisztushoz méltó jó pásztornak, ha a rábízott nyáját nem az égi igazság kenyerével, hanem tévedések mételyével táplálná. Továbbá: ha mint főpásztor tévedést tanítana, akkor vagy követné a nyáj, és tévedésbe esnék az összegyház és megszűnnék a Krisztus ígérte fogyatkozhatatlansága; vagy pedig ellenállna, és a főpásztor tévedését helyreigazítaná; de akkor a nyáj legeltetné a pásztor. *d)* Az Úr Krisztus Szent Péternek *igéretei tett*; «Simon, Simon, ime a sátán megkivánt titeket, hogy megrostáljon mint a búzát; de én könyörögtem értetted, hogy meg ne fogyatkozzék a hited, és te egykoron megtérvén (σύ ποτε ἐπιστρέψας) megerősítsed atyádfiait!»³ Ez az ígélet csak úgy mint a két előző, nemcsak Szent Péter személyének szól, hanem hivatali kiválóságot fejez ki. Mert hiszen ha szükség volt arra, hogy Szent Péter a hitben megerősítse atyjafiait, ez a

¹ Igy *Innocent. III* Serm. 4 in consecr.; cf. Decr. Grat. I d. 40, c. 6.

² Ap 12; Jn 8,44.

³ Lc 22,31–2.

szükség sokkal erősebben jelentkezett az apostolok kora után, az első buzgóság hanyatlása és a rendkívüli karizmák alkonyodása korában. Sőt ha az Üdvözítő szava csak Szent Péternek szólt volna, akkor voltaképp nem is valósult volna meg; mert hisz Péter a legváltásosabb időben szintén gyöngének bizonyult, nem ugyan a hitben, hanem a hitvallásban. Tehát Jézus Krisztus istensége forog kockán, ha ez a hely csak Szent Péternek szól. Pedig az Üdvözítő isteni bölcsességének jegye egyébként is félreismerhetetlenül rajta van: eszébe idézi emberi gyöngeségét, hogy a tévedhetetlenség karizmájában kifejeződő nagyság mély alázat talajába verje gyökerét, mint annak idején az ószövetség főpapjánál, Áronnál.¹

2. A Szentírásnak ez a kétségtelen tanítása az *első keresztény századokban* ritkán jutott forma szerint pozitív tanúságra. Ezen nem lepődünk meg, ha meggondoljuk, hogy a tévedhetetlenség formai mozzanat, mely kísér minden pápai döntést, épúgy mint a tudat kísér minden lelki jelenséget; azonban rendesen nem szokott kifejezett formális ráeszmélés tárgya lenni, különösen az alkotás idejében. De azért miként a tudat minden tudatjelenségben, úgy a tévedhetetlenség benne van minden teljes tartalmú egyházi tanító és megfelelő tanuló ténykedésben, amelyekből ráeszméléssel bármikor formailag is kiemelhető. Ez kitűnik

a) Az Egyház gyakorlati magatartásából. α) A *római püspök* mindenkor nagy tanító tekintélyt gyakorolt és élvezett, amint ez kitűnik már Római sz. Kelemen, Viktor, Dénes stb. tetteiből (310 k. lap). Nevezetesen Callixtus döntő módon elítélte a montanizmust, I. Ince a pelagianizmust, I. Celesztin Nestoriust, I. Leo a monofizitizmust. Ezekben a ténykedésekben a pápák megföljebbezhetetlen döntő tanító hatalmat tulajdonítottak maguknak.² β) Az *eretnekek és a hívők Rómába följebbeztek*, és mindegyik fél (az eretnekek is) nagy súlyt helyezett arra, hogy a római püspök mellettük álljon. γ) A *zsinatok*, különösen az efezusi és a kalcedoni zsinat legfőbb és tévedhetetlen tanítónak ismerték el a pápát. Mikor Kalcedonban fölolvasták Nagy sz. Leo levelét, az atyák fölkiáltottak: «Mindnyájunknak ez a hite, ez az ortodoxok hite; átok alatt legyen, kinek nem ez a hite; Péter szólott Leó szája által». Ezt megismételték azok a zsinatok, melyek a keletiek és nyugatiak között fönnforgó ügyeket közösen intézték³: a IV. konstantinápolyi, a II. lyoni és a firenzei.

b) Ez a meggyőződés eléggé kifejezésre jut már az *első idők atyáinál*. Szent Ignác azt mondja a rómaiakról, hogy hitük idegen színezéstől ment. Irén szerint a hitnek biztos zsinórmértéke ez: Rómával (az összefüggés szerint: annak püspökével) megegyezésben lenni. Ugyanígy beszél Ciprián. Epifánusz azt mondja: «Mindenképen megszilárdult annak hite, aki a mennyország kulcsait kapta». Ambrus szerint hinni kell az Apostoli hitvallást, melyet a római Egyház mindig sértetlenül őriz és tart. Szent Jeromos hivatkozik a római hitre, melyen nem lehet változtatni, ha mindjárt angyal az égből hirdetne is mást. A vitás szentháromsági kérdésekben úgy látta, hogy neki Szent Péter székéhez kell fordulnia, mely egyedül őrzi sértetlenül az atyák örökét. Ismeretes Szent Ágoston kijelentése: «Ebben az ügyben (a pelagiánizmus ügyében) két zsinat tett fölterjesztést az apostoli szentszékhez. Meg is jött a válasz. Ezzel az ügy be van fejezve (Roma locuta; causa finita); vajha befejeződne végre a tévedés is!» Petrus Chrysologus Eutychesnek azt köti lelkére, hogy fogadja engedelmességgel, amit a római pápa írt neki, mert «az Szent Péter, aki tulajdon székén ül és él, s a keresőknek a hit igazságát nyújtja». Ugyanígy beszél Nagy sz. Leó.⁴ Ez a középkori nagy teológusoknak is tanítása.⁵

¹ Ex 32.

² Lásd Denz 110 139 129.

³ Denz 171 341 466 644.

⁴ Ignat. Rom prooem. Lásd 308. lap. Epiphán. Ancor. 9. Ambr. Epist. 42. Hieron. Adv. Rufin. III 12; Epist. 15, 1. August. Epist. 131, 10; 42, 5. Chrysol. Inter Epist. Leonis M. 25 M 54, 743. Leo M. Sermo 3, 2.

⁵ Thom 2II 1, 10.

A gyászos nyugati szakadás és a középkor vége felé fölburjánzó pápa-ellenes szekták fölzavarták ugyan kissé a hagyománynak ezt a tiszta folyását (lásd a konstanci és bázeli atyák zsinati törekvéseit), és annak utóhajtásaként jelentkezett a gallikanizmus, mely a pápa döntéseinek visszavonhatatlanságát az összegyűlés hozzájárulásától akarta függővé tenni; azonban az ő teológusaik is elismerték, hogy álláspontjuk és követelésük ellenére van az egyöntetű ősi hagyománynak.¹

3. *Teológiai megfontolás.* Jézus Krisztus azért jött, hogy bizonyosságot tegyen az igazságról²; ennek a bizonyosságtevésnek folytatását mint elsőrendű föladatot az Egyházza bízta. Ámde az örök igazsághoz és annak főpapjához, Jézus Krisztushoz egyedül méltó bizonyosságtevés az, mely azt egyeduralkodó jogához mérten, azaz teljes biztonsággal hirdeti és tanúsítja az emberek előtt. Ezért kell az Egyháznak tévedhetetlennek lennie. Már most a krisztusi igazság az Egyházban az egység köteléke és legmélyebb föltétele. Az egységnek szervezeti biztosítéka pedig az egyházfő. Illő tehát, hogy a tévedhetetlenségnek is ő legyen a szerve, alanya és állandó biztosítéka. Az Egyház állandó tévedhetetlensége, melyet az apostoli testület által fejt ki, *a fő tévedhetetlensége nélkül elveszti középpontját, szerves közvetítését* (ha a fő nem tévedhetetlen, mikép lesz az a test? Ha a szem sötét, mikép láthat a test?), szervezeti biztosítékát és képviseltetését. Minden testületi egységnek, tehát a hit és tanítás egységének is egyedüli igaz biztosítéka az, ha a fő maga is képes megadni azt, ami a testnek hivatása; ha benne mintegy összesűrítve, «rekapitulálva» van az egész Egyház tévedhetetlensége. Valahányszor a püspöki testületben nagy nézeteltérések, széthúzások vannak, nincs veszve a tévedhetetlen tanítás és vele a hitegység, míg a fő egymagában is az Egyház teljes tévedhetetlenségének kezelője és birtokosa.

Másrészt azonban az egységnek igazi értéket az ad, ha a maga uralmát ráveti sok elemre, ha az az egység nem egyhangúság és szegénység, hanem sok tagnak összhangja. S ezért a tévedhetetlenség hordozója egyúttal a püspöki testület is; a főnek hit dolgában való tisztalátása és egységesítő ereje úgy kerül igazi világításba, ha ugyanaz az egység és egészség hatja át az egész testet. S így *az egyházi tévedhetetlenség érvényesítése a fej és a püspöki testület kölcsönösségén fordul.* Sajátságos harmonikus erőjáték ez, melyben a fő a testet és a test a főt szervesen támogatja; de úgy, hogy a tévedhetetlenség életműködésének ez a két centruma, melyek szerves összefüggésben állanak, önállóan hordozza a tévedhetetlenséget. Sem azt nem lehet mondani, hogy a püspöki testület tévedhetetlensége is csak a főtől ered³ (kurializmus), sem pedig fordítva, hogy a pápa szék döntései is csak az Egyház hozzájárulása által nyerik tévedhetetlenségüket (episzkopalizmus, gallikanizmus). Pápa és püspöki testület a tévedhetetlenségnek két egymástól egészen szét nem választható alanya (*duo subiecta infallibilitatis inadaequate distincta*).

Nehézségek. 1. *Az apostolok tévedtek.* Nevezetesen a) valamennyien mint közeli eseményt várták az Üdvözítő második eljövételét; b) Szent Péter nem látott tisztán az ószövetségi törvény kötelező voltának ügyében⁴; c) Pál a milétusiaknak azt mondta, hogy nem fogják viszontlátni; pedig mégis úgy lett.⁵ – *Megoldás.* Ad a): A világ közeli végéről és az Üdvözítő második eljövételéről az apostolok és nevezetesen Szent Pál nem beszéltek máskép, mint maga Krisztus Urunk (249. lap). Ad b): A pogányok fölvételének ügyében nem volt szó elvi állásfoglalásról; ebben a tekintetben Szent Péter csak úgy gondolkodott, mint az Üdvözítő és a többi apostol, illetőleg mint a jeruzsálemi zsinat; hanem a gyakorlati magatartásnak egy

¹ *Tournely* Eccl. Christi 5, 3.

² Jn 18,36–7.

³ L. *Franzelin* De trad. et Scriptura ⁴109 sqq.

⁴ Gal 2,11–14.

⁵ Act 20,25; 2 Tim 4,28.

kérdése került szőnyegre,¹ melyre nem vonatkozik az egyházi tévedhetetlenség karizmája; itt a tévedhetetlen tanítók állásfoglalása nem mindig a lehető legtökéletesebb. Ad c): Szent Pál milétusi nyilatkozata nem tartozott a kinyilatkoztatott igazságok körébe. A tévedhetetlenség hivatali karizma, mely a hivatalos tanítói ténykedések esetére biztosítja Isten gondviselő vezetését; de nem a lélekbe tapadó személyes készség (*habitus animae inhaerens*), mely az illető személyt minden téves megnyilatkozástól megóvjaa a természeti élettevékenységek körében is.

2. *Pápák* hitkérdésekben többször súlyosan *tévedtek*: Liberius († 366) aláírt egy szemiarianus formulát; Vigilius († 555) a három Capitulum-ot (Theodorus Mopsuestenus, Theodoretus és Ibas Edessenus iratait, melyeket a IV. konstantinápolyi zsinat elítélt) hol elfogadta, hol meg elvetette; Honorius († 638) a monoteletizmusra hajolt és ezért a III. konstantinápolyi zsinat elítélte; Zakariás pápa elítélte egy bizonyos Virgiliusnak azt a tanítását, hogy vannak ellenlábások; I. Miklós a bulgároknak adott utasításában súlyosan tévedett a keresztség formáját illetően. – *Megoldás*. Az egyháztörténet kimutatja, hogy itt egy esetben sincs szó a vatikáni zsinat értelmében vett *ex cathedra* pápai megnyilatkozásról. Sőt a fölhozott esetek egyikében sem forog fönn tévedés sem; némelyik csak határozatlan állásfoglalás. Így *Liberius*ről biztos, hogy mindig elítélte az arianizmusnak minden árnyalatát; hosszas és kínos kényszerítés hatása alatt talán (nem biztos!) aláírta a 358. ú. n. harmadik szirmiumi formulát, mely azonban katolikus értelmezésnek is enged helyet. *Vigilius* a tanítás dolgában egyetértett a konstantinápolyi zsinattal; de nem tartotta ildomosnak a már meghalt és a kalcedoni zsinattal megbékült egyházi íróknak utólagos kiközösítését. *Honorius* a monoteletizmus kérdésében helyesen tanított; gyakorlati magatartása nem volt mindenben kifogástalan (lásd [I 605](#)). *Zakariás* pápa Virgilius tévedésében az ügyet nem tekintette befejezettnek, és csak az ellen foglalt állást, hogy vannak emberek, akik kívülállnak Jézus Krisztus megváltó befolyásán. (Lásd *Kirchenlex.* XII 1002) I. *Miklósra* nézve lásd [411/2. lap](#).

3. Kijárhat-e embernek, nevezetesen egyes embernek, aminő a pápa is, a tévedhetetlen tanítás adománya? *Nem emberi dolog-e tévedni*, és a történelem nem bőven szolgáltat-e bizonyosságokat, hogy amiről valaha még úgy meg voltak is győződve az emberek, azt kénytelenek voltak idő folytán visszavonni, kiigazítani, vagy egyenesté tévedésként elvetni? – *Felelet*. Az Egyház tévedhetetlensége nem emberi kiválóságokban gyökerezik; alapja Isten változhatatlansága; és ténye csak a végső láncszem abban a logikában, mely Isten változhatatlanságán, a kinyilatkoztatás föltétlen igazvoltán, Jézus Krisztus isteni küldetésén és istenségén keresztül az Egyházhhoz vezet. Ha Isten adott föltétlen érvényű vallási igazságot az emberek számára, akkor gondoskodnia is kellett annak megfelelő fönttartásáról és továbbításáról; ha pedig volt módjában adni kinyilatkoztatást, akkor van hatalma sértetlen megőrzéséről is gondoskodni. A tévedhetetlenség alapja a katolikus fölfogás szerint tehát nem ember, hanem Isten. Egyébként a tévedhetetlenség embertől sem idegen valami; a logikai alapelvekben, az alapvető gyakorlati ítéletekben (vagyok, élek, van rajtam kívül is valami) mindenki tévedhetetlennek tudja magát; és az egyházi tévedhetetlenség ellen agyarogni legkevesebb joguk azoknak van, kik az egyes embert hivatottnak tartják arra, hogy a személyes vallási élmény alapján maga építsen magának világnézetet, és akiknek elődjei mindenkit kötelezni akartak arra, hogy tévedhetetlen bizonyossággal higgye a maga választottságát és igazult voltát (lásd [220. lap](#)). A legújabb szociális irányok, a totális államiság és a vezérelven épülő egypártú közület a «vezér»-rendelkezések gyakorlati tévedhetetlenségét vallják; és így a katolikus tan alaki mozzanata iránt nagyobb értést tanúsítanak. De metafizikájuk egészen más, és totalitási programjuk élet-halálharcot jelent a katolikus elv ellen.

¹ 1 Cor 8,11–3 10,25.

90. §. A katolikus Egyház szentsége.

Diekamp Eschat. III § 17; *Bartmann* II § 150 154–6; *Pesch* IV n. 628–71; *van Noort* 1, 4, 2, § 4; *Schanz* III § 10 15; *Pázmány* Ö. M. I 153 kk. II 315 kk. IV 557 kk. VI 620 kk.; *Petavius* Incarn. XIV 11–18; XV 5–18. – *Thom* 2II 83, 4 11; 84; 103; *Salmant.* tr. 21, 37–8; *Billuart* Incarn. 23; *Frassen* Incarn. 3, 2, 2. – *Bellarminus* De cultu sanctorum; *Stangel* De reliquiarum cultu 1624; *Trombelli* De cultu sanctorum t. 6 1740 kk.; *Benedictus XIV* De servorum Dei beatificatione et sanctorum canonizatione 1734/84; *P. Bruder* Die Reliquienverehrung in der kath. Kirche 1881; *Beissel* Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland 2 Bde 1890–2; *Stüchelberg* Geschichte der Reliquien in der Schweiz 2 Bde 1902/7; *H. Delehaye* Les légendes hagiographiques² 1908; Les origines du culte des martyres 1912; *Sanctus*; Essai sur le culte des Saints dans l'antiquité 1927; *E. Altendorf* Einheit u. Heiligkeit der Kirche (altchristl. Kirchenbegriff bis Augustin) 1932; *P. Dörfler* Die Anfänge der Heiligen Verehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken 1913; *J. Mausbach* Die Kirche und die moderne Kultur 1912; Die katholische Moral und ihre Gegner⁵ 1922; *Schütz* A. Isten a történelemben; Őrség 1936; *K. Kempf* Die Heiligkeit der Kirche im 19. Jahrh. 1927; *A. Rademacher* Das Seelenleben der Heiligen³ 1921; *E. Lense* Heilige schreiten durch die Zeit 1934; *Szentek* élete (*Schütz* A. szerkesztésében) 4 k. 1932/3; *E. Mersch* Le corps mystique du Christ 2 k.⁴ 1936; *F. Jürgensmeyer* Die Lehre vom mystischen Leibe Christi als Grundprinzip der Ascese 1932; *E. Mura* Le corps mystique du Christ d'après s. Paul et la théologie 2 k. 1934; *A. Wikenhauser* Die Christismystik des h. Paulus 1928; *J. Vetter* Der h. Augustinus u. das Geheimnis des Leibes Christi 1929.

1. A katolikus Egyház szentségének ténye.

A katolikus Egyház szent 1. a szentségi *eszmény* kitűzésében és megóvásában. Az elméleti igazságokra nézve ezt megmutatja a jelen könyv is. A gyakorlati elvekre nézve a katolikus Egyház a történet tanúsága szerint külső beszűremkezésekkel és belső lefokozási kísérletekkel szemben mindig óvta a katolikus erkölcsi eszmény teonom jellegét, az egyoldalú aszkétizmus és az eretnek katarizmus ellenében védelmébe vette emberiségét és minden embernek szánt egyetemességét. A racionalizmussal szemben mindig érvényesítette a kinyilatkoztatott igazságok természetfölöttiségét és a titkok igazság jellegét, és ezzel megőrizte számukra azt a misztikai mélységet és erőt, mely egyedül képes táplálni a következetes életszentségnek oly könnyen elapadó forrásait.

Épen ezt a termékenységet veszendőre engedte a megmerevedett és külsőségessé vált *Kelet*, mely száműzte a komoly igehirdetést, a hitigazságokba való spekulatív és misztikai elmélyedést és az apologiát. A keresztény életeszmény teológiai alapjait elbontotta a *protestantizmus*, az eredeti bűnről, a megrokkant akaratról és a megigazultságról vallott tanításai által; lappangó racionalizmusával és szubjektivizmusával elmetszette a komoly életszentségre való törekvés inait, az evangéliumi tanácsok tagadásával pedig szárnyát szegte a magasabb törekvésnek. S mert elvetette a föltétlen és tévedhetetlen isteni tekintély meg a tiszta természetfölöttiség elvét, korunk erkölcsi relativizmusával és naturalizmusával szemben nem tud hatásos elvi ellenállást kifejteni a legégetőbb erkölcsi kérdésekben, minők a család, nemi, politikai, társadalmi, gazdasági erkölcs mai problémái.

2. A katolikus Egyház birtokában van a szentségre nevelő hatékony *eszközöknek*.

a) Mindenekelőtt *hét szentségében*, melyeknek szerves körét megbontotta a protestantizmus (Goethe), az egész életet átfogó, a legegyszerűbb lelkek képességeihez is alkalmazott nevelő iskolája van, melytől kívülállók sem tudják megtagadni bámulatukat és elismerésüket (lásd [364. lap](#)). Szentmise-áldozatában fogyhatatlan mélységű és életű középpontot ad az egész istentiszteletnek és vallási életnek. A protestantizmus eltörölte a miseáldozatot és azóta ott hiányzik az áldozat gondolata a liturgiában, az egyéni és közösségi vallás-erkölcsi életben. b) A katolikus Egyház hitéletében, fegyelmi rendelkezéseivel és páratlan liturgiájában olyan *intézményeket* teremtett, melyek a kinyilatkoztatás adta tényezők mellett a leghatékonyabb és legegységesebb nevelő eszközöknek bizonyulnak a nagy tömegek számára és a folyton lefelé és visszafelé húzó renyhe természettel szemben is. Ilyenek a kötelező vásár- és ünnepnapok szentmisehallgatás, az egyházi ünnepkör, a pénteki

hústilalom és a böjt fegyelme, az évenkénti kötelező szentgyónás és szentáldozás; továbbá népmissziók, szentségimádás, májusi ájtatosságok, búcsújárás, lelkigyakorlatok stb. A keleti egyház ezeknek nagy részét nem ismeri, más részét engedte elsorvadni; a protestantizmus pedig egészen törölte, és nem tett a helyébe mást, amivel komolyan munkába venné az egyszerű embereknek is nemcsak vallási, hanem természetfölötti nevelését. *c)* Az Egyház *szentjei* mint megannyi csillag megvesztegethetetlenül mutatják a szentség eszményét és útjait minden rendű és rangú ember és minden gondolható helyzet számára; a magukban elvont és általános kinyilatkoztatott igazságokat és eszményeket bámulatos zsenialitással, fogyhatatlan leleményességgel és érzékkel alkalmazzák az élet konkrét viszonyaira, s így mintegy szemléleti oktatást adnak a legnehezebb tudományból, az önmegszentelés tudományából; továbbá az életszerűség és valóság erejével állandóan odakiáltják a küzködőknek a biztatást: Si potuerunt hi et hae, quare non tu?! Ezt ma mélyebben látó protestánsok is elismerik (Foerster, Thode, Sabatier). *d)* A katolikus egyházi pedagógia páratlan erejének és életrealitásának az a legmélyebb alapja, hogy *isteni tekintéllyel* és biztossággal szól. Azért tud igazán nevelni, vagyis magasabbra, sőt legmagasabbra, a természetfölötti szentség eszményének magaslatára emelni, mert maga fölülről jön és isteni biztosítása van arra, hogy erről a magaslatról le sem szédül, és mindig tud majd sokakat oda fölvezetni. Benne él az örök Ige valóságos misztikai jelenléte, és ezért egész létével és életével, istentiszteletével és intézményeivel természetfölötti légkört tud teremteni, melynek hatása alól még a kevésbé fogékony lelkek sem tudják magukat kivonni.

Ellenben a *protestantizmus* ma az egész vonalon elérkezett a naturalizmus lapályaira, és ezzel a mélyebb valláserkölcsei föladatakkal szemben való tehetetlenségre, amint azt pl. a magyar kálvinizmusra nézve akaratlanul is megrázó tanulsággal bemutatják kálvinista szépírók (Móricz Zsigmond, Szabó Dezső). A *keleti egyház* mindenesetre sokkal többet megőrzött a szentség eszközeiből. Azonban amióta Krisztus titokzatos testének egységétől elszakadt, a birtokában maradt szentségi intézmények is hasonlókká lettek a karácsonyfához, mely az erdei fenyő képét mutatja, de elvesztette annak életerejét.

3. A katolikus Egyházban a keresztyény valláserkölcsei életeszmény *a)* a közönséges fokon minden korban és minden népnél olyan méretekben *valósult* meg, hogy a más gyülekezetekkel való méltányos összehasonlítás itt is megmutatta felsőbbbőségét. Már a második századi apologétáknak ez volt leghatékonyabb érvük: Amit a pogányoknál néhány filozófus megálmodott mint eszményt, de sem saját személyében, sem tanítványaiban meg nem valósított, azt ezer meg ezer esetben megvalósulva láthatta az ámuló világ, nem ritka tehetségű bölcselőknél, hanem a legegyszerűbb kézművesekben, katonákban, sőt rabszolgákban.

S ha az Egyház terjedésével, az első buzgóság lanyhulásával, a tömeges megtérésekkel együtt meg is jelent a konkoly, sőt néha oly arányokban, hogy látszatra elnyomással fenyegette a jó vetést is: sohasem volt az Egyháznak oly szaka, melyben az árnyak minden fényt kioltottak. Pusztíthatatlan szent életerejét pedig új világításban mutatta meg azzal, hogy mindannyiszor a maga erejéből emelkedett ki süllyedtségéből: épen a tespedés és erkölcsi apály koraiban a maga kebelében foganta és nevelte azokat a hősöket, akik új vallási hajnalt hoztak (nagy egyházi újjítók, szerzetalapítók; pl. a 13. és a 16. században; cf. 13. § 2). Hogy épen az Egyházban a valláserkölcsei élet terén olykor igen nagy *visszaélések* és szomorú hanyatlások mutatkoznak, annak okai: *α)* A katolikus eszmény meg nem alkuvó tisztasága és fennköltége, mely ellen a kemény fegyelemre fogott emberi természet szenvedelmesebb lázadásra kapható, mint a közömbös vagy megalkuvó nevelőkkel szemben. *β)* Bizonyos pszichikai szabályszerűséggel a nagy föllendüléseket nagy elhanyaglások követik vagy kísérik; ahol magas hegyek nincsenek, ott mély völgyek és szakadékok sem fenyegetnek. *γ)* Az egyházi vezetőkben elharapódzó hiányok a katolikus Egyházban épen a hierarchiai elv miatt erősebben hatnak vissza mint más gyülekezetben; és viszont, mert itt a papság nem

kaszt, nem ároni papság, hanem minden papi nemzedék a hívők köréből toborzódik, s a hivek valláserkölcsei színvonalának süllyedése a papság megújítását is megnehezíti.

b) Az Egyházban minden népnél, minden foglalkozásban és minden korban nem csekély számmal akadtak, kik *hősi fokban* gyakorolták a szentséget. Kezdetől mindmáig óriás számmal vannak, kik az evangéliumi tanácsok szerint élnek szerzetekben, sőt szerzeteken kívül (csak a 19. században 64 új férfi és több mint 100 női szerzet alakult). Mindig nagy számmal vannak, akik oly nyilván élnek hősi fokú szentségben, hogy állandó fórum foglalkozik szenttéavatási ügyekkel (példátlan dolog a történelemben!); és a szenttéavatások mindmáig nem szünetelnek (1500 óta mintegy 600 szenttéavatás; nagy szentek a 19. századból és a legújabb időből is, mint Hofbauer Kelemen, Don Bosco, J. B. Vianney stb.). Ezek a szentek az Egyházban a történet tanúsága szerint mindig gondviselészerű vezérszerepet töltöttek be. Szentek és vértanúk ültették és öntötték vad népek között az evangélium fáját, szentek vetettek gátat az eretnek és szakadár mozgalmaknak, újították meg a meglazult egyházfegyelmet és vallási életet, virágoztatták föl a hittudományokat, szították föl az apostoli szellemet.

c) A szentekkel együtt az Egyházban sohasem fogyatkoztak el a *karizmák*; szenttéavatások most is folynak és készülnek, neves búcsújáró helyeken ma is történnek kétségbevonhatatlan csodák (11. § 4).

Ha gyümölcséről ismerni meg a fát, akkor a katolikus Egyház mindenképp jó fának bizonyul, mely bőven termi a Szentlélek termését. Főként ennek kell betudni, hogy napjainkig állandóan történnek jelentős *megtérések*, melyekben komoly és nagyratörő emberek nagy áldozatokkal hátat fordítanak annak a vallási gyülekezetnek, melyben születtek, és visszatérnek a katolikus Egyház ölére, sokszor újabb nagy áldozatokra. Ez egymaga új bizonyosság arra, hogy egyedül a katolikus Egyházban él az Úr Krisztus Szentleke. Még nem volt rá eset, hogy a halálos ágyon, az örökkévalóság színe előtt, amikor elhallgat minden földi érdek és csak Isten szempontjai döntők a lélekre nézve, valaki ott hagyta volna a katolikus Egyházat más név kedvéért; a valóság hű krónikája azonban számtalan ellenkező esetről tud. Viszont katolikusoknak a protestantizmusra való áttérését maga egy protestáns pásztor (K. Harms) így jellemezte: Mikor a pápa gyomlálja kertjét, a gazt a kerítésen átdobja hozzánk (cf. [I 152](#)).

A *protestáns* felekezetek nem tudják a hősi szentség elragadó példáit teremni; egy-egy föltűnőbb áldozatos életet, mint pl. a betegápoló Florence Nightingale életét, ők is ritka kivételnek érzik. A karizmákról a legjobb protestánsok is elvben lemondtak. Ellenben minden naturalista törekvés (a germán pogány istenekhez, a «turáni» eszményhez való visszatérés) a protestantizmusban kész fegyvertársra talál. Az erkölcsi statisztikából a szükséges óvatosság és tartózkodás dacára is ki lehet annyit olvasni, hogy a közerkölcsiség terén (nemi és házassági erkölcs, más vagyonának, emberéletnek megbecsülése) a katolicizmus eredményesebb népnevelőnek bizonyul, mint a protestantizmus.¹

A *keleti egyház* tekintetben is az őt egészben jellemző megmerevedés és meddőség képét mutatja. A népet lelkileg nem gondozó papság, alantjáró szerzetesség, elhanyagoltságában élénk vallási igényei számára a maga útjait kereső és a kinyilatkoztatott igazságtól egyre jobban eltávolodó nép, hősi szentséget nem termő, ritualizmusba fulladó egyházi élet: ez a mai keleti kereszténység, melynek jelképe a fűvel benőtt tornácú, mindig zárt görög templom. Ha protestánsoknál és keletiekénél is találkozunk tiszteletreméltó törekvésekkel és eredményekkel, legalább a közönséges keresztény életszentség színvonalán, ez csak arról tesz bizonyosságot, hogy az embernek természeti valláserkölcsei rátermettségét nem szüntette meg a

¹ Lásd A. Pezenhoffer, A demográfiai viszonyok befolyása a nép szaporodására 1922; H. A. Krose Einfluß der Konfession auf die Sittlichkeit 1900; Religion u. Moralstatistik 1096.

protestantizmusnak tagadó dogmája (cf. [136. lap](#)), és hogy Krisztus kegyelme nincs megkötve: spiritus ubi vult, spirat.

4. Az Egyház közvetve megmutatta szentelő erejét azzal, hogy a *kultúrát* megneemesítette, sőt a mai európai kultúrnépeknek ő adta műveltségét, és hivatva van most is megmenteni az igazi kultúrát attól a végromlástól, mely fenyegeti a forradalmár (bolsevista) és ellenforradalmár totalizmus részéről.

Az Egyház és a kultúra viszonya szempontjából a következő elvek irányadók: 1. Az Egyháznak Krisztus szabta rendeltetése megadni a *valláserkölcsi kultúrát*, még pedig azt, melyet maga Isten szánt az emberiségnek, mely építi az Isten országát és munkálja a lelkek üdvösségét. Ez a valláserkölcsi kultúra, a kinyilatkoztatás kultúrája, abszolút értékű; s ezért követeléseitől az Egyház semmiféle kérész életű kultúrdivat kedvéért nem tágíthat. 2. Jóllehet az Egyháznak rendeltetése az egyes emberek lelki üdvösségének biztosítása, mégsem lehet azt mondani, hogy a *földi kultúrához* semmi köze; már csak azért sem, mert minden egyes ember egy-egy kultúrpályába van beleállítva, és annak munkakörében kell úgy igyekeznie, hogy örök üdvösségét ne kockáztassa; meg aztán azért sem, mert épen a kinyilatkoztatás tanítása szerint minden emberi tehetség és minden ebből folyó életföladat, tehát minden kultúrföladat is végelemzésben Istentől jön; tehát minden kultúrkérdés Istennek gondolata, melyet azért ad föl az emberi szellem számára, hogy egy-egy vonást szolgáltasson az embernek Isten fogalmazta eszméjéhez. 3. Ebből mindenekelőtt következik az Egyház és a kultúra viszonyát szabályozó *negatív elv*: Amely kultúr-jelenség, elv, törekvés vagy eredmény ellentétben van az egyes lélek örök üdvösségével, az nem igazi kultúrérték, vagyis nem szolgálja igazán az emberiesedést. 4. Minthogy a kultúra föladatai az emberi természetben adva vannak, következésképp a kinyilatkoztatás, melynek letéteményese és történelmi végrehajtója az Egyház, egyfelől ráépít, másfelől rajta túlépít. Ráépít, amennyiben igénybeveszi az evangélium terjesztésében. Már ezzel is *magasabb létrendbe emeli*, amennyiben magasabb eszmék szolgálatába állítja. Minthogy azonban természetfölötti célt állít az ember elé és természetfölötti igazságokat és erőket visz bele a történelembe, okvetlenül új indításokat, sőt föladatokat szab a kultúra elé. Itt is érvényesül az elv: gratia non destruit, sed perficit naturam.

Ezzel adva van a felelet arra a kérdésre is: *megbékülhet-e az Egyház a modern kultúrával*, és lehet-e szerepe benne? Ami benne Istentől és az ő Krisztusától elpártolt, azzal természetesen nem szövetkezhetik. Ezt a természetfölötti hivatás és segítség biztos érzékével megmutatta már IX. Pius (Syllabus 1867) az akkori kultúr-liberalizmus mámorában úszó világ általános megütközésére; ma, a liberális kultúreszmény fölszámolása idejében kívülállók is ráfanyalodnak az Egyház álláspontjára. De ami jót érlelt ez a kultúra, azt az Egyház meggyőződéssel igenli; sőt elmondhatja: quorum pars magna fui. Van-e jó abban, amit az utolsó század gazdasági, szociális és főként technikai kultúrája érlelt, és abban ami mint ellenhatás utána jött? Katolikus elv szerint kell lenni. Az emberi természet még az eredeti bűn hatása alatt sem romlott meg teljesen, mint azt Luther tanította. Csak manicheizmus és az eretnek dualizmus juthat arra a gondolatra, hogy az egész modern élet mindenestül az ördög műve. De elfogulatlan vizsgáló számára abban sincs kétség, hogy ez a kultúra nagyban és egészben a középkor végén megindult nagy aposztaziának és vissza-pogányosodásnak vonalán mozog, és romlásba rántja az európai emberiséget, ha vissza nem tér ahhoz a keresztény kultúrához, melyet egyedül a katolikus Egyház képvisel egész tartalmával és minden értékében.

Ebben az összefüggésben szokás hivatkozni a *protestáns nemzetek* (különösen poroszok, angolok, hollandok) *kultúrfelsőbbségére* (vagyonosodás, politikai, tudományos, művészeti kiválóság).

Ez a hivatkozás azonban, amennyiben a protestantizmus vallási értékére akar következtetni, *a)* idegen szempontot visz bele a kérdésbe. Az Üdvözítő ugyanis sehol sem tett ígéretet arra, hogy hű követői majd a föld javaiban duskálnak; hanem példával és tanítással

inkább szegénységet, üldözést, nélkülözést és megvetést helyezett kilátásba, és ennek fejében a földi életben nagy lelki békét, a másvilágon az örök élet koronáját ígérte meg. *b)* A vagyonosodás, a politikai meg tudományos virágzás oly tényezőkön fordul, amilyen a szerencsés földrajzi fekvés, kedvező történeti helyzet, temperamentum, természeti rátermettség, melyekhez alig van valami köze is a kereszténységnek. *c)* A protestantizmus mindenesetre elősegíti a földi törekvéseket; hisz nagyon kevés energiát fejt ki a másvilági és a természetfölötti szempontok és követelmények érvényesítésében. De ezzel el is tér az evangélium szellemétől, és végelemzésben rongálja a mélyebb kultúrának gyökereit, és a szegényeknek, a «sokaknak» nem tud igazi élettartalmat és támaszt nyújtani. *d)* A katolicizmus van annyira egyetemes, mint már a neve is mondja, és van annyira nagylelkű, hogy hatalmas boltívei alatt elfér, sőt támogatást talál minden nemesebb kultúrtörekvés. Ennek bizonyítéka az a történeti tény, hogy protestáns elismerés szerint is a mostani vezető kultúrnépnek születése fölött az Egyház karácsonyi éneke zengett, bölcsőjükbe az Egyház tette le hozománynak az antik kultúra kincseit, és az Egyház nevelte őket arra a szellemi nagykorúságra, melyben Európa és általában az emberiség élére kerültek. *e)* Protestáns és katolikus nemzetekről beszélni nem oly egyszerű dolog ma, mikor annyira összekeverednek a hitvallások (pl. a németeknek több mint egyharmada, ugyanígy a hollandusoknak tekintélyes része katolikus), és amikor oly széles néprétegek nem élnek a hitükből.

2. A szentek tisztelete a katolikus Egyházban.

A katolikus Egyház szentségének az is bizonyossága, hogy minden időben komolyan vette a szentek egyességéről szóló hitigazságot, és ennek értelmében a Krisztusban metafizikailag megszentelt és teljes erkölcsi szentségre hivatott földi vándorokat mindig eleven közösségbe kapcsolta a szentség eszményének magaslatára följutott és benne véglegesült diadalmas szentekkel. Ennek bizonyossága és kifejezése a szentek tisztelete, melyre nézve a katolikus igazságot a következő tételekben állapítjuk meg:

1. Tétel. A megdicsőült szentek vallási tiszteletre méltók. Hittétel.

Magyarázat. A szentek, akikről a tétel szól, az üdvözültek. Tehát elsősorban Szűz Mária, azután a megdicsőült angyalok; azután azok az emberek, akiket az Egyház tévedhetetlen ítélete szentekké avatott. A *vallási tisztelet*, melyet a tétel szerint érdemelnek, nem imádás (*cultus latriae*), hanem ettől lényegesen különböző vallási hódolat (*cultus duliae*), mely nekik kijár hősieks szentségükért és immár véglegesült Isten-barátságukért. A szenteket végelemzésben azért tiszteljük, mert Isten szentsége ragyog át rajtuk; ebben az értelemben a tiszteletük viszonylagos (a viszonylagos tisztelet más értelmezését lásd [I 622](#)). A tétel nem mondja, hogy a szentek tiszteletét igénybe is kell venni mint üdvösségre vezető nélkülözhetetlen eszközt; csak azt sujtja, aki tagadja a szentek tiszteletreméltóságát. Bizonyos azonban, hogy nagy kegyelmektől fosztja meg magát, aki a megszentelődésnek ezt a hatékony eszközét megveti; és természetes, hogy a szentek tisztelete olykor melleleg (*per accidens*) lehet kötelező; pl. a papnak, aki tartozik egy szentnek officiumát elmondani vagy tiszteletére misézni. A tételt *tagadta* egy Vigilantius nevű gall szerzetes Szent Jeromos kolostorában; sokat gyalázták mint bálványimádást a protestánsok. A trentói zsinat szerint istentelenül gondolkozik, aki azt mondja, hogy a katolikus módon gyakorolt szentek-tisztelete ostobaság.¹

Bizonyítás. A *Szentírás* szerint *a)* az angyalokat tisztelni kell ([I 504](#)); még pedig azért, mert látják a mennyei Atya arcát.² Ez az ok azonban fönnforog a szenteknél is. *b)* Már az ószövetség nagy tiszteletben részesíti a patriarkákat; sőt maga Isten tisztességgel koronázza

¹ Trid. 25 De invoc. etc. *Denz* 940.

² Mt 18,10.

öket.¹ *c)* Az Üdvözítő nagy tiszteletadással említi Mózeszt, Dávidot, a három törzsatyát, Keresztelő Jánost.² *d)* Az apostolok példaként állítják a hívek elé Ábrahámot, Noét, Jóbót.³

A *szenthagyomány* beszél az ősi Polikárp-féle martírumból (154-ből),⁴ mely erélyesen és nagy dogmatikai szabotossággal visszautasítja a szmirnai zsidóknak azt az inszinuációját, mintha ők azért akartak volna vértanu püspökük tetemének birtokába jutni, hogy a fölfeszített Krisztus helyett tiszteljék: «Krisztust mint Isten Fiát imádjuk; a vértanukat ellenben mint az Úr tanítványait és utánczóit méltán szeretjük a Király és Tanító iránt való kiváló odaadásukért». Egyben kifejezést adnak annak a szándékuknak is, hogy vértanu püspökük halálának évfordulóját állandóan megünneplik. Tertullian és Ciprián bizonyosságot tesznek, hogy ez az ő korokban már szeltében szokás volt más vértanukra nézve is.⁵ A 3. században szokásba jön a szentek segítségül hívása (sok katakombai fölirat); a 4.-ben ezt a tiszteletet kiterjesztik a nem-vértanukra is. A laodiceai zsinat védelmébe veszi a szentek tiszteletét és megbélyegzi a visszaéléseket.⁶ Mikor pedig az említett Vigilantius Aërius és Eunomius nyomán a keletiek visszaéléseivel együtt magát az egyházi gyakorlatot is támadta, Szent Jeromos a maga határozott módján leszámolt vele.⁷

A hívő *elme* is úgy találja, hogy mélységes és nemes emberi vonás elismerni a kiválóságot. De ha minden közösség büszke kiváló tagjaira, ha kitünteti őket életükben és megbecsüli emléküket haláluk után, illő, hogy Isten házanépe és a szentek polgártársai is örüljenek Isten országa nagy hőseinek, és mindenképpen vallják irántuk való hódolatukat.⁸ Ez a tisztelet nem kisebbíti Istennek és az ő Krisztusának tiszteletét; mert a szentekben Istent és az Úr Krisztust tiszteljük, akinek kegyelmi kiválasztása tette őket szentekké; bennük mint egy képeskönyvben szemléletesen élénk tárul a természetfölötti világ valósága, és elemi erővel megszólalnak titokzatos erői és törvényei.⁹ Ha a természet színvonalán megrekedt egyesek és tömegek kísértésben vannak a szentekért elhanyagolni az Isten tiszteletét, azzal a lappangó gondolattal, hogy a szentek talán könnyebben hajlíthatók az emberi kény szerint mint a változatlan örök Isten ([I 333](#)), ennek a kísértésnek gyökerét a kényelemre hajló és a természetfölötti igazság magaslatára nehezen emelhető emberi természet gyarlóságában kell keresnünk, nem pedig a katolikus dogmában, melynek hivatott képviselői kezdettől fogva teljes erővel küzdenek a jelzett kísértés ellen.¹⁰

A szentek tisztelete *abban áll*, hogy *a)* gyakorlatilag elismerjük szentségüket, kivált ünnepeik megülvése által; *b)* nem rösteljük utánozni, amit szívesen ünneplünk (August.); *c)* bizalommal segítségül hívjuk őket.

2. Tétel. A szentek Istennél közbenjárnak értünk, s ezért megengedett és üdvös dolog őket segítségül hívni. *Hittétel* a trentói zsinatnak fönt említett határozata értelmében.¹¹

Bizonyítás. Az *ószövetség* tanu rá, hogy Isten hallgatott az ő szentjeinek közbenjárására, míg a földön idöztek; meghallgatta Ábrahámnak Sodomáért, Mózesnek Izraelért, Jóbnek barátaiért való közbenjárását.¹² Annál inkább meghallgatja tehát azokat a barátait, akik

¹ Sir 44–50; 1 Reg 2,30 Ps 8,6 138,17 Rom 9,29.

² Mt 23,2 Mc 7,10 10,3 12,26 Jn 5,45 7,23; 22,42; Mt 8,11 22,32 Lc 16,22.

³ Rom 4 Gal 3 Jac 2,21...; 2 Pet 2,5; Jac 5,11 Heb 11.

⁴ Mart. Polycarpi 17.

⁵ Tertul. Cor. 3; Cypr. Ep. 39, 3.

⁶ Syn. Laod. c. 51; cf. 34 35.

⁷ Hieron. Adversus Vigil. és Epist. 109; cf. August. Faust. XX 21; Civ Dei XXII 10.

⁸ Cf. Hieron. Epist. 109, 1.

⁹ Cf. Heb 12,1.23 13,13; August. Sermo 325, 1; W. Faber An Essay on the Interest and Characteristics of the Lives of the Saints.

¹⁰ Cf. Origen. Cels. V 4; VIII 13; Syn. Laod. c. 35; Athanas. c. Ar. or. 3, 12; Chrysost. in Col hom. 7, 1; August. Civ. Dei X 19; Thom 2II 103, 3; Trid. 25 De invoc.

¹¹ Trid. 25 De invoc. Denz 984.

¹² Gen 18,23; Ex 32,10; Job 42,8.

visszavonhatatlanul megszilárdultak az ő kegyelmében. S valóban az ószövetségi történetíró szerint Jeremiás és Oniás főpap sokat imádkoznak a népért és az egész szent városért.¹ Tóbiás könyörög az angyalhoz²; tehát az analógia értelmében szabad a szentekhez is folyamodni. Az *újszövetségben* az Üdvözítő példabeszédében azt tanítja, hogy a dúsgazdag imádkozott Ábrahámhoz³; ő maga mennybemenetele után áll az Isten jobbján, s «mindenkor él, hogy érettünk közbenjárjon»⁴; ezt teszik tehát a szentek is, akik végleg bele vannak kapcsolva Krisztusba, a főbe, és teljesen hozzája hasonultak. S valóban Szent Pál eredményesen imádkozik a hajótöröttekért⁵; a Jelenések könyvében a huszonnégy vén leborul a Bárány előtt «mindegyiknek hárfája lévén és arany csészéje telve illatszerekkel, melyek a szentek imádságai».⁶ Az *atyák* közül Origenes az első, aki Szent Pálra való hivatkozással⁷ kifejezetten említi és ajánlja a szentek segítségülhívását.⁸ De hogy a gyakorlat már akkor milyen mély gyökeret vert a hívők között, annak beszédes bizonyossága a sok sírirat, melyekben az életben maradtak kéri az elköltözöttek közbenjárását. Ugyanezt tanúsítják a vértanúk aktái és a litániák.⁹ A 4. században megszorodnak mind az elméleti mind a gyakorlati tanúságtételek.¹⁰

A *teológiai elmélés* megállapítja, hogy *a)* a szentek *akarnak* értünk közbenjárni. Hisz már a földön áldozatos nagy szeretettel ölelték keblükre Isten országának tagjait; most pedig a boldogító istenlátás szent tűzében egészen új szeretetreméltóságban tűnnek föl nekik azok, kiket Isten a mennyország örökségére hívott meg; fokozza szeretetüket és segíteni kész akarataikat a földi vándorok nehézségeinek és tehetetlenségének, utuk veszedelmeinek tisztább látása. Pogány gondolat és súlyos dogmatikai tévedés az a protestáns hiedelem, hogy ép a legnagyobblelkű emberek szeretete és irgalmassága kihül, amint átlépik az örökkévalóság kapuját, és belekerülnek az Isten tiszta szeretetének légkörébe. *b)* *Tudnak* érettünk közbenjárni. Egyfelől ugyanis tudomást szereznek arról, ami Isten földi országában végbemegy ([714. lap](#)); másfelől elgondolhatatlan, hogy az irgalom és szeretet, az élet és tetterő Istene akadékoskodik nekik az irgalmasság legszebb szolgálatában, a vergődő lelkek üdvösségének előmozdításában. Ebből joggal következtetik a hittudósok, hogy a mennyország boldog lakói a tisztítóhelyen szenvedő lelkekért is közbenjárnak. *c)* Közbenjárásuk *eredménnyel jár*. Erről biztosítanak egyfelől Istennek a Szentírásban tett ígéretei, másfelől az a megfontolás, hogy Istentől nem kérnek mást, mint amit irgalmas szeretete maga is készít az embereknek; tehát nem jutnak ellentétbe Istennek segítő emberszeretetével.

Nehézség. A szentek segítségülhívása és közbenjárása *elhomályosítja Jézus Krisztusnak egyetlen közbenjáró tisztét*, és arra kísérti a hívőket, hogy ne egyedül Istenbe, hanem *emberekbe vessék bizodalmaikat*.

Megoldás. *a)* A katolikus igazság értelmében egyedül Isten mindenható szeretetétől várjuk segítségünket; a szentekhez azért folyamodunk, hogy mint az imádság mesterei tanítsanak, és mint Krisztusban immár nagykorú testvérek segítsenek jól imádkozni Isten fölségéhez. A jámbor ember jól látja, mennyire készületlenül áll Istennel szemben; s ezért keres segítőt, barátokat, akiknek társaságában bátrabban jelenhetik meg Isten királyi széke előtt. A katolikus áhitat tehát végelemzésben nem a szentekhez könyörög, hanem *a szentek társaságában*

¹ 2 Mach 15,11.

² Tob 12,12.

³ Lc 16,24.

⁴ Rom 8,34 Heb 7,25.

⁵ Act 27,44.

⁶ Ap 5,8.

⁷ 1 Cor 12,26 2 Cor 11,28.

⁸ Origen. in Num 26, 6; in Cant 3, 4; Orat. 11, 2; Exhort. ad mart. 30.

⁹ Cyril. Hier. Cat. myst. 5, 9.

¹⁰ Lásd Hieron. Epist. 39, 6; Chrysost. Adv. Jud. VIII 6; In ss. Beren. et Prosd. 7; in Ign. 5.

Istenhez. Jellemző, hogy az Egyház hivatalos imádságai (amelyek Oremus-szal kezdődnek), ha szentnek szólnak is, mindig közvetlenül Istenhez vannak intézve. Ez egymagában beszédes cáfolat arra a protestáns vádra, hogy a katolikum, ha nem is imádja a szenteket, előtérbe tolja az irántuk való áhítatot az istenimádás rovására. *b)* Az isteni tevékenység törvénye, hogy szuverén és befolyásolhatatlan akaratát a teremtésben (I 480) és a természetfölötti világban *másodrendű okok útján* érvényesíti. Istent nem lehet hízelgéssel vagy illetéktelen pártfogással megejteni; magatartását csak az ő örök szempontjai irányítják. De ép ezekben benne van a szentek közbenjárása is. Tehát mindenképpen Isten nyomdokain járunk, mikor a természetfölötti javak sáfárjához fordulunk segítségért. Minthogy Isten másodrendű okok igénybe-vételével viszi keresztül terveit a természeti és a természetfölötti rendben egyaránt, joggal következtetjük, hogy miként nem egyformán osztja természeti javait a teremtmények között, szentjeinek sem szán egyforma szerepet a természetfölötti világrendben, hanem Krisztus titokzatos testének tagozottsága szerint más-más föladatokat szab eléjük. Ezért indokolt az a katolikus gyakorlat, mely *különbéféle szükségekben* más-más szenthez fordul, sokszor kisebbekhez is, és különféle ügyek és intézmények számára más-más *mennyei pártfogókat* keres és tisztel. Ez a gyakorlat azért is dicséretes, mert fölötte alkalmas arra, hogy nagyobb változatosságával jobban fölszítsa a hívők buzgóságát.¹ *c)* A szentek közbenjárása nem is vet árnyat Krisztusnak egyetlen közbenjárói tisztére; a szentek Jézus Krisztustól veszik közbenjárói szerepük jogcímét, és ezért mint másodlagos és lényegesen Krisztustól függő közbenjárók *bizonyosságot tesznek Krisztus elsődleges közbenjárásának erejéről.*

3. Tétel. Megengedett és üdvös dolog tisztelni a szent ereklyéket. *Hittétel* minden időknek minden fajta puritánizmusával szemben.

Magyarázat. Ereklyék a szó szoros értelmében egy szentnek teteme (vére, csontjai); *tágabb értelemben* mindaz, ami vele érintkezésben volt (ruhái, eszközei, koporsója, sírja). Minthogy minden tisztelet végelemzésben személynek szól (nem is volna illő, hogy eszes teremtmény esztelen valók előtt hódoljon), az ereklyék tisztelete mindig viszonylagos (*cultus relativus*). Az ereklyék tiszteletreméltóságát *tagadták* a gnóosztikusok és manicheusok, akiknek szemében minden anyag gonosz; azután Vigilantius és a képrombolók. Védelmébe vette már a II. niceai zsinat.²

Bizonyítás. A *Szentírás* legalább jelzi az ereklyék tiszteletreméltóságát, mikor arról szól, hogy Elizeus csontjai és Illés köpönyege halottat élesztett.³ Az újszövetségben a vérfolyásos asszony meggyógyult Krisztus ruhája szegélyének érintésére⁴; Péternek átmenete, Pál kendőinek érintése által sokan meggyógyultak.⁵ A *szenthagyomány* bizonyossága a vértanuk tiszteletével kapcsolatban szólal meg. A szmirnai keresztények, mikor sok utánjárásra vértanu püspökük holttestének birtokába jutottak, azt «mint a legfinomabb drágaköveknél különb és aranynál értékesebb kincset» illő helyre vitték.⁶ A 3. század óta a vértanuk ereklyéi fölött emelték oltáraikat és templomaikat, közelükben kívántak temetkezni; községek versengtek ereklyék birtokáért, melyekben Isten segítő gondviselésének zálogát látták; vértanuk sírjaihoz⁷ zarándokoltak és ott fogadalmi tárgyakat helyeztek el⁸; bizalommal vártak és örömmel tapasztaltak ereklyék közvetítésével történt csodákat.⁹

¹ *Thom* Supl. 72, 2 ad 2; cf. 2II 83, 11 ad 4.

² *Denz* 304; cf. 440 (Later. IV.); 679 (ctra Wiclif); 985 (Trid. 25).

³ 4 Reg 13,21; 2,13; cf. Sir 49,18; Ex 13,19.

⁴ Mt 9,20.

⁵ Act 15,15; 19,11.

⁶ Mart. Polyc. 18, 2; ugyanígy Mart. Cypr. és számos más mártírium.

⁷ *Ambr.* Epist. 22, 2; *August.* Civ Dei I; 13 *Chrysost.* in 2 Cor hom. 26, 5.

⁸ *Theodoret.* Graec. affect. cur. VIII.

⁹ *Hieron.* Adv. Vigil. 1 4 5; *Ambr.* Epist. 22, 9 16; *August.* Civ. Dei XXII 8; Confess. IX 7; Retract. I 13, 7.

A *teológiai megfontolás* Szent Ágostonnal¹ megállapítja, hogy a világi életben is a szeretet és kegyelet a személyről természetszerűen átárad mindarra, ami vele szorosabb érintkezésben volt; népek fényes mauzoleumokat emelnek elhunyt nagyjaiknak, múzeumokba gyűjtik híreseiknek hagyatékát; gyermekek kegyelettel őrzik anyjuk imádságos könyvét vagy jegygyűrűjét, atyjuk fegyverét, barátjuk emléktárgyát. *Testi-lelki összetett természetünk* ugyanis szükségét érzi, hogy kegyeletes emlékezése érzékelhető tárgyakra támaszkodjék; és megérzi, hogy ami egy tiszteletreméltó személlyel közvetlen személyes vonatkozásban volt, titokzatos módon tovább hordoz és lehel valamit annak szelleméből. Mennyivel illőbb tehát, hogy tiszteletben tartsuk a szentek tetemeit, melyek oly kiváló életszentségnek voltak szervei, továbbá a Szentlélek templomai, a dicső föltámadás várományosai és csodák eszközei.² Ezért az ereklyék okos katolikus tisztelete kiválóan alkalmas arra, hogy ébren tartsa a szentség eszménye és természetfölötti valósága iránti lelkesedést, növelje a természetfölöttség érzékét és táplálja a föltámadás reményét. A visszaéléseket elvben kizárja a katolikus megállapítás: az ereklyék tisztelete viszonylagos, sőt kétszeresen az, amint Szent Jeromos csattanósan kifejti: «Tiszteljük a vértanúk ereklyéit, hogy imádjuk azt, akinek ők a vértanui».³ Ép ezért nem esik csorba a szolid vallási életen akkor sem, ha hellyel-közzel *hamis ereklyére* irányulna a tisztelet (ez megtörténhetik, mert az ereklyék valódiságának kérdése merőben történeti, és a tévedhetetlen egyházi tanításnak körén kívül esik). A tisztelet ugyanis nem magának az ereklyének szól, hanem annak a szentnek, akivel kapcsolatba hozzuk. Egyébként az Egyház nagy körültekintéssel jár el az ereklyék megítélésében és tiszteletük engedélyezésében, és a hívőknek igyekezni kell itt is a katolikum szellemében élni.⁴

4. Tétel. **Megengedett és üdvös dolog tisztelni a szentképeket. Hittétel.**

Tagadták nemcsak elméletben, hanem barbár tettekkel is a képrombolók (iconoclastae; különösen Izauri Leo és V. Leo császárok alatt), akikkel szemben római zsinatok (727. 731), majd a II. niceai és a IV. konstantinápolyi egyetemes zsinat⁵ ünnepélyesen védelmükbe vették a katolikus igazságot. Mikor a képrombolók ádáz dühe föléledt az újítóknak, a *trentói atyák*⁶ újból kimondták: «Krisztusnak, a Szűz Istenanyának és más szenteknek a képeit lehet tartani, főként a templomokban, és illő tiszteletben kell részesíteni; nem mintha hitünk szerint azokban valami isteni jelleg vagy erő volna, melyek miatt tiszteletet érdemelnek, vagy mintha azoktól valamit kérni vagy bizalommal várni kellene, mint hajdan a pogányok cselekedtek, akik bálványokban reménykedtek, hanem mert az irántuk tanúsított tisztelet az eredetinek (prototypa) szól, amelyet ábrázolnak; úgy hogy a szentképek által, melyeket csókolunk, melyek előtt megemeljük kalapunkat és térdet hajtunk, magát Krisztust imádjuk, és tiszteljük a szenteket, kiket ábrázolnak». A továbbiakban szabályozza a szentképek használatát, és intézkedik a visszaélésekkel szemben.

Bizonyítás. A *zsidóknak*, akik oly könnyen hajoltak bálványimádásra, meg volt tiltva, hogy imádás végett faragott képet csináljanak maguknak.⁷ Ma már nem lehet biztosan megállapítani, pontosan mire vonatkozott ez a tilalom. Tételünk ellen nem szólhatott; hisz Mózesnek maga Isten parancsolta, hogy rézkígyót állítson föl mint az isteni segítség szervét és eszközét,⁸ és maga Isten rendelte el, hogy a frigyláda födelére két kerubot állítsanak.⁹ Ami a *szenthagyományt* illeti, az Egyház az első keresztény századokban nagy tartózkodást

¹ *August.* Civ. Dei I 13.

² Cf. *Thom* III 26, 6.

³ *Hieron.* Epist. 109, 1; cf. *Thom* III 26. 6 ad 2.

⁴ Trid. 25 és CIC 1283–6.

⁵ *Denz* 302–4; *Denz* 337.

⁶ Trid. 25 De invoc. *Denz* 986.

⁷ Ex 20,4 Lev 26 Deut 5,7–9; cf. Ps 113,12 Is 44,9.

⁸ Num 21,8; cf. Jn 3,14.

⁹ Ex 25,18 cf. Jos 7,6 3 Reg 6,27 7,36 2 Chron 3,10.

tanusított; a zsidókból lett keresztényeket az ószövetségi tilalom tartotta vissza; a pogányokból lett keresztényeket pedig az Egyház féltette az alig elhagyott bálványimádástól. Mindazáltal a katakombák bőséges tanúsága szerint már a 2. században sűrűn használták a szentképeket, legalább didaktikai célra, t. i. a vallási igazságoknak és a vallási tisztelet tárgyainak szemléltetésére, amit az atyák általában nagyon kiemelnek. Tertullianus tanúsítja, hogy kivált az Üdvözítőnek és a szent keresztnek képei voltak használatban.¹ Biztos, hogy a 4. században már templomokat is díszítettek szentképekkel, jóllehet ennek a gyakorlatnak heves ellenzői is akadtak.² A nagy atyák (Nyssen., Chrysost., Cyrill. H., Hieron., August., kivált Basilius) meleg lelkesedéssel szólnak a képekről, főként didaktikai jelentőségükről. Az 5. században szokásba jött a térdhajítás, képcsókolás, gyertyaégetés; úgy hogy a II. niceai zsinat igazán a hagyomány «királyi útjára» lépett, mikor meghozta dogmatikai határozatát.

Ennek a zsinatnak aktái hibás fordításban kerültek *nyugatra*, mely különben is ebben a kérdésben hűvösebb magatartást tanusított, mint a kelet (cf. görög templomokban ma is az iconostasis-t); s a Carolina-k és a 794-i frankfurti zsinat elutasította a zsinati döntést; I. Hadrián pápa fölvilágosítása után azonban elfogadták. A képrombolás szomorú idejében főként Studioni Theodorus, Nicephorus Byzantinus és elsősorban Damaszkusi sz. János léptek sorompóba a katolikus igazság védelmére.

A *teológiai megokolást* megadja maga a trentói zsinat. A szentképek nem magukban tiszteletreméltók, sem anyagukban, sem kivitelükben, hanem formálisan mint képek, vagyis amennyiben olyanokat ábrázolnak, kik vallási tiszteletre méltók: Istent, a Szentháromságot, Krisztust, az angyalokat, Szűz Máriát vagy más szenteket. Tehát a szentképek tiszteletének *ugyanaz a teológiai és lélektani megokolása, mint az ereklyék tiszteletének*: Testi-lelki összetett természetünknel fogva rá vagyunk utalva az érzékelhető világra, mint a szelleminek jelképére. A szentképeken miként az ereklyéken a lélek mint megannyi lépcsőn fölemelkedik a láthatatlan természetfölötti világba, és tőlük támogatva huzamosabban és intenzívebben ott tud időzni. Visszaélések természetesen itt is lehetségesek, különösen ha hiányos a vallási oktatás. Azonban ezekre nézve is áll a szabály: Tollatur, abusus, servetur usus; a visszaélést meg kell szüntetni, a helyes használatot elő kell mozdítani!

Kérdés. Szabatosan *milyen tisztelet jár ki a szentképeknek?* Ahhoz t. i. nem fér kétség, hogy a képek tisztelete *relatív*; nem önmagukért érdemelnek tiszteletet, hanem azok miatt, azokkal való vonatkozásban, kiket ábrázolnak; úgyhogy a tisztelet külső kifejezése (fő- és térdhajítás, gyertyaégetés, csókolás stb.) a kép előtt történik, de a hódolatos belső lelkület az eredetinek szól. Ez nyilvánvaló és a hittudósok egyetemes tanítása.

A kérdés azonban az: *Ugyanaz a fajta tisztelet jár-e ki a képnek, mint az eredetinek?* Erre nézve három vélemény alakult ki: 1. *Durandus* szerint a kép alkalom, mely készlet annak tiszteletére, akit ábrázol; vagyis egész tiszteletünk az eredetire irányul, és a szentképnek magának semmi sem jut abból. Ez a nézet azonban ellentétben van a zsinatok beszédmódjával és a katolikus érzékkel, mely a szentképeket magukat is tiszteletreméltóknak tartja. 2. *Szent Tamás*³ (akihez csatlakoznak Bonaventura, Soto, Vasquez) azt tanítja, hogy az eredeti és a kép egy tiszteletadásnak együttes tárgya (obiectum totale unum); és ezért a kettőt a tiszteletnek ugyanaz a fajtája illeti meg, t. i. az eredetinek kijáró tisztelet, mely imádás, ha a kép az Istent vagy Krisztust ábrázolja, dulia, ha szentet vagy angyalt; azonban az eredetit megillető tisztelet abszolút, a képnek kijáró tisztelet relatív, vagyis a képnek csak mint képnek, mint az eredeti ábrázolásának szól; tehát a neki nyújtott külső tisztelet lélekben az eredetinek szól. 3. *Ambrosius Catharinus* és *Bellarminus* szerint a szentképnek magának is jár belső tisztelet, mely mindenesetre viszonylagos, hisz a képet azért illeti meg, mert egy

¹ *Tertul.* Apol. 16; Pud. 7 10.

² *Eliberit.* c. 36; Eusebius Caesareensis, Epiphanius.

³ *Thom* III 25, 3.

tiszteletre méltó eredetit ábrázol; de mert magának a képnek is szól (és nem mint Szent Tamás nézete szerint a képen keresztül csak az eredetinek), alacsonyabb fokú, mint az eredetinek kijáró tisztelet (a *cultus duliae*-nek egy külön fajtája), mely csak mellesleg (*per accidens*) és nem sajátképen szól a szentképnek.

A helyes állásfoglalás végett különbséget kell tennünk. A szentkép tekintettel a formális jellegére, vagyis *mint kép*, csak az ábrázolt eredeti miatt érdemel tiszteletet; és az nem lehet más fajta, mint az eredetinek kijáró tisztelet; tehát itt főnnáll teljes egészében Szent Tamás nézete. De a szentkép egyúttal *szent dolog* is, olyanformán, mint a kehely, templom, miseruha; mintegy szellemi ereklye, ama szellemi kapcsolat miatt, melyben van az eredetivel akit ábrázol, a hívővel aki tisztelettel övezi, Istennel aki természetfölötti hatások eszközévé teszi (ebben van a kegyképek tiszteletének teológiai megokolása). Mint ilyen szent dolgoknak a szentképeknek magukban is jár ki tisztelet, mely ugyanolyan fajta, mint a dologi szentelményeket megillető tisztelet. Bellarminus itt csak abban hibázott, hogy ezt egyoldalúan hangsúlyozta és elsődlegesnek állította oda. Igaz, a niceai zsinat is csak ezt emeli ki; de helyt hágy a formális képtisztelet számára is, mely viszont a trentói atyáknak lebegett a szeme előtt.

3. Befejezés. Az Egyház a misztikus Krisztus.

Az Egyház akkor áll előttünk legmélyebb mivoltában és egész természetfölötti jelentőségében, ha *Szent Pállal* úgy tekintjük, mint Krisztusnak titokzatos második énjét.

Szent Pálnak sarkalatos tanítása, melyet különösen Col 1 2 4 5, Eph 1 Cor 12–14 és Rom 12 juttat kifejezésre: *Krisztus az ő Egyházának feje, és viszont az Egyház az ő teste*. Isten Krisztust «megtette mindenekfölött az Egyháznak fejévé, mely neki teste, és annak a teljessége, aki mindent mindenben betölt (*τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρωμένου*).» «Ti pedig Krisztus teste vagytok!»¹ Jézus Krisztus a fő, *aki a tagokat önmagával és egymás között élő egységbe* fűzi: «Sokan egy test vagyunk Krisztusban, egyenként azonban egymásnak tagjai». «Járjunk az igazság útján szeretetben, és mindenestül növekedjünk öhozá, Krisztushoz, ki a fő, és akitől van az egész testnek egybeerősítése és egybekötése, minden összekötő íznek közreműködésével, minden egyes tagnak kijelölt munkálkodása szerint; így történik azután a test növekedése a maga épülésére a szeretetben.»² Sőt az Egyház egyszerűen *azonos magával Krisztussal*: «Amint a test egy, bár sok tagja van, a testnek pedig minden tagja, noha sok, mégis egy test, úgy van a Krisztus is.»³ Már damaszkusi útjában így jelent meg az Úr Szent Pál előtt: «Saul, Saul, miért üldözöl engem?»⁴

Mínt hogy azonban Jézus Krisztus fizikai mivoltában nem kettőzhető, ezért az Egyház csak azáltal lesz az ő második énje, hogy hozzája hasonul és vele a legszorosabb erkölcsi és metafizikai egységre lép, sokkal inkább mint bárminő más fő (akár család-, akár államfő) a maga közösségével; annyira, hogy nemcsak átvitt, hanem valóságos, bár titokzatos értelemben azonosíthatja magát Krisztus az Egyházzal és viszont; tehát bizonyos *communicatio idiomatum* jön létre, hasonló az Isten-ember (61. § 3), illetve helyesebben az Oltáriszentség titkában (482. lap) szereplő tulajdonság-kicseréléshez. A szentpáli teológiának ez sarkalatos tétele, amelyet kezdettől fogva magukévá tettek az atyák⁵; a skolasztikusok közül Szent Tamás⁶ rendszeresen kifejti, és a velejét a hivatalos egyházi előterjesztések is kezdet óta

¹ Eph 1,21–3; 1 Cor 12,27.

² Rom 12,5; Eph 4,15–6.

³ 1 Cor 12,12; cf. Gal 3,16. Rom 12,4,5.

⁴ Act 9,4–5; cf. Gal 2,20 Mt 5,35–45 Col 1,24.

⁵ Részletesen *Mersch* fönt idézett kitűnő művének I. kötetében. Már *Orig. Cels. VI 48*; aztán *August. Agon, christ. 20*.

⁶ *Thom III 8; Verit. 29, 4*; cf. Th. *Käppeli Zur Lehre des h. Thomas vom Corpus mysticum Christi 1931*.

tartalmazzák; így Nagy sz. Leó, VIII. Bonifác (Unam sanctam), a Decretum pro Iacobitis, Trid., Vatic. XIII. Leo (Satis cognitum), XI. Pius (Miserentissimus Redemptor).¹ Minthogy a fogalmazása (misztikus test) metafora, tartalma pedig titok, nem könnyű szabatos hittudományos fogalmakba szorítani gazdag tartalmat. De mégis meg kell kísérelni, mert az Egyházzal szóló egész katolikus tanításnak fölséges foglalata és központi megvilágítása. Főmozzanatai a következők:

1. *Szervezete*. Az Egyház mint Krisztus misztikus mása az ember Krisztus analógiájára van szervezve. Látható eleme, teste föl van építve emberekből mint elemekből. Ezeket az elemeket a szervezet számára alkalmasakká tenni és beiktatni a misztikus Krisztusba, az Egyháznak lelke van hivatva. Az Egyháznak mind teste mind lelke a főben találkozik, és benne nyeri szervezeti egységét.

Az Egyház feje Jézus Krisztus ([3. lap](#)), aki mint fő *alkatára* nézve homogén a szervezettel, ember az emberek közül, de egyben kimagaslik fölöttük; mint elsősülött a testvérek között, mint az emberiség virága, mint mennyei ember abszolút magasságban kiemelkedik az összes tagok fölött. *Szerepére* nézve nemcsak erkölcsileg irányít és egyesít, mint pl. az államfő, hanem szervezeti ráhatással, miként a családfő (aki családjának valamennyi tagjával, hitvesével és gyermekeivel szerves, fiziológiai viszonyban van): magához hasonítja, élteti és növeli tagjait; és ezért nemcsak fő, hanem egyben gyökér is (szőlőtő).

Sőt mi több, az ő lelke, a *Szentlélek az Egyháznak lelke*. Nem sajátos, hanem misztikai értelemben; vagyis nem abban az értelemben, mintha a Szentlélek az Egyház testével metafizikai egységbe forradó formává (forma intrinsece inhaerens atque informans) válnék. A Szentlélek épügy nem válhatik az Egyháznak formálisan lelkévé, mint az Ige nem válhatik forma szerint az Egyháznak fejévé; bármilyen közel ereszkedik is az Isten az emberhez, a Teremtő és teremtmény közötti éles határvonal nem mosódhatik el. Hanem miként az Ige az ember Krisztust fölkeni az Egyház fejévé, és általa mint övele egységbe fűzött eszköz (instrumentum coniunctum) által önti és áradoztatja az Egyházba a természetfölötti elemet, úgy a Szentlélek Isten mint abszolút, személyes ősforrás sugározza az Egyházba a kegyelmet, hitet, tévedhetetlenséget, papi fölkenést és szubjektív szentséget, vagyis az összes kegyelmeket és karizmákat, melyek együttvéve alkotják a szó formális értelmében az Egyháznak lelkét (lásd [285. lap](#)).

A *tagok* pedig a misztikus Krisztus hivatásának megfelelően a tagoltság és szervesség különböző fokain vannak belekapcsolva a titokzatos Krisztusba. Törzsét teszik a teljes tagok, kik a keresztségi jegy által morfológiaileg be vannak iktatva és a bérmálás jegye által morfológiaileg nagykorúságra vannak emelve; a megszentelő kegyelem által biológiaileg, a hit és szeretet természetfölötti erényei és érvényesítése által pszichikailag vannak képesítve arra, hogy a Krisztus életét éljék, és így mindenkép a főhöz idomultak és simultak. Mások lazább kapcsolatban állnak a misztikus Krisztussal. Így a bűnösök az Egyházban nem az összes krisztusi élettevékenységek szervei, hanem betegek; a kívülállók (nemkeresztények) mind hivatva vannak arra, hogy ebbe a legszentebb szervezetbe fölvetessenek; némelyek már azon az úton vannak (hitjelöltek, léleken az Egyházhoz tartozók; [287. lap](#)); mások válófélben vannak (a hármaskör kötelei); ismét mások teljesen el vannak választva, mint asszimilálatlan elemek ([288. lap](#)). De amint a testben az egyes szerveknek *nem azonos a hivatásuk* (1 Cor 12), úgy a misztikus Krisztusban. Jézus Krisztus az ő fői működésének, papi, tanító és kormányzó tevékenységének szervévé teszi a kormányzó Egyházat, mely tehát láthatóan és történeti bekapcsolódással helyettesíti Krisztust, a főt szemben az egyszerű tagokkal. Minthogy azonban a láthatatlan fő, Jézus Krisztus a tekintélyével, természetfölötti életével és irányításával maga áll e tevékenységek mögött, a kormányzó és vezető Egyház is

¹ Leo M. Ep. 80; Denz 468; 705; 793 ss. 895; Schema pro Vat. Coll. Lacens. VII 567; Denz 1956.

Krisztussal szemben a függő tag viszonyában van. A krisztusi főség formai kifejezése és egységes működésének biztosítéka az Egyház látható feje, a pápa, aki egymaga is hivatott és rátermett az összes főségi tevékenységekre; amint Krisztustól, a láthatatlan főtől árad ki az Egyház lelke és indul ki a testnek megszervezése, úgy a látható főben mint egy személyben fut össze az egyházi szervezetségnek minden szála és találkozik minden terv-vonala.

2. *Élettevékenysége.* A szerves élettevékenységek részint formálisak, t. i. olyanok, melyekben a szervezet mivolta és tartalma jut kifejezésre; részint pedig fönntartók.

Az Egyház *formai élettevékenységét* röviden így lehet megjellegni. Az Egyháznak épúgy mint a kegyelmi életre hivatott egyes léleknek formális élettevékenysége a Szentháromság örök életében való részvétel, még pedig közösségi jelleggel. Az Egyház is úgy mint az egyes lélek arra van hivatva, hogy az Atyától küldött örök Igét a Szentlélek szeretetével fogadja, kifejezze és dicsőítse; Krisztus a fő nyújtja az Igét és a Lelket, az igazságot és a kegyelmet; «láttuk az ő dicsőségét mint az Atya egyszülöttének dicsőségét, telve kegyelemmel és igazsággal... és az ő teljességéből vettünk mi mindnyájan» (Jn 1). Azzal a jelentős különbséggel, hogy az Egyháznak ezt *mint közösségnek* kell tennie, adás és elfogadás alakjában, mint tanító és tanuló, vezető és vezetett Egyháznak; és ezzel nemcsak a Szentháromságban él, hanem a szentháromsági életfolyamatok formai jellegét, a szentháromsági személyek közösségét és a szentháromsági életfolyamatok egymásbaválását is utánozza és ábrázolja. Abban van a lényeges különbség a katolikus és protestáns fölfogás között, hogy a protestantizmus az Isten országában csak egyes lelkekről, illetőleg egyes lelkekből összeverődött gyülekezetről akar tudni, a katolikum szemében pedig a közösségnek mint olyannak is múlhatatlan értéke és természetfölötti megszentelődése van. Ezért a protestantizmus atomizál és bont, a katolikum szervez és épít.

Erről az oldalról tekintve az Egyház tevékenysége *papi tevékenység*, felülről jövő meghatalmazás és fölkenés az egész emberiségnek a Szentháromság számára való fölavatására. Innen van, hogy a misztikus Krisztus szervezetében a kormányzó Egyház a papi jelleggel, az egyházirend szentségi jegye által van beiktatva. Innen van, hogy az Egyház egész élete a szentmisében dobog mint titokzatos szívében. Az Atya örök öléből fogadta szűz anyai méhébe Mária az emberiségnek szánt nagy adományt, az Úr Krisztust; az Egyház ölen az eucharisztias áldozatban titokzatosan megújul megtestesülése; az Egyház mint egyedül méltó adományt ezt a megtestesült Igét ajánlja föl Istennek s benne és vele önmagát és az összeműködést, a mulandóságnak ezt a hányatott gyarló gyermekét megszentelve és Krisztusba válva visszaadja az örök Szentháromság ölébe.

Az Egyház *fönntartó tevékenysége* nem abban áll, hogy folyton újra megszületik és megküzd az enyészettel, mely végre is elnyeli. Ez a földi közösségek és szervezetek sorsa. Az Egyház az örökkévalóság lánya; az örök Ige és a halhatatlan Lélek birtokosaként az örök élet biztosítékát hordja keblében. *De sorsa az Üdvözítőnek földi sorsa*, a *mysteria vitae Christi* megisméltése a történet folyamán; azé a Krisztusé, aki kisedeként született, rejtekben nőtt föl, szenvedésben élt és kínhalált halt, s csak azután következett be dicsőséges föltámadása és mennybemenetele. Az Egyháznak is igénytelen kezdetből kell kifejlődni, szent és termékeny jegyesként egyre több embert kell Krisztusnak szülnie; egyre több egyéni és társadalmi életnyilvánulásra kell rányomnia a maga bélyegét, és egyre gazdagabban kell kifejtenie, a maga létében és életében uralomra segítenie a krisztusi letéteményt, míg el nem jut a Krisztusban való nagykorúságra.

Ennek a *Krisztusban való nagykorúságnak* reményét és biztosítékát elidegeníthetetlenül hordja keblében. De miként az Üdvözítő harminc esztendeig viselte a közönséges emberi testet és annak sorsát: fáradtságot, szenvedést és halált, úgy kell az Egyháznak is előbb viselni az emberi gyarlóságot és szenvedni (nem csekély részben saját fiainak, sokszor vezetőinek könnyelműségétől, sőt elvetemültségétől), és csak az idők végén lép a Krisztusban való nagykorúságba; amikor is minden hivatott ember odakerült anyai keblére, minden beléje

helyezett krisztusi mag megérlelődött, minden történeti tényező az isteni előrerendelés mértéke szerint megszentelődött; akkor Krisztus jegyesének arcán elsimul minden ránc, eltűnik minden szeplője, és tisztán átragyog rajta a Főnek méltósága és a Léleknek szentsége.

Ez a katolikus tartalma és egyedül igaz értelme annak a különböztetésnek, mely Origenes óta sokszor jobb lelkekben is kísért, mely a gyarlóságoktól épen nem mentes történeti Egyházzal szembeállítja az *ideális* Egyházat, és a *valóságos, történeti* Egyházzal szemben való hidegségét, húzódozását, sőt hűtlenkedését és lázadozását az ideálisra való hivatkozással akarja mentetgetni. Nem így! Nincs két Krisztus, egy történeti és egy ideális; és nincs két Egyház, egy valóságos és egy ábrándok-szötte. A fizikai Krisztus fölvette a szolgálai ábrázatot, s a szadduceus meg a talmudista szem álnokul beléakadt, és nem tudta ott meglátni a fátyol mögött rejtő Istenséget; ugyanígy az írástudók és szadduceusok a történeti Egyház gyarlóságain keresztül szintén nem tudják vagy nem akarják meglátni a benne élő és kifejtő Krisztust.

Aki azonban kegyeletes lélekkel térdelt a Szűz ölében pihenő isteni kisdéd előtt és imádta benne a láthatóan megjelent Igét, az tud térdet-fejet hajtani a kenyér és bor igénytelen színe alatt az Egyház oltárán megjelent Krisztus előtt is, és ugyanezzel az áhítattal és hittel *hódol az Egyházban jelenlevő titokzatos Krisztusnak* is. Nem zavarják meg azok a történeti és átmeneti gyarlóságok, melyek leghívebb fiainak is akárhányszor nem egy nehéz órát szereznek; hanem az Egyház szavában Krisztus szavát hallja meg, az Egyház fejében Pétert, és Péterben Krisztust látja és tiszteli, az Egyház papi tevékenységén a Krisztus áldó és szentelő kezének melegét és kenetét érzi, és katolikus tárgyilagossággal a vezető Egyház ügyében mindig különbséget tesz a méltóság és annak viselője között; testvérében a Krisztus tagját és így a saját felét látja, és abban a meggyőződésben él, hogy amit egynek tett a legkisebbek között, azt Krisztusnak tette; de úgy is néz szemébe a tornyosuló vésznek, hogy Krisztus, a viharok ura áll hajójának parancsnoki hídján; az üldözéseket, megalázásokat és szenvedéseket, amik érik, szent együttérzéssel viseli; a maga részéről is teljesíti az ő testén a Krisztus szenvedéseinek mintegy elmaradott részét a Krisztus testéért, ami az Anyaszentegyház (Col 1); és hitének csak új bizonyosságát látja abban, hogy az antikrisztus csatlósai biztos érzékkel a katolikus Egyház ellen fenekednek teljes dühükkel, és csak ellene.

A katolikusnak szemében az Egyház nem egyszerűen azonos-gondolkodásúak társasága, nem merőben érdekes történeti jelenség, nem is biztosító intézet félénk lelkek számára, hanem *főlséges misztérium*, a megtestesülés történeti folytatása és titkának szubjektív teljesítője, az időbe leszállott örökkévalóság, az emberek között valósággal időző és működő Krisztus, ki a választottakat az időkön át a Szentháromság örökkévalóságába szervezi: *tabernaculum Dei cum hominibus!*

Hetedik értekezés. A szentségek.

Amit a katolikus hitrendszer kegyelem névén tárgyal, Krisztus akaratából általában a szentségek útján árad a lelkekre. Általuk valósul elsősorban Jézus Krisztusnak és az ő titokzatos másának, az Egyháznak papi tevékenysége. Bennük lüktet elsősorban az Egyháznak Krisztustól kapott természetfölötti élete; általuk mint megannyi termősejt által gyarapszik Krisztus titokzatos teste. Ezzel jelezve van a szentségtan *dogmatikai* jelentősége, de egyben *hitéleti* szerepe is. Amint a szentségek kezelése az Egyház emberszentelő tevékenységének főrésze, úgy a szentségek fölvétele és hatásaiknak földolgozása teszi a katolikus hitélet tartalmának legnagyobb részét. Szentségek fogadják a hívőt életének kezdő és végállomásánál s kísérik életének főbb fordulójánál, és szentségek kapcsolják bele életének jelentősebb megnyilvánulásait az Úr Krisztus titokzatos testébe és annak életébe. Érthető tehát, hogy a szentségek tárgyalása jelentős helyet foglal el azokban a gyakorlati vonatkozású teológiai szakokban is, melyek a századok folyamán kiváltak a teológia egységes testéből; a teológiai erkölcstudományban, liturgikában, lelkipásztorságtanban, egyházjogban. Itt természetesen csak a dogmatikai vonatkozások kerülnek tárgyalás alá, úgy persze, hogy az erkölcstaniaknak, liturgiaiknak, lelkipásztoriaknak és egyházjogiaknak csiráit és irányvonalait is tartalmazzák.

A trentói zsinat ideje óta a zsinat példájára (sess. 7) szokás a szentségek külön tárgyalásának eléje tűzni egy általánost, mely valamennyi (vagy több) szentségre vonatkozó szempontokat követ, és a dolog természeténél fogva nagyobb számmal tartalmaz teológiai absztrakciókat, mint tételes megállapításokat.

Irodalom. a) *Rendszeres* monografiák a 17. s 19. századi nagy, rendszeres dogmatikai művek megfelelő részein kívül α) az *általános* szentségtanhoz: *Thom* III 60–65; *Gent.* IV 56 kk.; *Bonaventura* Breviloquium pars 6, cp 1–6; *M. Canus* Relectio de sacramentis in genere; *Lugo* De sacramentis in genere 1652; *I. B. Franzelin* De sacramentis in genere ⁴1901; *P. Pourrat* La théologie sacramentaire ⁴1910; *J. B. Umberg* Systema sacramentarium 1930. β) A *részletes* szentségtant is felölelik: *Ae. de Augustinis* De re sacramentaria 2 k. ²1889; *J. H. Oswald* Die dogmatische Lehre von den h. Sakramenten 2 k. ²1894; *P. Schanz* Die Lehre von den h. Sakramenten der katholischen Kirche 1893; *L. Billot* De Ecclesiae sacramentis I⁶ 1924 II ⁷1930; *A. D. Sertillanges* Les sept sacrements de l'Église 1912; *G. van Noort* et *J. T. Verhaer* Tr. de sacramentis I ⁷1927, II 1926. γ) Részben *gyakorlati* vonatkozásokkal: *A. de Smed* Tr. dogmatico-moralis de sacr. (in gen., bapt., confirm.) ²1925; *N. Gühr* Die h. Sakramente der kath. Kirche 2 k. ³1918/21. δ) *Erkölcstudományi és lelkipásztori* vonatkozásokkal: *Noldin* De sacramentis ²1934; *Mihályfi* Ákos Az emberek megszentelése 1921; *A. Villien* Les sacrements; histoire et liturgie 1931; *Kühár* F. Az örök élet forrása a hét szentségben 1931.

b) *Történeti* monografiák. *J. Belser* Das Zeugnis der vier Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistessendung 1912; *F. Probst* Sakramente und Sakramentalien in den ersten drei Jahrhunderten 1871; *J. C. Navickas* The doctrine of St. Cyprian on the Sacraments 1924; *Hymmen* Die Sakramentenlehre des h. Augustinus 1905; *R. Ziesché* Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne 1911; *J. Strake* Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre 1917; *F. Gillmann* Zur Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre 1918; *J. Lechner* Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla 1925; *Maltzew* Die Sakramente der orthodox- katholischen Kirche des Morgenlandes 1898 (skizmatikus); *Ehses* Concilium Tridentinum V (1911).

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).

1. 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 segítő 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 Szentviktori 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. Közönségesen 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 jövődicsőségünk 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. Kezdetől fogva megvolt a szó: szentség, sacramentum, *μυστήριον*; azonban nagyon hosszú ideig tartalma és köre lényegesen eltért a maitól. Ugyancsak kezdetől 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. Ugyanilyen 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 teologusait, 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 ígéjének 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 alapművére; 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 épen 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. Ciril 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 hagydd!» 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 felsorakoztatott 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 érzékfölkötinek, az anyag szellemnek, a természet kegyelemnek jelképévé, hordozójává és eszközévé lesz; bennük a láthatatlan természetfölkötti 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 fölkötése, a természet eredeti paradicsomi jellegének helyreállítása, a szellem (a kegyelem csak a lehetőség határáig fölkötött 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 természetfölkötti 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 első ízben 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 nagybeteg 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 Charakter 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 akadékos. **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 főöktől, 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 főöknek 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 eucharisztia 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: Tertullianus 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; Cyril. 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 bizonyágai 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 bérálásra és egyházirendre nézve; valószínű a házasságot és utolsókenetet illetően; valószínűtlen az Oltáriszentség és tagadólág 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 fölvetetik. 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 hivei 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 hivei 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 Lehmkuhl 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* beszédje 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 időkben 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 házasság 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, egyházirend 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 kegyellemmel.

4. A szentségi jegy.

Tétel. Három szentség, a keresztség, bérmálás és egyházirend 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 egyházirend 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 fölkent 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 egyházirend: 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 fönt 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 sejtszövet 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 természetszerűen 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.

«valamiképp 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 fönt 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 szentségkívüli 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 rendelést.³

Bizonyítás. 1. A *Szentírásból a)* a részletes szentségtan tüzetesen kimutatja minden egyes szentség krisztusi rendelését. *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 vethet 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 voltaképpen 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 bérnialást 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 bizonyosságot 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 *szerezési* 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 másképpen 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 határátkö, 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 vérfürdővel, 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. [1147](#)). *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 ígéje és az imádság által.»¹ A szentelmények mivoltukban és hatékonyságukban sokkal inkább függnék 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, régiak 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 megfékezésére 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* kétfélek: *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), hasonlóképpen 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. keresztség), 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 ószövetségek ígérték 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 újszövetségek 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 nyújthattak 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. Am 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 fölöttelés*. 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 meghiúsító 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 meghiúsíthatja 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 *Tamás* 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 tettnek, 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; illetően 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 keresztstégre nézve hittétel, más hitetlenektől szolgáltatott keresztstégre 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 megkeresztelteteket 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 főök 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 épen 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 oroszlánt 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 mindenkién 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 kiszolgált; 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 *Epih.* 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 fölvetelhez 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 veszélyeztetetteknek ez a szándék föltehető, föltételesen föladható 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 fölvetel 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 fölvetett 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.

2. fejezet. A keresztség.

«A szentségek sorában első helyen áll a keresztség, a lelki élet kapuja. Általa leszünk Krisztus tagja és az Egyház testének tartozéka. Amióta az első embertől mindnyájan halálra váltunk, azóta az Igazság szava szerint be nem mehetünk a mennyek országába, ha vízből és Szentlélekből újjá nem születünk».¹ Érthető tehát, ha *a régi egyházban a keresztség elméletileg és gyakorlatilag a hitélet homlokterében áll.* Elméletileg, amennyiben az atyák kezdettől fogva tüzetesen foglalkoznak vele; gyakorlatilag, amennyiben a keresztség fölvétele a pogány multtal való teljes szakítást és egészen új életet jelentett, súlyos, sőt nem egyszer komor kötelességekkel (társadalmi pozíció kockáztatása, a vértanúságra való kilátás).

A keresztség újszövetségi szentség, mely vízzel való lemosás és a Szentháromság hívása által lelki újjászületés kegyelmét közli. Szent Pál szerint «a víznek fürdője az élet igéje által».² Hivatalos neve baptismus (βαπτισμός, inkább nem keresztény vallási jellegű lemosásokra; a keresztény szentség inkább: βάπτισμα a verbo βαπτίζειν; és ez iterativum a verbo βάπτειν, megmeríteni, megmártani. A magyar elnevezés a szláv krst, Krisztus tőből végelemzésben annyit jelent mint kereszténnyé tenni). Más régi elnevezések: a víz, vagy az újjászületés szentsége, szent forrás, szent kút, szülő víz vagy hullám, unda genitális, a Szentháromság vagy hit szentsége; aztán pecsét σφραγίς,³ σφραγισμός,⁴ signaculum, sigillum; megvilágosítás φῶς, φωτισμός.⁵

Irodalom. Már *Tertullianus* De baptismo fölveti és alaposan letárgyalja majdnem mindazokat a kérdéseket, melyeket a mai teológiai tárgyalás felölel. *Cyrellus Hier.* Cateches. 19 20; *Nyssen.* Or catech. 33–40; *Ambros.* De mysteriis 1–5; *August.* De baptismo ctra Cresconium; Ctra epistulas Parmen.; De unico baptismo; *Enchiridion* 42–53; *Basilius Hom.* in s. bapt., *Nazianz.* Or. 40. – *Thom.* III 66–71 és a kommentárok; *Bonaventura* Brevil. 6, 7; *J. Corblet* Historie dogmatique, liturgique du sacrement de baptême 2 k. 1881; *V. Ermoni* Le baptême dans l'église primitive 1904; *F. Dölger* Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual 1909; *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit* I 1910 II III 1921; *Die Taufe Konstantins und ihre Probleme (Konstantin der Grosse und seine Zeit)* 1913; *Sol salutis* 1920; *W. Koch* Die Taufe im neuen Testament² 1921; *J. Belser* Das Zeugnis des vierten Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistessendung 1912; *Th. Schermann* Frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung 1915; *H. Freericks* Die Taufe im heutigen Protestantismus Deutschlands 1925; *Th. Spáčil* Doctrina theologiae Orientis separati de sacramento baptismi 1926.

95. §. A keresztség szentségi valósága.

Diekamp III § 13–4; *Bartmann* II § 167–8; *van Noort* 2, 1; *Pesch* VI prop. 36–40; *Billot* th. 23; *Schanz* §14–16 21. – *Thom* III 66; *Suarez* Sacr. disp. 19–21; *Billuart* Bapt. 1, 1–4. *Berti* XXXI 1 2; *Frassen* Sacr. tr. 1 bapt. 1 3. – *F. Gillmann* Taufe «im Namen Jesu» oder «im Namen Christi» 1913; *A. Staerk* Der Taufritus der griechisch-russischen Kirche 1903; *Leipold* Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte 1928.

¹ Decr. pro Arm. *Denz* 696; cf. *Thom* Gent. IV 58.

² Eph 5,26 cf. Cat. Rom II 2, 5.

³ *Clemens Rom.* 7, 6; 8, 5; *Hermas* Simil. 9, 16, 3–5.

⁴ 2 Cor 1,22.

⁵ Heb 6,11 10,32; *Iustin.* Apol. I 61.

1. A keresztség krisztusi rendelése.

Tétel. A keresztség szentségét Jézus Krisztus rendelte. Hittétel. A mai *racionalisták* általában tagadják a keresztség krisztusi eredetét, és vallástörténetileg akarják levezetni a létét¹; a modernisták szerint a keresztény község vezette be.² A *Tridentinum* ünnepélyesen kimondotta a keresztségnek mint igazi újszövetségi szentségnek krisztusi rendelését.³

Bizonyítás. Az *ószövetség* a keresztséget előképezi és kilátásba helyezi. A teremtés első napja hirdeti a lelki teremtés első művét, és ennek tartalma: legyen világosság a lelkekben!⁴ A világosság és élet abból a káoszból támad, ahol Isten lelke lebeg a vizek fölött.⁵ A keresztséget jelképezi a paradicsom forrása is⁶; továbbá a vízözön,⁷ a Vörös-tengeren és a Jordánon való átkelés,⁸ a levitikus mosakodások.⁹ A próféták új élővizektől várják a messiási időkre a lelkek újjászületését: «Tiszta vizet öntök reátok és megtisztultok minden szennyetektől, és minden bálványotoktól megtisztítlak titeket. És új szívet adok nektek».¹⁰ Ennek reménye és várása szembetűnően erősödik a Megváltó közeledtekor, amint különösen kitűnik az apokrifékból. A farizeusok új mosakodásokat hoztak forgalomba¹¹; a zsidók a prozelitákat rendszerint vallási tisztító fürdőnek vetették alá (tabilah).

Amikor elérkezett az idők teljessége, *Szent János* a Jordánnál kezdte hirdetni és osztani a keresztséget a bűnök bocsánatára, «mert közel van a mennyek országa.»¹² De megvallja: «Én ugyan vízzel kereszteltek titeket, de jön, aki erősebb nálamnál, akinek nem vagyok méltó sarúszíját megoldani; ő majd Szentlélekkel és tűzzel keresztel titeket».¹³ S ezzel általánosságban kifejezte az Üdvözítő küldetését: a hívőknek meghozza a Szentlelket; akik visszautasítják, azoknak a Lélek ítélet tüze lesz. Maga *Jézus Krisztus* is fölveszi János keresztségét,¹⁴ nem szükségből, hanem mint az Isten báránya, ki elveszi a világ bűnét, és aki az egész igazságot akarja teljesíteni. Tanítványai is keresztelnek¹⁵ (valószínűleg *Szent János* keresztségével). Maga az Üdvözítő azonban kétséget kizáró módon új, Szentlélek közlő szentséget rendel. *Nikodémus*nak azt mondja: «Bizony, bizony, mondom neked, ha valaki újra nem születik vízből és Szentlélekből, nem mehet be az Isten országába».¹⁶ Tanítványainak: «Keresztséggel kell megkeresztelkednem, és milyen nehezen várom, míg be nem teljesedik!»¹⁷ S végül: «Minden hatalom nekem adatott mennyben és a földön. Elmenvén tehát tanítsatok minden népet, megkeresztelvén őket az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében».¹⁸ Az *apostolok* mindjárt az üdvözítő mennybemenetele után minden megokolás és fontolgtatás nélkül, egyszerűen a krisztusi parancs hatása alatt teljes tudatossággal ennek a rendelkezésnek értelmében járnak el. Mikor *Pünkösöd* napján a hallgatók megilletődötten kérdést tesznek Péterhez: «Mit cselekedjünk, Péter mondotta nekik: Tartsatok bűnbánatot, és

¹ Cf. *Harnack* Dogmeng. I⁴ 88 kk.

² *Denz* 2042; cf. 2088.

³ *Trid.* 7 bapt. c. 1 *Denz* 726.

⁴ Cf. *Eph* 5,8–14.

⁵ *Ps* 28; cf. *Tertul.* Bapt. 4.

⁶ *Gen* 2,6–14; cf. *Sir* 24,40 *Ps* 45,5 64,10.

⁷ *1 Pet* 3,21; cf. *Damascen.* Fid. orth. IV 9, 18.

⁸ *Ex* 14,22 coll. c. *1 Cor* 10; cf. *Is* 4; *Tertul.* Bapt. 9.

⁹ *Lev* 11–15 *Num* 19.

¹⁰ *Ez* 36,25; cf. 47; *Joel* 3,1 *Is* 44,5. 32,15 35,1 49,10 *Zach* 13 *Ap* 12.

¹¹ *Mc* 7,4 *Lc* 11,38.

¹² *Mt* 3,2 *Lc* 3,7 *Mc* 1,5 *Jn* 1,19 *Act* 13,25.

¹³ *Lc* 3,16; cf. *Mt* 3,11 *Mc* 1,8 *Jn* 1,26.34 3,34.

¹⁴ *Mt* 3,13.

¹⁵ *Jn* 3,22 4,1 Cf. *Tertul.* Bapt. 11.

¹⁶ *Jn* 3,5.

¹⁷ *Lc* 12,40.

¹⁸ *Mt* 28,18–9.

mindenitek keresztelkedjék meg Jézus Krisztus nevében bűneitek bocsánatára».¹ Állhatatosan hangoztatják, hogy ők Krisztus nevében keresztelnek,² és azokat is megkereszteik, kiket Isten rendkívüli úton vezetett az Egyházba, mint Kornéliust, Pált.³ Ezt azonban nem merték volna megtenni, ha nem lettek volna meggyőződve, hogy a keresztséget Krisztus rendelte.

A keresztséget mint alapvető és egyetemesen kötelező hatékony szertartást a *hagyomány* az első időktől kezdve bőségesen tanúsítja.⁴

Nehézségek. 1. A keresztelés szentmátéi parancsa⁵ *nem a történeti Krisztus hiteles szava*, hanem a hit Krisztusának szájába adott őskeresztény gondolat. Ugyanis *a)* a párhuzamos helyet⁶ akárhány katolikus sem tekinti Márktól eredőnek; Eusebius valahányszor idézi az apostolkodás parancsát, elhagyja a kereszteleőről szóló rendelkezést. *b)* Krisztus nem akarta, hogy az apostolok a pogányok útjára térjenek⁷ vagy a szamaritánusok városaiba menjenek; tehát nem adott parancsot az összes nemzetek megkereszteelésére. *c)* A kereszteleés parancsa határozott formulában tartalmazza a Szentháromság hitvallását. Azonban az Üdvözítőnek nem szokása ilyen formulákat adni; azok tehát az őskeresztény község fogalmazásai. *d)* Az evangelisták szerint is a keresztség parancsát tartalmazó kijelentés a föltámadott Krisztusnak szava, tehát a hitnek és nem a történelemnek Krisztusától ered; és így a történeti igazolásnak nem is hozzáférhető.

Megoldás. Érthető, ha a mai liberális kritika ezeket a szavakat szeretné Krisztus evangéliumából és Krisztus hagyatékából kibökni. Hisz apostolkodni küldik a tanítványokat az egész világra, és ezzel halomra döntik az Üdvözítőnek állandó eszchatologiai hangulatáról szóló racionalista dogmát; a keresztséget rendelik, és ezzel szentségekben épülő látható Egyházat tételeznek föl; tartalmazzák a Szentháromság titkának élesen megfogalmazott hitét, és ezzel halálos dőfést adnak a dogmatlan őskereszténységről szóló racionalista alaptételnek. Azonban a tények elöl nem lehet kitérni: *a)* Nincs az a radikális kritikai kiadás, mely ezeket a szavakat csak meg is merné kérdőjelezni; világos jelöl, hogy *szövegtörténetileg teljesen biztosítva vannak*. Ha Eusebius nem idézi is a kereszteleési parancsot, annál többször idézik a többiek, sokan már jóval Eusebius elöl.⁸ *b)* Ingyenes állítás, hogy Krisztus nem gondolt arra, hogy az evangéliumot pogányoknak is hirdettesse. Lehetetlen, hogy Isten országáról kicsinyesebben gondolkodott volna, mint a próféták.⁹ *c)* A *szentháromsági formula* az újszövetségi szentiratoknál legalább 27 alkalommal fordul elő, még pedig a tartalmi azonosság mellett nem csekély alaki változatossággal; kézzelfogható bizonyosságul, hogy az újszövetségnek sokat forgatott és mivoltában biztosított szellemi tőkée volt.¹⁰ *d)* A föltámadott Krisztus is hozzáférhető történeti igazolásnak (11. § 3). Egyébként az Üdvözítő a föltámadása elöl is beszél a keresztségről; tehát a «*történeti*» *Krisztustól* sem idegen a gondolata.

2. A racionalista vallástörténeti iskola szerint a keresztség nem krisztusi alapítás, hanem *kölcsön*, melyet az őskereszténység vagy a görög misztériumvallásokból vagy a mandeizmusban dívó misztikus fürdő szokásaiból vett; vagy pedig a zsidóktól, még pedig

¹ Act 2,37; cf. 8,12.36 16,15.33 18,8 19,5 22,16.

² Gal 3,27 1 Cor 1,12–6 6,11 12,13 Col 2,12.

³ Act 10,47 9,15.18.

⁴ *Didache* 7; *Barnab.* 11, 11; *Herm. Simil.* 9, 16; *Iustin. Apol.* I 61, *Tertul. Bapt.* és azóta számos monográfiás jellegű földolgozás; lásd az irodalmat a §-nál.

⁵ Mt 28,18.

⁶ Mc 16,16.

⁷ Mt 10,5.

⁸ Pl. Excerpt. *Theod.* 76 ap. Clemens Al.; *Iren.* III 17, 1; *Tertul. Bapt.* 13; *Prax.* 26; *Cypr. Epist.* 73, 18; *Origen.* in Jn (ed. Preuschen p. 512 527).

⁹ 2 Mt 8,11 23,15 Mc 13,10 14,5; Is 49,6 Jon; cf. [I.105. lap.](#)

¹⁰ Cf. *Riggenbach* Der trinitarische Taufbefehl und seine ursprüngliche Textgestalt nach seiner Authentie 1903.

valószínűleg Keresztelő sz. János közvetítésével. Ez esetben az őskeresztény keresztség egyszerűen a Krisztustól jövő bűnbocsánatnak és lelki tisztulásnak jelképe volt, és Szent Pál tette a misztérium-vallások hatása alatt Szentlélek-adó, «mágiás hatású» eszközzé; vagy pedig a Jordánban megkeresztelkedő és a Szentlélek kinyilatkoztatásában részesülő Krisztus példája indította a keresztényeket arra, hogy a pünkösdi élmény hatása alatt a Szentlélek megnyilatkozását hozzákapcsolják a Szent János útján ismeretes keresztséghez.

Megoldás. a) A Szentírás tanúsága szerint a keresztség már *Szent Pál előtt* meggyökeresedett a keresztények között, még pedig mint lélekszentelő, kegyelemosztó szertartás. Tehát nem volt szükség arra, hogy Pál «vigye bele a misztikus-mágiás kultusz-elemet» a hellenista misztériumok befolyása alatt. Maguk a valláshistorikusok kénytelenek elismerni, hogy a keresztséget a krisztuskövetők közvetlenül a Mester halála után már gyakorolták, úgy hogy csak racionalista megátalkodottságuk tusakodhatik a krisztusi alapítás ellen. *b)* A hellenista vallási mosakodások és fürdők erkölcsi jelleg nélküli, csakugyan «mágiás» módon ható szertartások; a keresztség ellenben mély valláserkölcsei előkészületet és élet-megújítást követelő intézmény. *c)* Az Üdvözítő az általa hozott új életnek közlését hozzáfűzte egy *egyetemesen* elterjedt és lélektani begyökérszerű szokáshoz, illetve intézményhez; hisz a lelki tisztulást testivel ábrázolni közvetlenül kínáló gondolat, annyival inkább, mert a természeti népek érthető észjárással a vizet, különösen a forrásvizet az Istenség közeléből eredőnek gondolták. De megfelel az örök bölcseségnek is, mely a természetfölötti rendet szervesen a természetin építi föl.

Kérdések. 1. Mikor rendelte Jézus Krisztus a keresztséget? – Erre nézve *három vélemény* járta a hittudósok között: 1. Krisztus a keresztséget akkor rendelte, mikor *a Jordánban* megkeresztelkedett; több atyának nézete szerint akkor közölte a vízzel az újjászületés és szentelés erejét, szent testének érintésével azt mintegy konszekráta.¹ Így gondolja sok skolasztikus is, maga Szent Tamás² is, aki azonban a keresztség kötelezettségét a mennybemenetel előtt adott parancstól származtatja.³ 2. Mások szerint akkor rendelte, mikor *Nikodémusnak* kijelentette a vízből és Szentlélekből való újjászületés szükségességét. Így Scotus, Bernardus, kik a tanítványok keresztelését Krisztus keresztségének tekintik.⁴ Másoknak azonban egyáltalán nem látszik valószínűnek, hogy Krisztus magánbeszélgetésben adott ilyen fontos egyetemes rendelkezést. 3. A rendelés akkor történt, mikor az Üdvözítő *mennybemenetele* előtt a keresztelés egyetemes parancsát adta. Ez ma az általánosabb nézet; bár a régiiek meg voltak győződve, hogy az Üdvözítő a kínszenvedés előtt rendelte a keresztséget, mert különben az apostolok keresztség nélkül járultak volna az utolsó vacsorán az Oltáriszentséghez.⁵ A kérdésnek illetően állásában ajánlatos Szent *Bonaventura*⁶ álláspontjára helyezkedni: «Mikor rendelte Krisztus a keresztséget? Azt mondjuk: tartalmilag (materialiter), amikor ő maga megkeresztelkedett. Formailag, amikor föltámadása után formáját adta. Valósító oksággal (effective), amikor szenvedett; mert onnan vette erejét. És cél-oksággal (finaliter), amikor kimondotta szükségességét és hasznosságát».

2. Milyen hatékonysága volt Szent János keresztségének? – Biztos, hogy nem volt merőben üres szertartás. Hisz a Szentlélek ösztönzésére történt.⁷ Az Üdvözítő isteni rendelkezésre vezette vissza és maga is fölvette.⁸ Jelzik ezt a próféták jövendölései is, kik a messiási idők javait vízkeresztségtől várják. Mindazáltal *nagy különbség van János és*

¹ *Ambr.* in Lc 2, 83; *Chrysost.* in Mt 12, 3.

² *Thom* III 66, 2; cf. 39, 8.

³ III 73, 5 ad 4; cf. *Catech. Rom* II 2, 20. Ugyanígy Caietanus, Bellarm., Suarez.

⁴ Jn 3,22 4,1. Így ugyancsak *August.* in Jn 5, 18; 13, 4; *Thom* III 73, 5 ad 4 is.

⁵ *August.* Epist. 44, 5, 10; *Tertul.* Bapt. 12.

⁶ *Bonavent.* in Jn 3, 19.

⁷ Jn 1,33; Mt 3,11 Act 13,24 19,4 2,38.

⁸ Mc 11,30 Mt 32,25 Lc 20,4.

Krisztus keresztsége között. A trentói zsinat¹ kiközösíti azt, aki az újítókkal azt mondja, hogy János keresztségének ugyanolyan hatása volt, mint Krisztus keresztségének. Ezt a lényeges különbséget teljes határozottsággal már maga Szent János megállapítja, mikor azt mondja, hogy ő csak vízzel kereszstel, de Krisztus majd tűzzel és Szentlélekkel.² Ha János itt a maga keresztségével nem egyenest Krisztus keresztségét, hanem egész messiási küldetését állítja szembe, nyilván vallja, hogy az ő keresztsége nem közli a Szentlelket; viszont az Úr Krisztus az ő keresztségének főként ezt a hatást tulajdonítja. Az apostolok is éles különbséget tesznek János és Krisztus keresztsége között,³ és Szent János keresztteltjeit Krisztus keresztségével újrakeresztelik.⁴ A korai skolasztikusoknak némi ingadozása után (mely arra vonatkozott, vajjon ó-, vagy újszövetségi szentséggel van-e dolgunk) Szent Tamás diadalra segítette az atyáknak⁵ azt a nézetét, hogy János keresztsége bűnbánat keltegetője volt, és azért az Isten országába való fölvetelre előkészítő szentség, mely nem dologi, hanem személyes teljesítmény alapján hozta létre a maga eredményét; tehát voltaképpen *az Isten országa számára előkészítő hatásos szentelmény* számba ment.

2. A keresztség szentségi jele.

1. Tétel. A keresztség anyaga természetes víz folyó állapotban. Hittétel.

A *manicheusizű* eretnekségek minden anyagot visszautasítottak. Némelyek a középkorban (valdiak, begárdok) kézföltevéssel avattak; mások az evangélium⁶ félreértésével égő gyertyák vagy tűz között léptették át a jelölteket; ismét mások olajjal,⁷ tejjel vagy borral kereszteltek. Luther és Béza szerint minden anyag jó, mely fürdésre alkalmas; Kálvin a Nikodémusnak mondott szót⁸ képlegesen Krisztus vérére értelmezte. A *Tridentinum*⁹ szerint «ki van közösítve, aki azt mondja, hogy a keresztséghez nem szükséges igazi és természetes víz, és aki a mi Urunk Jézus Krisztus szavait valamilyen képletes értelemben elcsavarja».

Bizonnyítás. A *Szentírás* mindenütt kifejezetten a vizet említi, már a jövődőlésben, különösen világosan a vízözön és a Vörös-tengeren való átkelés típusában. A természetes víz szerepel János keresztségében, az Üdvözítő szavaiban. Kandaké királyné főemberének keresztsége úgy van leírva: «Valami vízhez jutottak; mondotta a főtiszt (Fülöpnek): Ime a víz, mi gátol abban, hogy meg ne keresztelkedjem!». ¹⁰ Sűrűn említi Szent Pál is. ¹¹ Ez a *hagyomány*nak is állandó tanúsága. Már a *Didache* azt mondja: «Keresztelkedjete az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében élővízben. Ha nincs élővíz, más vízben keresztelj; ha nem lehet hidegben, akkor melegben. Ha egyikből sincs (elég), önts a fejre háromszor vizet az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében». ¹² «Mi a keresztség? Kérdi Szent Ágoston. A víznek fürdője az élet igéjében. Vedd el a vizet, nincs keresztség; vedd el az igét, nincs keresztség». ¹³

¹ Trid. 7 c. 1 bapt. *Denz* 857.

² Mt 3,11; cf. Mc 1,8 Lc 3,16 Jn 1,26.30.

³ Act 19,5; 8,12 18,48 1 Cor 1,13 6,11.

⁴ Act 19,4.

⁵ *Tertul.* Bapt. 10; *August.* Sermo 146, 4; Lit. Petil. 32, 75 (fölpanasolja, hogy keresztények Szent János napján a tengerben fölveszik a keresztséget, és annak külön hatékonyságot tulajdonítanak); Epist. 93, 11 47; Bapt. c. Donat. V 9, 12.

⁶ Mt 3,11.

⁷ Cf. *Iren.* I 24, 4.

⁸ Jn 3,5.

⁹ Trid. 7 bapt. c. 2 *Denz* 858; cf. 412 696.

¹⁰ Act 8,36.

¹¹ Act 22,16 1 Cor 6,11 Eph 5,26 Heb 10,22 Tit 3,3.

¹² *Didache* 7, 2. Ugyanígy *Barnab.* 11, 11; *Iustin.* Apol. I 61; *Tertul.* Bapt. 1.

¹³ *August.* in Jn 15, 4.

Ami a *teológiai megokolást* illeti, már Szent Tamás azt találja, hogy *a) a víz a legalkalmasabb a keresztség különféle hatásainak jelzésére; lemossa a bűnöket, lehűti az érzéki kívánság hevét, kioltja az örök tüzet, kielégíti a lelki szomjúságot.*¹ *b) A víz az újjászületés eleme*²; tehát a legalkalmasabb arra, hogy a lelki újjászületést jelképezze. «Mi halacszkák a mi ἰχθύς-ünk mintájára³ vízben születtünk».⁴ *c) A víz mint a legelterjedtebb elem a legalkalmasabb arra, hogy a legszükségesebb szentségnek legyen anyaga: mindenütt könnyen kéznél van.*

*Megjegyzés. A keresztség szentelése (benedictio aquae baptismalis) őskeresztény szokás.*⁵ Célja volt a Szentlélek lehívása (Tertullian szerint a Szentlélek már akkor adott a víznek újjászülő erőt, mikor először lebegett a vizek fölött; a vízszenteléskor angyal száll a keresztségre és fölkarja azt a lélek gyógyítására, mint valaha a Betezda tavát), és a gonosz lelkek eltávolítása, kik néphit szerint legszívesebben vizekben időztek. Ez megmagyarázza a vízre való rálehelés ősi szokását is; jelképezi a jó Léleknek belehelését és a rossznak elhessegetését. A görögök azt tartották, hogy a keresztelésre a vizet az Üdvözítő már a Jordánban megszentelte⁶; azonban az exorcizmust ők is, valamint a szláv és kopt szertartás ma is ismerik. Tételes rendelkezés előírja az ünnepélyes keresztelés számára a szentelt keresztségvizet; azonban a keresztség érvényéhez sohasem tartották szükségesnek.⁷ Csak Ciprián ingadozik.⁸ Ő az eretnekek keresztségét azért sem akarja elfogadni, mert azok nem rendelkeznek a víz megszenteléséhez a Szentlélekkel. Ez nyilván nem az igazság, hanem az érdekelttség álláspontja.

2. Tétel. A keresztség alkalmazása (a keresztség közelebbi anyaga) lehet megmerítés vagy leöntés vagy meghintés. Biztos.

1. A megmerítés a keresztelés *legrégebb és kezdetben csaknem kizárólagos* formája; *a) Kifejezetten megmerítéssel történt Kandaké királyné főtisztjének és Kornéliusznak keresztelése*⁹; erre céloz Szent Pál az «újjászületés fürdőjével».¹⁰ *b) Így keresztelt Szent János a Jordánban, «sok vízben»*¹¹; Jézus Krisztusnak keresztsége is megmerítés volt. *c) A vízben való megmerítés és a belőle való kiemelkedés hatásosan jelképezi a léleknek Krisztusban való halálát és föltámadását, illetőleg a régi embernek levetését (a megkeresztelendő ruhátlanul ereszkedett a vízbe) és az újnak felöltését (az újkeresztelték fehér ruhában jártak; v. ö. fehérvasárnap). Ezt a gyakorlatot a régi Egyház annyira jelentősnek tartotta, hogy még a katakombákban is készítettek keresztelőmedencéket (baptisterium, fons sacer, κολυμβήθρα; cf. coemeterium Pontiani). A régi ábrázolások tanúsága szerint a keresztelés úgy történt, hogy a keresztelendő lezuhalt a vízbe, mely a felnőttnek legföljebb a derekáig ért, fejét aztán folyó kút alá tartották, vagy a medencéből merített vízzel leöntötték.*

2. A leöntés, mely a léleknek megtisztulását, és a meghintés, mely a lelki felüdülést jelképezi, szintén *apostoli hagyomány*. A háromezer ember megkeresztelése Pünkösdkor¹² és

¹ Thom III 66, 3.

² Gen 1; Thales szerint is minden vízből lett.

³ Cf. August. Civ. Dei XVIII 23.

⁴ Tertul. Bapt. 1 cf. 3. Cyril. Hier. 3, 5 11; 16, 11; F. Dölger Ichthys 5 k. 1910/28.

⁵ Excerpt. Theodot. 82 ap. Clement. Al.; vsz. Tertul. Bapt. 5; Cypr. Epist. 70, 1; Const. Apost. 7 43; Ambr. Myster. III 14, V 18; August. Bapt. V 20, 28; VI 25, 47.

⁶ Ignat. Eph. 18 Cyril. Hier. Cat. 3, 11.

⁷ Tertul. Bapt. 4 5.

⁸ Cyprian. Epist. 70, 1.

⁹ Act 8,36; 10,17.

¹⁰ Tit 3,5 Eph 5,26 Heb 10,23.

¹¹ Jn 3,23; cf. Mc 1,15 és par.

¹² Act 2,41.

különösen a börtönőr megkeresztelése a börtönben¹ alig történhetett másképp mint leöntéssel vagy épen meghintéssel. A Didache² kifejezetten megengedi a leöntést, Tertullian³ a keresztiséget «una aspergo cuiuslibet aquae»-nak (bármilyen víznek egy hintése) nevezi; Szent Ágoston⁴ szerint «kevéske víz» megtisztítja a lelket. Döntő hagyományi érv a betegek keresztelése (baptismus clinicorum), mely leöntéssel vagy meghintéssel történt, és melynek érvényét Kornél pápa⁵ és Ciprián⁶ kifejezetten elismerik.

Ha az atyák olykor *kicsinylőleg* szólnak róla, nem érvényét érintik, hanem megbélyegzik azt a lelkiületet, mely rendszerint «klinikus»-sá tett valakit; t. i. sokan a betegágyig halogatták a keresztiséget, hogy a keresztény élet fegyelme alól minél tovább kibújjanak. Tehát némely görög (így Marcus Eugenius Ephesinus) egészen alaptalanul tett szemrehányást a latinoknak a firenzei zsinat idején, hogy nem megmerítéssel keresztelnek; és ok nélkül keresztelik sokszor ma is megmerítéssel a csupán leöntéssel keresztelteteket. A megmerítés természetesen nyugaton is általános szokás volt. Még Szent Tamás⁷ is ezt a módot tartja a biztosabbnak. Halensis hirdeti először, hogy a leöntés szükség esetén kívül is érvényes (a meghintés sohasem volt gyakorlatilag számbavehető szokás), mely aztán a 13–15. században nyugaton lassan kiszorította a megmerítést; hisz nyilván kevésbé veszedelmes az egészségre, könnyebb az alkalmazása, felnőtteknél biztosabban gondoskodik az illemről.⁸

A *hármás* megmerítést illetőleg leöntést, melyet a Didache előír, az atyák egy része apostoli hagyománynak mondja.⁹ Azonban az apostolok idejére nincs igazolva; sőt tekintettel Szent János keresztelésének analogiájára és az őskeresztényeknél előtérben álló jelképes vonatkozásra (a Krisztusban való misztikai halál és föltámadás), valószínű, hogy akkor egyszeri megmerítéssel kereszteltek. Bizonyos, hogy *a szentség érvényéhez sohasem tartották szükségesnek*. Mikor a spanyol katolikusok az ariánusokkal szemben, kik a hármás megmerítést az isteni valóság három elkülönült szubstanciájára vonatkoztatták, az egyszeri megmerítést vették szokásba, és Brágai Márton († 580) tiltakozott, Nagy sz. Gergely pápa¹⁰ és a IV. toledói zsinat ezt a szokást jóváhagyták.

Minthogy a keresztiség az újjászületés fürdője, azért a szentség érvényéhez az anyag alkalmazásának *le mosás jellegűnek kell lennie*; vagyis elégséges víznek közvetlen érintkezésbe kell jutnia a testtel (előírás szerint a fejfel mint legkiválóbb testrésszel)¹¹, még pedig nem kenés, hanem határozott lemosás formájában.¹²

3. *Tétel. A keresztiség formája a Szentháromság hívása és a keresztelő cselekvény megnevezése.* Biztos. IV. Jenő pápa ezt így írja elő az örményeknek¹³; a *Tridentinum*¹⁴ érvényesnek mondja azt a keresztiséget, mely ennek a formának megtartásával és a helyes szándék mellett történik. VIII. Sándor¹⁵ elítéli azt a janzenista állítást, hogy érvényes az olyan formula, melyből hiányzik a keresztelő cselekvény megnevezése.

¹ Act 16,0.

² Didache 7.

³ Tertul. Poenit. 6.

⁴ August. in Jn 80, 3.

⁵ Ap. Euseb. H. E. VI 43; Cypr. Epist. 69, 12.

⁶ Cyprian. 1. c.; cf. Nyssen. Hom. bapt.; Conc. Neocaesar. c. 12.

⁷ Thom III 66, 7.

⁸ Cf. Funk Kirchengeschichtliche Abhandlungen I 478 kk.

⁹ Tertul. Prax. 26; Basil. Spirit. S. 27, 66; Can. ap. 42; I. Pelagius Denz 229.

¹⁰ Gregor. M. Epist. I 43.

¹¹ Thom III 66, 7 ad 3.

¹² Cf. CIC 758.

¹³ Denz 696.

¹⁴ Trid. 7 bapt. c. 4 cf. c. 3 Denz 859 k.

¹⁵ Denz 1317; cf. 398.

Bizonyítás. Hogy a keresztségnek van formája, jelzi *Szent Pál*,¹ mikor azt mondja róla, hogy a víznek fürdője az élet »igéjében». Hogy pedig ez az élet igéje a Szentháromságnak szólítása, az Üdvözítő meghagyása értelmében,² azt jelzik az Apostolok cselekedetei,³ és kétségtelenné teszi a *hagyomány* tanúsága. A *Didache* azt mondja⁴: «Igy kereszteljétek: Mikor mindezt (a jelölteknek szánt oktatást) közöltétek, kereszteljétek az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében élő vízben» (408. lap). Itt azonban az összefüggés szerint liturgiai előírást akar adni, miként később az Oltárszentségre nézve teszi, és ennél fogva meghatározza a keresztség anyagát és formáját. *Jusztin* és *Iren* tanúsítják, hogy a keresztelésnél kimondták a szentháromsági neveket,⁵ *Tertullian* azt mondja: «Megadta a keresztség törvényét és előírta formáját; menjétek, úgymond, tanítsátok a nemzeteket, megmentvén őket az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében». Továbbá: «Az egyes nevekre megmerítenek bennünket a három személyre».⁶

Hogy a *keresztelő cselekedet* is meg kell nevezni, nincs a régi hagyományban és a Szentírásban világosan jelezve. A korai skolasztikusok általában érvényesnek tartották az olyan keresztséget, melynek formája egyszerűen ez volt: az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében. *Szent Tamás* azonban joggal utal arra, hogy a formának jut elsősorban az a szerep, hogy a cselekvény határozatlanságát megszüntesse, és szentség jellegét meghatározza; ez pedig a keresztelő cselekedet említése nélkül nincs eléggé biztosítva.⁷

A latin forma (Ego te baptizo in nomine etc.) először az ú. n. *Hippolytus*-féle kánonokban és a *Sacramentarium Gregorianum*-ban (*Hadrianus* pápa idejéből † 795) fordul elő; a görög forma: Βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ ὁ δεινα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς χτλ., *Joannes Moschos* († 619) *Pratum Spirituale*-jában.

Nehézségek. 1. A Szentírás gyakrabban említi, hogy *Jézus, Krisztus* vagy *Krisztus Jézus* nevére kereszteltek.⁸ *Lombardus* azon a nézeten volt, hogy a merőben *Jézus Krisztus* nevének szólításával föladott keresztség mindenkor érvényes volt, és most is az. S valóban *Szent Ambrus*⁹ és reá való hivatkozással *I. Miklós pápa*¹⁰ a bulgárok ügyében úgy nyilatkozik, mintha *Jézus* nevének hívása elég volna a keresztség érvényességéhez. *Szent Tamás*,¹¹ *Bonaventura* és *Scotus* szerint a *Jézus* nevében adott keresztség az Üdvözítőtől az apostoli idők számára adott kiváltság volt; most azonban érvénytelen volna. – *Megoldás.* A Tridentinum utáni hittudósok *Canoval* és *Bellarminnal* általában azon a nézeten vannak, hogy a «*Jézus* nevére» való keresztség nem a szentség formáját fejezi ki, hanem jellegét: megkülönbözteti *János* keresztségétől, és azt akarja kifejezni, hogy *Krisztus tekintélyével*, megbízásából történik, és a megkereszteltet a *Krisztusnak* nevére kötelezi el. S valóban a) az apostolok korában csak *Jézus* nevének szólításával kereszteltek volna, *Szent Pál* azoknak az efezusiaknak, kik még nem hallottak soha Szentlélekről, nem felelhetett volna: «Kiben vagytok tehát megkeresztelve?»¹² b) Az őskeresztény hagyomány nem tud más formáról mint

¹ Eph 5,26.

² Mt 28.

³ Act 19,2.

⁴ *Didache* 7.

⁵ *Iustin*. Apol. I 6; *Iren*. Epid. 3 7 41; fragm. 33.

⁶ *Tertul*. Bapt. 13; cf. 6 és *Prax*. 26. *Uganyigy Cypr*. Epist. 73, 18; *Firmil*. inter. ep. Cypr. 75, 9; *Origen*. Princip. I 3, 2; in Rom 5, 8; in Jn 6, 19; *Basil*. Spirit. S. 15, 35; *Nyssen*. Or. in bapt. Christi M. 46, 585; *Chrysost*. in Gal 4, 28 etc; *liturgiai előírások: Didasc*. syr. III 12, 3; *Const. Apost.* III 16, 4; *Denz* 229, 297.

⁷ *Thom* III 66, 5.

⁸ Act 2,38 8,16 10,47 19,5; cf. Rom 6,3 1 Cor 1,13 10,2 Gal 3,27.

⁹ *Ambr*. Spirit. S. I 3 42-44.

¹⁰ *Denz* 335. *Bernard*. Epist. 403 hasonló nézete egészen nyilván magánvélemény jellegét viseli.

¹¹ *Thom* III 66, 6.

¹² Act 19,2-3.

a Szentháromság nevének említéséről. Szent Ambrus valószínűleg nem a keresztség formájáról, hanem az előzetes hitvallásról beszél, és azt akarja mondani, hogy a keresztesnynek elég ismernie és vallania Krisztust, benne már az egész Szentháromságot vallja, miként a Kandaké királyné főtisztje.¹ Nem is valószínű, hogy ellenmondjon forrásának, Szent Vazulnak,² sőt önmagának.³ I. Miklós pápa valószínűleg szintén nem a keresztség formájáról beszél, hanem a kereszteselő szándékáról; némelyek szerint (M. Canus, Bellarminus, Billuart) Szent Ambrus homályos szavainak hatása alatt tévedett; irata semmiesetre sem pápai székhatarozat.

2. *Ps. Ambrosius*⁴ (a mű szerzője esetleg Ambrus) a kereszteséget úgy írja le, hogy a megkereszteskedőt háromszor megkérdeztek: hisz-e az Atyában, Fiúban és Szentlélekben, és miután azt felelte: hiszek, megmerítették. Itt tehát kereszteségi formáról nem esik szó. Ebből több katolikus tudós (de Puniet, Metzger) is azt következteti, hogy az első öt században az Egyház nem ismert kereszteségi formát, hanem *csak kereszteségi hitvallást*. – *Megoldás. a)* A Szentírás, mint láttuk, kétségtelenül említ «igét». *b)* A fent idézett számos és elsőrendű tanulság (köztük nem egy kifejezetten liturgiai célzatú irat) kétségtelenül a Szentháromság hívását (ἐπίκλησις) említi. *c)* A velük szemben álló csekély számú és nem is elsődleges forrásnak eszerint más értelme van. Ezek az iratok t. i. *hitjelölteknek szóltak*; tehát azt hangsúlyozták, ami a jelölteknek volt szánva, a hitvallást és a Szentháromság szolgálatára való nagy elkötelezést (ezzel kapcsolatban fejlődött ki az Apostoli hitvallás). Hogy az Egyháznak mi volt a teendője a kereszteselésnél, azt a liturgiai iratok mondták meg. A jelöltekkel szemben itt a titokfegyelem is bizonyos tartózkodást parancsolt. *Ps. Ambrosius* és ama néhány más irat tehát nem akar a kereszteség formájáról és anyagáról szólni.

Jegyzet. Érvényes minden forma, mely tartalmazza a szentháromsági nevek szólítását és a kereszteselő cselekvés megnevezését. Mellékes hozzáadások (pl. Baptizo te credentem in P. etc.) és nem-lényeges csonkítások (különösen némely latinul nem igen tudó középkori papnál) a formulát nem teszik érvénytelenné. Ezt a formulát: Baptizo te in nomine genitoris et geniti et flaminis almi ma általában érvényesnek tartják. *A ma kötelező formának szabatos értelme* a görög szerint (εἰς τὸ δνομα): ezzel a lemosással elkötelezlek a Szentháromságnak. A latin szerint (in nomine): lemoslak a Szentlélek tekintélyével és erejével. Az Újszövetség és a Vulgata készülése korában azonban már annyira elmosódott volt a nyelvhasználat, hogy mindkét jelentést ki lehet olvasni akár a latin akár a görög szövegből.

96. §. A kereszteség hatékonysága.

Diekamp III § 15–16; *Bartmann* II § 169; *van Noort* 2, 2; *Pesch* III VI prop. 41–44; *Schanz* § 17 20; *Billot* th. 24 25 29. – *Thom* III 66, 11–12; 69; *Bonavent.* Brevil. 6; *Suarez* Sacram. disp. 22 26–9; *Billuart* Bapt. 1, 6; 3, 1–2; 4; *Berti* XXXI 4; *Frassen* Sacram. tr. 1, 3. – *Risi* De baptismo parvulorum in primitiva ecclesia 1870; *W. Hellmanns* Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittels in der altchristlichen Kirche 1912; *Delehaye* Les origines du culte des martyres 1912; *M. Rackl* Ist der Tod fürs Vaterland ein Martyrium? 1917; *Schütz* A. Miért nem adja meg a kereszteség az eredeti épséget? (Theologia 1937).

I. A kereszteség hatásai.

Tétel. A kereszteség eltörli a kereszteség előtti összes bűnöket és büntetésadósságokat, adja a megszentelő kegyelmet és eltörölhetetlen jegyet nyom a lélekbe. *Hittétel.*

¹ Act 8,37; cf. *Iren.* III 18, 3.

² *Basil.* Spirit. S. 12, 28.

³ *Myster.* IV 28; in *Lc* VIII 67.

⁴ *Ps. Ambr.* Sacram. II 7, 20. Ugyanígy még *Can. Hippolyt.* 19 és *Testamentum* D. n. I. Christi 128 k.

A 16. századi *újítók*, főként Luther, a keresztség hatásait egyfelől túlságosan lenyomják; csak a hit keltegetőjét és biztosítékát látják benne, mely nem szerzi meg a megigazulást, és jegyet nem nyom a lélekbe. Másrészt pedig túloznak: a keresztségi kegyelmet nem lehet elveszíteni, és a keresztség után elkövetett minden bűnnek bocsánatát a keresztségre való visszaemlékezés, mintegy hozzá való visszafordulás által (regressus quidam et reditus ad baptismum) lehet elnyerni. A nicea-konstantinápolyi *hitvallás* vall «egy keresztséget a bűnök bocsánatára».¹ A *vienni*-i zsinat azt tanítja, hogy a keresztség a teljes üdvösség megszerzésének eszköze fölnöttek és kisdedek számára egyaránt, és valószínűnek tartja, hogy az utóbbiak is megkapják általa a megszentelő kegyelmet és az erényeket.² A *trentói* zsinat elítéli Luther túlzásait³ és kiközösíti azt, aki tagadja, hogy az Úr Krisztus kegyelme, melyet a keresztség közöl, nem töröl el mindent, aminek igazi bűn jellege van.⁴ Akik így újjászületnek, azokban semmit sem gyűlöl az Isten, úgy hogy egyáltalán semmi sem tartja őket vissza a mennyországba való bemeneteltől; a rendetlen kívánság azonban megmarad.⁵ A keresztség eltörölhetetlen jegyet nyom a lélekbe⁶; általa a kisdedek is valóban föl vannak véve az Egyházba, úgy hogy később nem kell őket újrakeresztelni.⁷

Bizonyítás. 1. A keresztség *eltörli a keresztség előtti összes bűnöket*. Már a *próféta* ezt várja tőle: «Tiszta vizet öntök reátok és megtisztultok minden szennyetektől».⁸ Szent Péter ezt hirdeti Pünkösdkor: «Keresztelkedjék meg mindenitek Jézus Krisztus nevében bűneitek bocsánatára, és elveszitek a Szentlélek erejét».⁹ Az *Apostol* éles választóvonalat von a keresztség előtti és utáni élet és állapot között; általa a régi embert levettjük; benne a régi ember meghal Krisztussal és föltámad vele új életre.¹⁰ Természetes, hogy az írásnak ilyen határozott tanítása után az atyáknak sem lehet más a nézete: «A bűnök szennyétől piszkosan szállunk le a keresztségbe, és teljes tisztaságban emelkedünk ki onnan».¹¹

2. A keresztség *közli a megszentelő kegyelmet* (és elválaszthatatlan kíséretét). Az *Üdvözítő* szerint¹² a keresztség által újjászületünk a Szentlélekből. Az *Apostol* szerint Isten «megmentett minket a Szentlélek eszközölte újjászületés és megújítás fürdője által; kit bőségesen kiárasztott reánk Jézus Krisztus, a mi Üdvözítőnk által».¹³ A keresztségben az ember meghal a világnak Krisztusban és újraéled Krisztus számára Istennek; leveti a régi embert és újat ölt; új teremtmény lesz és Krisztusba öltözik.¹⁴

A régiebb *atyák* ezt burkoltan kimondják, mikor a keresztség tisztító és újító hatásairól beszélnek. Jusztin a keresztséget φωτισμός-nak ünnepli; azt mondja: «a zsidókat a törvény, a keresztényeket ellenben az igazság és kegyelem Logosa világítja meg»; említést tesz az ősi hagyományról, mely szerint Krisztus megkeresztelkedésekor nagy világosság támadt a Jordán fölött.¹⁵ Különösen a görög atyák szerették hangsúlyozni, hogy a keresztség a Szentlelket

¹ Denz 86.

² Denz 483; a Decr. pro Arm. egyszerűen előadja a tételünket Denz 69.

³ Trid. 7 bapt. c. 6–10.

⁴ Trid. 5 c. 5 Denz 791.

⁵ Cf. 6 cp. 7 Denz 799.

⁶ Trid. 7 c. 9 Denz 852.

⁷ Trid. 7 bapt. c. 13 Denz 869.

⁸ Ez 36,25.

⁹ Act 3,38; cf. 22,16.

¹⁰ 1 Cor 6,9–10 Eph 5,26 Col 2,11–15 3,8 Eph 4,22 Rom 6,3–11.

¹¹ Barnab. 11, 1–8; cf. Did. 9, 5; Herm. Simil. 9, 16, 3–5; Theophil. II 16; Tertul. Bapt. 1 5; August. Bapt. IV 466; Enchirid. 17, 64; Nyssen. Or. in bapt.

¹² Jn 3,5–8.

¹³ Tit 3,5–7.

¹⁴ Rom 6,3–11 Eph 4,4–5.20 5,8 Heb 6,4 10,32 Col 2,11–5 3,1.10.

¹⁵ Iustin. Dial. 122; 88; hasonlóképpen Theoph. II 16; Iren. III 17, 1 kk.; Tertul. Bapt. 1 4 5 20; Cypr. Epist. 1, 4; Clemens Al. Paed. I 6, 26; Origen. in Jn 6, 17.

közli, és a makedoniánusok ellen azzal is érveltek, hogy ha a Szentlélek nem Isten, akkor a keresztség nem igazi istenies életre való újjászületés. A korai *skolasztikában* fölmerült az a nézet, hogy a keresztség (különösen a kisdedekben) csak a bűnt törli el, pozitív megszentelés nélkül (ilyenféle nézet már a 3. században is kísértett.¹) Azonban a kegyelemtan arra tanít, hogy a jelen üdvrendben nincsen bűnbocsánat megszentelő kegyelem nélkül, és a kegyelemmel elvághatatlanul együttjárnak az erények. Etekintetben a skolasztikusok aggodalmaskodását az a gondolat szította, hogy a kisdedek még nem tudnának mit csinálni a készen kapott természetfölötti erényekkel. A vienne-i zsinat azonban érlelte a nézetek tisztulását és a Tridentinum megszüntetett minden kétséget.

A keresztségnek két főhatását: a bűnbocsánatot és újjászületést, a régi étellel való teljes szakítást és egy egészen újnak kezdését beszédesen jelzik a *keresztség szertartásai*: a vízben való megmerülés jelképezi a régi embernek eltemetését, a kiemelkedés az újnak föltámadását, a keresztség mint fürdő általában a megtisztulást és új életre serkentő fölüdülést. Az új embert állítja elének az Isten házába való átvezetés (a sekrestyéből), a hitvallás, a krizma és olajkenés, az új név (a családi név a természeti embert, a keresztnév a természetfölötti embert és annak hivatását fejezi ki), az új, fehér ruha (a régiek levétele után).

3. A keresztség *eltöröl a keresztség előtt szerzett minden bűnadósságot*. Ezt a *Szentírás* eléggé kifejezi azzal, hogy a megkeresztelt egészen új ember, új teremtmény, hogy a régi ember általa egészen meghalt; úgy hogy az Apostol szerint «nincs semmi kárhóztató ítélet azok ellen, akik Krisztus Jézusban vannak».² Ez a *hagyomány* egyértelmű szava is. Tertullian szerint³ «a büntetésreméltóság megszüntével megszűnik a büntetés is; így az ember visszaadatik Istennek annak hasonlósága szerint, aki régen Istennek képe volt.» Szent Ágoston is nyíltan kimondja, hogy ha valaki nyomban megkeresztelkedése után halna meg, semmi sem tartóztatná őt a mennyországtól. Az Egyház gyakorlata ezt a meggyőződést azzal juttatja kifejezésre, hogy a megkereszteltekre nem szab semmiféle vezeklést és elégtételt.⁴

A *bocsánatos bűnök* olykor megmaradnak a fölvevőnek hiányos készütsége miatt.⁵ Általános törvény szerint mindenkiben megmarad a *rendetlen kívánság*, de immár nem mint büntetés, hisz a büntetésreméltóság jogcíme (reatus culpae et poenae) megszűnt. Mintha azonban a katolikus tanítás itt következetlen volna: a rendetlen kívánság oka az eredeti bűn; ennek megszüntével tehát az okozatnak is *meg kellene szűnnie*. Ámde a rendetlen kívánság velejár az ember testi-lelki összetett természetével (I 543); az eredeti szentség és épség állapotában természetkívüli ajándék (végelemzésben a kegyelem) paralizálta; amikor a bűn elűzte a kegyelmet, ismét fölszabadult; és az Üdvözítő nem akarta természetkívüli erő adományozásával újból megkötni, részben azért, hogy a vele folytatott jó harcban próbát álljon hűségünk,⁶ részben azért, hogy a mi Üdvözítőnk szenvedéseinek ránk eső részét vállaljuk, végül pedig azért is, hogy a keresztséget és Krisztus üdvösségét ne ideigvaló haszonért keressük.⁷ A legmélyebb ok azonban az, hogy ha a keresztség ezt a hatást kifejtené, egyfelől nagy csodát rendszeresítene és állandósítana, másfelől a keresztények számára visszaállítaná lényegében a paradicsomot, és ezzel vagy lehetetlenné tenné a keresztényeknek a mostani világban való társadalmi elhelyezkedését, vagy hamarosan kereszténnyé tenné az egész emberiséget. Mindkét eset azonban egészen új üdvrendet követelne, mely a mostanitól nem kis mértékben eltérne.

¹ Liber de rebaptismate 6.

² Rom 8,1.

³ Tertul. Bapt. 5; cf. Barnab. 16, 8; Athanas. Serap. IV; August. Ep. Pelag. II 3, 5; cf. Peccat. merit. II 28, 46; Civ. Dei XIII 4.

⁴ Decr. pro Arm.; cf. Tertul. Bapt. 20.

⁵ Thom in Lomb. IV 4, 2, 1 sol. 1.

⁶ August. Ep. Pelag. III 3, 5; cf. Jud 3,12.

⁷ Thom III 69, 3.

4. A keresztség *eltörölhetetlen jegyet nyom a lélekbe*. A keresztségi jegy valóságát igazoltuk az általános szentségban. Hisz azok a dogmatikai mozzanatok, melyek a szentségi jegy létezését általában bizonyítják, elsősorban a keresztségnek és a keresztségről szólnak. Itt csak tartalmát és jelentőségét kell megvilágítanunk.

a) *Tartalmi mivoltában* a keresztségi jegy a szentségban mondottak szerint *az emberi természetnek Krisztus képére való ontológiai átídomulása*¹: «Mindnyájan, akik Krisztusban megkeresztelkedtek, Krisztusba öltöztetek».² A keresztséggel a Szentháromság neve ki van mondva a lélek fölött, és vele a neki való elkötelezettség és a tőle várható teljes oltalom: «Közöttünk vagy te Uram, mi a te nevedet viseljük; ne hagyj hát el minket!»³ A lélek fölött fölragyogott az örök Logos világossága: «Mi Uram, arcod fényességének jelét viseljük,⁴ és vele együtt adva van a kötelezettség és hivatottság a Krisztus világosságában való egészen új életre; aki ennek a hívásnak ellenszegül, annak «Izrael fényessége a tűzben leszen és Szentje a lángban; és meggyullad és elég tövise és bojtortánja egyetlen egy napon».⁵ Ebből következik, hogy a keresztség nem ismételt meg: nem lehet kétszer születni (uterus non repetit partus)⁶; és Krisztus nem támadt föl kétszer.⁷ b) A keresztség a Krisztus képét vési rá a lélekre, s ezzel a lelket mintegy az ő családi jelével látja el, és elválhatatlanul *hozzákapcsolja a Krisztus titokzatos testéhez* a megkereszteltnek egész életét és tehetségeit. Mi mindnyájan «egy Lélek által egy testté kereszteltetünk, akár zsidók akár pogányok, akár szolgák akár szabadok».⁸

Ebből következik, hogy a) a keresztség *minden megkereszteltet* beiktat Jézus Krisztus titokzatos testébe. Minthogy azonban Krisztusnak csak egy teste van, és ez az ő igaz Egyháza, a keresztség által mindenki a katolikus Egyháznak válik tagjává és az ő joghatósága alá kerül. Aki ugyanis megkeresztelkedik, annak akarni kellett azt a szentséget, melyet Krisztus a lelki újjászületésre rendelt; azzal pedig burkoltan akarta azt a jegyet, melyet a keresztség rányom a lélekre, és következésképp a Krisztus testébe való beiktatódást is, mely velejár a jeggyel. Aki ezt megkeresztelkedésekor kifejezetten ki akarná zárni, formálisan nem Krisztus igaz és élő testéhez, hanem eretnek gyülekezethez akarna csatlakozni; és így kellő szándék híján nem venné föl érvényesen a szentséget. b) A keresztség «*a többi szentség alapja és ajtaja*».⁹ Általa kapcsolódik be a lélek ontológiailag és morfológiailag Krisztus testébe; következésképp csak utána részesedhetik a Krisztustól, mint főtől kiinduló életáramlásban.

Ebből látnivaló a keresztség nagy *méltósága és jelentősége*. Mindaz, ami benne van ebben a szóban «keresztény»: a Krisztusban való megváltódás és megszentelődés, a test és világ szerinti étellel való teljes szakítás,¹⁰ a lélekben és igazságban való új élet, az istenfiúi méltóság és a Szentháromság boldog életének reménye, mind a keresztségből indul ki és benne valósul meg alapvető módon. A keresztségnek ezt az alapvető szerepét az ősegyház liturgiai életében fölséges módon jutatta kifejezésre a katechumenátus, a húsvéti ünnepélyes keresztelés, a fehér ruha öltése, az addigi világias étellel való nyílt és látható szakítás. A gyermekkeresztelés elterjedésével ez a *liturgiai nyomatékozás* természetszerűen háttérbe

¹ Cf. *Thom* III 63, 3 5.

² Gal 3,27.

³ Jer 14,9; cf. Num 6,22–7 Jer 15,16 Joel 2,32 Ez 9,4 Ap 7 14.

⁴ Ps 4,7.

⁵ Is 10,17.

⁶ *August.* in Jn 11.

⁷ *Chrysost.* in Heb 9, 3.

⁸ 1 Cor 12,13.

⁹ CIC 737, 1.

¹⁰ A nagy átértékelés, amelyet Szent Remigius Klodvig frank király megkeresztelésekor ezekbe a szavakba öltöztetett: «Hajtsd meg fejedet büszke Szigambriai, és égesd el, amit eddig imádtál, és imádd, amit eddig égettél!»

szorult; a keresztség liturgiai és pedagógiai helyét a középkorban az első szentáldozás kezdte elfoglalni; a korai szentáldozással valószínűleg a bérmlásra fog átmenni. Ez azonban erőteljes fölhívás arra, hogy a keresztesy tanítás és nevelés az egész vonalon folyósítsa a hívők számára a keresztség jelentőségét: a liturgiában kifejeződő dogmatikai tartalmát, s nevezetesen a keresztségi fogadás kötelezettségeit (hitvallás, ördöggel és világgal való szakítás, Krisztus igájának vállalása).

Folyomány. *Az akadémkkal fölvevett keresztség az akadéék eltávolításával föléled.* Biztos. – Hisz aki akadémkkal vette föl a keresztséget, még mindig üdvözülhet. Ámde az eredeti bünt és a keresztség előtt elkövetett valamennyi halálos bünt nem törli el más mint a keresztség vagy annak vágya. Minthogy azonban a keresztség a jegy miatt meg nem ismételtető, a méltatlanul megkeresztelt nem üdvözülhetne, ha keresztsége nem éledne föl. Ezért mondja Szent Ágoston¹ is, hogy a méltatlanul (amint ő mondja: *ficte*) fölvevett szentség a fölvevőnek megtérése után «kezd hatékonnyá válni az üdvösség számára». A föléledés terjedelmét illetőleg nem kell korlátokat állítani, nevezetesen nincs ok azt a megszentelő kegyelemre korlátozni. Vagyis szabad azt következtetni, hogy ha a megkeresztelt a megszentelő kegyelmet megkapta ugyan, de kellő fölkészültség hiánya miatt nem részesült összes bocsánatos bűneinek bocsánatában és az összes ideiglenes büntetések elengedésében, a kellő fölkészültség beálltával ezek a keresztségi hatások is fölélednek.

Kérdés. *Mi a keresztség szentségi kegyelme?* – Az előzők után a felelet csak ez lehet: az összes bocsánatos bűnök és ideiglenes büntetések elengedése, mint ami hozzátartozik az újjászületés teljes tartalmához; azonkívül elvben mindazok a segítő kegyelmek, melyek szükségesek a keresztségben vállalt új életnek és kötelezettségeinek teljesítéséhez. Ezt a segítséget természetesen megkapja az is, aki nem keresztség útján igazult meg (és nem valószínű, hogy csekélyebb mértékben). Aki azonban meg van keresztelve, abban megvan a segítő kegyelmek gyökere és jogcíme mint természetfölötti létének szerves eleme, és belőle nőnek ki, miként az egészséges gyökérből folyton új életnedvek és erők áradnak szét a szervezetbe.

2. A keresztség szükségessége.

1. Tétel. A keresztség mindenkinek szükséges az üdvösségre. Hittétel.

A *pelagiánusok* megengedték, hogy a keresztség szükséges, de nem az örök életre, hanem a mennyek országának elnyerésére. A *protestantizmus* tartalmi elve (a hit egyedül üdvözítő voltáról) nem hagy helyet a keresztség szükségessége számára. Mindazáltal Luther a keresztséget szükségesnek tartotta a kisdedek számára is, és csak Zwingli meg a szociniánusok vonták le a protestáns elv következményét; Kálvin szerint a hívő szülő által meg van szentelve a gyermek is, és csak azért kell őt megkeresztelni, mert joga van hozzá, és mert általa a Szentlélek bővebb erejében részesül. A modernisták a keresztség szükségét egyházi törvényből származtatják. A *trentói zsinat* szerint² ki van közösítve, aki azt állítja, hogy «a keresztség szabad, azaz nem szükséges az üdvösséghez»; továbbá kimondja, hogy az eredeti bűn állapotából a kegyelem és a fogadottfiúság állapotába való átmenetei «az evangélium kihirdetése után nem történhetik meg» az újjászületése fürdője, illetőleg annak vágya nélkül (*sine lavacro regenerationis vel eius voto*).

Bizonyítás. Az *Üdvözítő* Nikodémus előtt kijelentette a keresztség eszköz jellegű szükségességét: «Ha valaki újra nem születik vízből és Szentlélekből, nem mehet be az Isten országába».³ A mennybemenetel előtt pedig egyetemes parancsot ad.¹ S csakugyan azt látjuk,

¹ *August.* Bapt. VI 25, 47; cf. I 12, 18; III 13, 18; VI 5, 7.

² Trid. 7 bapt. c. 5 Denz 861; 6 cp 4 Denz 796; cf. Syll. Pii X. prop. 42.

³ Jn 3,5.

hogy az *apostolok* mindenkit megkereszteltek, aki Krisztushoz akart csatlakozni, azokat is, akik rendkívüli úton már részesültek Szentlélekben, mint Kornélius százados és Szent Pál.² A holtak keresztsége,³ bármint értelmezzük is, bizonyosság arra, mennyire meg voltak győződve a keresztség szükségességéről. A *hagyomány* álláspontja mind elméletileg mind gyakorlatilag bőszesen és határozottan jut szóhoz.

*Hermas*nak az a nézete, hogy még az ószövetségi igazaknak is utólag föl kellett venni a keresztséget.⁴ Tertullian azt mondja: «Törvény, hogy keresztség nélkül senkinek sem jár ki az üdvösség».⁵ Ambrus az Üdvözítőnek Nikodémushoz intézett szavaira megjegyzi: «Senki nem vett ki, sem kisdedet sem szükségben levőt».⁶ Szent Ágoston szerint «ha valaki azt mondja: hogy Krisztusban életet nyernek azok a kisdedek is, kik az ő szentsége nélkül múlnak ki e világból, az határozottan ellene jár az apostoli hagyománynak, és szembe helyezkedik az egész Egyházzal, ahol azért sietnek és futnak a kisdedeket megkeresztelni, mert kétségkívül meg vannak győződve, hogy másképp egyáltalán nem éledhetnek meg Krisztusban».⁷ Ezzel jelzi a hagyomány jelentős *gyakorlati érvét*: a gyermekkeresztelést s azt a gondot és készsége, mellyel a keresztséget szükség esetén akár mikor kiszolgáltatták.⁸ Történeti bizonyosság, hogy amikor a pelagiánusok tagadták a gyermekkeresztelés föltétlen szükségességét, Szent Ágostonnal az egész Egyház ellenük foglalt állást.

A *hivő elme* a keresztség szükségességét abból a megfontolásból vezeti le, hogy a keresztség újjászületés szentsége: minden létrendben az élet első föltétele az ama lét és élet számára való születés.

Kérdés. *Mióta kötelez a keresztség?* – Minthogy a keresztség szükségességét egyetemes törvény mondja ki, és minden törvény csak a kihirdetése után kezd kötelezni (*lex non promulgata non obligat*), a kérdés az: mióta van kihirdetve a keresztség törvénye? Ennek a kérdésnek azért van meglehetősen gyakorlati jelentősége, mert a trentói zsinat szerint az evangélium kihirdetése után a megigazulás nem történik a keresztség vagy annak vágya nélkül; vagyis, ha az evangélium ki van hirdetve, a természet szentségének helyét elfoglalja a keresztség szentségének törvénye. Már most bizonyos, hogy az Üdvözítő a keresztség törvényét közvetlenül *mennybemenetele előtt hirdette ki*. Innen van, hogy az apostoloknak nem okvetlenül kellett megkeresztelkedniök (Pál biztosan meg volt keresztelve,⁹ mint aki azután kapott hívást; Péter, András, Fülöp, Nátán és János Keresztelő sz. János keresztségében részesültek; a többi így sem; esetleg a lábmosás pótolta). Továbbá eléggé általános és valószínű vélemény, hogy az első pünkösöd után sem lehetett a keresztség törvényét az egész világ számára kihirdetettnek tekinteni, hanem a különböző népek számára a kihirdetés különböző időkre esik. Be van-e már fejezve? A többségi vélemény Suarezszal azt tartja, hogy ez már századokkal ezelőtt megtörtént minden nemzetre nézve. Egy tekintélyes kisebbségi vélemény, melyet az Egyház soha nem tilalmazott, azt tartja, hogy még *ma is vannak népek, helyesebben területek, ahol a kihirdetés nem történt meg*; sőt ahol az evangélium eléggé el van terjedve, még mindig lehetségesek negatív hitetlenek, kiknél tehát még mindig a természet szentsége van érvényben.

2. *Tétel. A szentségi keresztséget pótolhatja a vágykeresztség. Biztos.* A keresztség szükségessége nem annyira végzetszerű, hogy szükség esetén ne pótolhatná más; így a

¹ Mt 28,19 cf. Mc 16,16.

² Act 10,47; 9,15.

³ 1 Cor 15,29.

⁴ *Herm.* Similit. 9, 16, 3–8; *Tertul.* Bapt. 12.

⁵ *Tertul.* Bapt. 12; cf. *Iren.* III 17, 2; *Origen.* in Rom I 9.

⁶ *Ambr.* Abrah. II 11.

⁷ *August.* Epist. 166, 21; *Anima et eius or.* III 9, 12.

⁸ *Tertul.* Bapt. 19.

⁹ Act 9,18.

vágykeresztség, baptismus flaminis (a verbo flare = spirare; valószínűleg Mt 3,11-re való tekintettel). Ez tökéletes szeretetből fakadó bánat, melyben benne van a keresztség fölvételének vágya. A Tridentinum kifejezetten azt tanítja, hogy «az evangélium kihirdetése után a megigazulás nem történhetik meg az újjászületés fürdője vagy annak vágya nélkül».¹

Bizonyítás. Már az *ószövetség* az üdvözülés útját senki előtt nem zárja el, aki őszintén keresi az Istent, aki hitben és reményben közelít hozzája és föntartás nélkül átadja magát neki. Izrael, sőt Ninive is töredelem, alamizsna, és tevékeny szeretet által üdvözül.² «Ha a gonosz bűnbánatot tart minden elkövetett vétke fölött, és megtartja minden parancsot, jog és igazság szerint jár, élten él és nem hal meg.» «Szeretem azokat, kik engem szeretnek.»³ Az *újszövetség* megmarad ezen az állásponton: «Mester, mit cselekedjem, hogy az örök életet elnyerjem? Szeresd a te Uradat Istenedet teljes szívedből... Ezt cselekedjed és élni fogsz».⁴ Üdvözült a jobboldali lator, Mária Magdolna; Kornélius is a keresztség előtt vette a Szentlelket. Az Üdvözítő általánosságban kimondja: «Aki parancsaimat ismeri és azokat megtartja, az szeret engem. Aki pedig engem szeret, Atyám is szereti majd őt, és én is szeretem, és kijelentem neki magamat».⁵ Az *atyák* teljes erővel küzdenek ugyan az ellen a szokás ellen, mely a keresztséget egészen a halálos ágyig halogatta: «Aki itt beéri a keresztség vágyával, amott beérheti majd a boldogságnak is vágyával».⁶ Azonban mindamellett szükség esetére elismerik a vágykeresztség hatásosságát. Ciprián szerint az eretnektől föladdott keresztség érvénytelen; de ha a fölvevő jóhiszemben volt, Isten irgalma pótolja a hiányt.⁷ Szent Ambrus elmondja, hogy Valentinián császár keresztség nélkül halt meg; megvolt benne a vágy, de csak magának Ambrusnak kezéből akarta fölvenni; «tehát, így kérde hallgatóit, nem kapta meg azt a kegyelmet, melyet áhított? Biztos, hogy mivel áhította, megkapta!»⁸

A teológiai megfontolás mindenekelőtt *a) megállapítja a tényt:* a jelen üdvrendben Isten mindenkinek komolyan akarja az üdvözülését, következésképp a megigazulását is. Lehetetlen tehát, hogy aki tökéletes bánatban és szeretetben hozzája fordul, azt magához ne ölelje. Ellenkező esetben ugyanis nem lehetne egészen komolynak mondani üdvözítő szándékát. Aztán *b) megállapítja teológiai jelentőségét:* A vágykeresztség hatékonysága megszünteti azt a végzetszerűséget, melynek látszatát a vízkeresztség egyetemes kötelezettsége mutatja. A vízkeresztség fölvétele ugyanis akárhányszor szerencsés körülményeken fordul, nevezetesen azon, akad-e kiszolgáltató, aki tudja is akarja is érvényesen föladni a szentséget. A vágy és jószándék azonban mindenkinek bármikor rendelkezésére áll; annyival inkább, mert a keresztség fölvételére vonatkozó vágnak nem kell kifejezettnek lennie. A tökéletes szeretetben mindig benne van a készség teljesen eleget tenni Isten megismert akaratának; és mivel Istennek kijelentett akaratában benne van a keresztség kötelezettsége is, következésképp, aki föntartás nélkül akarja teljesíteni Isten akaratát, ezzel eo ipso akarja a keresztséget is fölvenni.⁹

Megjegyzés. A vágykeresztség hatékonysága. – Egyetemes és biztos tanítás, hogy a vágykeresztség közli a megszentelő kegyelmet, de a szentségi kegyelmeket (az összes bocsánatos bűnök megbocsátása, az összes ideigvaló büntetések elengedése, a keresztény köteleességek teljesítéséhez szükséges segítő kegyelmek szentségi jogcíme) és a szentségi jegyet nem. Ezért a római és spanyol Egyházban az 5. századig a keresztség nélkül meghalt

¹ Trid. 6 cp 4 *Denz* 796 cf. 7 sac. c. 4; 14 cp 4 *Denz* 847 898; prop. Baii *Denz* 1031–33.

² Is 1,58 Joel 2,12 Jon Tob 12,9 Ps 50.

³ Ez 18,21; Prov 8,17.

⁴ Lc 10,25–7.

⁵ Jn 14,21; cf. 1 Jn 4,7.

⁶ *Nazianz.* Or. 40, 23; cf. *August.* Bapt. IV 22; in Jn 4, 13; 137; *Nyssen.* Adversus eos qui differunt baptismum.

⁷ *Cypr.* Epist. 73, 23.

⁸ *Ambr.* Obit. Valent. 51–2; cf. *August.* Bapt. IV 21; 22, 29.

⁹ *Thom* III 68, 4 ad 2.

hitjelöltekért nem imádkoztak nyilvánosan: nem tartoznak az Egyházhoz. Minthogy továbbá a vágykeresztségnek legalább burkoltan tartalmaznia kell a vízkeresztség föl vételének vágyát és akaratát, ennek vétkes elmulasztása eljártssza a vágykeresztségben kapott kegyelmet. A vágykeresztség természetesen személyes teljesítmény erejében hozza létre a megigazulást; tehát csak annak hozzáférhető, aki arra képes.

3. *Tétel. A vízkeresztséget pótolja a vérkeresztség, vagyis a vértanuság. Biztos. A vértanuság* a hittudósok egyetemes tanítása értelmében halálos kínoknak Krisztusért való türelmes (ellenállás nélküli) elszenvedése. Ha az itt jelzett három mozzanat közül bármelyik hiányzik, már nem lehet szó vértanuságról (katonák szenvedése és halála háborúban).¹

Bizonyítás. Az *Üdvözítő* már a Hegyi beszédben kimondja: «Boldogok, akik üldözést szenvednek az igazságért, mert övék a mennyek országa».² Aztán: «Aki megvall engem az emberek előtt, én is megvallom az Atyám előtt, ki mennyekben vagyom».³ «Aki elveszti életét énérétem, megmenti azt.»⁴ «Nagyobb szeretete senkinek sincs annál, mint ha valaki életét adja barátaiért.»⁵ Az apokaliptikus látja a mennyei Jeruzsálem diadalmenetében a vértanukat: «Ezek azok, akik a nagy szorongatásból jöttek, és megmosták ruhájukat és fehérré tették a Bárány vérében. Azért vannak Isten királyiszéke előtt és éjjel-nappal szolgálnak neki».⁶ A *hagyomány* elméletben és gyakorlatban kifejezést ad ennek a meggyőződésnek. *Elméletben:* «Van nekünk második fürdők is, szintén egyetlen, t. i. a vérfürdő, melyről az *Üdvözítő* mondja: Keresztséggel kell pedig megkeresztelkednem, és mily nehezen várom, míg nem teljesedik.⁷ Ez az a keresztség, mely a föl nem vett vízkeresztséget pótolja, az elvesztettet visszaadja».⁸ Ciprián a vértanu hitjelöltekről azt mondja: «Nem esnek ők el a keresztség szentségétől, hanem a legdicsebb és leghatékonyabb módon, a vér keresztségében keresztelkednek». Szent Ágoston szerint a vértanuságnak a bűnbocsánat szempontjából ugyanaz a hatékonysága van, mint a vízkeresztségnek.⁹ Ugyanígy beszélnek a görögök is.¹⁰ Megerősíti ezt a hitvallást az Egyház *gyakorlata*: a meg nem keresztelt vértanukat a megkereszteltekkel egyenlő tiszteletben részesítette¹¹; az Aprószentek ünnepében is kezdettől fogva épen a vértanuságot, illetőleg a vértanusággal szerzett mennyei koronát ünnepelte: «a harcra még képtelen kor máris képes volt a győzelemre».¹²

A *hivő elme* először megállapítja *a tényt*: Szent Tamás szerint¹³ a keresztségnek ereje onnan van, hogy azonosít Jézus Krisztus kínszenvedésével és összekapcsol a keresztjével. Ez történhetik rendes, szentségi úton a vízkeresztség által; rendkívüli, pszichikai úton történik az önmagát föntartás nélkül átadó tökéletes szeretet által, és végül Isten különös kiváltságából a Krisztusért jó lélekkel vállalt és az ő szellemében viselt szenvedés útján, mint amely a szeretetnek legnagyobb bizonyága: «Nagyobb szeretete senkinek sincs annál, mint ha valaki életét adja barátaiért».¹⁴ Azután megállapítja *hatékonyságát*: a) A vérkeresztség megegyezik a vágykeresztséggel abban, hogy szentségi jegyet nem ad; de megegyezik a vízkeresztséggel abban, hogy eltörli az összes bűnöket és büntetéseket. Ezt eléggé jelzik a Szentírásnak fönt

¹ *Thom* III 124, 3; cf. *Supl.* 96, 6 ad 11; *August.* Epist. 89, 2; in *Ps* 34, 2, 13; cf. I 153.

² *Mt* 5,10; cf. *Mc* 10,38 *Lc* 12,50.

³ *Mt* 10,32; cf. 10,39 16,28 *Mc* 8,35.

⁴ *Lc* 9,24; cf. *Jn* 12,25.

⁵ *Jn* 15,13.

⁶ *Ap* 7,14–5.

⁷ *Lc* 12,50.

⁸ *Tertul.* *Bapt.* 16.

⁹ *Cypr.* Epist. 73, 22. *August.* *Civ. Dei* XIII 7; Epist. 265, 4. *Symbol.* ad catech. 3, 4.

¹⁰ *Iren.* III 16, 4; *Cyr. Hier.* Cat. 3, 10; *Chrysost.* hom. in mart. *Lucian.* 2 (M 50, 522).

¹¹ *Martyr.* *Perpet. et Fel.* 21; *Emmerentiana* (Szent Ágnes tejtestvére).

¹² *Cypr.* Epist. 56, 6; cf. *Iren.* III 16, 4.

¹³ *Thom* III 66, 11.

¹⁴ *Jn* 15,13.

idézett kijelentései, és bizonyítja a régi példaszó: «Igazságtalan a vértanuval szemben, aki imádkozik a vértanuért». ¹ *b)* Ezt a hatékonyságot *szinte dologi teljesítmény alapján* fejt ki. ² Ha nem dologi teljesítmény erejével hatna, nem szerezne megigazolást a kisdedeknek, és nehezen volna érthető, mikép törli el az összes bűnöket és büntetéseket (mikép a vízkereszttség). Ha ezt a hatékonyságot «szinte» dologi teljesítménynek tulajdonítjuk, arra gondolunk, hogy a kínzók a kegyelem közlésének nem Isten választotta eszközei, miként a szentségi jel. *Miért nem vette föl a trentói zsinat a víz- és vágykereszttséggel együtt az újjászületés eszközeinek felsorolásába?* Nyilván azért, mert a vérkereszttség mindig föltételezi az üldözők gonoszságát, amelyet Isten nem akar; s ezért a vértanuságot nem lehet egyszerűen és minden tekintetben (simpliciter) a lelki újjászületés Isten akarta eszközének tekinteni. A vértanuság abba a rubrikába tartozik, amelyről Szent Ágoston azt mondja: Isten inkább akarja a rosszat is jóra fordítani, mint semmi rosszat meg nem engedni (I 484): az Istent szeretőknak minden a javukra válik.

A szükséges és elégséges *előkészület* (fölnötteknél) a tökéletlen bánat, mely azonban burkoltan benne van a Krisztusért való halálos szenvedés vállalásában. Tökéletes bánat nem szükséges; a vértanuság ugyanis szinte dologi teljesítmény erejével hat, következésképp elégséges az az előkészület, mely az akadékot elhárítja, vagyis a tökéletlen bánat. Ennek nem mond ellen az Apostol: «Adjam bár át testemet úgy, hogy elégjek, ha szeretetem nincs, semmit sem használ nekem». ³ Mert ez az összefüggés tanúsága szerint azt jelenti: Ha valaki halálos veszedelemnek teszi is ki magát felebarátjáért, de nincs Isten-szeretése, tetteinek nincs érdeme.

A középkorban Ps. Dionysius hatása alatt ⁴ általában azt tanították, hogy a *szertetbelépés* is van olyan hatású, különösen a teljes bűnbocsánat és a büntetés-tartozás elengedése szempontjából, mint a kereszttség; ezért: baptismus monachorum.

Függelék. *A kereszttség nélkül meghalt kisdedek sorsa.* – Biztos, hogy akik eredeti bűnben hálnak meg, a kárhozat helyére jutnak, ahol azonban állapotuk nem pozitív kín, hanem a legnagyobb valószínűség szerint valamelyes természeti boldogság (I 570). Biztos továbbá, sőt hittétel, hogy a kereszttség vagy annak pótléka az üdvösséghez okvetlenül szükséges. Ebből teljes bizonyossággal az látszik következni, hogy a kereszttség nélkül meghalt kisdedek *a kárhozat helyére* jutnak. S csakugyan ez a hittudósok túlnyomó többségének nézete.

Mivel azonban keményen hangzik, hogy ama kisdedek önhibájukon kívül elesnek az örök üdvösségtől, és mivel Isten egyetemes üdvözítő szándékára némi árnyékot látszik vetni az a körülmény, hogy annyi korán meghalt gyermek (kb. a születettek fele) közül oly sokan elessenek az örök boldogságtól, ezért a középkor vége óta *több jelentős hittudós módot keres arra, hogy a kereszttség nélkül elhalt kisdedek számára is megnyissa az üdvösség útját.*

Indítékaik a következők: *a)* Isten komolyan akarja mindenkinek üdvösségét; s ha a könyörületes üdvözíteni akaró Isten kövekből is tud Ábrahám-fiakat támasztani, mennyivel inkább keresztények gyermekeiből! *b)* Az Üdvözítő meg nem keresztelt gyermekekről mondja, hogy ilyeneké a mennyek országa, és hogy nekünk is olyanokká kell lennünk, ha Isten országának tagjai akarunk lenni. ⁵ *c)* A régi egyházi gyakorlat tanu arra, hogy a meg nem keresztelt gyermekek sorsa ügyében nem voltak oly nagy aggodásban; jámbor szülők sem siettek gyermekeik megkeresztelésével (pl. Szent Monika; Chrysostomus és Jeromos 25, Basilius 27, Nazianzenus 30 éves korában vette föl a kereszttséget). *d)* Az Aprószentek ünnepe bizonyosságot tesz, hogy a szentségi kereszttség a gyermekeknél is pótolható.

¹ August. Sermo 159, 1; cf. in Jn 84; Thom III 66, 12 ad 1.

² Thom III 87, 1 ad 2 cf. 2II 124, 1 ad 1.

³ 1 Cor 13,3.

⁴ Ps. Dionys. Eccl. hier. 6, 3; cf. Thom 2II 189, 3.

⁵ Mt 18,3.14 19,14 Jn 3 Lc 18,15.

Hogy *mi módon* gondoskodik Isten a keresztség nélkül elhaló kisdedek természetfölötti megszenteléséről, arra nézve a hittudósok közt több vélemény merült föl: 1. Középkori teológusok azt a merész nézetet hirdették, hogy a szülők vágya vagy könyörgése üdvözítheti gyermeküket; *Caietanus* szerint szükség esetében ez mindig biztos eredménnyel bekövetkezik; Durandus és Gerson szerint legalább olykor, Isten különös kiváltsága alapján. Minthogy azonban különösen Caietanus nézete szerint az újjászületésnek a keresztség mellett más rendszeres eszköze is volna, V. Pius pápa ezt a nézetet Caietanus kommentárjából törölte. 2. *Klee* és Mayerhofer szerint a halál pillanatában Isten csodálatos módon megadja a kisdedeknek eszük és akaratuk használatát, úgy hogy vágykeresztségre határozhatják magukat. 3. *Schell* szerint a kisdedek azzal, hogy idő előtt saját hibájukon kívül ártatlanul meghalnak pusztán Ádám bűne következtében, hasonlókká válnak az Ádám bűnéért ártatlanul meghaló Krisztushoz; a sátán, a halál fejedelme a sátántipró asszony-ivadékokat üldözi minden kisdedben, akit bimbóban letör, még mielőtt teljes életre nyílnék. A korai halál tehát mintegy vérkeresztséggel szenteli meg a kisdedeket. 4. Némelyek egyszerűen arra utalnak, hogy *a ki nem hirdetett törvény nem kötelez*; áll ez különösen a keresztség törvényére, mely nem törvényszerű, nem halálra van adva, hanem ellenkezőleg, váltságra és életre. Ámde a kisdedeknek a keresztség törvénye nincs kihirdetve.

Bár nem lehet minden valószínűséget elvitatni azoktól az érvektől, melyek a keresztség nélkül elhalt kisdedek üdvözülhetéséről szólnak, az üdvözülhetés módjával foglalkozó *kísérletek eddig nem* tudnak eloszlatni minden dogmatikai aggodalmat. Caietanus stb. nem jöhet már szóba; Klee teljesen alaptalanul állandó és rendszeres csodához folyamodik, Schell megmásítja a vértanuság fogalmát. Még legtöbb eshetősége van a 4. elméletnek. De ezzel szemben is egészen bizonyos, hogy a keresztség teljes egyetemességének hitigazságát nem szabad kikezdeni. Következésképp az egyetemes katolikus gyakorlat és érzék szellemében mindent meg kell tenni, hogy a keresztség közületben senki se haljon meg keresztség nélkül. Ha pedig ez mégis megtörténne, az érdekelt hívőknek a merőben eredeti bűnben meghaltak sorsáról mondottakhoz ([I 570](#)) kell igazodni. S itt nem is szükséges Gutberlet véleményéhez folyamodni: a korai halál kínja miatt Isten a kisdedeknek megbocsátja az eredeti bűnt, de nem adja meg a kegyelmet (ez a jelen üdvöndben ugyanis teológiailag nem lehetséges: [191. lap](#)), és így a merő természet állapotába jutnak a másvilágon. Az eredeti bűn állapota ugyanis nem akadály arra, hogy époly boldogságban legyen részük, mint volna a merő természet állapotában (cf. [I 544](#)).

Ebben adva van ennek a katolikus tanításnak *teologiai igazolása* is. Lehetne ugyanis azt mondani: Isten komolyan akarja mindenkinek üdvösségét; és Istennek ez a szándéka érvényesül is a fölnöttekkel szemben; mert aki azok közül elkárhozik, annak saját magára kell vetnie; Isten akarta az ő üdvösségét, de ő maga nem akarta. A kisdedekkel szemben azonban ennek a gondolatnak nincs helye; tehát úgy tűnik föl, mintha Isten nem akarná komolyan azoknak az üdvösségét. Erre ugyanis azt kell felelni: Isten az ő kifürkészhetetlen bölcsességében egyetemes üdvözítő szándékának tényleges megvalósulását egyetemesen keresztülvihető föltételhez kötötte: a fölnötteknél a személyes együttműködéshez, kisdedeknél a keresztséghez, mely mindig kiszolgáltatható, ha az érdekeltek csak némileg is keresztény életet élnek (nem keresztény környezetben elhaló kisdedekre nézve valószínűleg most is érvényben van a természet szentsége; cf. [418. lap](#)). S ha valaki tovább kérdi: a kisdedeknél miért tűzte ki Isten ezt a föltételt? lehet azt felelni: Mivel Isten igazságosságával nincs ellentétben az eredeti bűnnel járó másvilági állapot, megfelelő ok alapján akarthatta ezt; pl. azért, hogy az Üdvözítő egyetemes megváltó szerepe és szükségessége kézzelfogható módon nyilvánvaló legyen; vagy azért, mert a teremtett világ teljessége kívánja, hogy legyenek, kik csak az eredeti bűn miatt esnek el az örök üdvösségtől.

97. §. A keresztség szentségi személyei.

Diekamp III § 17; *Bartmann* III § 170; *van Noort* 2, 3; *Pesch* VI prop. 45–51; *Schanz* § 18 19; *Billot* th. 26–27. – *Thom* III 67 68; *Suarez* *Sacr. disp.* 23–5; *Billuart* 2; 3, 3–6; *Berti* XXXI 3; *Frasen* *Sacr. tr.* 1, 2.

1. A keresztség kiszolgáltatója.

Tétel. A keresztség rendes kiszolgáltatója a püspök és a tőle megbízott pap, rendkívüli kiszolgáltatója a diakonus, szükségbeli kiszolgáltatója minden ember.

Hittétel, legalább utolsó részében. A IV. lateráni zsinat kimondja, hogy a bárkitől helyesen kiszolgáltató keresztség érvényes. A decretum pro Armenis pedig megállapítja: «Ennek a szentségnek kiszolgáltatója a pap, akinek hivatásánál fogva joga és kötelessége kereszteni. Szükség esetén azonban nemcsak pap vagy diakonus kereszthet, hanem laikus és nő, sőt pogány és eretnek is kereszthet, ha megtartja a formát és van szándéka azt cselekedni, amit az Egyház tesz». A trentói zsinat kimondotta az eretnek keresztelés érvényességét.¹

Magyarázat. Különbséget kell tenni az ünnepélyes és szükségbeli kiszolgáltató között. Az ünnepélyes kiszolgáltató az összes szertartások és előírások megtartásával keresztel; a szükségbeli sürgető szükség esetén keresztel, mikor a keresztség halogatása a keresztelendőnek üdvösségét veszélyeztetné; még pedig a szentség lényeges elemeinek megtartásával, és a többi egyházi előírás mellőzésével. A teljes hatalmú kiszolgáltató (minister solemnitatis) a püspök; a rendes ünnepélyes kiszolgáltató (minister solemnis ordinarius) a plébános, aki egyházi rendi és hivatali hatalmánál fogva (ratione potestatis ordinis et iurisdictionis) keresztel. Valamikor csak a püspök megbízásából rendelkezett ezzel a hatalommal; amióta azonban a plébánosi intézmény kifejlődött, külön delegálás nélkül, hivatalánál fogva jár ki neki; sőt más áldozópapot is küldhet, aki tehát csak egyházi rendi hatalmánál fogva keresztel. Rendkívüli ünnepélyes kiszolgáltató a diakonus, aki csak külön kiküldetés esetében végezheti ünnepélyesen a keresztelést. Minden más ember szükségbeli kiszolgáltató. A szükségbeli kiszolgáltatónak nem szabad az összes szertartások és előírások megtartásával kereszteni, az ünnepélyesnek ez kötelessége; tehát szükség esetében is, ha megteheti.²

Bizonyítás. A keresztelés parancsát közvetlenül az apostolok kapták. De ők meg voltak győződve, hogy ezt a hatalmukat másokra is átruházhatják. Nem is valószínű, hogy pünkösöd napján azt a háromezret az apostolok mind maguk kereszttették. Fülöp diakonus megkeresztelte Kantiaké főtisztjét³ és sok mást; Pál a keresztséget Ananiás kezéből vette,⁴ aki talán laikus volt; s utóbb mint apostol az evangélium hirdetését tartotta főgondjának, és a keresztelést másokra bízta.⁵ Péter is mások által kereszttette meg Kornéliust.⁶

A hagyomány hosszú és következetes fejlődésben hüvelyezte ki a tételt az evangéliumi letétemény burkaiból. Ennek a fejlődésnek fő fázisai a következők: Az ősegyházban a szentségek kiszolgáltatása általában a püspök kezében volt, tehát a keresztség kiszolgáltatása is; azonban azt sokszor áldozópapok és diakonusok útján gyakorolta: «Nincs megengedve a püspök nélkül sem kereszteni, sem agapét ülni». «Kereszteni, mondja Tertullian, joga van a főpapnak, azaz a püspöknek, azután az áldozópapnak és diakonusoknak, de nem az ő meghatalmazása nélkül; szükség esetén laikusnak is».⁷ Ugyanígy beszélnek Ciprián és az

¹ Lat. IV. c. 1 *Denz* 430. Decr. pro Arm. *Denz* 696. Trid. 7 bapt. c. 4 *Denz* 860.

² CIC 737, 2; 759, 1.

³ Act 8,38; 12.

⁴ Act 9,10.

⁵ 1 Cor 1,17.

⁶ Act 10,48.

⁷ *Ignat.* Smyrn 8, 2; *Tertul.* Bapt. 17.

elviraí zsinat.¹ Nevezetesen a *diákonusokat* illetőleg az ötödik század óta állandó az a fölfogás, hogy csak külön küldetés alapján, még pedig csak szükség esetén lehetnek a szentség kiszolgáltatója.² A későbbi hittudósok ezt azzal okolják meg, hogy a diákonus mint szolgáló személy semmiféle szentséget nem szolgáltatathat ki mintegy a maga felelősségére és a maga hatalmából, hanem csak megbízásra.³ Ami pedig a *laikusokat* illeti, az első időkben csak igazhitű, tehát megkeresztelt férfiakról van szó. Az *eretnek* keresztelés körül folytatott harcok után a 3. század végétől kezdve többé senkitől kétségbe nem vont meggyőződés, hogy eretnek is keresztelhet érvényesen. De vajjon meg nem keresztelt ember keresztelhet-e, azt még Szent Ágoston sem meri eldönteni, hanem zsinatra akarja bízni.⁴ A görögök nagyjából megmaradtak ezen a bizonytalan állásponton: nagyon tartózkodva nyilatkoznak a laikus keresztiségről, és minden esetre igazhitűséget követelnek. I. Miklós pápa⁵ és a compiégne-i zsinat megoldották Szent Ágoston kétségét: *pogány és zsidó* is keresztelhet. Mindaddig azonban a *nőket* a keresztiség kiszolgáltatásából általában kizárták az apostol ismert szavaira⁶ való tekintettel. Így már Tertullian.⁷ Valószínű azonban, hogy ezek a tilalmak a nőktől szolgáltatott keresztiségnek nem annyira érvényességét, hanem megengedettségét érintik, vagy pedig az ellen a nagyravágyás ellen lépnek föl, mellyel nők a keresztiséget ünnepélyesen akarták kiszolgáltatni (collyridianusok). 1000 után, II. Orbán óta egyetemesen el van ismerve a nők által szolgáltatott keresztiség érvényessége is. Szent Tamás azzal a gondolattal okolja meg ezt az állásfoglalást, amelyet már Szent Ágoston is oly energikusan hangsúlyozott, hogy a keresztiség főkiszolgáltatója Krisztus.⁸

A *teológiai megfontolás* egyfelől azt állapítja meg, hogy a keresztiség *egyetemes szükségessége* megkívánja a kiszolgáltatás egyetemes lehetőségét.⁹ Másfelől illőnek találja, hogy ezt az alapvető nagy természetfölötti felebaráti szolgálatot teljesíteni tudják mindazok, akik hivatva vannak arra, hogy Krisztusban mint főben egy titokzatos testet alkossanak.¹⁰ Ennek a szolidaritásnak szellemében tiltja az isteni törvény, hogy valaki önmagának szolgáltatassa ki a keresztiséget; noha a korai skolasztika némely képviselője ezt szükség esetére ajánlotta; III. Ince kifejezetten tilalmazta.¹¹ Szükség nincs reá: önkeresztiség helyett rendelkezésre áll a vágykeresztiség.

Az ünnepélyes keresztelésnél egyházi előírás értelmében *keresztiszülőknek* kell jelen lenniök¹²; említést tesz róluk már Tertullian. Az ő szerepük nem a szentség megpótlása; hanem mert a lelki újjászületés rokonságban van a testivel, itt is szükséges, hogy gondoskodás történjék az új életre születettnek dajkálásáról és neveléséről.¹³

2. A keresztiség fölveője.

1. Tétel. Minden meg nem keresztelt ember fölveheti a keresztiséget. Hittétel.

Ünnepélyes kimondás tárgya nem volt, de a rendes egyházi tanítás minden kétséget kizáró módon kezdettől fogva hirdeti.

¹ *Cypr. Epist.* 73, 7; *Syn. Eliber.* (a. 306–12) c. 38.

² *Gelas. I. Epist.* 14, 7.

³ *Thom III* 67, 1.

⁴ *August. Bapt. c. Don.* VII 53, 102; *Ep. Parin.* II 13, 30.

⁵ *Denz* 335; *syn. Compend.* (757) c. 12.

⁶ *1 Cor* 14,34.

⁷ *Tert. Bapt.* 17; *Const. Apost.* 3, 9; *Conc. Carthag.* IV c. 100; *Epiph. Haer.* 79, 3.

⁸ *Thom III* 67, 4.

⁹ *Thom III* 67, 3.

¹⁰ *Ibid.* 4; cf. *Rom* 5,15–21.

¹¹ *Denz* 413.

¹² *CIC* 762.

¹³ *Thom III* 67. 7 8.

Bizonyítás. Az *Üdvözítő* keresztelő parancsa mindenkinek szól. Nikodémushoz intézett szava pedig megadja a megokolást: az újjászületés szüksége és ennél fogva a reá való fogékonyság oly egyetemes mint a bűn, vagyis kiterjeszkedik minden emberre. Krisztus üdvösségére mindenki hivatva van, és annak kapuja a keresztség: «Mindnyájan, akik Krisztusra megkeresztelkedtek, Krisztusba öltöztetek. Nincs többé zsidó sem görög, nincs szolga sem szabad, nincs férfi sem nő; mert ti mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban».¹ A *hagyomány* bizonyosságát adja az Egyháznak kezdettől fogva való gyakorlata: Az Egyház mindenkor megkeresztelt mindenkit, aki kérte és a föltételeknek megfelelt. Nem voltak kivéve a testi betegek (clinici), de a lelki betegek, hülyék, örültek sem.²

Fölnöttek természetesen nem vehetik föl a keresztséget megfelelő *előkészület* nélkül. Etekintetben a Szentírás hitet és töredelmet kíván,³ melyet az öskeresztény gyakorlat főként böjtben és bűnvallomásban állapított meg.⁴ A dolog természete szerint szükséges a bűnbánat, melynek azonban nem kell tökéletesnek lennie; hisz dologi teljesítmény erejével ható szentségről van szó, ahol csak az akadékot kell eltávolítani. A bűnvallomás, akár általános akár részletes az, egyáltalán nem tartozik a szükséges előkészülethez; Szent Tamás is csak ajánlja.⁵

2. Tétel. **Kisdedeket is lehet, sőt kell keresztelni. Hittétel.**

A *pelagiánusok* a gyermekkeresztelésnek a szükségét tagadták, nem a lehetőségét. A középkorban a valdiak kétségbe vonták a hatékonyságát. Az *újítók* tartalmi elvével, az egyedül üdvözítő hit tételével összeegyeztethetetlen a gyermekkeresztelés: a kisdedek nem tudnak hitet indítani. Ezt a következményt azonban csak az anabaptisták, szociniánusok és később a baptisták vonták le. Luther a hagyomány nyomása alatt megtartotta a gyermekkeresztelést. A *Tridentinum* kijelenti, hogy «az újszülötteket az anyaméhtől kell keresztségre vinni, ha mindjárt keresztény szülőktől származnak is».⁶ X. Pius elítélte a modernistáknak azt a nézetét, hogy a gyermekkeresztelés az egyházi fegyelem fejlődésének terméke, és egyik ok, amiért az eredeti avató szentség idővel ketté vált: keresztségre és töredelemre.⁷

Bizonyítás. A *Szentírás* kifejezetten nem tanítja tételünket, de burkoltan tartalmazza. 1. A keresztség a kisdedeknek is szükséges mint az üdvözülés *eszköze*: a) Az eredeti bűn bennük is megvan; de ha beleestek a betegségbe, fogékonyaknak kell lenniök az orvosság, a keresztség iránt is.⁸ b) És valóban, ha az oktan teremtmények «várakozása sóvárog az Isten fiainak kinyilvánítása után», és ha maga «a teremtmény is fölszabadul majd a romlottság szolgaságából az Isten fiai dicsőségének szabadságára»,⁹ hogyan tagadhatná meg Isten az eszes gyermekektől a megváltást? Hisz ők be tudnak menni a mennyek országába, sőt példaképpül vannak odaállítva¹⁰; tehát nekik is nyitva áll az Isten országának kapuja, a keresztség. Isten kövekből is tud Ábrahám-fiakat (a kegyelmi közösség tagjait) támasztani; mennyivel inkább gyermekekből!¹¹ 2. A keresztség törvénye, a *parancs* jellegű szükségesség a kisdedeket is kötelezi, tehát van képességük is a befogadására. Az *Üdvözítő* a tanítványokat

¹ Gal 3,27.

² Arous. II c. 13 15; cf. *Denz* 411.

³ Mt 28,19 Mc 16,16 Act 8,37; Act 2,38 3,19 19,18.

⁴ *Didache* 7, 4; *Iustin.* Apol. I 61; *Tertul.* Bapt. 20; *Ambr.* in Lc VII 59; *Cyrl.* Hier. Cat. 1, 5.

⁵ *Thom* III 68, 6.

⁶ *Trid.* 5 c. 4 *Denz* 791; cf. 7 bapt. c. 12–14 *Denz* 868 ss.; így már Milev. II. c. 2 *Denz* 102.

⁷ *Denz* 2043.

⁸ Rom 5,12–17.

⁹ Rom 8,19–23.

¹⁰ 1 Tim 2,1 Jn 3,5 Mt 18,3 19,24 Mc 10,13–15 (ezt a szakaszt a középkorban Németországban a gyermekkereszteléskor fölolvasták).

¹¹ Mt 3,9 21,16.

az összes nemzetekhez küldte, hogy őket tanítványokká tegyék (μαθητεύσατε)¹ és megkereszteljék; itt tehát a kisdedek szintén nincsenek kizárva, sőt burkoltan benn vannak. 3. Ezt a kettős szükségességet megerősítik *a)* tények: a családokban, melyeket az apostolok megkereszteltek, valószínűleg gyermekek is voltak.² *b)* Az ószövetség analógiája: Az ószövetség Izrael kisdedeit körülmetéléssel fölvette Jahve közösségébe,³ és ez a gondolat közkeletű volt az Üdvözítő korában; következésképp az apostolok természetesnek találták, hogy az újszövetség vallási közösségéből sem kell őket kirekeszteni; ha tehát az Üdvözítő másképp akart volna rendelkezni, azt kifejezetten meg is kellett volna mondania; de ezt nem tette.

Hagyomány. Irén azt mondja: «Krisztus mindenkit jött üdvözíteni önmaga által; azt mondom «mindenkit», aki általa Isten számára újjászületik, csecsemőket és gyermekeket, ifjakat, férfiakat, öregeket». Tertullian nem helyesli, hogy sietnek a gyermekeket keresztelni; de ép ezzel bizonyosságot tesz arról, hogy a szokás fönnállott. Origenes szerint az Egyház az apostoloktól vette a hagyományt, hogy gyermekeket keresztel. Ciprián egy kartágói zsinat határozatára hivatkozva elrendeli, hogy a születés után harmadnapra meg kell keresztelni a gyermekeket.⁴ A görögök nem oly határozottak. Naziánzi sz. Gergely a gyermekek keresztelését a negyedik életéig akarja halasztani, hogy legalább valami részt vehessenek a szent cselekményben.⁵ Ennek oka az eredeti bűnről vallott tökéletlen nézetükben van (I 557/8). Mikor azonban a 3. és 4. század folyamán elterjedt a kereszttség halogatásának sőt a halálos ágyig való elhalasztásának szokása, (némelyiknél azért, hogy a keresztügyi ártatlanságot ne veszítsék el, másoknál azért, hogy még ne kelljen vállalni a szigorú keresztény élet kötelezéseit), erőteljesen állást foglaltak ellene.⁶ Mikor aztán a pelagianizmus elvben kezdte tagadni a tételt, a hagyomány meggyőződése teljes erővel tört elő. *Szent Ágoston*⁷ a vele folytatott harcban a gyermekkeresztelés egyetemes szokására és törvényére támaszkodott: «A kisdedeket is viszik a templomba, jóllehet tulajdon lábukon még nem tudnak oda futni... Senki se búgjon tehát más tanítást a fületekbe; mindig ez volt az Egyház tanítása és szokása; ezt vette át az ősök hiteként, ezt tartja végig».

Teológiai megokolás. *a)* Az eredeti bűnt akarátának hozzájárulása nélkül vonja magára az ember; akarátának hozzájárulása nélkül is szabadul meg tőle a szentség ereje által.⁸ A kereszttség alapvető hatása ugyanis a megszentelő kegyelem közlése; a kegyelem azonban természetfölötti járulék, melynek hordozó és birtokos alanya a természetfölötti fogékonyságnál fogva lehet bármilyen eszes teremtmény; tehát kisded is. S mivel a kereszttség mint újszövetségi szentség a kegyelmet dologi teljesítmény erejében közli, a hatását ki is fejtí, ha a fölvevő nem vet akadékot; s a kisded, aki személyes bűnre még nem képes, nem is vethet akadékot. A gyermekkeresztelés lehetőségét tehát csak az tagadhatja, aki vagy a kegyelem mivoltát személyes tettben látja, vagy pedig a szentségeknek csak személyes teljesítmény alapján tulajdonít hatékonyságot. *b)* A természetfölötti létrend a természetnek analógiájára van fölépítve. Amint már most *a természeti rendben* az életnek és a tevékenységnek elvét személyes hozzájárulásunk nélkül kapjuk, rendjén van, hogy ugyanígy történjék a természetfölötti rendben is, hogy t. i. szintén egyéni hozzájárulásunk nélkül kapjuk meg a

¹ Ezt az apostolok gondosan megkülönböztették a hitjelöltek tanításától; cf. Act 14,20 Mt 28,20 27,57.

² Kornélius: Act 10,44; Lydia: 16,14; a filippii börtönőr: 16,22; Crispus: 18,8; Stephanas háza: 1 Cor 1,16.

³ Lev 12 Gen 27,9-14.

⁴ *Iren.* II 22, 4. *Tertul. Bapt.* 18. *Origen.* in Rom 5, 9; cf. in Lev hom. 8, 3. *Cypr.* Epist. 64, 2; cf. 59 3.

⁵ *Nazianz. Or.* 40, 17 28.

⁶ *Basil.* ad bapt. hom. 13; *Nyssen.* Ctra differentes bapt.; *Nazianz. Or.* 40; *Chrysost.* ad illumin. hom. 1.

⁷ *August.* Sermo 276, 2; cf. Epist. 166, 721; 98, 10; Peccat. merit. I 26; Enchirid. 43, 7.

⁸ *Innocent.* III Epist. Maiores; *Thom* III 68, 9.

természetfölötti élet és tevékenység elvét, a kegyelmet, s azután személyes tevékenységgel teljesítjük azt a rendeltetést, melyet a kapott életelv elénk szab.

Nehézségek. 1. *Hit nélkül* lehetetlen Istennek tetszeni. Aki «hisz» és megkeresztelkedik, az üdvözülni. – *Megoldás.* A hit az első és alapvető természetfölötti élettevékenység, és ezért a megigazulásra hivatott kisdéd sincs kivonva kötelezettsége alól; a keresztségben ő is hivatást és kötelezettséget kap hitéletre. De ezt nem köteles gyakorolni, amíg nem képes rá. Ő is képes befogadni a természetfölötti élet csiráját, melynek érleléséről és ápolásáról az Egyháznak a keresztszülőkben is képviselt hite és vállalt gondoskodása kezéskedik: «A kisdedeket a szellemi kegyelem átvételére nem is annyira azok viszik, akik karjaikon hordozzák (ők is, ha hívők!), hanem a hívők és szentek közössége¹;» és ez elég kezesség arra, hogy a kisdéd majd megfelel a keresztségben vállalt kötelezéseknek. Ebben tehát semmi sincs, amin megütközhetnének a legfinomabb erkölcsi érzék és a legkifejezettebb bensőségi igény is, amint azt némi farizeizmussal teszi a liberális protestáns teológia.²

2. *Senkit sem lehet akarata ellenére ama súlyos terhek vállalására kötelezni*, melyek velejárnak a keresztséggel. Ezért *Erasmus*³ úgy gondolja, hogy a megkeresztelt kisdedeket a serdültség korában meg kell kérdezni, vállalják-e, amit a keresztszülők az ő nevükben fogadtak, és ha nem, szabadjukra kell őket engedni. Ezt a nézetet a trentói zsinat⁴ elítélte. S méltán. a) A keresztség az embert nem külön teljesítményekre kötelezi (aminő pl. a celibátus), hanem azokra az általános tettekre, melyek nélkül az örök üdvösség el nem érhető. Józanul tehát nem lehet jogtalanságnak minősíteni, ha valaki számára biztosítani akarjuk az örök üdvösséget, és őt annak útjára kötelezzük. A polgári életben is a szülők és gyámok akárhányszor vállalnak kötelezettségeket a gyermekek terhére; de mert azoknak jól fölfogott érdekében történik, senkinek sem jut eszébe a természeti jog címén ez ellen tiltakozni. b) A természeti életre is egyéni hozzájárulásunk és megkérdezésünk nélkül születünk, és kötelezettségeit mégis kell vállalnunk. Tehát a természetfölötti életben sem huzakodhatunk az élet szuverén Urával, aki tetszése szerint ad életet és ró ki kötelezettségeket. Erasmus kifogása az Istentől emancipálódni akaró liberalizmus tusakodása, mely nem akarja elfogadni, hogy létünknek és életünknek minden mozzanatában mindenestül Istentől függünk, és vele szemben nincsenek függetlenségi jogaink. A gyermekkeresztelés mindezek után csak a protestánsoknál lehet probléma; sőt ott annak megoldásán nem kevesebb fordul, mint «egyházuk» léte.⁵

Kérdések. 1. *Mikor kell a kisdedeket megkeresztelni?* – A keresztség egyetemes szükségének isteni törvénye értelmében az életveszélyben forgókat azonnal meg kell keresztelni. Ebből következik, hogy a magzatokat az anyaméhben is meg kell keresztelni, ha van rá valószínűség, hogy meg lehet keresztelni, vagyis hogy valamely testrészük vízzel lemosható (minthogy azonban ez többé-kevésbé kétes, az ilyen kereszteléseket születés után mindig föltételesen meg kell ismételni).⁶ Szent Ágoston ugyan azt mondja: Aki nem esett át a születésen, nem mehet át újjászületésen.⁷ De a keresztséghez elég, ha valaki bűnre született; s ez megtörtént, amint Ádám családfájába van iktatva, vagyis amint Isten lelket adott a megfogant szervezetbe. Életveszély esetén kívül szoros isteni jog alapján nem kell a kisdedeket minél hamarabb megkeresztelni; azonban illő és üdvös ezt megtenni, nehogy a lelki halál veszedelme állandóan ott lebegjen fejük fölött, és azért is, hogy életüknek már első

¹ *August.* Epist. 98, 5 10; cf. Peccat. merit. I n. 25 61; *Thom* III 68, 9 ad 2.

² L. *Harnack* Dogmeng. III⁴ 882.

³ *Erasmi* Praefatio in paraphrasim evangelii secundum Mt.

⁴ Trid. 7 c. 14 *Denz* 870.

⁵ Cf. *Scheiner* Die Sakramente und Gottes Wort 1914.

⁶ B. H. *Merkelbach* Quaestiones de embryologia et de ministracione baptismatis 1927.

⁷ *August.* Peccator. merit. II 27, 43 k.

megnyilvánulásait is éri a kegyelem hajnalsugarai. Ezért kialakult az Egyházban a százados szokás, amely ma kötelező törvény¹: a kisdedeket születés után minél hamarabb meg kell keresztelni.

A *fölnőttnek*, akinek lelkében már dereng a keresztség kötelezettségének belátása, lehetőség szerint minél hamarabb kell megkeresztelkedni, mert minden ember köteles igazságban szolgálni Istennek és minél hamarabb lemondani tévedéséről; továbbá köteles lehetőség szerint biztosítani a maga számára az istenes élet kegyelmeit. Ezt a köteleiséget természetesen össze kell egyeztetni a megfelelő előkészület (katechumenátus) kötelezettségével; és ezért az Egyháznak szabad (természetesen kivéve a sürgős szükség eseteit) a közösség javát célzó okokból a fölnöttek keresztelését az ünnepélyes időkre korlátozni (pünkösöd és húsvét), mint azt az Egyházi Törvénykönyv ma is nyomatékosan javasolja.²

2. Szabad-e vagy épenséggel kötelesség-e *nem-keresztény szülők gyermekeit* a szülők akarata ellenére is megkeresztelni? – Természeti jog szerint a kisdedek gondozása és irányításuk joga a szülőket illeti. Az Egyháznak a kérdéses ügybe közvetlen beleszólása nincs; a meg nem keresztelt szülők ugyanis nem tartoznak a joghatósága alá. Ha az ilyen kisded veszélyben forog, akkor a gyermeknek üdvözüléshez való joga természetesen megszünteti a szülők kormányzati jogát. Ha pedig az ilyen gyermek akár megengedett akár meg nem engedett módon már meg van keresztelve, az Egyház joghatósága alá tartozik, és az Egyháznak joga sőt kötelessége gondoskodni keresztény neveléséről. Erről az utóbbiról csak akkor mondhat le, ha a katolikus közügynek igen nagy kára származnék belőle; az Egyház közjava ugyanis előbbrevaló, mint a kisdednek magánjava.

¹ CIC 770.

² CIC 772.

3. fejezet. A bérmálás.

A keresztség az újjászületés szentsége; a bérmálás a természetfölötti növekvés, illetőleg nagykorúsodás szentsége, a természetfölötti élet teljességét közlő szentség. A *bérmálás* ugyanis újszövetségi szentség, melyben a megkeresztelt veszi a Szentlelket hitének állhatatos és eredményes megvallására (jelét a vele kapcsolatos vitás kérdések miatt nem szokás belevenni a meghatározásba). *Nevei a hatásáról*: bérmálás, confirmatio, βεβαίωσις; a Szentlélek szentsége, pecsét, sigillum, σφραγίς; a *jelről*: kézföltevés, χειροθεσία; chrisma, a kenet szentsége, τό μύρον; a *keresztséghez való viszonyáról*: a teljesítés, betetőzés szentsége, perfectio, consummatio.

Irodalom. Amilyen gondos és alapos teológiai földolgozásban volt része a keresztségnek, már az első időktől kezdve, annyira mostoha etekintetben a bérmálás sora. *Bellarminus* az első, ki rendszeresen foglalkozik vele: *Controversiae fidei* III. A 17. és 18. századi hittudósok alig vitték előbbre a tárgyalását: *C. Witasse* *Tractatus de confirmatione* 1738. 19. századi jeles monografiák: *L. Janssens* *La confirmation. Éxposé dogmatique, historique et liturgique* 1888; *M. Heimbucher* *Die h. Firmung, das Sakrament des Heiligen Geistes* 1889; *A. F. Wirgman* *The Doctrine of Confirmation* 1902; *F. Dölger* *Das Sakrament der Firmung* 1906; *J. B. Umberg* *Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung* 1920.

98. §. A bérmálás szentségi valósága.

Diekamp III § 18–9; *Bartmann* II § 171–2; *van Noort* 3, 1–2; *Pesch* VI prop. 53–6; *Billot* th. 21–2; *Schanz* § 22–24. – *Thom* III 72, 1; *Suarez* *Sacr.* 32–3 37–8; *Billuart* *Confirm.* 1; *Berti* XXXII 1 et apdix; *Frasen* *Sacr.* tr. 2 *Confirm* 1; *Pázmány* Ö. M. I 114 kk. – *J. B. Umberg* *Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung* 1920; *Pieper* *Die Simon Magus-Perikope* Apg 8, 5–24 1911; *Hackelberg–Landau* *Archäologisch-liturgische Untersuchung über Materie und Form der Firmung* 1899; *Dölger* *Sphragis* 1911; *J. Coppens* *L'imposition des mains et les rites connexes* 1925.

1. A bérmálás krisztusi rendelése.

Tétel. A bérmálás Krisztus rendelte újszövetségi szentség. *Hittétel.*

A nováciánusok elhanyagolták a bérmálást¹; az albiak és valdiak tagadták krisztusi eredetét. Az *újítók* a keresztény oktatással kapcsolatos szertartásnak tartották, és mindmáig a nyilvános hitvallás szertartásának minősítik; de szentségi jellegét elvitatták. Különösen Kálvin nem fogy ki gyalázásából («fattyú szentség», «szentség-gyalázás», «ördög hazugságától fertőzött büzhödt olaj»²). A *Tridentinum*³ a többi szentséggel együtt a bérmálásnak is megállapítja krisztusi rendelését, és azután ünnepélyesen kiközösíti azt, aki azt mondja, hogy «a bérmálás üres szertartás, nem pedig igazi és valódi szentség, vagy aki azt mondja, hogy hajdan nem volt semmi más mint valami katechézis, mellyel a férfikorhoz közel állók hitükről számot adtak az Egyház színe előtt». X. Pius⁴ elítélte azt a modernista tételt, hogy a bérmálás az apostoli időkben még nem volt a keresztségtől különböző önálló szentség.

Bizonyítás. A *Szentírás* a bérmálás szentségi jellegét nyilván, a krisztusi rendelést burkoltan tanítja: a) Az Üdvözítő megígérte követőinek a Szentlelket, akit már a próféták⁵ messiási javak foglalataként vártak; megígérte nemcsak az apostoloknak, hanem

¹ Cf. *Euseb.* H. E. VI 43; *Theodoret.* *Fab. haer.* 3, 5.

² *Calvini* *Instit.* IV 9.

³ *Trid.* 7 c. 1 *Denz* 844; 7 conf. c. 1 *Denz* 871.

⁴ *Denz* 2044.

⁵ *Joel* 2.

mindenkinek; és pedig nemcsak azt az adományozást, mely velejár a megigazulással (194. lap), hanem egészen sajátos ajándékozásra gondolt. Hisz az apostolok az Üdvözítő mennybemenetele előtt már meg voltak szentelve, az ő barátai voltak, az Eucharisziát vették; s az Üdvözítő mégis kilátásba helyezte nekik a Szentlélek küldését, mely csak mennybemenetele után valósult meg: «Ha valaki szomjazik, jöjjön énhozzám és igyék. Aki hisz énbenem, mint az Írás mondja: élővíz folyói fakadnak majd őbelőle. Ezt pedig a Lélekről mondotta, melyet veendőké valának az őbenne hívők; mert még nem adatott vala a Szentlélek, mivelhogy Jézus még nem dicsőült meg». ¹ Jobb nektek, hogy én elmenjek; mert ha el nem megyek, a Vigasztaló nem jön hozzátok.» «Én elküldöm Atyám ígését rátok; ti pedig maradjatok a városban, míg nem fölruháztattok erővel a magasságból.» ² b) Az Üdvözítőnek ez az ígérete elvben *teljesedésbe* ment Pünkösdkor, ³ mikor Péter tanúsága szerint a Szentlélek mindenki számára eljött. Minthogy így a Szentléleknek egy a megszentelő kegyelemmel járó küldéstől különböző adományozása kilátásba volt helyezve minden hívő számára, rendelkezésre kellett állni egy módnak is a Szentlélek közlésére, mely így hivatva volt állandósítani a Pünkösdot az Egyházban. c) Erről beszélnek az Apostolok cselekedetei: ⁴ «Mikor pedig az apostolok, kik Jeruzsálemben voltak, meghallották, hogy Szamaria befogadta az Isten igéjét, elküldték hozzájuk Pétert és Jánost. Kik odajövének, imádkoztak értük, hogy elvegyék a Szentleket; mert az még egyikükre sem szállott le, hanem csak meg voltak keresztelve az Úr Jézus nevében. Ekkor rájuk tevék kezüket, és azok vették a Szentleket». Ami itt le van írva, a bérmálás szentségének kiszolgáltatása volt:

1. Az apostolok *alkalmaztak egy látható szertartást*, t. i. kézföltevést és imádságot, mely közölte a Szentleket mint a lelki megszentelés elvét. A liberális protestáns teológia szerint a kézföltevés őskeresztény szokás volt rendkívüli kegyadományok, karizmák közlésére. Azonban a) a *karizmák* ugyan sokszor, de épenséggel nem mindig jártak a Szentlélek közlésének nyomában. ⁵ Az ősegyház nem ismer rendszeres szertartást, mellyel karizmákat lehetett közölni; azok ellenőrizhetetlen módon és oly időben jelentek meg, amint a Szentléleknek tetszett. Ellenben a Szentlélek közlése az apostoli kézföltevésnek rendes hatása volt. Ez volt Simon mágusnak is a megfigyelése, és ezt tanúsítja Szent Pálnak efezusi bérmálása is. ⁶ b) Hamis az a racionalista állítás, hogy az Apostolok cselekedeteiben a Szentlélek mindig a karizmák foglalatát jelenti (és csak Pál leveleiben válik erkölcsi elvvé). Ennek ellenmond egy sereg hely. ⁷ c) Képtelenség az a gondolat, hogy a prófécia célja, az evangélium foglalatja, a messiási ország legfőbb java az apostolok szemében nem más mint a karizmák adománya, mely erkölcsi fölkészültség nélkül is rálátogatott azokra, akiknél jónak látta a Lélek. ⁸

2. A kézföltevéssel és imádsággal való Szentlélek-közlés az apostoli egyházban *állandó gyakorlat volt*. a) Simon mágusnak volt alkalmja megfigyelni, hogy a Szentlélek megadatik «az apostolok kézrátevése által». ⁹ b) Szent Pál ¹⁰ Efezusban a Keresztelő tanítványaival úgy közölte a kézföltevést mint a keresztény élet avatásának betetőzését. A Zsidókhöz írt levél szerint a keresztiséggel együtt a kézföltevés is a «Krisztus tanításának elemei» közé tartozik. ¹¹

¹ Jn 7,37–9; itt utalás történik Joel 2,28-ra.

² Jn 16,7 cf. 14,16 15,26 16,13; Lc 24,49.

³ Act 2,38. 5,32.

⁴ Act 8,14–7.

⁵ 1 Cor 12,19–30.

⁶ Act 18; 19,5.

⁷ Act 2,38 5,32 9,17 10,44.

⁸ Cf. *August.* Bapt. III 16; in Jn 4, 6.

⁹ Act 8,18.

¹⁰ Act 19,5; cf. 1 Cor 12,13.

¹¹ Heb 6,1–2.

c) Az Üdvözítő minden időre és minden hívő számára kilátásba helyezte a Szentléleknek a rendes kegyelemközléstől különböző adományozását; s minthogy a Szentlélek adományozásának más módjáról nem olvasunk, ezt a kézföltevéssel történt közlést kell ama rendes és állandó módnak tekintenünk. Ez a Szentlélek-közlő szertartás szabatosan *különbözik a keresztségtől*. Így állítja elénk a főnti elbeszélés: a samariaiak már meg voltak kereszttelve, és azután más kiszolgáltatók (apostolok) más szertartással (kézföltevés és imádság) más hatásokat (a Szentlélek bősége) közöltek. Ugyanezt látjuk Efezusban: «Ezeket hallván, megkeresztelkedtek az Úr Jézus nevében. És amidőn Pál rájuk tette kezeit, a Szentlélek leszállott rájuk».¹ Tehát teljesen légből kapott Harnacknak az az állítása, hogy a bérmálás azért vált idővel külön a keresztteléstől, mert nyugaton szokásba jött, hogy a püspök adja föl. Itt t. i. ép az a kérdés: miért tartotta fenn magának a püspök, mikor a keresztséget rábízták áldozópapokra, sőt diakonusokra? Keleten az áldozópapok bérmáltak; és mégis ott is külön szentség számba megy!

3. Ebben burkoltan benne van a *krisztusi rendelés*. Az újszövetség legnagyobb adományát, annak rendes, állandó és biztos hatású közlését Krisztus rendelése nélkül nem lehet elképzelni. Mikor történt az alapítás, azt nem lehet teljes bizonyossággal megállapítani. Szent Tamás szerint² az Üdvözítő ezt a szentséget nem kiszolgáltatta, hanem ígéret által alapította, mikor t. i. az ő Egyházának megígérte a Szentlélek állandó adományozását. Lehet azonban az is, hogy kifejezetten akkor rendelte, mikor (föltámadása után) negyven napig sok bizonyítás által megjelent tanítványainak és szólt az Isten országáról.³ A racionalista vallástörténeti és kritikai evolucionizmus némely képviselője (különösen liberális protestánsok) a bérmálást bizonyító helyeket ugyan *betoldásoknak minősíti*; de nem szövegkritikai okok alapján, melyeknek itt még az árnyéka is hiányzik, hanem azért, mert «az öskereszténység szertartási egyszerűségével nem fér össze egy kiegészítő és a keresztséget mintegy kettőző szertartás». Hogy a bérmálás a keresztségnak egyszerű ismétlése, racionalista állítás, bizonyítás nélkül, melynek az ellenkezője igaz.

A bérmálás szentírási *előképei*: a teremtés második napja, amikor Isten «erősséget» (firmamentum) alkotott választóul az alsó és felső vizek között.⁴ A Vörös-tengeren való átkelés a keresztségnak, az árnyékló felhő a bérmálásnak típusa⁵; a poklosságtól való tisztulás⁶ szertartásában már Origenes a keresztség és bérmálás előképét látja (mosdás és kenés). Az ószövetség pünkösdjé a bérmálást ábrázolja, miként hűsvétje a keresztséget.⁷ *Jelképek*: a Szentlélek galambja Krisztus jordáni keresztségében, a tizenkét éves Jézus a templomban.

A *hagyomány* bizonyítéka. Eleve föltehető, hogy a kézföltevéssel közvetített Szentlélek-közlés a Szentírásnak oly határozott és részletes tanítása után állandó szokásban maradt a keresztényeknél. Igaz, a legrégebbi iratok nem tesznek róla említést; így a Didache és Iustinus, kik a keresztségről és az Eucharisztiairól aránylag bőven szólnak. Ennek azonban az az érthető oka, hogy a bérmálás mint a keresztény avatásnak egyik mozzanata, liturgiai egységet alkotott a keresztséggel, s csak akkor és ott jöhetett külön is szóba, ahol szertartásilag némileg elvált a keresztségtől. Ez megtörtént 200 körül, mikor a keresztséget már jobbra áldozópapok szolgáltatták, és a már megkereszteltek a bérmálást a püspök azután is személyesen végezte.

¹ Act 19,5–6 és Heb 6,1–2.

² Thom III 72, 1 ad 1.

³ Act 1,3.

⁴ Gen 1,6–8 Ps 103,3–6.

⁵ 1 Cor 10; Ex 13,21 40,34–8 Num 9,15–23 10,33–6 Deut 1,33 20.

⁶ Lev 14.

⁷ Ex 19 20,20 24 Lev 19 20,7.

Előző homályosabb utalások¹ után világosan szól *Tertullianus*:² «Miután kiléptünk a fürdőből, szentelt kenettel megkenetünk. Azután kézföltevést kapunk, mely szólítja és hívja a Szentlelket». A római Egyház «a hitet vízzel jelöli, Szentlélekkel ruházza, Eucharisziával táplálja».³ *Hippolytus*⁴ Zsuzsanna szavait: «Hozzatok nekem olajat», misztikus értelemben arra magyarázza, hogy ez az olaj a Szentlélek ereje, mellyel mintegy krizmával kenetnek a hívők a keresztség után. Kornél pápa⁵ szemére hányja Novatianusnak, hogy a keresztség után nem tette meg, ami az Egyházban szokás: nem vette a püspöktől a pecsétet, tehát nem is kapta a Szentlelket. *Ciprián*⁶ Act 8 ismertetése után azt mondja: «Ez most is megvan az Egyházban. Akik meg vannak keresztelve, az egyházi előljáró elé kerülnek, s a mi imádságunk és kézföltevéssük által kapják a Szentlelket és az Úr pecsétjével betetőzésben részesülnek».⁷ Jeruzsálemi sz. Ciril egy egész katechézist szán a szentségnek, és Szent Jeromos püspöki bérmautakról beszél. Szent Ágoston is igen határozottan azt mondja: «az apostolok szamariai tettét most is gyakorolja az Egyház; a krizma szentsége a látható jelek sorában szent, miként maga a keresztség».⁸ Az emlékek hagyományának tanui a külön bérmálóhelyiségek (chrismaria, consignatoria) Rómában, Nápolyban stb. a templom és a keresztelőkápolna között; továbbá számos fölirat.

Tehát az Egyház története semmit sem tud a 16. századi protestánsoknak amaz állításáról, hogy a bérmálás merő katechetikai szertartás volt, mellyel a megkereszteltek hitükről tettek tanúságot az Egyház színe előtt; s teljesen hiábavaló a racionalista valláshistorikusoknak az az erőfeszítése, hogy a bérmálás számára *vallástörténeti párhuzamot* találjanak. Tartalmilag ugyanis nem találnak mást mint kézföltevéseket (a gnóosztikusoknál, mandeusoknál) és homlokjelölést (a Mithras-kultuszban), amelyeknek jelentéséről és hatásairól azonban semmit sem tudunk. Ami pedig a történeti eredetüket illeti, a források csak olyan korban említik, amikor a keresztény kézföltevés és Szentlélek közlése már régen igazolva van.

2. A bérmálás szentségi jele.

Mínt hogy a bérmálás szentségi anyagára vonatkozólag nincsenek határozott ünnepélyes egyházi döntések,⁹ a dogmatikai vizsgálatnak kell megállapítania, mi tartozik a bérmálás szentségi jelének lényegéhez.

A Pontificale Romanum szerint *a bérmálás kiszolgáltatása* így történik: A püspök kiterjeszti kezeit a bérmálkozók felé, és imádságot mond (Omnipotens Deus); azután jobb hüvelykujjának hegyét belemártja a krizmába, és azt mondja: «N., én téged megjelöllek a kereszt jelével», és miközben hüvelykujjával keresztet formál a bérmálkozónak homlokán (az Appendix hozzáteszi: közben jobb kezét ráteszi a bérmálkozónak fejére), folytatja: «és megerősítelek az üdvösség krizmájával az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében». A görög euchológiában ez van: Az után az imádság után megkeni őt a szent $\mu\upsilon\sigma\omicron\nu$ -nal,

¹ *Theoph.* I 12; *Excerpta Theodot.* 22 ap. Clem. Al.; *Iren.* I 31, 3–4; cf. IV 38, 2; *Clemens Al.* Quis dives 42 (Evangelista Szent János egy ifjút nemcsak megkeresztelt, hanem az Úr pecsétjével is ellátta); *Strom.* II 3; *Paed.* I 6; *Origen.* in Lev 8, 11.

² *Tertul.* Bapt. 7; cf. *Resur.* 8.

³ *Praescr.* 36; cf. 40; ad *Demetr.* 22.

⁴ *Hippol.* in Dan 13, 17.

⁵ Ap. *Euseb.* H. E. VI 43.

⁶ *Cypr.* Epist. 73, 9.

⁷ Cf. *Cypr.* Epist. 70, 2; *Firmil.* inter epist. *Cypr.* 75, 7; *Concil. Elib.* c. 38.

⁸ *Cyrl. Hier.* Cat. myst. 3. *Hieron.* Adv. Lucif.; cf. *Ambr.* Myster. 6; *Ps. Ambr.* Sacr. 3, 2. *August.* Trinit. XV 26, 46; *Lit. Petil.* II 104, 239; in *Jn* 3, 5, 6, 10; in *Ps* 26, 2.

⁹ A II. lyoni zsinat azt mondja ugyan: A bérmálás szentségét a püspökök szolgáltatják ki kézföltevéssel és az újjászülöttek megkenésével *Denz* 465; máskor azonban a krizma van a szentség anyagának mondva *Denz* 592; cf. *Trid.* 7 confirm. c. 2 *Denz* 872.

amennyiben keresztjelet csinál homlokán, szemein, orrán, száján, két fülén, mellén, kezén és lábán, és azt mondja: A Szentlélek ajándékának pecsétje Amen (σφραγίς δωρεᾶς, Πνεύματος ἁγίου ἀμήν).

Ennek alapján *a bérmálás közelebbi anyagát illetőleg négy vélemény lehetséges*; 1. A bérmálás közelebbi anyaga kizárólag a kézrátétel; így Aureolus, Habert, Petavius, Sirmond. 2. Kizárólag a krizmakenet; így Durandus, Maldonatus, Gregorius de Valentia. 3. Vagy a kézrátétel vagy a krizmakenet, amint az Egyház a különböző korok jellege szerint jónak látta meghatározni; így az 1549-i mainzi, az 1662-i jeruzsálemi zsinat, Estius, Tapper, Morinus, Oswald. 4. *A krizmakenet és a kézrátétel, mely által a krizmakenés történik.* Ez az általánosabb és valószínűbb nézet. Így Beda, Rhabanus Maurus, Amalarius, Thomas,¹ a Pontificale és a CIC (c. 780). Ezt a nézetet logikai menetben így igazoljuk:

1. *A kézrátételt* tanúsítja a Szentírás² és a legrégebbi hagyomány. A régi görögök közül némelyik hallgat róla, bár egy sem zárja ki; a legtöbben azonban említik.³ Tartalmazza az Egyház hiteles (ha nem is tévedhetetlen) tanítása is.⁴ Ha a Decr. pro Armenis azt mondja: «Most kézrátétel helyett az Egyház a bérmálást szolgáltatja»,⁵ csak azt akarja mondani, hogy ma bérmálás néven történik az, amit régen kézrátétel néven gyakoroltak. S ha régi okmányok olykor a krizmát nevezik e szentség anyagának, a kézrátételt nem akarják kizárni; csak a távolabbi anyagot jelölték meg; nem lehetett ugyanis a krizmával egy sorba tenni a püspök kezét. Következésképp téves a fentemlített második nézet; a kézrátétel nem hiányozhatik a bérmálás jegyében.

2. *A krizmakenés* első biztos tanúja Origenes⁶; a későbbiek aztán általában említik; nemcsak a keletiek, hanem a nyugatiak is.⁷ Ezt megerősíti a szentség neve és a krizmáriumok elnevezése és létezése. A Szentírásból nem lehet a kenést föltétlen biztossággal megállapítani.⁸ Mindazáltal ingyenes állítás, hogy eleinte kizárólag kézrátétellel bérmáltak. Mivel ugyanis a Szentlélek közlését és a Szentlélek erejét annyiszor nevezték kenetnek, maga a dolog sem lehetett nekik idegen; annyival kevésbé, mert előttük volt az ószövetségi kenetek példája is. Nem lehetetlen azonban, hogy azokban az első időkben a fölkenés olykor közvetlenül a Szentlélek által történt. Ezeknek a megfontolásoknak a súlya alatt nem tartható a fent említett első nézet, hogy kizárólag a kézrátétel a bérmálás közelebbi anyaga.

3. *A kézrátétel és a kenet vagylagosságát* valló harmadik nézet nem kerülhet dogmatikailag szóba abban az értelemben, hogy egy-egy püspök tetszése szerint vagy kézföltevéssel vagy kenettel szolgáltathatta ki a szentséget. Csakis abban az értelemben volna vitatható, hogy az Üdvözítő csak általánosságban határozta meg a bérmálás szentségi jegyét, és ennek részletezése aztán az Egyházra volt rábízva; az Egyház eleinte aztán kézföltevéssel és kísérő imádsággal szolgáltatva a szentséget; a második század végétől hozzájárult a homloknak kereszttel történt megjelölése (kenés nélkül); és ehhez hozzájárult keleten elég hamar, nyugaton a 4. század végén (talán Szilveszter pápa alatt) a krizmával való kenés. (A. de Smet). Ebben a formában a vagylagosság nézete dogmatikailag tartható; bár nagyon kevésbé valószínű.

¹ Thom III 84, 4 c.; Gent. IV 60; cf. azonban III 72, 2 9 és De eccl. sacramentis, mely kizárólag a kenést említi.

² Act 8,17 19,6 Heb 6,2.

³ Cyril. Hier. Cat. 16, 16; Constit. Apost. II 32, 3; III 16, 3 VIII 28, 2; Testament. D. N. J. Christi ed. Rahmani p. 131.

⁴ Denz 424; 465.

⁵ Denz 697.

⁶ Origen. in Lev 6, 5; 8, 11.

⁷ Hippolyt. in Dan I 16 coll. c. De Christo et Antichristo 59; Ordo eccl. Aegypt.; Pacian. Sermo de bapt. 6; Optat. Milev. Schisma Donat. 4, 7; August. Sermo 227 324; in Jn 118, 5; Innocent. I. Epist. 25, 3; Denz 98.

⁸ Cf. mégis 2 Cor 1,21 1 Jn 2,20.27.

Mínt hogy tehát a kézrátételt a Szentírás, a krizmakenést a hagyomány különösen a keleti egyház hagyománya a legősibb időktől fogva tanusítja, a főt negyedik helyen említett nézet a legnagyobb fokban valószínű. S ha ennek az alapjára helyezkedünk, könnyű eldönteni azt a kérdést: a jelen latin szertartásban *melyik kézrátétel* tartozik a szentség közelebbi anyagához: az első kéz-kiterjesztés (χειροτονία) vagy pedig a krizmakenéssel kapcsolatos kézrátétel (χειροθεσία)? Mínt hogy az előbbit a görög szertartás nem ismeri, jóllehet érvényesen szolgáltatja ki a szentséget, kétségtelenül a kézrátétel a lényeges. Ez azonban a krizmakenéssel eo ipso adva van;¹ és ezért valószínűleg nem tartozik a közelebbi anyag lényegéhez, hogy a fölkenő püspök keze a bérmálandó feje fölött legyen, illetőleg azt érintse.

A krizmakenés *a homlokon* történik (a görög szertartások más testrészek kenését is említik), még pedig kereszt alakjában. Így már a legrégebbi hagyomány;² I. Ince részletesen elő is írja. A *keresztalakban* való jelölés a hittudósok szerint a közelebbi anyag lényegéhez tartozik. A többi szertartás: az arculütés, a krizmakötés (fejszalag, melyet az új-bérmáltak három napig hordtak) természetesen nem lényeges szertartások.

A bérmálás távolabbi anyaga az olajbogyóból készült olaj, melyhez kötelező egyházi előírás szerint kevés balzsamot kell hozzávegyíteni, és az így készült krizmát a püspöknek kell megszentelnie. Akik a kenetről szólnak, az első időktől kezdve a bogyó-olajat (ἐλαίον) említik; ezért szóba sem kerülhet, vajjon érvényes-e más olaj is. A balzsam hozzávegyítése (a görögök még mintegy negyvenféle mást is tesznek hozzá; ezzel jelezni akarják a Szentlélek ajándékainak és erejének bőségét) a tomisták szerint az anyag lényegéhez tartozik, a skotisták szerint csak kötelező előírás, elmaradása azonban a szentséget nem érvényteleníti. Mivel az atyák gyakran az egyszerű olajat is krizmának nevezik, és még III. Ince sem meri érvénytelennek mondani a merő olajjal történt bérmálást, valószínű, hogy a balzsam nem tartozik a lényeghez. A *krizma külön szenteléséről* ősi hagyomány tanúskodik.³ Ennek alapján az általánosabb nézet a skotistákkal szemben azt vallja, hogy a krizma megszentelése a távolabbi anyag lényegéhez tartozik, és szükséges a szentség érvényéhez. A keletiek különösen nagy súlyt helyeztek erre a mozzanatra. Teológusaik hovatovább ennek a szertartásnak tulajdonították a szentség főhatását; és így ugyanakkor mikor a szentség kiszolgáltatója náluk az egyszerű áldozópap lett, a krizmaszentelést a patriarkának tartották főnn, és így a kenetből (μύρον) mintegy az Eucharisziához hasonló állandó szentséget csináltak,⁴ amelyet aztán nem-püspök is «kioszthatott».

Ami *a bérmálás formáját* illeti, a Szentírás általánosságban imádságot említ⁵; ugyanígy a hagyománynak első tanúi.⁶ Ha a szentség közelebbi anyaga a krizmakenő kézrátétel, akkor természetesen annak kísérő szava a forma: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Ez a forma a latin Egyházban a 9. század óta kimutatható és 1250 óta állandó. A leghasználtabb görög forma (434. lap) a 4. században már megvolt. Ezekon kívül sok más forma is volt használatban;⁷ sőt I. Ince⁸ azt írja egy püspöknek: «A bérmálás szavait nem mondhatom meg, nehogy inkább árulónak tűnjek föl, mint tanácsadónak». Tehát bizonyos fokig a titokfegyelem rovására is kell írni azt a bizonytalanságot, mely a szentség formáját illetőleg a skolasztikusoknál is észlelhető (akadt,

¹ Ebből érthető, miért nem történik olykor említés róla; pl. *Thom* III 72, 2 9.

² *Tertul.* Marc. III 22; *Cypr.* Epist. 70, 2; *Hippol.* Christ. et Antichr. 59; cf. Eph 4,30.

³ *Tertul.* Bapt. 7; *Cypr.* Epist. 70, 2; *Cyrl.* Hier. Cat. myst. 3, 3; *Can. Hippol.* 133; *Const. Apost.* VII 42; *Euchol. Serap.* (krizma-szentelő imádságot tartalmaz); *Basil.* Spirit. S. 27, 66 (apostoli hagyománynak mondja).

⁴ Cf. *Cyrl. Hier.* Cat. myst. 3, 3.

⁵ Act 8,15; cf. 2 Cor 1,21.

⁶ *Tert. Cypr. Ordo Aegypt.* 1. c.

⁷ Cf. Martène De antiquis Ecclesiae ritibus I 2, 4.

⁸ *Denz* 98.

aki nem tartott szükségesnek semmiféle formát, ha a kenet érvényesen volt szentelve); mégis a formák változásából és sokféleségéből azt is kell következtetni, hogy az Üdvözítő azt csak általánosságban határozta meg.

A jelenlegi latin és görög forma megegyeznek abban, hogy kifejezésre juttatják a szentség főhatását: a keresztség kegyelmének a Szentlélek által való növelését. Valószínű, hogy ez a gondolat szerepel egyéb formákban is. Ahol pedig nem mutatható ki (pl. a Sacramentarium Gregor.-ban: az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében; béke veled), ott valószínűnek látszik, hogy ez nem a szentség teljes formája, hanem hozzá kell venni azt az imádságot, mely a kézrátételt kísérte. A mai latin és görög forma nem könyörgés alakú; mindamellett tartalmilag imádság, mert a vele jelzett hatást Istentől várja. A mai formán nem lehet változtatni a szentség érvényének veszélyeztetése nélkül.

99. §. A bérmálás szentségi használata.

Diekamp III § 20–21; *Bartmann* II § 173 174; *van Noort* 3, 3, 4–5; *Pesch* VI prop. 57–60; *Billot* th. 33; *Schanz* § 25–26. – *Thom* III 72, 5 11; *Suarez* Sacr. disp. 34–6; *Billuart* sacr. Confirm. 7–8; *Berti* XXXII 2–3; *Frassen* Sacr. tr. 2 confirm. 2–3. – *Bertrams* Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostol Paulus 1913; *Meschler* Die Gabe des heiligen Pfingstfestes⁸ 1914; *F. Gillmann* Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakramentes 1920. *Hanauer* I. A bérmálás kegyelme 1920; *Schütz* A. A diakonátus dogmatikai eszméje (Eszmék és eszmények 16. szám) 1933.

1. A bérmálás hatásai és szüksége.

A bérmálás szentségi **hatásai**: a megszentelő kegyelem növekvése és betetőzése a Szentlélek sajátos közlése által; külön szentségi kegyelemként a Szentlélek ereje a hit bátor és állhatatos vallására és szentségi jegy.

1. *A bérmálás szentsége a megszentelő kegyelmet növeli és teljessé teszi azáltal, hogy sajátos módon közli a Szentlelket.* Biztos. A *Szentírás* is, a *hagyomány* is bárhol szól a bérmálás hatásairól, azt mint Szentlélek-közlő szentséget említi; a próféták ígérte bőséges Lélek-áramlás az újszövetségben, az Üdvözítő ígérétei,¹ és nagy elvi megvalósulásuknak, a Pünkösdek egyéni biztosítása mind a bérmálás szentségéhez vannak kötve. Ezt juttatja szemléletes kifejezésre a szentség formája és alapvető szertartása is: a kézrátétel² és a *krizmakenés*. Amint az Üdvözítő azért Krisztus, azaz Fölkent, mert istenséggel van fölkenve, úgy a keresztyének azért *χριστιανοί*, mert Szentlélekkel vannak fölkenve, mondja Theophilus.³ Minthogy a bérmálás élők szentsége, ezt a Szentlélek-közlést a Szentírás burkoltan, az Atyák⁴ aztán nyíltan *τελειώσις*-nak, azaz a keresztség betetőzésének nevezik: «Akik a keresztségben megszülettek a természetfölötti élet számára, mint újszülöttek még bizonyos puhaságot és gyöngeséget mutatnak; a bérmálás kegyelme aztán megerősíti, mintegy kegyelmi nagykorúságban részesíti őket».⁵ A kegyelmi életnek a keresztségben adott csiráit és kezdéseit a bérmálás teljességre viszi, amennyiben a lélek számára folyósítja a természetfölötti élet összes erőit és tényezőit: «Én azért jöttem, hogy életük legyen, és minél bővebben legyen».⁶ Ezt fejezi ki a bérmálásnak oly gyakori másik régi neve is: *σφραγίς*, signaculum; a bérmálás *pecsétet* vet, mintegy pontot tesz a kegyelmi közlések sorára.

¹ Fölként Jn 7,33–9.

² *Thom* III 84, 4 c.

³ *Theophil* I 12; *August.* in Jn 33, 3.

⁴ Igy különösen *Cyrl. Al.* in Joel 32 (M 72, 452).

⁵ *Cat. Rom.* II 3, 20.

⁶ Jn 10,10 cf. 3,34.

Kérdés. A keresztség is közli a Szentlelket. Ha némely harmadik századi író¹ úgy beszél, mintha a keresztség csak a bűnöket törölné el, s a bérmálás adná a Szentlelket, az efféle kijelentéseket ugyanannak a kornak bőséges tanúsága szerint² nem kell kizáró, hanem csak kiemelő értelemben venni; azok az írók t. i. a keresztségnél akárhányszor inkább a büntörlést, a bérmálásnál inkább a Szentlélek közlését emelik ki, anélkül, hogy más mozzanatokat ki akarnának rekeszteni. De ha a keresztség is adja a Szentlelket, akkor *mi a különbség a keresztség és a bérmálás Szentlélek-közlése között?* – *Felelet.* Minthogy a katolikus hitigazság értelmében a bérmálás a keresztségnek nem egyszerű ismétlése, hanem tőle különböző önálló szentség, a felelet az általunk képviselt spekulatív teológiai elvek értelmében csak ez lehet: A keresztség a Szentlelket adja kíséretképen (per concomitantiam), amennyiben t. i. Isten átteremtett ajándékot, kegyelmet, és ezzel a dologi ajándékkal velejár maga az adományozó Isten is, és ez tulajdonításképen (per appropriationem) a Szentlélek. A bérmálásban azonban elsődlegesen, királyi fölséggel, *mint teremtetlen legdrágább személyes ajándék* jön a Szentlélek (I 435/6 II 194/5), nem pedig teremtett ajándéknak kíséretképen. A keresztségben a mennyei jegyes küldi szeretete levelét és jegygyűrűjét és ennyiben önmagát is; a bérmálásban azonban közvetlenül maga a jegyes jön és veszi lakását a lélekben. A keresztségben a Lélek megépíti magának a templomát, a bérmálásban beleköltözik.³

2. A bérmálás *szentségi kegyelme a Szentlélek ereje a hitnek állhatatos és bátor vallására.* «Ennek a szentségnek az a hatása, hogy a Szentlelket adja erőkifejtésre, miként az apostolok kapták Pünkösdkor, hogy t. i. a keresztyén bátran vallja Krisztus nevét. Ezért kap kenetet a homlokára, mely a szégyenkezés székhelye, hogy ne szégyelje Krisztus nevét és főként az ő keresztyét, mely az Apostol szerint a zsidóknak botránkozás és a pogányoknak botorság.»⁴ Ez a hatás nem egyéb, mint az előbbinek mint metafizikai alapnak pszichikai vagy mondjuk dinamikai kifejtése. A keresztséggel természetfölötti életre született lélek a Szentlélek bérmálási közlése által a Krisztusban való kegyelmi nagykorúságra jut, s ezzel jogcímet és alapot kap azokra a természetfölötti segítségekre, melyekkel a nagykorúsághoz illően, nem puha és állhatatlan gyermek módjára, hanem férfiasan, állhatatosan, önállóan és keményen meg tud küzdeni a keresztyénre váró nehézségekkel.⁵ A bérmálás fölfegyverzi, hogy a test, a világ, az ördög támadásaival szemben mint Krisztus jó katonája helyt tudjon állni, és a Krisztus nevének következetes étellel becsületet tudjon szerezni: «Krisztus jó illata vagyunk az Istenért azok közt is, akik üdvözülnek, és azok közt is, akik elvesznek».⁶ Evégből a Szentlélek nagy fogékonyságot ad a felülről jövő indítások iránt, továbbá természetfölötti leleményességet és életkedvet, vagyis megadja azt a kegyelmi fölszerelést, mely kifejezésre jut a *Szentlélek hét ajándékában* (200. lap).⁷ A bérmálásnak ezt a hatását közvetlenül jelzi a kenés (az atléták az ókorban olajjal tették hajlékonyá testüket a birkózásra), különösen a görög szertartásban a főszerveknek megkenése, mint azt szépen kifejti Jer. sz. Ciril.⁸ A Szentlélek adta természetfölötti életerőt, kedvet, szellemi gazdagságot jelképezte a pünkösdi nyelvcsoda, ezt fejezte ki a karizmák bősége, amely mint rendkívüli ajándék oly gyakran járt együtt a Szentlélek szentségi adományozásával.⁹

3. A bérmálás hatásainak ontológiai alapja és gyökere *a bérmálási jegy.* Hogy a bérmálás eltörölhetetlen jegyet nyom a lélekbe, hitigazság. A Szentírásnak a jegy létezése érdekében

¹ De rebapt. 6.

² *Iren.* III 17, 2; *Epid.* 42; *Iustin.* Dial. 29; *Tertul.* Bapt. 6 coll. c. 10; *Cypr.* Epist. 63, 8 74.,; 5.

³ Így értelmezi már *Origen.* in Lev hom 8, 11 a salomoni templom-építést.

⁴ Decr. pro Arm. *Denz* 697.

⁵ 2 Tim 3,12.

⁶ 2 Cor 2,15.

⁷ Cf. Act 1,8. Eph 6,10–17 Rom 13,12 1 Thes 5,8 Ap 2,8–11 1 Jn 2,13; *Clemens Al.* Quis dives 42.

⁸ *Cyrl. Hier.* Cat. myst. 3, 3 4.

⁹ *August.* Bapt. III 6.

idézhető helyei¹ főként a bérmálásra értelmezhetők. A szentatyák érdeklődésének előterében a keresztségi jegy áll ugyan, a bérmálásról inkább vele kapcsolatban és bennfoglaltan szólnak. De kifejezetten is említik a 4. századiak.² A skolasztikusok, kivált Halesi Sándor és Szent Tamás behatóan foglalkoznak vele. Ez az eltörölhetetlen jegy a bérmálás megismételhetetlenségének alapja. Akik az eretnekeresztelést érvénytelennek tartották, azok természetesen a bérmálásukat is megismélték. Az itt szóba jöhető nagy atyák azonban kétségtelenül tanítják, hogy az eretnekbérmálás általában érvényes; és ha kézföltevéssel vették föl az eretnekeket az Egyházba, az «in poenitentiam» történt. Ha pedig helyel-közzel érvénytelennek tartottak bizonyos eretnekbérmálásokat, azért történt, mert az eretnek kiszolgáltatást vagy a szentségi jel vagy a szándék miatt nem tartották érvényesnek.

Mivoltát illetően a bérmálási jegy nemcsak a szentségi hatások egyike, mint a két másik jegyközlő szentségnél, hanem *a szentség lényegének is kifejezése*. Benne a Szentlélek elidegeníthetetlenül tulajdonába veszi a nagykorúvá lett tudatos élettevékenység elvét, az egyéniséget, és fölavatja, megszenteli a külön krisztusszolgálatra. Az önálló, állhatatos és erőteljes életkifejtés a személynek műve; a bérmálási jegy tehát ezt foglalja le és köti le Istennek. Ezt liturgiailag kifejezésre juttatja a homloknak kereszttel való megjelölése és a szentség pecsét elnevezése. A pecsételés befejezést jelent; a személy is actus ultimus, a metafizikai valóságok utolsója (1614). Mikor a bérmálás a személyiséget természetfölötti hivatásra emeli és a természetfölötti jelleggel pecsétet tesz a kegyelemközlések sorára, jelzi, hogy minden egyéb kegyelemközlés csak a keresztségi és bérmálási kegyelem fönntartását és bizonyos sajátos célokra való további kiépítését célozhatja. A kereszt jele pedig a homlokot, a személyes méltóság szimbolumát, az ellentétes hatalmakkal szemtül-szembe folytatandó élet-halál- harcnak jelképét avatja föl és szenteli meg Isten számára, miként a főpapot az ószövetségben³. Általa Krisztus minden harcosa homlokára kapja a misztikus thau-t⁴; a megjelöltek sorába kerül, és ezzel osztozik azoknak föladataiban és komoly kötelezettségeiben, de egyúttal reményeiben is: «Mint a gyémánt és a tűzkő, olyanná teszem homlokozat; ne félj tőlük és ne ijedj meg orcájuktól!» «Életed árán is tusakodjál az igazságért; mindhalálig küzdj az igazságért, akkor Isten harcba száll éretted ellenségeiddel!»⁵ A bérmálás szentségével etekintetben párhuzamba hozható *szentelmények*: a kereszt jele, a királyok fölkenése, a lovaggáavatás, a szerzetes fogadalmak.

A bérmálás **szükségessége**. A bérmálás az üdvösséghez *nem szükséges mint nélkülözhetetlen eszköz*. Amióta a bérmálás liturgiailag elvált a keresztségtől, azóta nem ritkán megtörtént, hogy valaki a keresztség fölvétele után bérmálás nélkül halt meg, és az Egyház sohasem aggódott ezeknek üdvösségéről azért, merthogy bérmálás nélkül haltak meg. A keresztség szentségi jelentőségét és hatékonyságát kisebbítené, aki ezt kétségbe vonná. A keresztség által az ember egészen újjászületik és megéri a mennyország számára; etekintetben a bérmálásnak nem marad mit pótolni. *Nem is mutatható ki kifejezett isteni vagy egyházi parancs*, melynek erejénél fogva a bérmálás szükséges volna. Az Egyház mindenkor sürgette ennek a szentségnek föl vételét⁶; a Tridentinum csak azokat engedi tonzúrára,⁷ akik meg vannak bérmálva, és az új Egyházi Törvénykönyv⁸ is keményen meghagyja, hogy ha alkalom kínálkozik, el ne merjék hagyni a hivek, és a plébánosoknak köteleességükké teszi,

¹ 2 Cor 1,21 Eph 1,30 4,30.

² Cyr. Hier. Procat. 17; Optat. Mil. Schism. Donat. VII 4 August. Petil. II 104 és [345. lap](#).

³ Ex 28,36 Ps 4,7.

⁴ Ez 9,4 és Ap 7; 2,12 22,4; 13,16 14,1–5.

⁵ Ez 3,9; Sir 4,33.

⁶ Conc. Laodic. (a. 370) c. 48.

⁷ Trid. 23 ref. cp 4.

⁸ CIC 787.

hogy alkalmas időben fölvétsék a hivekkel. Mindebből azonban nem lehet igazi parancs jellegű kötelezettséget kiolvasni.

De abban megegyeznek a hittudósok, hogy *akiknek alkalmuk kínálkozik bérmálkozni és nem teszik, ezáltal alighanem halálos bűnbe esnek*. Csak a megokolásban térnek el. A többségi vélemény szerint súlyosan vét az önszeretet kötelessége ellen, aki vakmerően vagy könnyelműen megfosztja magát a krisztusi harc számára alig nélkülözhető ama nagy kegyelmektől, melyeket csak a bérmálás ad meg. Egy kisebbségi vélemény (Scotus, Tournely, Benedict. XIV.) azon a nézeten van, hogy a bérmálás *burkolt isteni parancs erejével és mint viszonylag nélkülözhetetlen eszköz* (necessitate praecepti divini et medii relativi) kötelez. Ez a nézet valószínűbbnek látszik. Mert *a)* az isteni parancs burkoltan adva van a szentség rendelésében: Isten semmit sem tesz hiába; ha a természetfölötti rendben nem volna szükség a bérmálásra, az Üdvözítő nem rendelte volna. *b)* A keresztyén élethez és a krisztusi harchoz szükséges kegyelmeket szentségileg, tehát intézményesen a bérmálás biztosítja. Ezért mondotta az Üdvözítő: «Maradjatok a városban (azaz meg ne kezdjétek hivatásszerű tevékenységeteket), mígnem fölruháztattok erővel a magasságból».¹ Minthogy azonban a bérmálás betetőző és nem alapvető szentség, a szüksége nem annyira szoros mint a keresztségé, hanem olyan jellegű, mint az imádság szüksége.

A gyakorlatban a két nézet között nincs különbség. Az enyhébb nézet is elismeri, hogy a szentség elmulasztásával lehet súlyosan vétetni, és a szigorúbb fölfogás is megengedi, hogy szükség esetén a szentséget pótolhatja a vágybérmálás,² mely burkoltan benne van a Szentlélekért való imádságban, az Isten szeretetéből végzett jócselekedetekben és a békeútírásban. A bérmálás vágyát azonban az esze használatával már rendelkező megkereszteltnek ajánlatos gyakrabban fölkelteni, különösen pünkösöd ünnepén. Amit az Üdvözítő a Szentlélek eljövételéről mond (Jn 14–16), bizonyosság rá, mennyire kell a keresztyéneknek a Szentlélek várakozásában, vágyában és indításában élniök. Ennek a szent és termékeny vágnak szentségi biztosítékot ad a bérmálás; vételének lelki előkészítését munkálja a bérmálás vágya.

2. A bérmálás kiszolgáltatója és fölvevője.

1. **Tétel. A bérmálás rendes kiszolgáltatója a püspök.** *Hittétel.* A szakadár görögök, Wiclif és Hus az áldozópapot is rendes kiszolgáltatónak tekintik. Velük szemben a *trentói* zsinat kimondja: «Ki van közösítve, aki azt állítja, hogy a bérmálás szentségének rendes kiszolgáltatója nem kizárólag a püspök, hanem bármilyen egyszerű áldozópap».³

Bizonyítás. A *Szentírás* föltűnő gonddal az apostolokat mutatja be a bérmálás kiszolgáltatóiként: Péter és János a legnagyobb veszély idején átmentek Szamariába bérmálni⁴; Pál Efezusban maga bérmálta meg a Keresztelő tanítványait.⁵ A keresztelest az apostolok sokszor másokra bizták, a bérmálást nem; különben okvetlenül megadták volna Fülöpnek ezt a hatalmat is.⁶ Ezt tanúsítják az *atyák* is,⁷ akik elmondják, hogy sokan bérmálás nélkül hálnak meg, mert keresztségük után nem jutnak a püspök elé. Amikor aztán Photius az

¹ Lc 24,49; cf. *Thom* III 72, 1 ad 3.

² *Thom* III 72, 6 ad 1; cf. *Acta s. Rogatiani (Ruinart 323)*.

³ *Trid.* 7 confirm. c. 3 *Denz* 873; cf. 424 608 960 697.

⁴ *Act* 8,14–17.

⁵ *Act* 19.

⁶ Cf. *Act* 6,2 1 *Cor* 1,17.

⁷ *Cypr.* *Epist.* 73, 9; *Rebapt.* 3 4; *Hieron.* *Adv. Lucif.* 8 9; I. *Innocentius Denz* 98.

áldozópapokat a bérmálás rendes kiszolgáltatóiként kezdte kezelni, I. Miklós nyomban tiltakozott; s ebben mögötte volt a görög egyház hagyománya is.¹

A teológiai megfontolás azt találja, hogy *a)* a bérmálás a kegyelmi teljesség és betetőzés szentsége; illő tehát, hogy a teljes hatalmú pap, a püspök szolgáltassa ki.² *b)* A bérmálás által a keresztény lélek Krisztus katonája lesz; már most illő, hogy a püspök mint Krisztus helyettese és az ő seregének vezére, maga vegye és avassa föl katonáit.³ *c)* Hozzájárul egy lelkipásztori ok: a bérmálás szentsége révén a püspök közvetlen érintkezésbe jut minden egyes hívével, a Szentlélek jelentős kegyelmét közli vele, és így minden egyes hívő előtt közvetlenül is igazi főpásztornak bizonyul.

2. Tétel. A bérmálás szentségének rendkívüli kiszolgáltatója az áldozópap, aki vagy az általános jog vagy a Szentszék külön engedélye alapján arra fölhatalmazást kapott. Biztos. Szentviktori Hugo és Durandus tagadják ugyan, de az Egyház elterjedt gyakorlata és hivatalos állásfoglalása után nem férhet hozzá kétség.⁴

Bizonyítás. A *Szentírás* bizonyossága csak tételes, nem kizárólagos: tanúsítja, hogy az apostolok adták a bérmálást, de sehol nem mondja, hogy semmi körülmények között nem szolgáltathatja más valaki. A *hagyomány* szava pedig nem hágy kétséget. A *görögöknél* már jóval Photius előtt szokás volt, hogy áldozópapok bérmáltak: «Az áldozópap bérmál, de pappá nem szentel».⁵ De a *latinoknál* is megesett, hogy áldozópap bérmált: Ambrosiaster szerint ez gyakrabban megtörtént, ha a püspök távol volt.⁶ Szent Jeromos⁷ azt mondja: «A papszentelést kivéve mit nem tesz a püspök, amit az áldozópap is meg nem cselekszik?» Abban az időtájban a X. toledói zsinat tiltja, hogy áldozópap krizmát szenteljen; tehát föltételezi, hogy a krizmát kiszolgáltathatni lehet neki. Nagy sz. Gergely a szardíniai papoknak megengedte, hogy a püspökök távollétében folytathassák régi gyakorlatukat, mely szerint kiszolgáltatták a bérmálást.⁸ A középkorban szokásjog alapján bérmáltak pl. a würzburgi egyház- megye papjai, sok bencés apát. A római egyház a keletiek bérmálásait sohasem vonta kétségbe; az egyesülési zsinatokon ez a pont egyáltalában nem okozott nehézségeket.⁹

Ma azt rendeli az Egyház, hogy amely latin szertartású áldozópapoknak megvan ez a fölhatalmazásuk (általános jog alapján a nem-püspök biborosok, abbates et praelati nullius, apostoli helynökök), azok csak a latin szertartású hívőknek szolgáltathatják ki érvényesen; a görög papok csak görög szertartásúakat bérmálhatnak törvényesen (licite); de érvényesen, bár tilalom ellenére (illicite, tamen valide) bérmálhatnak latin szertartásúakat is. Ennek a sajátos rendelkezésnek oka a történeti fejlődés: a görög egyházban az áldozópap a bérmálásnak szokásbeli szolgáltatója, a nyugati egyházban meg csak kivételes. Azt azonban mindkét egyház mindig megkívánta, hogy a krizmát a püspök szentelje; az egyszerű áldozópap részéről történt szentelést egyik sem ismerte el érvényesnek.

A teológiai elmélés keresi az áldozópap bérmálási hatalmának gyökerét. Mivel pápai (valószínűleg isteni jog alapján nem elégséges a pápától külön nem engedélyezett egyszerű püspöki küldés) megbízás nélkül az áldozópap nemcsak tilosan, hanem érvénytelenül is bérmál, azt kell következtetni, hogy az áldozópapi hatalom, az áldozópapi jegy (character

¹ *Firmil.* inter epist. Cypr. 75, 8; *Didascalia* III 12, 2; Concil. Eliber. c. 38 77; *Ordo eccl.* Aegypt.; *Chrysost.* in Act hom. 18, 3; *Const. Apost.* 2, 32.

² *Thom* III 72, 11.

³ *Thom* Gent. IV 60.

⁴ Decr. pro Arm. *Denz* 697; CIC 782.

⁵ *Const. Apost.* VIII 28, 3.

⁶ *Ambrosiaster* (a szentpáli levelek legjobb ókori összkomentárjának ismeretlen szerzője Ambrus korában) in Eph 4, 17.

⁷ *Hieron.* Epist. 146, 1.

⁸ *Gregor. M.* Epist. IV 26, 9.

⁹ Cf. *Benedict.* XIV. Syn. dioec. VII 9, 3.

presbyteri) magában nem elégséges. Minthogy azonban a szentségkiszolgáltatás kiválóan papi tevékenység, mégis a papi jegyben kell gyökereznie, és nem eredeztethető egyszerű joghatóságból (ordine, non iurisdictione confertur). És mivel a pápai megbízás a papi jelleget nem növelheti, elég fogas kérdés támad: *miképp adhatja meg a pápai megbízás azt a papi hatalmat, mely megbízás nélkül nincs meg?* Bellarmin és Suarez szerint az áldozópap a papi jegynél fogva kezdő fokban, mintegy *csirában* rendelkezik a bérmálás hatalmával; hogy azonban a cselekvő képesség fokáig emelkedjék, ahhoz szükséges a pápának mint a Krisztus teste fölötti hatalmak teljes jogú birtokosának küldése; ez tehát kiegészíti a papi jegynek ez irányban való hiányosságát (potestas inchoata et completa). Ez a nézet azonban nem valószínű; a bérmálás hatalma ugyanis erkölcsi egész, és bajos elgondolni, hogy egy szentségi és egy joghatósági összetevőből ered. Jobban számot vet a problémával az a felelet, mely azt mondja: Az áldozópapi jegy egész terjedelmében tartalmazza a bérmálási hatalmat, azonban isteni rendelkezés erejénél fogva az *meg van kötve*: nem érvényesülhet, míg a krisztusi hatalmak teljes birtokú képviselője föl nem szabadítja.

Ez a megfontolás mélyebb betekintést enged a *keleti és a nyugati gyakorlat* gyökereibe és jellegébe. A görög gyakorlat gyökere az a gondolat, hogy a bérmálás a keresztség kiegészítése és betetőzése; kiszolgáltatásának tehát nyomon kell követnie a keresztséget, mintegy liturgiailag homogénnek kell vele lenni. Mivel az áldozópapok kereszteltek, természetesnek kínálkozott, hogy bérmáljanak is. Viszont a nyugati gyakorlat a bérmálást a kegyelmi nagykorúsodás szentségének tekinti, a természetfölötti ajándékok bőségének, melynek fölülről, a kegyelmi javak teljes hatalmú kezelőjétől kell jönnie. Ezt a gondolatot liturgiailag nyomatékozza az a tény, hogy a krizmát a püspöknek kell szentelnie, a görög egyházban is; sőt ott a patriarkák számára tartották fenn. S itt a myronnak mintegy önálló szentségi jellege, mely az Eucharisziához hasonló önálló szentséggé avatta a bérmálást, támaszt adott a kiszolgáltatási gyakorlatoknak: az Eucharisziát kiszolgáltathatta a diakonus is; a kész szentségnek föltételezett myront tehát megadhatta az áldozópap.

3. Tétel. A bérmálás szentségének fölvevője minden megkeresztelt ember. Biztos.

Bizonyítás. A *Szentírás* tanúsága szerint a megkereszteltek mindjárt meg is bérmálták; és nem tagadták meg azt senkitől.¹ A bérmálást megelőzte a keresztség. Kornélius példája nem dönt; mert itt a Szentlélek rendkívüli adományozásáról volt szó.² A *hagyomány* tanúsága szerint a bérmálás nyomon követte a keresztséget, és az avató szentségek sorába tartozott. Ebből természetes következtetett, hogy mikor a keresztséget kezdték kisdedeknek is rendszeresen kiszolgáltatni, utána mindjárt a bérmálást is föladták nekik.

S valóban minden megkeresztelt kisded a bérmálásnak *alkalmas alanya*; mert jóllehet a lelki harc még nem közvetlenül fenyegeti, elkerülhetetlenül elkövetkezik reája is; s gyöngéd gondosság idejekorán fölszerelni őt. Hozzájárul, hogy így jobban biztosítva van a szentség egyetemes kiszolgáltatása; és ha az ilyen kisdedek idő előtt halnak el, nem esnek el attól a mennyei dicsőségtől, mely a bérmálás jegyével jár. *Nyugaton* azonban a 13. század óta szokásba jött a bérmálást későbbre halasztani, általában a 7. évre és azon túl: «a lelki harcok küszöbén».³ S csakugyan illőbbnek látszik, hogy a kegyelmi teljesség és nagykorúsodás szentsége olyan korban érje a lelket, mikor az pszichikailag sem egészen kiskorú már, és amikor személyes igyekezete által képes jobban biztosítani a kegyelmek ama bőségét, melyet a bérmálás ad. Ez is helyes és kívánatos szempont: Megfelelő oktatás és gyakorlat után a hívők a bérmálásban kapott fegyvereket mindjárt kezdjék forgatni, hogy így mindjárt beletanuljanak a keresztény vitézkedés (militia Christi) szent mesterségébe; ha kisded korukban kapták meg, könnyen felejtik, hogy a Krisztusért való jó harc fegyvereinek már

¹ Act 8,14 19,1.

² Act 10,44–8.

³ Cat. Rom. II 3. 17.

birtokában vannak. De azért a latin Egyházban sem vették ki azoknak a szempontoknak méltánylása, melyek a görögök mai gyakorlata számára irányadók.¹

A bérálás *méltó vételéhez* szükséges a kegyelem állapota, minthogy élők szentségéről van szó; tehát a keresztség után elkövetett bűnök meggyónása, illetőleg ha az lehetetlen, tökéletes bánata. Előírás a megfelelő bérálási oktatás² és bérmaszülő (megbérált, nem keresztszülő, egynemű).³ Az éhommel-lét magátólértődő előírás volt abban az időben, mikor a keresztség után és közvetlenül az Eucharisztia vétele előtt szolgáltatták. Ma csak ajánlva van.⁴

¹ CIC 788; *XIII. Leo Breve-je* 1897 VI 22.

² Cf. *Cat. Rom.* II 3, 1; CIC 786.

³ CIC 794.

⁴ *Thom* III 72, 12 ad 2.

4. fejezet. Az Oltáriszentség.

Az Eucharisztia Jézus Krisztus testének és vérének misztikai valóságos jelenléte a kenyér és bor eucharisztiai színe alatt az átlényegülés erejénél fogva, az egész Krisztusnak a személyes egységnél fogva. A készülő Eucharisztia (in fieri) az újszövetség áldozata, a kész Eucharisztia az egyházi közösség szentsége.

Ez a meghatározás mutatja az Oltáriszentség páratlan *jelentőségét*: a) Más szentségek mint eszközök közvetítik Krisztus erejét és kegyelmét; az Oltáriszentség magát a kegyelmek szerzőjét és forrását tartalmazza, az Úr Krisztust.¹ Ennek következtében az Eucharisztia *a keresztény hittitkok pecsétje* és az istenszeretés kompendiuma (Bonavent.). A hitnek nagy titkai ugyanis W. Faberrel háromra vezethetők vissza: Az Ige az Atyának ölében: Szentháromság; az Ige a Szűznek ölében: megtestesülés és az Ige az Egyháznak ölében: Eucharisztia. Az Isten közlődségének fölséges életárama, mely a szentháromsági küldésekben megindult, a megtestesülésben külső és a kegyelemben belső delelőt ér, az Oltáriszentségben egybeköti a megtestesülés titkának érzékelhetőségét a Szentlélek küldésének láthatatlanságával s így a legbensőbb Isten- és ember-közösségnek záloga és valósulása. Az a természetfölötti áramkör, mely a hitben kezdődik (szentsége a keresztség), a reményben földuzzad (szentsége a bérálás), az Eucharisztiaiban, a szeretet szentségében célhoz jut. Az Oltáriszentségben az Üdvözítő folytatja áldott földi jelenlétét az idők végéig, egész közvetlenségével és melegségével; amint valaha Palesztina utait, mezőit és helységeit járta, úgy az Oltáriszentséggel betér minden emberi tanyára és nem kerüli el az utolsó kunyhót sem. b) Az Eucharisztia *készítése az újszövetség áldozata*, a krisztusi életre választott népnek méltó istentisztelete, és ezáltal nemcsak Isten emberszerető leereszkedésének záloga, hanem az ember istenkeresésének is méltó exponense, az önmagát adományozó Isten leereszkedésének és az Isten felé törő ember eget ostromló törekvéseinek, a természetfölötti ódός ἄνω és óδός κάτω útfője és gócpontja.²

Nagy jelentőségének megfelel az *elnevezések* nagy gazdagsága. a) A leghasználtabb név minden katolikus népénél: Eucharisztia, εὐχαριστία a verbo εὐχαριστεῖν, hálát adni. Az Üdvözítő is hálát adott a kenyér és bor fölött a szentség rendelkezésekor. S ez az elnevezés azért is igen találó, mert az Oltáriszentség ünneplése a legméltóbb hálaadás, mellyel a keresztény község Istennek szolgálhat. Ezért már az első keresztény időkben találkozunk vele.³ A teljesen hasonló jelentésű eulogia (a v. εὐλογεῖν), melyet a Szentírás szintén használ, már a régi Egyházban más jelentést kapott; jelentette ugyanis azokat a megáldott kenyereket, melyeket a nem-áldozóknak adtak (ma is a görögöknél és sok francia egyházban), és a püspökök az egyházi közösség jeléül egymásnak küldtek. Ugyancsak az eucharisztiai cselekvényről vett elnevezés a kenyérszegés (fractio panis), mely az apostoli időkben járta.⁴ Úrvacsorának már Szent Pál nevezi.⁵ b) *Anyag* tekintetében: a kenyér szentsége, kenyér és bor szentsége; sokszor jelzőkkel, melyek mennyei eredetére és tartalmára utalnak: mennyei,⁶ angyali, titokzatos kenyér. c) *Tartalmát* tekintve: az Úr teste és vére. d) *Hatás* tekintetében: communio (κοινωνία, mely ma a szentség vételét jelenti); agape (ἀγάπη, szeretetlakoma);

¹ Thom III 65, 3; cf. Gent. IV 61; Verit. 27, 4; Cat. Rom. III 4, 39.

² Lásd F. A. Bongardt Die Eucharistie, der Mittelpunkt des Glaubens, des Gottesdienstes und Lebens der Kirche 1882; és Raffael ú. n. Disputa-ját.

³ Denz 915; Ign. Phil 4; Smyrn. 7, 8; Justin. Apol. I 66.

⁴ Act 2,42–46 20,7 27,35; Didache 9, 3 4.

⁵ 1 Cor 11,20.

⁶ Jn 6,31 vagy Mt 6,11 graec.-re való tekintettel is.

σύναξις, összejövetel (synaxis ma elavult); útravaló (viaticum), szentlakoma, tiszteletreméltó szentség (venerabile sacramentum), legméltóságosabb szentség, vagy kiemelő módon: szentség. *e) Áldozati jellege* alapján: Oltáriszentség (már Szent Ágostonnál), az Úr asztala,¹ szent ostya (hostia = áldozat), szentmiseáldozat (sacrificium missae).

Irodalom. Az Oltáriszentség ünneplése és vétele kezdettől fogva a keresztény élet középpontjában van, ami nemcsak a szentmise bemutatásában jut kifejezésre, hanem abban a tényben is, hogy a megkereszteltek ennek a szentségnek vétele által jutottak a nagy titkok (tremenda mysteria) teljes birtokába; nem csoda tehát, ha kezdettől fogva sűrűn foglalkoznak is vele, még pedig a dolog természete szerint elsősorban gyakorlatilag: liturgiai vonatkozásban. Már a *Didache* cp 9 10 és *Iustinus* Apologia I 65 67 tárgyalják. A 3. és 4. századi liturgiák elemei is a legrégebb időkre nyúlnak vissza (cf. Rauschen alább idézett kiadását). *Cypriani* Epistola 63 az első monografiaszerű tárgyalás. Egyébként az atyák főként a katechézisben (így Cyril. Hier., Ambr. és August.) foglalkoznak vele és Jn 6-hoz írt kommentárjaikban tárgyalják (különösen Origen., Chrysost., Cyril. Al., August.). Az atyák közül erőteljes eucharisztiai hitet lehelő kijelentéseivel és gondolataival *Aranyszájú. sz. János* érdemelte ki a «doctor eucharistiae» címét. Az Eucharisztiaának középponti jelentőségét és a többi hittitokkal való összefüggését *Alex. sz. Ciril* ismerte és tárta föl leghatározottabban.

A monografiás irodalom *Paschasius Radbertus*nak De corpore et sanguine Domini 831 c. munkájával indul meg és számos hasonló című művet termel a kezdődő középkorban, melynek teológiája az Eucharisztia problémáin izmosodik neki. Berengár tagadása az egész eucharisztian és -tiszelet hatalmas föllendülését vonta maga után. A kezdődő skolasztika tapogatózásai után az Eucharisztiaával kapcsolatos súlyos spekulatív kérdéseket a legnagyobb körültekintéssel és szabatosággal tárgyalja *Szent Tamás* III 73–83. Az újítók tagadásaival szemben a Tridentinum sess. 13. minden oldalról körülbástyázta a leggyöngédebb titokra vonatkozó katolikus igazságot, és a hittudósok csakhamar a spekulatív és pozitív fölkészültség teljes fegyverzetével vonultak föl a tévedés ellen. A legnevezetesebb munkák e korból *Bellarminus*, *Lugo* De sacramento Eucharistiae, *Pázmány* Kalauz XI. könyv (Ö. M. IV 373 kk.); *Tournely* De augustissimo Eucharistiae sacramento; *du Perron* Traité du sacrement de l'Eucharistie; *La perpétuité de la foi* de l'Église catholique touchant l'Eucharistie I–III ed. Nicole et Arnould 1669 kk.; IV–V ed. Renaudot 1711.

Kiváló újabb monografiák *a) Rendszerezések:* F. X. *Menne* Das allerheiligste Sakrament des Altars 3 k. 1873–9; J. B. *Franzelin* Tractatus De ss. Eucharistiae sacramento et sacrificio⁵ 1899; G. *Jourdain* La Sainte Euch. 2 k. 1897; P. *Gasparri* Tractatus canonicus de ss. Euch. 1897; G. H. *Lahousse* Tractatus dogmatico-moralis de ss. Eucharistiae mysterio 1899. E. *Hugon* La s. Euch. ³1922; *Lépicier* Tractatus de ss. Euch. 2 k. 1916; M. *de la Taille* Mysterium fidei. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento elucidationes ³1931.; A. *Millet* La divine Eucharistie ³1924; A. *d'Alés* De ss. Eucharistia 1929. *b) Történetiek:* I. *Döllinger* Die Lehre von der Eucharistie in den ersten Jahrhunderten 1826; Th. J. *Lamy* De Syrorum fide et disciplina in re eucharistica 1859; J. *Corblet* Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacr. de l'Euch. 1885; P. *Batiffol*. L'Euch. ⁷1925; V. *Ermoni* L'Euch. dans l'Église primitive ²1904; A. *Struckmann* Die Gegenwart Christi in der h. Eucharistie nach schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit 1905; Th. *Schermann* Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und die kirchliche Überlieferung 3 k. 1913/18; F. *Dölger* Die Eucharistie nach den Inschriften frühchristlicher Zeit 1922; G. *Rauschen* Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima 1909; Eucharistie und Busslehre in den sechs ersten Jahrhunderten ²1910; Q. *Marucchi* Le dogme de l'Euch. dans les monuments des premiers siècles 1910; N. *Borgia* Frammenti eucharistici antichissimi 1932;

¹ 1 Cor 10,21.

W. Goossens *Les origines de l'Eucharistie* 1931. – W. Koch *Die Abendmahllehre im N. T.* 1921; J. E. Belser *Das Zeugnis des vierten Evangelisten für Taufe, Eucharistie und Geistessendung* 1912; B. Frischkopf *Die neuesten Forschungen über die Abendmahlfrage* 1912; L. Hopfenmüller *S. Irenaeus de Euch.* 1907; A. Naegle *Die Eucharistielehre des h. Johannes Chrysostomus* 1900; Struckmann *Die Eucharistielehre des h. Cyrill von Alexandrien* 1910; M. S. Weglewicz *Doctrina s. Hieronymi de ss. Eucharistia* 1931; K. Adam *Die Eucharistielehre des h. Augustinus* 1908; A. Naegle *Ratramnus und die h. Eucharistie* 1903; J. Ernst *Die Lehre des h. Paschasius Radbertus von der Euch.* 1896; J. A. Chollet *La doctrine de l'Eucharistie chez les scholastiques* 1905; F. X. Kattum *Die Eucharistielehre des h. Bonaventura* 1920; J. Geiselmann *Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften* 1926; C. Boeckl *Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters* 1923; W. Auer *Das Sakrament der Liebe im Mittelalter* 1928. c) *Gyakorlati irányú hittudományos értékű művek*: W. Faber *The Blessed Sacrament* 1855; J. B. Dalgairns *The Holy Communion: its Theology, Philosophy, Practice* 1908; J. Nicolussi *Das Leben Christi in der Eucharistie* 1920; Prohászka O.: *Az élet kenyere* 1929.

Az Oltáriszentség abban különbözik más szentségektől, hogy vétele előtt készül (állandó szentség), és épen ez az elkészítése egyúttal az újszövetség áldozata. Ezért indokolt először szólni az eucharisztias jelenlétről (100–102. §) azután a készülő Eucharisztiaáról, vagyis az eucharisztias áldozatról (103–5. §) és végül a kész Eucharisztiaáról, az Oltáriszentségről. Minthogy Jézus Krisztus eucharisztias jelenléte hitünknek sarkalatos tétele, előadásánál a többi titok előadásában követett eljáráshoz híven mindenekelőtt föltárjuk a titok tartalmát, azután igazoljuk valóságát a hit forrásaiból, és végül megállapítjuk az észhez való viszonyát. Didaktikai okokból azonban célszerű ezeket a kategóriákat ezúttal nem mechanikusan elkülöníteni, hanem tárgyi szempontok szerint szétosztani.

100. §. Krisztus eucharisztias jelenlétének valósága.

Diekamp III § 22 23 25; *Bartmann* II § 175–8; *van Noort* 4, 1, 1–2; *Pesch* VI prop. 61–8; *Schanz* § 27–9; *Billot* th. 38; *Scheeben* *Misterien* § 69 70. – *Thom* III 81; *Suarez* *Sacr.* 39 41 46; *Salmant.* tr. 23 1 cp 1; *Billuart* *Euch.* 1, 1–4; *Berti* XXXIII 2, 1; *Frassen* *Sacr.* tr. 2, d. 1, a. 2, s. 1. – *Pázmány* *Úrnapi szentbesz.* (ö. M. VII 136 kk.); J. Ernst *Die Lehre des Paschasius Radbertus von der Euch.* 1896; A. Naegle *Ratramnus und die h. Euch.* 1903; R. Heurtevent *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne* 1912; J. Schnitzer *Berengar v. Tours sein Leben und seine Lehre* 1892. – *Wisemann* *Lectures on the Real Presence* 1836; V. Schmitt *Die Verheissung der Eucharistie (Jn 6) bei den Vätern* 2 k. 1900 1903; J. Hehn *Die Einsetzung des h. Abendmahls als Beweis für die Gottheit Christi* 1899; W. Berning *Die Einsetzung der h. Euch. in ihrer ursprünglichen Form* 1901; C. van Crombrughe *L'Évangile primitif et l'Eucharistie* 1909; Schütz A. *Krisztus jelenléte az Oltáriszentségben (Az Ige szolgálatában 12. sz.)*; W. Koch *Das Abendmahl im N. T.* 1921; F. Hamm *Die liturgischen Einsetzungsberichte* 1928 és az előző lapon fölsorolt idevágó munkák.

1. Az eucharisztias jelenlét titkának előterjesztése.

Katolikus igazság szerint a szentmisében történt konszekrálás szavainak erejénél fogva a kenyér szubstanciája átváltozik Krisztus testévé, a bor szubstanciája Krisztus vérévé, úgy hogy a kenyér és bor megmaradt színei alatt valósággal, bár titokzatos (szentségi, misztikai, nem természeti) módon jelen van Krisztus teste és vére; ezzel együtt azonban a lelke, és emberségével együtt istensége. Az Eucharisztiaira vonatkozó katolikus dogma tehát *három mozzanatot* ölel föl: 1. A kenyér és bor színe alatt valósággal jelen van Krisztus teste és vére; 2. jelen van az egész Krisztus; 3. megjelenül azáltal, hogy a kenyér és bor szubstanciája átváltozik Krisztus testévé és vérévé (transzszubstanciáció, átlényegülés útján).

Az első kilenc században az Egyház ennek a hitigazságnak háborítatlan birtokában volt. A dokétákat, gnóosztikusokat és manicheusokat rendszerük következetessége az Oltáriszentség tagadására terelte. Ezt Szent Ignác, és különösen Irenaeus rájuk is olvasta¹. Ők azonban a következtetést nem vonták le, legalább nem egész terjedelmében.² A *nesztorianizmus* elvében benne van, hogy miként a megtestesülés titkában az önálló és teljes emberséggel erkölcsi és nem fizikai egységben van az Ige, úgy az Oltáriszentségben is Jézus Krisztus jelen van egy teljes tartalmú és önállósú kenyér és bor-szubstanciával; vagyis tagadnia kellett az átlényegülést és *companatio*-t kellett vallania. Katolikus ellenfeleik ezt szemükre is vetették; ők azonban kifejezetten nem vonták le krisztologiai eretnokségüknek ezt az eucharisztologiai következményét.

A 9. században támadt az első jelentős eucharisztiai mozgalom, mely egyelőre tisztára teológiai jellegű volt. *Paschasius Radbertus* corbie-i szerzetes 831-ben *De corpore et sanguine Domini* címmel kiadta az első eucharisztiai monografiát, melyben erőteljesen hangsúlyozta a valóságos jelenléte, és nem egy helyütt vaskos kifejezésekkel is nyomtatkozta a szentségi és történeti Krisztus azonosságát. Többben hasonló című iratokban ellene támadtak; nemcsak a külön utakon járó és spiritualista Scotus Eriugena (860-ban kiadott, ma elveszett iratában), hanem Paschasius rendtársai *Ratramnus* és *Hrabanus Maurus* is. Ma bizonyos, hogy Paschasius itt nem tanított újat, és ellenfelei, legalább a két utóbbi nem helyezkedtek eretnek álláspontra. Paschasius Aranyszájú, Ambrus és a gall liturgia nyomán a kelletténél kissé erősebben hangsúlyozta a szentségi és a történeti Krisztusnak azonosságát, és ezzel, legalább ellenfeleinek ítélete szerint, azoknak az egyébként jelentéktelen íróknak malmára hajtott, kiknek tanításában a kenyér és bor színei magának Krisztus testének járulékaivá válnak, és így Krisztus teste az érzékeknek közvetlenül hozzáférhető módon van jelen és így is kezelhető (*capharnaitae* et *stercorianistae*). Ezeknek a nem egyszer ízléstelen állításoknak elhárítására Ratramnus és Hrabanus Szent Ágoston szellemibb fölfogás- és beszédmódjához folyamodtak. Tehát itt nem a valóságos jelenlétről, hanem módjának tüzetesebb meghatározásáról folyt a szó. Tartalmi eltérés nem volt a két fél között; Paschasius nem akarta azt állítani, hogy a történeti és szentségi Krisztus a jelenléte módja tekintetében is teljesen egyezik; viszont ellenfelei nem akarták tagadni a történeti és szentségi Krisztus lényegi azonosságát. A vitát Lanfranc bec-i szerzetes zárta be. Lehet, hogy a vita folyamán *Eriugena* a spiritualizálásban túlment a kellő határon, s talán szimbolizmusra jutott. Bizonyos, hogy az ő iratára támaszkodva tours-i *Berengarius* († 1088; *De sacra caena*; ez az irat soká lappangott; Lessing Wolfenbüttelben megtalálta és 1834-ben kiadta) merő szimbolizmust adott elő: a konsekrált kenyeret épúgy lehet Krisztus testének mondani, amint Krisztus viszont báránynak, szögletkőnek van nevezve; metaforás értelemben. Tanítását a római, tours-i és párisi zsinatok elítélték, és ő II. Miklós és VII. Gergely előtt (1079-ben) kénytelen volt visszavonni tévedését.³

A középkori *spiritualizáló felekezetek* az Oltáriszentség dogmáját is meghamisították. A valóságos jelenléte tagadták a petrobuziánusok és albiak; a valdiak a külön konsekráló papi hatalmat vonták kétségbe és az Eucharisztiaát csak megáldott kenyérnek tekintették; ellenük állást foglalt a IV. lateráni zsinat.⁴ Wiclif tagadta az átlényegülést.⁵

A 16. századi újítók közül az ortodox *luterizmus* sohasem tagadta a valóságos jelenléte; sőt az ágostai hitvallás (*Confessio Augustana*) és Melancton Apológiája még majdnem egészen katolikus módon szólnak. A nagyobb Katekizmus azonban azt tanítja, hogy Krisztus

¹ *Ign.* Smyrn 7, 1; *Iren.* IV 18, 5.

² Cf. *Epiphan.* Haer. 26, 4.

³ *Denz* 355.

⁴ *Denz* 430.

⁵ *Denz* 581.

a kenyérben és a kenyér alatt van jelen: *companatio*, vagy a szó tágabb értelmében vett *impanatio* (szűkebb értelemben *impanatio* volna, ha Krisztus a színekkel személyes egységbe lépne; ezt alaptalanul tulajdonították időnként deutzi-i Rupertnek; mint föltevést előadta Párisi Vilmos a 14. században, a többi hittudós tiltakozása közepett; lehet, hogy a luteránus Osiander † 1552 is képviselte); és támogatására fölállították az *ubiquitas*-tant: Krisztus embersége szerint is mindenütt jelen van. A *Solida Declaratio* aztán a valóságos jelenléteket a vétel idejére korlátozza. *Zwingli* (1525 óta), akihez Karlstadt, Bucer és Oecolampadius is csatlakoztak, a konszekrált kenyeret és bort merő jelképnek tekintette, mely Krisztus testét és vérének jelenti. Ezeket a szimbolistákat Luther szakramentáriusoknak nevezte, mert a szentségben csak a jelet (a skolasztikusok nyelvén: *sacramentum*) tartották meg, annak tartalma (skol.: *res*) nélkül. Ez sok mai racionalista liberális protestánsnak is álláspontja. *Kálvin* mintegy középpontot foglal el két reformátor társa között: a megdicsőült Krisztustól a hívő fölvevőre a vétel pillanatában természetfölötti erő árad; tehát nem szubstanciája, hanem ereje szerint van jelen Krisztus. Körülbelül ez volt Melanchthonnak is a nézete. Az anglikánok általában *Kálvin* álláspontján vannak, kivéve a puseyistákat, kik vallották a valóságos jelenléteket.

A mai liberális protestánsok és a modernisták általában azon a nézeten vannak, hogy Krisztus telve volt a világ közeli végének várásával, s ezért nem akart semmiféle szentséget sem alapítani. Az utolsó vacsorát búcsúvacsoraként ülte: a hívek pedig mint a közösség ápolására alkalmas szeretetlakomát folytatták. Idővel aztán, különösen Szent Pál hatása alatt, misztikai tartalmú és vonatkozású lakoma lett belőle.

Mindezekkel szemben a *Tridentinum*¹ ünnepélyesen kimondja: «Ki van közösítve, aki tagadja, hogy a legméltóságosabb Oltárszentségben igazán, valósággal és szubstancia szerint (substantialiter) jelen van a mi Urunk Jézus Krisztus teste és vére lelkével és istenségével együtt, és így az egész Krisztus; hanem azt mondja, hogy csak úgy van benne mint jelben vagy képben (*figura*) vagy erő szerint (*virtute*)». A zsinat itt az eucharisziás jelenléteket tagadó eretnekekkel szemben megállapítja a valóságos jelenléteket; az egymást nyomatókozó három pozitív (igazán, valósággal, szubstancia szerint) és a negatív (nem jelben, képben, erő szerint) kifejezést nem akarja külön-külön tévedésekre vonatkoztatni (bár ezt a vonatkoztatást erőltetés nélkül keresztül lehet vinni; jel: *Zwingli*; kép: *Oecolampadius*; erő: *Kálvin*), hanem összességükben nekiszegzi az újítók eucharisziás tévedésének. A megfelelő fejezetben a zsinat a jelenléte módjáról kifejezetten azt mondja, hogy szentségi (*sacramentaliter praesens*).

2. Krisztus eucharisziás jelenlétének szentírási bizonyítása.

1. Tétel. Jézus Krisztus megígérte (Jn 6), hogy tulajdon valóságos testét és vérének adja a hívőknek ételül és italul. Biztos.²

Szent János evangéliumának hatodik fejezete világosan három részre oszlik. Az első rész történeti, és a szinoptikusoknál is leírt két csodát beszél el: ötezer ember csodás kielégítését 1–15. vers, és az Üdvözítőnek tengerjárását v. 16–21. A második rész a lelki eledelről szóló hosszabb beszéd: v. 25–59, az ú. n. eucharisziás beszéd. A harmadik rész ismét történeti, és elbeszéli némely tanítványnak ama beszéddel szemben tanúsított magatartását: v. 60–72.³ Magában a lelki eledelről szóló második részben, az *eucharisziás beszédben* ismét különválnak két tag. Az elsőben v. 25–47 (esetleg 52a) az Üdvözítő önmagát állítja oda mint lelki eledelt: «Én vagyok az élet kenyere; aki énhozzám jön, nem éhez, és aki énbenem hisz, soha meg nem szomjazik» (v. 35). A 48. és kivált az 52b versből kezdve szól a testéről és vérének, mint

¹ Trid. 13 c. 1 cf. cp 1 *Denz* 883 874.

² Cf. Trid. 21 cp 1 *Denz* 875.

³ Cf. P. *Keppeler* Komposition des Johannes-Evangeliums 1884.

adandó eledelről: «Én vagyok az élő kenyér, mely a mennyből szállott alá. Ha valaki e kenyérből eszik, örökké él; és a kenyér, melyet majd én adok, az én testem a világ életéért. Bizony, bizony mondom nektek: ha nem eszitek az Emberfia testét és nem isszátok az ő véré, nem leszen élet tibennetek. Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, annak örök élete vagyon, és én föltámasztom őt az utolsó napon. Mert az én testem bizonyonnyal étel, és az én vérem bizonyonnyal ital. Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, énbenem marad, és én ő benne».

Vajjon az eucharisziás beszéd mindakét részben ugyanarról az eledelről szól-e, arra nézve nincs egyetértés a katolikus értelmezők között. *Valószínű, hogy a második rész nem pontosan ugyanazt az eledelt említi, mint az első.* a) Az első részben ugyanis az eledel mindig kenyér, szembehelyezve a kenyérszaporítás és a mannahullás csodájával; a másodikban ellenben Krisztus teste és vére. b) Az első rész nem beszél annak az eledelnek evéséről, hanem csak azt követeli, hogy az emberek Krisztushoz jöjjenek és benne higgyenek; viszont a második rész ismételtlen annak az eledelnek evését és ivását jelöli meg az élet föltételeként. c) Az eledel az első részben jelenlevőnek, a másodikban jövendőnek van föltüntetve. d) Az első részben a zsidó hallgatóság csak azon akad fön, hogy Krisztus mennyei eredetet tulajdonít magának; a másodikban ellenben azon ütközik meg, hogy tulajdon testét és véré akarja eledelül adni. Ezek után nem valószínű, hogy az első részben is Krisztus az ő testéről és vérééről beszél, melyet még ezután szándékozik eledelül adni; bár ettől a nézettől sem lehet elvitatni némi valószínűséget (Toletus, Pesch, Billot, Val. Schmitt). Sőt nagyon is valószínű, hogy az Úr Krisztus a beszéd első részében önmagát minden létmozzanatában, határozatlanul állítja oda eledelként, tehát testét és véré sem zárja ki, bár kifejezetten még nem említi; viszont mikor a második részben testét és véré helyezi kilátásba, nem akarja kizárni, sőt alattomban odaérti egész éltető mivoltát.

Bizonyos azonban, hogy az eucharisziás beszéd második részében Krisztus a maga tulajdon testét és véré helyezi kilátásba igazi eledelül.

1. Ez az egész résznek közvetlenül fölkinálkozó *betűszerinti értelme*. Az Üdvözítő ismételtlen kijelenti, hogy teste valósággal étel és vére valósággal ital; negatív és pozitív formában ismételtlen hangsúlyozza, hogy azt enni és inni kell; sőt teszi azt olyan erőteljes kifejezésekkel, mint τρώγειν, rágni. Ha ennek a beszédnek nem volna annyira rendkívüli a tartalma, bizonyára soha senkinek eszébe nem jutott volna máskép értelmezni, mint ahogy hangzik.

2. A beszéd *átvitt értelmezése ki van zárva*. Valakinek testét enni (néha véré inni) ugyanis a szentírási nyelvhasználat szerint¹ annyit jelent, mint ádázul halálra üldözni.² Már most képtelen gondolat, hogy az Üdvözítő az örök élet föltételül az ő ádáz üldözését tűzte ki; vagy ha mégis, akkor köteles lett volna ebben az értelemben megmagyarázni szavait, melyeket hallgatósága csak vagy betű szerint vagy megszokott metaforás értelmükben vehetett. Különben ha az Üdvözítő beszédjének ezt a második részét átvittén akarta volna értetni, miért használt oly könnyen félreérthető kifejezéseket annak a kijelentésére, amit a beszéd első részében már oly világosan megmondott volt?

3. A betűszerinti értelem tekintetében minden kétséget teljesen kizár *az a mód, ahogyan az Üdvözítő kezeli a tusakodó hallgatóságot*: a) Mikor elhangzott az első kijelentése, hogy tulajdon testét és véré akarja eledelül adni, «vetekedének a zsidók (a negyedik evangélium állandó nyelvhasználatára szerint a hitetlen hallgatóság) egymás közt mondván: hogyan adhatja ez nekünk az ő testét eledelül?» (v. 53). Más hasonló helyzetekben az Üdvözítő az

¹ Ps 13,4 26,2 Mich 3,3 Dan 3,8 6,24 Is 49,26 Ap 16,6.

² Jób szavának 19,22 31,31: «Miért üldöztök engem, – és nem tudtok betelni hússommal?» a szövegösszefüggés alapján talán ez az értelme: soha senki éhesen nem távozott vendéglátó sátramból.

evangéliumok tanúsága szerint¹ úgy szokott eljárni, hogy ha az ellenkezés félreértésből származott, megmagyarázza szavait; ha azonban csak konokság váltotta ki, nyomtatékosan meg szokta ismételni szavait.² Ezt teszi a jelen esetben: nem magyaráz, hanem még hatszor megismétli, hogy igenis teste valósággal étel és vére valósággal ital. Így nem járhat el, aki átvitt értelemben akar szólni. *b)* Azután szűkebb hallgatósága köréből («tanítványai közül») sokan hallván ezeket, mondták: «kemény beszéd ez, ki hallgathatja azt?» (v. 61). Ezek tehát nyilván betű szerint vették Krisztus beszédét; különben érthetetlen, miért kemény nekik ez a beszéd. Itt az Üdvözítőnek újból kínákozott volna alkalma könnyíteni a hallgatóság lelkén: ne botránkozzatok meg, hisz szavaimat csak átvitt értelemben kell venni. De nem teszi. Igaz, azt mondja: «A szellem az, ami életet, a test nem használ semmit. Az igék, melyeket én szólottam nektek, szellem és élet» (v. 64). Hogy azonban ezzel nem akar előbbi szavainak átvitt értelmet tulajdonítani (különben is nagyon különböző két dolog azt mondani: szavaim szellem és élet; és azt mondani: szavaim szellemi, azaz képletes értelemben vannak mondva), nyilván mutatja két tény: A botránkozó tanítványok otthagyták a Mestert, és ő ezt engedte. Sőt legszorosabb környezetének, apostolainak is fölteszi a kérdést: «Csak nem akartok ti is elmenni?» Vagyis, mikor a «szellem és élet» szavai már elhangzottak, a testének és vérenek vételéről szóló szavak az ő ítélete szerint még mindig keményeknek tűnhettek föl; tehát magának az Üdvözítőnek gondolata szerint a «szellem és élet» kijelentése nem enyhítette a testének és vérenek vételéről szóló szavait. A «szellem és élet» kijelentésének értelme tehát ez: Amit mondtam, azt nem a nyers természeti testről és vérről kell érteni, hanem a mennybemenetel utáni, megdicsőült, átszellemített és életető testről; tehát óvást emel az Oltáriszentség anyagiás fölfogása ellen, az ú. n. kafarnaumi, thyestesi vétel, a sarcophagia ellen³; vagy pedig szava szemrehányás az anyagiás gondolkodású hallgatóság ellen, kik a felsőbb, szellemi világ titkait nem akarják bevenni.⁴

Igy értelmezik az Üdvözítő szavait *csaknem az összes szentatyák*, mint Val. Schmitt kimutatta. A trentói zsinat csak azért nem mondotta ki ünnepélyesen ezt az értelmezést, mert ép abban az időben néhány kiváló hittudós (Caietanus, Cusanus, Tapper, J. Hessel, Jansenius Gandavensis) az eucharisziás beszéd második részét is az elsőnek normájára, az Üdvözítőnek hitben és kegyelemben való lelki vételére értelmezték; jórészt azért, hogy az akkor dúló kelyhes mozgalom szentírási főérvét letörjék. Sőt így értelmezik a mai racionalista protestáns vallástörténeti iskola hívei is (Holtzmann stb.). Igaz, ezek azt mondják, hogy Szent János nem ad történetet, hanem a keresztény község meglehetősen haladott hitének ad teológiai kifejezést. Ámde nincs komoly exegetikai ok kétségbevonni János evangéliumának történeti jellegét (I 93/4); viszont a katolikus fölfogásnak nincs oka tagadni, hogy Szent János nem mindenben betű szerint, hanem olykor tartalom szerint adja az Üdvözítő tanítását. Sőt merőben pszichológiai szempontból azt kell mondanunk: könnyebb egy szerzőnek hosszú idő múlva (János legalább 60-70 esztendővel az események után írt) jól visszaemlékezni a hallottak tartalmára, mint a szavakra: tehát merőben emberileg tekintve a dolgot, Szent János hitelreméltósága emelkedik, ha az Üdvözítő beszédeit tartalom és nem betű szerint közli. Egyébként a racionalizmus nem történeti, hanem bölcséleti, illetve teológiai megfontolások alapján vonja kétségbe ennek a helynek krisztusi eredetét: Amit az Üdvözítő itt kilátásba helyez, az ő szemükben lehetetlen; tehát az ő «Krisztusuk» azt nem mondhatta.

2. Vétel. Az Üdvözítő az utolsó vacsorán megvalósította Szent Jánosnál tett ígéretét: a kenyér és bor színe alatt valósággal a testét és vérét adta tanítványainak eledelül.

¹ Jn 3,4–6 4,11–16.32–4 6,33–6 8,32–4.56–8 11,11–4 Mt 16,6–11.

² Jn 6,41–51 8,56–8 10,30–8 Mt 9,2–6.

³ Igy *August.* in Jn 27, 5.

⁴ Igy *Chrysost.* in Jn 47, 2.

Katolikus hitigazság az Egyház hiteles értelmezése szerint: «Hogy testét és véréát nyújtja, határozott és világos szavakkal tanúsította».¹

Az utolsóvacsonya elbeszélését tartalmazza Máté, Márk, Lukács és Pál.² *Lukács előadásának egy részét*³ Westcott és Hort törlik, mert hiányzik a görög D kódexben, a legtöbb Itala kódexben, és tartalmilag némi nehézséget okoz, amennyiben az előző versek (17 és 18) is kehelyről beszélnek; tehát Szent Lukács utolsóvacsonyai előadásában két kehely szerepel. Ennek a nehézségnek tartalmi megoldása Batiffol szerint az, hogy Lukács két forrást szőtt egybe; Schanz és Berning valószínűbb magyarázata szerint Lukács részletezőbb, mint a többi előadás: Elmondja először a húsvéti bárány vételét, melyhez hozzátartozott a húsvéti kehely körözése, és ehhez fűzi az Üdvözítő ama szavait (v. 18), melyeket Mt és Mc csak az eucharisztiai kehely után említenek meg; azután következett az eucharisztiai lakoma; s a másik három forrás csak az ott szereplő kehelyről tesz említést, a húsvéti kehelyről hallgatnak. Westcott-Hort törlése szövegkritikailag indokolatlan: a legtöbb görög kódex, köztük a legtekintélyesebbek, tartalmazza, még Marcion is, aki pedig oly szívesen töröl; továbbá az összes Vulgata kódexek.

A szövegek összehasonlítása azt mutatja, hogy Máté és Márk egyfelől, Lukács és Pál másfelől egymás között sok részletben megegyeznek, szemben a másik kettővel, úgy hogy lehet és szokás beszélni egy *péter*i (Mc, Mt) és egy *páli* (1 Cor 11 és Lc) eucharisztia-alapítási szövegről. A két forrás a lényeges tartalomban megegyezik; másodrendű mozzanatokban azonban eltéréseket mutatnak: a) Lc és 1 Cor 11 nagyon hangsúlyozzák, hogy az eucharisztiai kehelyre csak étkezés után kerül a sor. b) Mindkettő hozzáad valamit Krisztus e szavaihoz: Ez az én testem, ez az én vérem; míg Mt és Mc csak a kelyhet kísérő szókhöz csatol ilyen hozzáadást. c) Lc és 1 Cor 11 szerint az Üdvözítő hozzáteszi: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Hogy a péteri forrás miért hagyja el ezt a hozzáadást, nem világos. Mellőzéséből azonban nem lehet tőkét kovácsolni hitelessége ellen; hisz Pál, akinek szövege kétségtelenül tartalmazza, 52-ben írta le, épen a kritikai irány szerint Mt és Mc előtt; és szigorúan semmi mást nem akar előadni, mint amit az Úrtól vett (παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου), valószínűleg nem közvetlen kinyilatkoztatás, hanem épen az őskeresztény község útján; tehát az őskeresztény községnek ismernie kellett az Eucharisztia ünneplésének megismétlésére vonatkozó ama szavakat.

Az Üdvözítő utolsóvacsonyai tette *Szent Pál szerint* (aki a legrészletesebb) a következő: «Én az Úrtól vettem, amit közöltem is veletek, hogy az Úr Jézus azon az éjtszakán, amelyen elárultatott, vevé a kenyeret és hálát adván (εὐχαριστήσας) megszegé és mondá: Ez az én testem, mely értetek adatik (τοῦτο μού ἐστι τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν; Lc hozzáteszi: διδόμενον); ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Hasonlóképen a kelyhet is, miután megvacsorált, mondván: Ez a kehely az újszövetség az én véremben (τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἔμῳ αἵματι; ugyanígy Lc; Mt és Mc: τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης; Mt hozzáteszi: τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν; Mc hozzáteszi: τὸ ὑπὲρ πολλῶν ἐκχυνόμενον; Lc hozzáteszi: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον). Ezt cselekedjétek, valahányszor isszátok, az én emlékezetemre». Az Üdvözítő az utolsóvacsonyán *a kenyér és bor színe alatt tulajdon testét és véréát adta tanítványainak*.

1. Ezt bizonyítják az Üdvözítő *szavai*. Mielőtt ugyanis a kenyeret átnyújtotta, azt mondja: Ez az én testem. Hasonlóképp tesz a kehelynél; Mt és Mc szerint teljes alaki párhuzammal: Ez

¹ Trid. 13 cp 1 *Denz* 874.

² Mt 26,26–8; Mc 14,22–4; Lc 22,19–20; 1 Cor 11,23–5.

³ Lc 22,19b–20.

az én vérem. Tartalmilag ugyanezt mondja Lc és 1 Cor is. A kehely ugyanis szokásos metonimia (tartalmazó a tartalom helyett); a tartalom megjelölése pedig: «az újszövetség az én véremben» hebraisztikus szerkeszté (ϣ εϣϣϣϣϣ-vel): vér szerette szövetség, vérszövetség; és ez megint szokásos hebraisztikus metonimia szerint: szövetség vére; úgy hogy ezeknek a szavaknak: «Ez a kehely az újszövetség az én véremben» pontos értelme: Ez a kehely tartalmazza az én véremet, az új szövetség-szerző vért. Ez a kifejezés a közvetlenül kínálkozó értelmével azt mondja, amit jelez: Amit az Üdvözítő tanítványainak adott, az ő teste és vére volt. Ezt az értelmet még nyomatékozza az a körülmény, hogy az állítmánykiegészítő a görög nyelv szokás ellenére határozott névelővel áll: τὸ σῶμά μου, τὸ αἷμά μου, vagyis: maga a testem, maga a vérem. Ugyanezt megerősítik az appozíciók: test, mely adva van; vér, mely ki van öntve; ezzel t. i. kétségtelenül áldozati adományként jelöli meg azt, amit apostolainak nyújt (lásd [486. lap](#)). Már pedig az Üdvözítő önmagát, igazi testét és vérért adta áldozatul sokakért.¹ Mindent összevéve: ha az Üdvözítő azt akarta kifejezni, amit a katolikus Egyház vall, nem találhatott megfelelőbb kifejezéseket; ha azonban azt akarta volna mondani, amit a szakramentáriusok tanítanak, nem választhatott volna alkalmatlanabb szavakat. Bizonyos is, hogy bárhol másutt csak így értenék.² Igaz, a szavaknak ez a betű szerinti értelme egészen szokatlan és hallatlan, ha más ember szájából jön. Az Üdvözítőnél azonban az egész üdvtörténet során, az ő egyéniségével, csodái, működése által, a Szent Jánosnál tett ígérete után elő volt készítve; úgy hogy a félreértés teljesen ki van zárva.

Kérdés. Pontosan mire vonatkozik az Üdvözítő szavaiban az «ez» (τοῦτο)? – *Felelet.* A mutató névmás természete szerint vonatkozik elsődlegesen arra, ami jelen van. Tehát lehet úgy fölfogni, hogy a görög τοῦτο az ἰδοῦ, ime helyett áll.³ S hogy aztán pontosabban mi az, amire rámutat, a következő magyarázatnak kell megmondani. Tehát a jelen esetben: ez, ami itt a kezemben illetőleg a kehelyben van, amit láttok, ez az én testem és vérem. Ezen nem változtat, hogy némely nyelv (a latin, sokszor az angol) ilyen esetben mintegy elővételezéssel a mutató névmást nyelvtanilag a későbbi magyarázó szók által megjelölt tárggyal egyezteteti (pl. «Hic» est «sanguis» meus). Ebben az esetben ugyanis az Üdvözítő szavainak pontos értelme: Ez a test az én testem, ez a vér az én vérem. Tehát így a valóságos jelenlét még hatásosabban jut kifejezésre.

1. Ezt megerősítik az *utolsó vacsora körülményei*; a) Az Üdvözítő az utolsó vacsorán új szövetséget kötött, földi nyilvános életének befejezésekor végrendelkezett. Ámde végrendeletben nem lehet metaforás kifejezésekkel élni; ezt kifejezetten tiltja a római jog, és soha meg nem engedné magának az örök Bölcsesség. b) Áll ez különösen akkor, ha a hallgatók együgyűségükben a legegyszerűbb metaforát is hajlandók betű szerint venni; amint az evangéliumok ezt a tanítványokról többször jelzik. De ők maguk is tanúsítják az Üdvözítő földi életének vége felé: «Ime most nyíltan beszélsz, és semmi példabeszédet nem mondasz».⁴ c) Bizonyos, hogy az Üdvözítő szavait tizenöt századig a keresztények betű szerint értelmezték. Ha ez tévedés, akkor a belőle származó félreértéseknek és bálványimádásoknak mind az Üdvözítő volna az oka. S miképp lehetne ezt összeegyeztetni az Üdvözítőnek a racionalistáktól is annyira elismert és dicsért bölcsességével, nem is mondom Istenségével? d) Az Üdvözítő az utolsó vacsorán szentséget alapított (106. §). De mi kerekednék abból, ha ő szentségalapításkor képleges beszéddel él? Ha pl. a keresztségnél is a vizet képleges értelemben vette volna?

¹ Mc 10,45.

² Cf. *August.* Peccat. merit I 9, 10.

³ Cf. Heb 9,20 coll. c. Ex 24,8.

⁴ Jn 16,29.

3. *Az utolsóvacsora lefolyásának előadói*, a tények közvetlen vagy közvetett szem- és fültanui az Üdvözítő kijelentéseit szó szerint vették. Sem az utolsóvacsorán nem intéztek kérdést az Üdvözítőhöz, mint más esetekben szokásuk volt; sem utóbb, a leírás alkalmával nem fűztek hozzá magyarázatot, mint szokták máskor még ott is, hol az átvitt értelmezés egyébként könnyen fölkinálkozott. Ok egyszerűen minden magyarázat nélkül előadják az Üdvözítő szavait; még pedig négyen különböző időben és helyen, különböző olvasók előtt. Ha átvitt értelemre gondoltak volna, legalább egyikük megragadta volna az alkalmat, hogy annak kifejezést adjon. De ők ellenkezőleg nemcsak ezt nem teszik, hanem egy közülük, *Szent Pál* külön tanúságot tesz róla, hogy az Üdvözítő szavait betű szerint érti: «Valahányszor eszitek ezt a kenyeret és isszátok ezt a kelyhet, az Úr halálát hirdetitek, míg el nem jő. Aki tehát méltatlanul eszi ezt a kenyeret vagy issza az Úr kelyhét, vétkezik az Úr teste és vére ellen». «Az áldás kelyhe, melyet megáldunk, nemde a Krisztus vérében való részesülés? És a kenyér, melyet megszegünk, nemde az Úr testében való részesülés?»¹ Szent Pál élesen kidolgozta itt azt a gondolatot: a pogányok az áldozati hús vétele által közösködnek isteneikkel; a keresztények az Eucharisztia vétele által mélyebb és igazabb értelemben jutnak közösségbe az Úr Krisztus testével és vérével.

4. *Minden más magyarázat csütörtököt mond.* Amióta ugyanis az újítóknak egy része, a «szakramentáriusok» eltértek az addig egységes keresztény magyarázattól, nem tudnak megállapodni. Már Luther fölpanaszolja, hogy ki ezt, ki azt a szót nyúzza az Üdvözítő kijelentésében, és így bolondítja őket az ördög (*Wider die Schwermgeister* 1527). 1577-ben megjelent egy protestáns munka Chr. Raspergertől ily címen: *Ducentae verborum: hoc est corpus meum interpretationes*. A tévedés sokfejtű, az igazság egy. A 200 értelmezést már Bellarmin visszavezette 11-re. A főbb típusok a következők:

1. *Karlstadt* szerint az Üdvözítő, mikor azt mondta: «Ez», rámutatott a tulajdon testére. De ma senki sem követi. S joggal. Karlstadt gondolata légből kapott; s azonkívül méltatlan játékot tulajdonít az Úrnak.

2. *Zwingli* és a legtöbb mai racionalista szerint az Üdvözítő szavaiban ἐστὶ annyi mint σημαίνει; vagyis Krisztus azt mondta: ez jelenti az én testemet. Álláspontjuk igazolására sok szentírási helyre hivatkoznak²; különösen: «A kőszál (mely a pusztában vándorló zsidókat kísérte) pedig a Krisztus».³ «Ez az én szövetségem: metélkedjék körül közöttetek mindenki, aki férfinemen vagyon.»⁴ A húsvéti bárányról⁵: «Az Úr fazéja (elvonulása) az». Ezzel az utalással nyerte meg Zwingli a zürichieket a maga eucharisztia-tanának és újításának. A maiak szivesebben utalnak Ezekiel szavára: «Ez (az elégett haj) Jeruzsálem».⁶ – Ámde a) a legtöbb esetben formailag sem áll fönn a párhuzam az idézett helyek és az Üdvözítő szavai között. Az idézetekben többnyire jelképes cselekvésekről van szó, melyekhez a magyarázat legtöbbször mindjárt közvetlenül hozzá van adva, mint épen a Zwinglitől oly végzetes hatással idézett helyen: «Ez az Úr fazéja; bejárom ugyanis Egyiptom földét».⁷ És sehol sincs igazi tartalmi párhuzam. Az idézetekben ugyanis jelen konkrét dolog van azonosítva más nem-jelenlevővel vagy elvonttal; sehol egy határozatlanul megjelölt jelen dolog egy másik egészen határozott szintén jelenlevővel, mint az Üdvözítő szavaiban. b) Az ἐστὶ mint kötőige (copula) alapos nyelvészek szerint általában nem használatos a «jelent» értelemben, hanem mindig vagy az alany, vagy az állítmány összekötését fejezi ki, vagy pedig létezését. Nem más

¹ 1 Cor 11,26; 10,14–22.

² Gen 41,29 Dan 7,17 Mt 13,38 Gal 4,24 Ap 1,20.

³ 1 Cor 10,4.

⁴ Gen 17,13.

⁵ Ex 12,11.

⁶ Ex 5,5.

⁷ Ex 12,11.

a jelentése a szir nyelvben sem, melyről némelyek azt mondták, hogy nem ismeri a «jelent» igét, és ezért az Üdvözítő szavaiban a kötőige helyettesíti. Wiseman (Horae syriacae 1828) kimutatta, hogy szirül 45-félekép lehet kifejezni a «jelent» fogalmát; s bizonyos, hogy az evangelisták, az Üdvözítő szavainak legjobb értelmezői és a szir nyelvnek mint anyanyelvüknek ismerői, nem σημαίνει-vel fordították az Üdvözítőnek bárhogyan hangzó arám szavát. Ha valaki mindenáron párhuzamot keres az Üdvözítő utolsóvacsorai szavaihoz, erre az ószövetségi helyre kell gondolni¹: «Vevé Mózes a vért, és ráhínt a népre és mondá: ez annak a szövetségnek vére, melyet az Úr szerzett veletek»; vagy pedig a zsidó húsvéti szertartásban a családátya szavaira: Ez a nyomorúság kenyere, melyet atyáink ettek Egyiptomban.

3. *Oecolampadius* szerint az Üdvözítő azt mondta: Ez a kenyér és bor az én testemnek és véremnek képe (figura). – De a kenyér és bor sem a dolog természeténél fogva, sem a szentírási nyelvhasználatban nem szerepel ebben a jelentésben. Az újabb szakramentáriusok nem is kísérleteznek már ezzel az értelmezéssel.

4. A legtöbb mai *liberális protestáns* szerint Krisztus nem adhatta tanítványainak az ő testét és vérét; hanem csak parabolászerű jelképes cselekvényt vitt végbe, melynek értelme ez: Amint most töröm ezt a kenyeret, így török majd az én testemet, amint én kiöntöm és szétosztom ennek a kehelynek tartalmát, úgy omlik majd az én vérem (így a legtöbben Harnack-kal). Vagy pedig eszchatologiai jellegű búcsúvacsorát rendezett: nemsokára megvalósul az Isten országa; addig már nem eszünk és iszunk így együtt; ott aztán majd messiási javakkal töltekeztek (Spitta, A. Schweitzer, Loisy). – Ezek a kísérletek a racionalista dogmatika ingatag alapján állnak («Krisztus nem Isten, nem rendelt szentségeket, nem alapított Egyházat, meg volt győződve a világ közeli végéről»); maga az elbeszélés ellenük mond (eltekintve az 1–3 alatt felsorolt tényektől). Ha ugyanis Krisztus jelképes cselekvénnyel jelezni akarta közeli halálát, akkor mi értelme volt a parancsnak: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre? Ha pedig eszchatologiai jellegű búcsúvacsorát tartott, miért mondotta annak a búcsúlakomának anyagát az ő tulajdon testének és vérének?

3. **Tétel. Az Üdvözítő azt akarta, hogy valahányszor az ő rendelkezése értelmében az Eucharisziát ünneplik, mindannyiszor a kenyér és bor külseje alatt megjelenjen az ő teste és vére;** vagyis nemcsak tanítványainak adta az ő testét és vérét az utolsóvacsorán, hanem minden idő számára, összes követőinek szánta. *Hittétel* a Tridentinumnak fönt (448. lap) idézett és alább sorra kerülő határozatai értelmében.² Tagadják a mai liberális protestánsok. A racionalisták és modernisták szerint az Üdvözítő csak jelképes vagy eszchatologiai búcsúvacsorát tartott, és a hivek utóbb a maguk kezdeményezésére vagy esetleg idegen hatások alatt vitték bele a misztikai elemeket.

Bizonyítás. a) Az Üdvözítő kifejezetten meghagyta: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Ezeknek a szavaknak a történeti hiteleségéhez nem fér kétség (452. lap); X. Pius elítélte ezt a modernista tételt: Amit Szent Pál az Eucharisztia rendeléséről mond, azt nem kell mind történeti értelemben venni.³ *b) Az Üdvözítő új szövetséget kötött az emberiséggel, és azt megpecsételte tulajdon testének és vérének áldozatával. Ám a szövetség, kivált Istennek az emberekkel való szövetsége, örök időkre szól, és a szövetségi áldozat az ószövetségi áldozatok tanúsága szerint addig áll fenn és kerül bemutatásra, míg tart a szövetség.*⁴ *c) Az Üdvözítő tulajdon testével és vérével akarja táplálni összes hívőit; ezt világosan megmondta az Eucharisziát ígérő beszédében, és eléggé jelzik az ószövetségi jövendölések és előképek, melyek az Eucharisziát mind a messiási ország eledelének várják,*

¹ Ex 24,8.

² Trid. 7 c. 1 *Denz* 844; cf. 698 875 938.

³ *Denz* 2045.

⁴ Ex 24,8 1 Cor 11,26.

tehát nem-múló jónak tekintik.¹ Előképei: a teremtés harmadik napja: az életnek, nevezetesen az állati életnek fönntartására szánt növényi élet teremtése²; az élet fája a paradicsomban³; Melkizedek áldozata⁴; a húsvéti bárány,⁵ a manna,⁶ a föltett kenyerek,⁷ a szövetség vére.⁸ *d)* Az Eucharisziát már az első keresztény község Krisztus testének és vérének áldozataként ünnepli.⁹

Nehézségek. 1. Az Üdvözítő azt mondta: Ezt cselekedj étek az én emlékezetemre. Ez azonban ellenmond annak a gondolatnak, hogy az ő teste és vére valósággal jelen van az Eucharisziában: *aki valósággal jelen van, arról nem kell emlékezni*; akinek pedig emlékezetét üljük, az nincs jelen. – *Megoldás.* Aki láthatatlanul van jelen, arról megemlékezni nem pszichikai képtelenség, sőt természetszerű. Istenről is megemlékezünk, sőt meg kell emlékeznünk éltünk teljes napjaiban, pedig állandóan és mindenütt valósággal jelen van.

2. *Az Üdvözítőnek nem volt eszében Egyházat alapítani és szentségi kultuszt létesíteni.* Az utolsóvacsora jelképes vagy eszchatologiai jellegű búcsúvacsora volt, melyet a hívek nem az Üdvözítő meghagyásából, hanem a maguk kezdeményezésére ismételték meg. – *Megoldás.* Hogy Krisztus nem alapított Egyházat, minden alapot nélkülöző racionalista fikció ([242 kk. lap](#)). Hogy az Üdvözítő legalább a keresztséget rendelte, azt ma már nem lehet a merőben profán történet álláspontján sem kétségbevonni. De akkor nincs már elvi alap arra, hogy más szentségeknek, és nevezetesen az újszövetségi áldozatnak alapítását valaki elvitassa tőle.

3. Az őskeresztény község, különösen Szent Pál *a misztérium-vallásokból vette át azt a gondolatot*, hogy az Istenséget kultuszlakoma alakjában kell tisztelni, misztikus jelenlétét felidézni, és vele közösségbe lépni. Ilyen mozzanatokot találhattak Mithras, a frigiai Attis, a szíriai Atergatis kultuszában, az eleusisi misztériumokban, a mandeizmusban. – *Megoldás.* Azon kívül, ami a pogány kultuszok és keresztény szentségek vonatkozását illetőleg általánosságban irányadó, itt kétségtelen, hogy a pogány misztériumok vastag monizmusban gyökereznek, és ezért mágiában rekednek meg. Az eucharisziás jelenlétnek metafizikai föltételei az igaz Istennek megtestesülése és Istennek lélekben és igazságban való imádása. Minthogy ezek hiányoznak a pogány vallásokban, semmiféle tartalmi párhuzamot nem mutatnak az Eucharisziával; a misztériumok nem ismerhetik az igaz Istennek valós szentségi jelenlétét, még kevésbé az átlényegülés útján való jelenlétét.

3. A hagyomány és az ész tanúsága az eucharisziás jelenlétről.

A *Didache* (cp 10) útmutatásokat ad az Eucharisztia ünnepléséről és azt mondja róla, hogy szellemi étel és ital. A valóságos jelenlétről nem emlékezik meg világosan, de távol áll tőle azt kizárni. Egyébként az összes atyák, kik az Oltáriszentségről szólnak, a valóságos jelenlétet is tanúsítják, még pedig hiánytalan egyöntetűséggel.

1. *A niceai zsinat előtt* a kisázsiai egyházak hitének tanuja, *Ignatius* a hitet mondja ugyan egy helyütt Krisztus testének és vérének¹⁰; de ez a képes beszéd csak a valós jelenlétben leli megnyugtató magyarázatát; s azt ő kifejezetten vallja: «Az Eucharisziától és a liturgiai imádságtól tartózkodnak (a dokéták); mert nem vallják, hogy az Eucharisztia a mi üdvözítő

¹ Jövendölések: Prov 9 Os 2,24 Is 25,6 Zach 9.

² *Iren.* IV 18.

³ Gen 2,16 cf. Prov 3,18 11,30 15,4 Sir 24,14–31.

⁴ Gen 14; Ps 109; cf. *Cypr.* Ep. 65; *Hier.* Epist. ad Marcell.; *August.* Civ. Dei XVI 22.

⁵ Ex 12 34,25.

⁶ Ex 16,4; cf. Jn 6,31; Ps 77,23–5. Sap 16,20–29 Deut 8,3.

⁷ Ex 25,30 40,23 Lev 24,5–9.

⁸ Ex 24,8 cf. Heb 9,17.

⁹ 1 Cor 11 10; cf. Act 2,42–7 20,7 27,35; Ap 2,7–17 Gal 2,11–4 Heb 13,7–13.

¹⁰ *Ignat.* Tral 8; Rom 7, 3.

Jézus Krisztusunknak teste, mely értünk szenvedett, és melyet az Atya kegyesen föltámasztott». ¹ *Jusztin*² a titkos istentiszteleti üzemletről szóló keresztényellenes rágalomnak hatásos cáfolatát akarja adni, és ezért a titokfegyelem félretevésével nyíltan szól a keresztény istentiszteletről, mint amely mélységes hódolattal övezi az Eucharisziát. Ennek okát pedig így adja: «Nem mint közönséges ételt és mint közönséges italt vesszük mi azt; hanem miként Jézus Krisztus a mi Üdvözítőnk, amikor Isten igéje által testté lőn és a mi üdvösségünkre testet és vért öltött, úgy tanításunk van (ἐδιδάχθημεν; tehát az egyetemes Egyház hitét fejezi ki, és nemcsak a maga nézetét mondja el), hogy egy tőle eredő imádság által hálaadás közt megszentelt eledel, mely elváltozás útján (κατὰ μεταβολήν) testünk és lelkünk táplálására szolgál, nem más mint ama testté lett Jézus Krisztusnak teste és vére». *Iren* azt mondja: «A kelyhet, mely teremtett dolgokból van véve, tulajdon vérenek jelentette ki, és áthatja vele a mi vérünket, és a teremtéshez tartozó kenyérről biztosít, hogy az tulajdon teste, és vele a mi testünket növeli. Az elkészített kehely és a csinált kenyér magába veszi az Isten igéjét, és lesz belőle a Krisztus testének és vérenek Eucharisziája». ³ Ennek oka Krisztus teremtő ereje; a gnóosztikusok tagadják a teremtést; következetesen tehát ezt is tagadniuk kell: «Mikép fogadhatják hittel, hogy a kenyér, mely fölött hálát mondtak, Uruknek teste, és a kehely tartalmazza az ő vérét, ha nem vallják őt a világ Teremtője Fiának?» ⁴ S ez az Eucharisztia bizonyíték és biztosíték a romlékonyság ellen, melyet a gnóosztikusok sarkalatos tételként vallanak: «Mikép mondhatják, hogy a test romlásra jut és nem kap életre, ha azt Krisztus teste és vére táplálja?!» ⁵

Tertullian tanítása: «A mi testünk Krisztus teste és vére által tápláltatik, hogy a lélek is Isten által kövéredjék». ⁶ «A hitért égő buzgóság nyögve panaszolja: Akad keresztény, aki (mint bálványkészítő) a bálványoktól jön a templomba. Ugyanazokkal a kezekkel fogja meg az Üdvözítő testét (az ősegyházban az ostyát az áldozónak kezére tették), melyek az ördögnek csináltak testet. Ó Isten-kisértő gonoszság! A zsidók egyszer emelték kezüket Krisztusra, ezek mindennap tépdésik testét. Az ilyen kezeket le kellene vágni!» ⁷ «Félő gonddal vigyázunk, hogy kelyhünkől és kenyérünkől akárcsak egy szemernyi is a földre ne hulljon». ⁸ Igaz, egy helyütt az Eucharisziát Krisztus teste képének mondja; de nyomban hozzáteszi: «nem volna kép, ha nem lenne igaz test». ⁹ *Ciprián* azt mondja a hittagadókról, akik bűnbánat nélkül akarnak az Eucharisziához járulni: «Erőszakot követnek el Krisztus teste és vére ellen, és többet vétenek most az Úr ellen kezükkel és szájukkal, mint mikor megtagadták.» ¹⁰ De mikor üldözés fenyeget, a bukottaktól sem szabad megtagadni: «Mert mi okon buzdítjuk és tanítjuk őket, hogy vérüket ontsák az ő hiteért, ha megtagadjuk tőlük erre a harcukra a Krisztus vérét?» ¹¹ Ha tehát abban a levélben, ¹² mely egészen az Oltáriszentségről szól, azt mondja: «A bor Krisztus vérét ábrázolja», nem akarhat ellenmondani ama világos kijelentéseinek, hanem a szentség anyagáról szólóban azt akarja nyomatékozni, hogy az ószövetségi előképek értelmében «bor», és nem víz ábrázolja Krisztus vérét.

¹ *Smyrn.* 7; cf. Phil 4; Eph 20, 2.

² *Justin.* Apol. I 66.

³ *Iren.* V 2, 2–3.

⁴ *Iren.* IV 18, 4.

⁵ *Iren.* ibid.; cf. IV 17, 5.

⁶ *Tertul.* Resur. 8.

⁷ *Idol.* 7.

⁸ *Cor mil.* 3.

⁹ *Marc.* IV 40.

¹⁰ *Cypr.* Laps. 16, 22; cf. 25 26.

¹¹ *Epist.* 57, 2; cf. 15, 1; 16, 2; 17, 2. *Or. dom.* 18.

¹² *Epist.* 63, 2.

Az *alexandriaiak* szokásuk szerint itt is szívesen allegorizálnak, különösen mikor az ő «felsőbb», «beavatottaknak» szóló teológiai kísérleteiket mutatják be. Azonban mikor az Egyház egyetemes hitének tanuiként szólnak, a valóságos jelenlétet teljes határozottsággal tanítják.¹ Nagyon világos *Origenes*: «Aki a titkokba be van avatva, jól ismeri Krisztus testét és véréét». «Akik jelen szoktatok lenni az isteni titkokon, tudjátok, hogy mikor az Úr testét veszitek, milyen gondos tisztelettel vigyáztok, hogy egy morzsa se essék le. » A titokfegyelemnek egy érdekes példáját láttuk a pogányoknak szánt apologétikai munkájában: «Mi, akik a mindenség Teremtőjének hálát adunk, könyörgésekkel és hálaadással följánlott kenyereket eszünk, melyek az imádság által bizonyos szent testté válnak, mely a jószándékkal vevőknek szentséget ad».²

Az első két századnak ezt az egyöntetű hitét megerősítik az *emlékek*. Így az *Aberkios-féle fölirat* (I 269): «Mindenütt a hit volt vezérem, és mindenütt adta nekem a forrásból a nagy tiszta halat, melyet érintetlen szűz fogott, és örökké ételt ad barátainak, kiváló borral, melyet kenyérrrel együtt szolgál föl». Ezt illusztrálják a *katakombák* festményei; pl. Szent Lucína fülkéjében egy kép halat ábrázol, mely a hátán kosarat hord, benne kenyér és vörösboros üveg. Nem kell csekélybe venni azt a közvetett bizonyítékot sem, mely a *pogányok vádjából* szól: a keresztények thyestesi lakomákban egy kisdéd testének és vérének meg lisztnek keverékéből készült kalácsot esznek.

2. A *niceai zsinat után* a görög atyák, különösen a *kappadóciaiak* és *jeruzsálemiek* Origenest a kelleténél jobban utánozzák az allegoriás magyarázásban, mégis a legerősebb kifejezésekkel szólnak Krisztus valóságos eucharisziás jelenlétéről, különösen katechéziseikben.³ Így *Jer. sz. Civil*: «Amikor tehát ő maga mondotta a kenyérről: ez az én testem, ki mer habozni? És amikor ő maga biztosított: ez az én vérem, ki mer kételkedni? Valaha a galileai Kánában a vizet borrá változtatta, mely rokon a vérrel; és nem akarunk neki hinni, mikor a bort vérré változtatja?»⁴ Az antiochiaiak közül Magnéziai *Makarius* miután előadta az Üdvözítő utolsóvacsorai szavait, azt mondja: «Az Eucharisztia tehát nem az ő testének és vérének képe, mint némelyek ostoba fővel csacsogták, hanem valósággal az ő teste és vére».⁵ Különösen határozott *Aranyszájú sz. János*, a doctor Eucharistiae: «Sokan mondják mostanában: Be szeretném látni az alakját, az arcát, ruháját, saruját! Őt magát látod, őt magát érinted, őt magát eszed!»⁶ Nestorius sem tagadta a valóságos jelenlétet, de eretnekségének eucharisziás következményeit nagy ellenfele *Al. sz. Ciril* mégis visszautasítja: «Nem fogyasztjuk mi az istenséget, amint valaki kajánul szemünkre hányhatná, hanem az Igének tulajdon testét, melyet az Ige éltet; sem emberevést nem követünk el».⁷ Ugyanez a szíreknek és perzsáknak hite.⁸ Sőt az 5. század folyamán a keleti egyházból kivált felekezeteknek, a nesztoriánusoknak és monofizitáknak is ugyanaz a hite, melyet a régi szertartások, különösen az epiklézis tartalma tanúsítanak.

A *latin atyák* tanítása lehetőleg még világosabb és határozottabb: *Hilarius* nemcsak azt mondja, hogy az Üdvözítő szavai után (Jn 6) immár nem foroghat fönn semmi kétség a test és vér valóságára nézve,⁹ hanem a nagy görög atyák mintájára az Atyának és Fiúnak valóságos szentháromsági egységét a hívőknek az eucharisziás Krisztussal való igazi egységével

¹ Így már *Clemens Al. Paed.* I 6; II 2.

² *Origen.* in Lev hom. 9, 10. In Ex hom. 13, 3. Cels. VIII 33; cf. in Ps 37 hom. 2, 6. Ugyanígy *Dionys. Al.* apud *Euseb.* H. E. VII 9.

³ *Nyssen.* Or. cat. 37; *Nazians.* Or. 45, 19; Epist. 171; *Cyrl. Hier.* Cat. myst. 4.

⁴ Cat. myst. 4, 1–9; 5, 7 10–22; cf. *Basil.* Epist. 93; azonban Epist. 8, 4.

⁵ Apud *Pitra* Spicileg. Solesm. I 548.

⁶ *Chrysost.* in Mt hom. 82, 4; cf. in 1 Cor 24, 1 4; in Heb 17, 3; De poenit. hom. 9, 1.

⁷ *Cyrl. Al.* Adv. Nestor. IV 5; in Lc 22, 19. Ugyanígy *Macar. Aegypt., Serap. Athanas.* Adv. Maxim. phil. 2.

⁸ *Aphrat.* Demonstr. 3, 2; 12, 6; *Ephraem* in hebd. s. sermo 4, 4; *Carmina Nisib.* 3, 7.

⁹ *Hilar.* Trinit. VIII 14.

világítja meg.¹ *Ambrus* tüzetesen foglalkozik a nehézségekkel is és a titkot iparkodik hasonlatokkal megvilágítani: «Azt fogod mondani: De mást látok... Nincs hát ereje Krisztus szavának az elemek fájának megváltoztatására? Amit készítünk, a Szűztől született test. Mit akadékoskodol itt a természetnek rendjével, mikor a természetnek rendjéből kitör az Úrnak épen szűz születése is! Bizony, a Krisztus igaz teste ez, mely megfeszített és eltemetett; valóban annak a testnek szentsége ez!»² Ebbe a gondolat- és kifejezőkörbe kapcsolódik bele utóbb Paschasius eucharisztatana. *Szent Ágoston*nak, eucharisztatana nincs nehézségek híján, melyeknek alább szemébe nézünk. De akárhány kijelentése nem hágy kétséget az iránt, hogy vallotta a valóságos jelenlétet: «Amit láttok, kenyér és kehely; ezt mondja nektek a szemetek. Amit azonban fölvilágosodott hitetek vall: a kenyér Krisztus teste, a kehely Krisztus vére. Miképen teste a kenyér és vére a kehelynek tartalma? Ezek, testvéreim, ép azért szentségek, mert más az, amit látunk és más az, amit értünk rajtuk».³ Azt is mondja, hogy az utolsó vacsorán az Üdvözítő magamagát hordozta a kezén⁴; továbbá: «Senki sem veszi ezt a kenyeret, ha előbb nem imádta».⁵ Ezekhez hozzá kell venni, amit Szent Ágoston az eucharisziás áldozatról mond, ahol beszédje igen reális. Egyébként már eleve teljesen valószínűtlen, hogy a realista Ambrus tanítványa az Oltáriszentségben szimbolista legyen. Ezenkívül a valóságos jelenlét hite az ő korában keleten és nyugaton általános volt. Ha ő másképp tanított vagy gondolkodott volna, lehetetlen, hogy ezt valaha szemére ne lobbantották volna annak a férfinak, ki minden mozgalomban az első csatasorban küzdött, és ezzel sok becsületet de sok ellenséget is szerzett, akik az ellenségnek éles szemével lesték minden szavát és tettét.

Nehézség. A szentatyák olykor úgy beszélnek, mintha nem a valóságos jelenlét lebegne előttük. *Az Oltáriszentséget Krisztus teste és vére képeinek mondják*; eledelnek, melyet nem szájjal, hanem szívvel kell venni, melyet hittel eszünk. Az ilyenekért a liberális protestánsok szeretnek szimbolikus fölfogást a nyakukba varrni. Ámde egyetlen egy atyának, Szent Ágostonnak sem véve ki, nincs egyetlen olyan kijelentése az Oltáriszentségről, melyet jelképes értelemben kellene venni. S minthogy mindegyiknek nem is egy világos kijelentése van a valóságos jelenlétről, a józan hermeneutika szerint azokat a homályos és bizonytalan szólásokat a határozottak szellemében kell értelmezni, ha megjelölhető a homályosabb szólásoknak elégséges oka és megközelítő értelme.

Az atyák homályos eucharisziás kijelentéseinek kellő méltatása végett meg kell fontolni:

a) Eucharisziás eretnokség akkor nem volt a látóhatáron; s így az atyák gondtalanabban szólhattak. Hozzájárul, hogy az avatatlanok előtt ebből a gyöngéd titokból nem akartak elárulni többet, mint ami szükséges volt; az avatottaknál pedig föltételezhatték a valóságos jelenlét hitét, és ezen túlmenve kerülgették a titoknak hittel és sejtéssel fölrható mélységeit, s a dolog nehézsége miatt többnyire beérték homályos utalásokkal. b) *Az eucharisziás terminologia* csak a Berengarius-féle mozgalmak hatása alatt alakult ki, a skolasztika java korában. Biztos és szilárd terminologia híján az atyák helyes gondolataikat nem egyszer hiányos, és (különösen a kidolgozott terminologia verőfényénél nézőnek szemében) félreérthető formában fejezték ki. Nevezetesen a jel, jelkép, kép (signum, figura, symbolum, τύπος, ὁμοίωμα) nevével olyan fogalmakat jelöltek, melyeket a későbbi terminologia másképp fejez ki. Így α) a kenyér és bor színeit az alattuk rejtőző Krisztus teste és vére képeinek, jelképeinek mondták olyan szerzők is, akiknek «realista» álláspontjához legkisebb

¹ Ibid. 13.

² *Ambr.* *Myster.* IX 51–53; cf. *Ps. Ambr.* *Sacr.* IV 14–16.

³ *August.* *Sermo* 272; cf. 132; 5; 6.

⁴ In *Ps* 33, 1, 10; cf. 2, 2.

⁵ In *Ps* 98, 9; cf. in *Jn* 47, 2; 27, 11.

kétség sem fér.¹ β) Krisztus szentségi léte halandó földi állapotához és mennyei dicsőségéhez viszonyítva jelképes testnek, típusnak, illetve antitípusnak is mondható. γ) Több szentatya, nevezetesen a misztikus hajlamúak az Eucharishtiában Krisztus titokzatos testének vagyis az Egyháznak jelképét is látták.² c) Az allegoriára hajló és a szellemibb irányú atyák azon igyekeztek, hogy a hiveket a merőben külsőséges, fizikai («foggal és gyomorral való»: August.) áldozástól szellemibb, hitben való áldozásra tereljék. Már most ez a szentségi és egyben *lelki áldozás* a merőben fizikaihoz (a merőben szentségihez vagy épen kafarnaumihoz) viszonyítva «misztikai, hitben, képben való vétel», t. i. nem egyszerűen testnek és vérnek, hanem elevenítő testnek és vérnek vétele.³

Függelék. *A valóságos eucharisziás jelenlét titka és az emberi elme.* – *A magára álló elme nem tudja igazolni Krisztus eucharisziás jelenlétét*; mert nincs olyan merőben természeti úton megállapítható igazság, sem a tapasztalat sem az ész rendjében, melynek egyedül lehetséges magyarázata a valóságos eucharisziás jelenlét volna. Ez különben nyomban nyilvánvaló annak a szemében, aki megfontolja, hogy föltétele, a megtestesülés is mélységes titok. Mindazáltal a hívő elme meg tudja állapítani, hogy ez a titok észszerű összefüggésben van a hit egyéb titkaival, vagyis ki tudja mutatni teológiai illőségét; aztán rá tud mutatni tapasztalati jelenségekre, melyek nagymértékben valószínűvé teszik a fogékony elme előtt a valóságos jelenlétet akkor is, ha hitből még nincs róla meggyőződve.

a) *Az istenkeresés mélységes vágya*, melyet Isten minden eszes teremtménynek hozományul adott, az emberben testi-lelki kettős természetének megfelelően sajátos alakot ölt: Az ember lelke mélyén áhítja Istennek érzékelhető közelségét. Ennek az Immanuel-vágnak elvben és egyetemesen eleget tesz a megtestesülés titka. Átala Isten az emberek között üti föl a lakását, isteni fölségének sérelme nélkül emberi szemmel néz a vergődő emberre, és megnyitja meleg vértől duzzadó szívét az emberi nyomorúságnak és inségnek. De ennek az érzékelhető istenközelségnek biztosítása a történet végéig minden egyes ember számára, és így az egyetemes és kiirihatatlan Immanuel (velünk az Isten) vágya csak az Oltáriszentségben valósul meg. Átala az Isten-ember az ő istenségének teljes fölségét és emberségének közvetlenségét a legelemibb anyagnak, a kenyérnek és bornak fátyla alá rejtve közvetlenül kínálkozik minden Istent áhító hívőnek, s ezzel *levonja az Immanuel-gondolatnak végső következményét*. Átala valóra vált a keresztyény község számára, hogy «nincs más ilyen nagy nemzet, melyhez oly közel lennének istenei, mint amilyen közel van mihozzánk a mi Istenünk»⁴; és ezzel emberkereső leereszkedésének meg nem haladható nagy bizonyosságát adta: «Mivel szerette övéit, kik e világban valának, mindvégig szerette őket».⁵ Az Oltáriszentségben az embernek közvetlenséget kereső Isten-áhítása, és Istennek önmagát a teremtmények számára élettartalmul adó leereszkedése fölülmulthatatlan módon találkozik és valósul: tabernaculum Dei cum hominibus.

Igy az Oltáriszentségben mint hitnek titkában (mysterium fidei) ég és föld, Isten és világ, láthatatlan és látható, örök és időben lett valóságok szent ölekezésben úgy egyesülnek, hogy mindegyiknek érintetlen marad saját értéke és jellege, és végül valamennyi a legbensőségesebb istenközösségben találja meg támaszát és teljesülését. Ezáltal az Oltáriszentség *a keresztyény életnek központja és titokzatos forrása*, melyből minden élete táplálkozik: a hitnek, áhítatnak, az istentiszteletnek, a vallási közösségnek központja és szíve. Az Oltáriszentség körül épülnek a templomok, oltárok köré gyűlnek a hívek, az Oltáriszentség imadásából nyílnak a katolikus áhítatnak leggyöngédebb virágai, az Oltáriszentség készítése a

¹ Igy Cyril. Hier. Cat. myst. 5, 20; Tertul. Marc. IV 40.

² Igy Did. 9, 4; Can. Serap.; August. Sermo 272; cf. 1 Cor 10,17.

³ Igy különösen energikusan és sűrűn August. Doctr. chr. 3, 24; in Jn 26, 1.

⁴ Deut 4,7; cf. Lev 26,1–13.

⁵ Jn 13,1.

hívó közösségnek istentisztelése, vétele az istenszeretésnek és az Istenben való megerősödésnek legkiválóbb eszköze.

b) Ez a leggyöngédebb és legfölségesebb titok azonban nagy földadat elé állítja a hitet. Természeti alkatunk és összes életnyilvánulásaink szoktató erejének hatása alatt második természetünké vált, hogy érzékeinkre hallgassunk. Már most ebben a szentségben minden érzék: a látás, tapintás, ízlés kenyérről és borról beszél. S a hitigazság mégis azt követeli, hogy az érzékeknek sokszoros és hangos tanúsága ellenére Krisztus testét és véréát higgyük. Az elmének ezt az áldozatát (sacrificium intellectus) azonban meg lehet hozni. Hisz még a természet rendjében sem az érzékeké a végső szó. A csillagvilágok, a színek, hangok világa, az anyag, sőt földünk alakja és állapota egészen más, mint azt érzékeink mutatják; erről meggyőz a reflektáló elme, mely tehát az igazság megismerésének magasabb fóruma mint az érzékek. Mi lakik egy felsőséges szellemű embernek belsejében, milyen gondolatok és érzések hevítik, sőt mit rejt egy zárt szekrény, azt nem az érzékek, nem a szó tágabb értelmében vett tapasztalás mondja meg, hanem föltárja ama rejtett lelki életnek birtokosa avagy ama szekrénynek készítője, és mi elfogadjuk tőle. Így a természetfölötti hit is a valóság megállapításának érzék-meghaladó forrása. Mit rejt a titokzatos Oltáriszentség, annak megmondhatója a szerzője, Jézus Krisztus. Az ő szava az örök igazság szava; ő az érzékeknek is, az elmének is, a hit-nemző kinyilatkoztatásnak is szerzője. Az ő szavára lehet, sőt kell az érzékek ellenére is megállapítani a valóságot; az érzékek megcsalhatnak, sőt az ész és emberi tekintély is megcsalhat; Isten nem csalszik meg: Credo quidquid dixit Dei Filius! (Szent Tamás Adoro himnusza).

Krisztus valóságos eucharisztiai jelenléte ma is botránykő, mind a befelé mind a kifelé készülőknek. «Mikép adhatja ez nekünk az ő testét?» Hogyan higgyem annak az ellenkezőjét, amit tapasztalok? ezt kérdik csakúgy, mint a kafarnaumi zsidók. A szentjánosi evangélium 6. fejezetének feszültsége ott reszket a mai embernek is a lelkében. És a megoldás, az összes nehézségek kulcsa ma is az, ami akkor volt: az élő szeretet, amely véréát és életét adja barátaiért, amely önmagát adja eledelül és italul annak, akit egészen szeret. Mert Krisztus szerette övéit, végig szerette őket, egészen a teljes odaadásig; és ezen nem ütközik meg egy anya sem, aki tulajdon véréát és testével táplálja gyermekét, és ezt megérti mindenki, aki személyes viszonyba lépett azzal, amit az Úr Krisztus odatűz eucharisztiai nagy ígéréteinek (Jn 6) a homlokára: Az igék, melyeket szólottam nektek, szellem és élet.

Ennek a nagy bizonyoságnak ellenpróbája, hogy a századok folyamán minden népben és minden rendben a kiskorúak és a hatalmas szellemek elhitték, ami ellen tusakodnak az érzékek és az emberi kevélység, mely mindent a maga eszének és érzésének mérlegén akar lemérni; és ebből a hitből fakadtak és táplálkoztak a katolikus vallási életnek leggyöngédebb és egyben leghatalmasabb megnyilvánulásai. Ennek a példátlan jelenségnek nincs más megnyugtató magyarázata, mint hogy itt az érzékekkel ellentétben álló, de ellenállhatatlan valóság szava szól, az örök Igazság szava: Nihil hoc verbo Veritatis verius!

101. §. Az átlényegülés.

Diekamp III § 26 27 29; *Bartmann* II § 179–180 182; *van Noort* 4, 3, 1; *Pesch* VI prop. 69–70; *Schanz* § 29; *Billot* th. 34–41 46–7; *Scheeben* Myst. § 72; *Lessius* Perf. div. XII 16. – *Thom* III 75 77; *Suarez* 50 54 56–7; *Salmant.* tr. 23 cp. 2 5 8; *Billuart* Euch. 1, 5–7; *Berti* XXXIII 2, 2–4; *Frassen* Sac. tr. 2, disp. 1, a. 2 s. 2. – G. R. *Billuart* De mente Ecclesiae catholicae circa accidentia Eucharistiae 1715; S. C. *Ubaghs* Du dynamisme dans ses rapports avec la sainte Eucharistie 1861; J. A. *Picirelli* Disquisitio dogmatica-critica-scholastica-polemica de catholico intellectu dogmatis transsubstantiationis 1912; F. X. *Fischer* Die eu charistischen Gestalten im Lichte der Naturwissenschaften 1925; J. *Puig de la Bellacasa* De transsubstantiatione secundum Thomam 1926; F. M. *Cacchia* De natura transsubstantiationis iuxta s. Thomam et Scotum 1928.

1. Az átlényegülés valósága.

Tétel. Krisztus az Oltáriszentségben átlényegülés útján jelenül meg. Hittétel. A trentói zsinat ünnepélyesen kimondja: «Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy a legmértősebb Oltáriszentségben a kenyér és bor szubstanciája megmarad a mi Urunk Jézus Krisztus testével és vérével együtt, és tagadja azt a csodálatos és páratlan átváltozást, mellyel a kenyér egész szubstanciája testté és a bor szubstanciája vérré válik, úgy hogy a kenyérnek és bornak csak színei maradnak, mely átváltozást az Egyház igen alkalmas szóval transzszubstanciációnak nevez». ¹ VII. Pius a pisztójiakkal szemben még egyszer nyomatékozta, hogy a transzszubstanciáció a Tridentinumtól ünnepélyesen kimondott hitigazság, és nem merőben skolasztikai tétel. ²

Magyarázat. A zsinat tanítása értelmében 1. az Oltáriszentségben megszűnik a kenyérnek és bornak egész szubstanciája; vagyis az aristotelesi lénymagyarázat fogalmaival szólva: megszűnik a kenyérnek és bornak őszanyaga és lényegi formája (materia prima et forma substantialis), s helyükbe lép az Úr Krisztus teste és vére. Még pedig úgy, hogy 2. a kenyér és bor szubstanciája átváltozik Krisztus testévé és vérévé. 3. Az átváltozás után megmaradnak a kenyér és bor színei, vagyis folytatva a skolasztikus-aristotelesi beszédet: a kenyér és bor szubstanciájának megszűnte után megmaradnak a járulékaik. Ezek a mozzanatok dogma jellegűek; tagadásuk eretnokség. Már nem tartozik a dogmához, hanem annak mintegy óvó burkát alkotja a transzszubstanciáció kifejezés, melynek elvetése nagy vakmerőség volna, de nem eretnokség (Suarez). Ezt a dogmát természetesen *tagadják* a valóságos eucharisztias jelenlét ellenesei; nevezetesen Berengár tanította azt, hogy a kenyér és bor szubstanciája megmaradnak. Követői aztán a valóságos jelenlétet elismerték, de companatio-t hirdettek. Ez lett Luthernek is jellegzetes tanítása: a kenyérral és borral együtt van jelen Krisztus teste és vére (companatio, consubstantiatio). Osiander szerint az Ige személyes egységre lépett a kenyér és bor szubstanciájával. Krisztus kenyérré lett, mint annak idején testté lőn (impanatio, incarnatio). Az átlényegülés mivoltának szabatos meghatározása körül tévedésbe esett néhány katolikus teologus is, úgymint P. Bayma és Rosmini. ³

Bizonyítás. Az átlényegülés *burkoltan benne van az Oltáriszentség alapító szavaiban.* Az Üdvözítő ugyanis kezébe vette a kenyeret és utóbb a kehelyben levő bort és azt mondta: Ez az én testem, ez az én vérem. Ezek isteni szavak, tehát föltétlenül igazságot fejeznek ki. De akkor azt mondják, hogy ami e szavak kimondása után Krisztus kezében, illetve a kehelyben volt, az az ő teste és vére, és már nem kenyér és bor. Ha ugyanis megmaradt volna a kenyér és bor, mint azt a companatio elmélete tanítja, akkor az Üdvözítő szavainak ez volna az értelme: Ez a kenyér és az én (benne levő) testem az én testem. Ez azonban ellenkezik az azonosságnak logikai alapelvével; A + B nem lehet annyi mint A. Következésképp az Oltáriszentségben megszűnt a kenyér és bor, helyébe megjelent Krisztus teste és vére. Ámde miért szűnt volna meg a kenyér és bor, ha nem azzal a célzattal, hogy helyét elfoglalja Krisztus teste és vére? Ez pedig átváltozás! Végezetül az Üdvözítő szavainak kimondása után is, ami kezében és a kehelyben volt, kenyér és bor külsejét mutatta; tehát megmaradtak a kenyér és bor színei. Így tehát az Üdvözítő utolsóvacsorai szavaiban tartalmilag benne vannak az összes mozzanatok, melyekkel a trentói zsinat meghatározza az átlényegülést; és így nincs igaza Scotusnak, hogy az Üdvözítő szavaiból nem lehet bizonyítani a kenyér és bor szubstanciájának megszűnését. ⁴

¹ Trid. 13 c. 2 *Denz* 884 cf. cp 4.

² *Denz* 1529.

³ Cf. *Denz* 1843–5 és 1919 1920.

⁴ Cf. Trid. 13 cp 4 *Denz* 877.

Nehézségek. 1. Az Üdvözítő utolsóvacsorai szavai *a companatio-t legalább nem zárják ki.* Hiszen értelmezhetők az efféle kijelentések mintájára: valaki egy erszényt fölmutat és azt mondja, ez arany; vagy egy hordóra mutat és azt mondja, ez bor. – *Megoldás.* Az erszény, a hordó stb. természeténél és rendeltetésénél fogva tartó; úgy hogy a nehézségben említett metonímiás kifejezéseket mindenki helyesen érti. Ellenben a kenyérnek egyáltalán nem az a rendeltetése, hogy egy emberi testnek tartója, mintegy edénye legyen. Tehát az Üdvözítő szavának: Ez az én testem, épúgy nem lehet azt az értelmet adni: ez a kenyér tartalmazza az én testemet, mint ha valaki egy cipóra azt mondaná: ez arany (ha mindjárt belésütött aranyakra gondol is). Ha az Üdvözítő szavainak analógiáját keressük (mását a tapasztalati világban hiába keresnők), olyanféle szólásokban találjuk meg, mint ha a hadúr egy vitéz hadnagynak azt mondja: te kapitány vagy!

2. *Szent Pál az Eucharisziát kenyérnek nevezi:* «A kenyér, melyet megszegünk, nemde az Úr testében való részesülés?»¹ Ugyanígy az Üdvözítő a kehely tartalmát bornak nevezi: «Mostantól fogva nem iszom ebből a szőlőtermésből aznapig, mikor azt az újat iszom majd veletek Atyám országában».² – *Megoldás.* Az Eucharisziát lehet kenyérnek nevezni akkor is, ha az már nem kenyér többé, hanem az Úr teste, még pedig azért, mert kenyér volt, és mert a kenyér színét mutatja. Ezért mondhatta az Üdvözítő a kehely tartalmát bornak akkor is, ha az imént idézett szavakat nem az utolsóvacsorai cselekedet előtt mondotta (amit azonban Szent Lukács előadása valószínűvé tesz; [452. lap](#)). Egyébként Szent Pál is az Egyház is, mikor az Eucharisziát kenyérnek nevezik, mindig megminősítik: a kenyér, melyet megszegünk, mennyei, angyali, titokzatos kenyér stb.

A *szenthagyomány* során az *első három század* atyái egyszerűen vallják és hirdetik a valóságos jelenlétet, de a módjával nem sokat foglalkoznak. Mellesleg azonban olykor mégis szó kerül róla; s valahányszor Krisztus oltáriszentségi megjelenülésének módját érintik, mindig olyan kifejezésekkel szólnak, melyek az átlényegülést föltételezik, és soha olyanokkal, melyek Luther vagy Osiander fölfogásának kedveznek. Így azt mondják: A kenyér és bor Krisztus testévé és vérévé lesz;³ «az Üdvözítő a kenyeret az ő testévé tette e szavakkal: ez az én testem».⁴ A *4. századtól* kezdve tanításuk határozott, bár megfelelő terminológia híján még nem formális. A fönt idézett és jelzett helyeken Krisztus eucharisziás megjelenülését olyan kifejezésekkel jellemzik, melyek világosan tartalmazzák az átlényegülés gondolatát: transfigurari, conficere corpus, mutare species, consecrare, μεταποιεῖσθαι, μεταβάλλεσθαι, μεταδυθμίζειν, μετασκευάζει, μεταστοιχειώσαι. Különösen világosan szólnak az epiklézisek (lásd [514. lap](#)), melyeknek mindnek ez a tartalma: Küldje Isten az ő Szentlelkét, hogy átváltoztassa a kenyeret az ő Krisztusa testévé és a bort az ő Krisztusa vérévé.⁵ Damascenus⁶ már skolasztikus módon kutatja az átlényegülés módját. Abukurra azt mondja: az átlényegülés apostoli hagyomány, ha nincs is (formálisan és kifejezetten) benne a Szentírásban. A latin atyák közül Ambrus⁷ az átlényegülés igazolására és megvilágítására egy sereg szentírási analógiára hivatkozik, minők a teremtés ténye, a megtestesülés, az egyiptomi csodák: Mózes botjának kígyóvá változása, a Nilus vizének vérré változása; továbbá Elizeus baltájának úszása, a Vörös-tengeren való átkelés, a Jordán megállása. Jeruzsálemi sz. Ciril hivatkozik a kánai csodára.

¹ Cor 10,16.

² Mt 26,29.

³ Iren. V 2, 3; cf. I 13, 2.

⁴ Tertul. Marc. IV 40; cf. Cypr. Epist. 63, 9.

⁵ Euchol. Serap., Papyrus Dér-Balyzeh; Const. Apostol. VIII 12 39.

⁶ Damascen. Fid. orth. IV 13.

⁷ Ambr. Myst. IX 52.

Hogy mennyire ez volt az Egyháznak legalább burkolt gondolata, csattanósan megmutatta *Berengár föllépése*: az egész Egyház mint egy ember ellene támadt, és egy-kettőre megtalálták vele szemben a helyes kifejezéseket is: Az a hitvallás, melyet a római zsinat 1079-ben terjesztett Berengár elé, azt mondja, hogy a kenyér és bor lényegesen átváltozik (substantialiter mutari¹); a *Hildebertus Lavardinus* tours-i érseknek tulajdonított *De sacramento altaris* c. 1079 körül írt munkában mutatható ki először a transsubstantiatio szó, mely a lateráni zsinaton szerepel először hivatalosan. S hogy a görög egyház hite nem más, nevezetesen nem egyszerű transformatio (mintha az ősanyag meghagyása mellett csak a szubstanciás forma változnék meg), annak kézzelfogható bizonyossága az a tény, hogy a görögök a transsubstantiatio szót μετασσίωσις alakjában egyszerűen átvették; sőt már előbb használták a μεταστοιχείωσις, transelementatio szót, és az egyesülési zsinatokon etekintetben sohasem támasztottak nehézségeket.² Bizonyos, hogy a görögök az eucharisztiai jelenlét mivoltának mélyebben járó tárgyalása előtt kitértek, illetve tartózkodók voltak. Ezen azonban nem csodálkozhatunk, ha meggondoljuk, hogy őket sem Berengárhoz hasonló mozgalom nem kavarta föl, sem skolasztikájuk nincs; sőt Damascenus óta megrekedt minden alkotó teológiai tevékenységük. Ha pedig némely atya úgy beszél, mintha az Eucharishtiában megmaradna a kenyér természete, lényege (φύσις, οὐσία), ezt a hiányos és tökéletlen terminológiájuk rovására kell írni.

A *hivő elme* megmutatja az átlényegülés teológiai illőségét és iparkodik szabatosan megállapítani tartalmát és vonatkozásait.

Az átlényegülés illősége. 1. Ha Isten jónak látja, hogy Jézus Krisztus szentségi módon valósággal megjelenüljön, az csak átlényegülés útján történhetik; a valóságos megjelenülésnek minden más módja ugyanis lehetetlen. a) Krisztus nem jelenhetik meg az Oltáriszentségben helyzetváltoztatás útján, mert a mennyországot immár nem hagyja el. b) Nem teremtés útján; mert már létezik; holott a teremtésnek kiindulópontja (terminus a quo) a nem-lét. c) Nem companatio illetve consubstantiatio útján; mert ebben az esetben egy való (a kenyér) kettő volna: kenyér és Krisztus teste, ami ellentmond az azonosság logikai alapelvének; ezenfölül az Oltáriszentség állandó család volna: az érzékek, az ész, sőt a hit is azt mondaná, hogy kenyérral van dolgunk, és valójában kenyér és Krisztus teste volna jelen. d) Ki van zárva szubstanciás átváltozás is abban az értelemben, hogy a kenyér és bor átmegy Krisztus testébe és vérébe, miként az emésztés fiziológiai folyamatában a táplálék a testszervezet alkotó elemévé válik; mert ebben az esetben Krisztus teste most is változásoknak volna alávetve, ami ellenkezik megdicsőült jellegével és állapotával. Marad tehát mint egyedüli lehetőség az átváltozásnak az a fajtája, melyet a Tridentinum állapított meg.³

2. Csak az átlényegülés illik bele a titkoknak ama rendszerébe, melyeknek tengelyébe a Szentháromság a megtestesülés és az Egyház titkát helyezte. a) A keresztények arra vannak híva, hogy *Krisztussal mint fővel egy titokzatos testté* forrjanak össze. Ennek a titokzatos egységnek ontológiai megvalósítása a szentségi jegyek útján történik; misztikai táplálékát azonban az Oltáriszentség szolgáltatja: «Sokan vagyunk egy test Krisztusban; egyenként azonban egymásnak tagjai»; «egy test vagyunk sokan; mindnyájan, kik az egy kenyérben részesülünk».⁴ Ha azonban Jézus Krisztus az Oltáriszentségben nem átlényegülés útján volna jelen, hanem consubstantiatio útján, akkor ennél a misztikai egyesülésnél miközénk és a Krisztus teste meg vére közé odaékelődne a kenyér és bor, és útját állná a közvetlen élő

¹ Denz 430; cf. 465.

² Hefele Konziliengesch. V 568.

³ Thom III 75, 2; Gent. IV 63.

⁴ Rom 12,5; 1 Cor 10,17.

egyesülésnek. A *companatio*-t valló luterizmus meglazítja a hívőknek Krisztussal való misztikai közösségét. Az átlényegülés az Immanuel titkának utolsó logikus mozzanata; csak általa és benne adja magát Isten az őt áhító embernek, közvetlenül teremtményi választófal nélkül, fönn tartás nélkül, a boldog mennyei Isten-bírási előíze- és zálogaként. Viszont *b)* csak az átlényegülés által valósul az újszövetségi fokozatnak megfelelő tökéletességben és teljességben az embernek Isten felé törtető áldozatos hódolata és igyekezete; nem kenyér és bor, hanem a belőle lett igazi Krisztus szent teste és vére az a *tiszta és szent áldozat*, mely Istennek tetsző módon száll ég felé, s benne és vele az ő misztikai egységében élő hívők közössége. Ha az Oltáriszentség maradna kenyér és bor, általa nem közvetlenül Krisztust és nem mindenestül, fönn tartás nélkül a Krisztusba vált hívők együttességét adnók Istennek szent áldozatul, hanem más alsóbbrendű és értékű adományt is. Ilyenformán az átlényegülés a természetfölötti lét- és életrend katolikus alap gondolatának jelképe, záloga és szerve. Amint ugyanis az átlényegülésben a kenyérnek és bornak egész szubstanciája átváltozik Krisztussá, amint így az egész természet természetfölötti létbe magasztosul, úgy az egész kegyelmi rend arra vállalkozik, hogy ami nyers, rakoncátlan természet az egyesben és a közösségben, azt fokozatosan mind természetfölötti létté gyúrja át, a Szentháromság tartalmával telíti meg és a szentháromsági életnek és létnek tükrévé és részesévé teszi.

Az átlényegülés skolasztikai meghatározása. *Szenvedőleg tekintve* az átlényegülés az átváltozásnak egy faja. *Az átváltozás* pedig (*conversio*) egy dologról másra való átmenetei a létnek valamely mozzanatában (*sub aliqua ratione entis*). Ez a hozzáadás kizárja a merő egymásutánokat illetve a fosztásokat (*privationes*), melyekben t. i. időrendben fölváltják egymást kontrér létmozzanatok: világosság és sötétség, egészség és betegség, kegyelem és bűn. Minden átváltozásnál megállapíthatók a következő elemek: *a)* az átváltozás kezdő és végmozzanata (*terminus a quo et ad quem*); *b)* a két határmozzanat közti összefüggés, melynek értelmében lehet azt mondani, hogy ami előbb *A* volt, az most *B*. *c)* Egy közös harmadik, nem mint okvetlenül szükséges elem, hanem mint a másodíknak, vagyis a két határmozzanat közti összefüggésnek velejárója és jele.

1. Már most az átlényegülésnél *az átváltozás* formális kezdő *mozzanata* (*terminus a quo formalis*) a kenyér és bor szubstanciája, vagyis az aristotelesi természetbölcselet nyelvén az őszanyaga is a szubstanciás formája is. Ha csak a szubstanciás forma változnék (így Durandus), és az őszanyag megmaradna, közönséges átalakulással volna dolgunk, mint mikor pl. valaki kenyeret eszik, és az átváltozik szervezetének alkotórészévé. Ha pedig csak az őszanyag változnék át, megint nem teljes átváltozás, átlényegülés történnék, hanem csak részleges. Ennek megfelelően az átlényegülés formai végmozzanata (*terminus ad quem formalis*) Krisztus teste és vére. Teljes kezdő mozzanata (*terminus a quo totalis*) a kenyér és bor szubstanciája a színekkel együtt; a teljes végmozzanat (*terminus ad quem totalis*) Krisztus teste és vére a színekkel együtt. Ebből látni való, hogy az átlényegülést hibásan fogta föl *Rosmini*¹: A kenyér azért és azáltal válik Krisztus testévé, mert Krisztus lelke kiterjeszti reá informáló, azaz éltető, alakító, szervező tevékenységét. Hasonlóképp megmásmítja a katolikus igazságot P. *Bayma* nézete²: Az átlényegülésben a kenyér és bor azért már nem szubstancia, azaz magában álló való, mert az átlényegülés után Krisztus testének mintegy természetfölötti járuléka lett.

2. Az átlényegülés *két végmozzanata közti összefüggés* abban áll, hogy a kenyér és bor szubstanciája mint olyan megszűnik létezni, de azzal a célzattal és rendeltetéssel, hogy Krisztus testévé és vérévé lesz. Hogy pontosan miképp történik ez, erre nézve *Scotus*, a régibb skotisták és a nominalisták azt mondták, hogy Isten megsemmisíti a kenyér és bor szubstanciáját. Szent Tamás azonban helyesen utal arra, hogy Isten semmit sem semmisít meg

¹ *Denz* 1919 1920.

² *Denz* 1843–6.

abból, amit alkotott¹; továbbá ebben az esetben nem jönne létre igazi átváltozás: nem lehetne azt mondani, hogy a kenyér Krisztus testévé lesz, hanem csak azt, hogy a kenyér helyébe annak megszűnte után lép a Krisztus teste. Mások *Genti Henrikkel* az ellenkező végletbe estek: a kenyér és bor szubstanciája megszűnés nélkül átmegy Krisztus testébe és vérébe. Ez t. i. nem egyeztethető össze az Üdvözítő megdicsőült testének állapotával. Nem szabad ugyanis ebben a kérdésben tágitani attól a tételtől, hogy az átlényegülésben Krisztus testén és vérén nem esik változás, hanem csakis a kenyér és bor szubstanciáján.² S ez az átlényegülés titok jellegének egyik legsúlyosabb mozzanata: a kenyér és bor szubstanciája megszűnik, de úgy, hogy Krisztus testévé és vérévé válik; anélkül azonban, hogy Krisztus teste és vére kenyérré és borrá válnék, illetve azt asszimilálná, általa gyarapodnék és olyan lényegi léthatározmányt öltene, mellyel előbb még nem rendelkezett.

3. A közös *harmadik valami*, ami a kiinduló és végmozzanat között közvetít és ami mint a két végponttal közös állandó megmarad: a kenyér és bor járulécai, vagyis az, ami belőlük az érzékek alá esik.

Az átlényegülés azért *páratlan és csodás átváltozás*, mert a) a természetben található szubstanciás változások (pl. az asszimilációs életfolyamatok) aristotelesi nyelven szólva csak a szubstanciás formát érintik, nem az őanyagot is, azaz nem hatolnak le a lét legmélyebb gyökerére. b) A természeti szubstanciás változások megfelelően megváltoztatják a járulékokat is (pl. az emésztés a tápláléknak színeit egészen másokká teszi). Az Oltáriszentségnél azonban érintetlenül megmaradnak, még pedig már most megfelelő, természetszerű metafizikai hordozójuk, azaz szubstanciájuk nélkül. c) A természeti változások lépésekben történnek (általában folytonos függvénnyel kifejezhetők); azonban az átlényegülés hirtelen, az érzékeknek hozzá nem férhető módon történik.³

Cselekvőleg tekintve az átlényegülés isteni tevékenység, mely a kenyeret és bort Krisztus testévé és vérévé változtatja. Pontosán miben áll ez az isteni tevékenység? Bizonyos, hogy nem két tevékenység az, mint több skotista gondolta: egy megsemmisítő, mellyel Isten megszünteti a kenyér és bor szubstanciáját, és egy teremtő, mellyel megjeleníti Krisztus testét és vérét. Ez t. i. valós jelenlétet eredményezne ugyan, de nem volna átváltozás. Tehát az átváltoztató isteni tevékenység osztatlan egy isteni tevékenység, mely kiindul a kenyér és bor szubstanciájából és megállapodik Krisztus jelenlétében, anélkül, hogy megsemmisítené a kenyér és bor szubstanciáját, de egyben anélkül, hogy újjá teremtené Krisztus testét és vérét. Milyen már most ez a *Krisztus-jelenítő egységes isteni tevékenység*?

A *skotisták* legnagyobb része, továbbá Bellarminus, Vasquez, Lugo szerint ezt átvezetésnek, áthelyezésnek, lehozásnak (*adductio*) kell minősíteni. Az átlényegülés Krisztus testét, mely a mennyekben van, lehozza, mintegy levezeti a megsemmisült szubstanciák után megmaradt eucharishtiás színekbe; természetesen anélkül, hogy elhagyná a mennyországot és megváltoztatná helyét, kezd létezni, megjelenül az eucharishtiás színek alatt. Hasonlót mond Alanus ab Insulis, és Gregorius de Valentia gondolata: Isten Krisztus testét és vérét összeköti a színekkel, egyesíti velük. A *tomisták*, továbbá Suarez, Lessius, Franzelin stb. szerint a konsekráció Krisztus testének és vérének létrehozása (*productio*) vagy újból való létrehozása (*reproductio, replicatio*); nem ugyan teremtő tevékenység, hisz Krisztus mint létező nem teremthető meg újra, hanem azzal egyenlő értékű: általa Krisztus új szentségi létet nyer; de fizikailag is létrejönne, ha per impossibile előzetesen nem léteznék; így különösen Lessius.

Méltatás. Mindkét elmélet az átlényegülésnek egy-egy igaz mozzanatát emeli ki. A lehozás elmélete helyesen fejezi ki azt az igazságot, hogy az átlényegülés által a már létező Krisztus új szentségi jelenlétbe jut; leszáll az oltárra, mint az egyházi nyelvhasználat mondja.

¹ Thom I 104, 4.

² Thom In Lomb. IV dist. 11, 1, 3 ad 1.

³ Thom III 75, 4; in Lomb. IV 11, 1 3 sol. 1.

A tomista elmélet meg helyesen állapítja meg ugyancsak összhangban az általános, sőt hitelesített egyházi nyelvhasználattal, hogy a konszekráció a kenyér és bor szubstanciáját átváltoztatja Krisztusba, *conficit corpus et sanguinem Christi*. De emellett mindkét fölfogás *súlyos nehézségekkel* küzd. A skotista fölfogásban alig lehet elgondolni azt az új elhelyezést, mely helyzetváltoztatás nélkül megy végbe; továbbá az elhelyezés csak jelenlétet ad, tehát járulékot; holott az átlényegülés végmozzanata nem járuléki, hanem szubstanciás valóság. Viszont a tomista fölfogásnak gyöngéje, hogy alig tudja elkerülni azt a látszatot, mintha Krisztus teste az átlényegülés által megsokszorozódnék; továbbá az olyan létrehozás, mely nem szabatosan fizikai létet ad, hanem egy már létező valónak csak új létmódot ad, bajosan mondható létrehozásnak. Ezért néhány újabb teologus (Billot, van Noort) elutasítják ezeket az elméleteket, mint amelyek az átlényegülésre nem vetnek új világot, hanem csak növelik a nehézségeket. Ha azonban fontolóra vesszük, hogy az atyák kora óta mennyire állandó és gyakori az az egyházi nyelvhasználat, hogy a konszekráció a kenyeret és bort Krisztus testévé és vérévé változtatja, Krisztus testét és véréét készíti, létrehozza, alig térhetünk ki a tomista fölfogás elől, melyet a legjelesebb molinisták is képviselnek. Főnehézsége eszik, ha meggondoljuk, hogy az eucharisztias létrehozás eredménye szabatosan nem Jézus Krisztusnak új szubstanciás fizikai léte, hanem modális szentségi léte, a létnek egy új módja, mely a megdicsőült Krisztusban nem teremt új határozmányt, hanem csak új vonatkozást.

2. Az eucharisztias színek.

1. **Tétel. Az Oltáriszentségben az átváltozás után a kenyér és bor színei valósággal megmaradnak.** *Biztos*, sőt hitre vonatkozó igazság (ad fidem spectans).

A zsinati határozatok ugyanis ismételten kijelentik, hogy a kenyér és bor színei megmaradnak. Nem bizonyos, hogy ezek a zsinatok a színek fizikai, valós létét is ünnepélyesen ki akarták mondani; s ezért tételünk nem hittétel. Tagadták a *descartes-ista teologusok* (Druin, Witasse stb.) a 18. században, akik Descartes természetbölcseletének szellemében az anyag lényegét a három méretű kiterjedésben látták, és az anyagi járulékoknak a szubstanciától való elválaszthatóságát tagadták; következésképp kénytelenek voltak azt tanítani, hogy az eucharisztias színek szubstanciájuk megszűnte után nem léteznek valósággal, hanem csak látszat szerint, amennyiben Isten úgy hat érzékeinkre, hogy kenyér és bor benyomása támad. A színek eszerint nem az érzékektől független külső (transzcendens) világban léteznek, hanem csak tudatvilágunkban (az immanens világban).

Bizonyítás. a) Egyetemes fölfogás az atyák kora óta, hogy az Oltáriszentségben van *láthatatlan és látható, mennyei és földi elem*¹; s különösen Berengárral szemben kifejezetten elhangzott az a tanítás, hogy az Eucharisztia érzékelhető eleme valóságos és nem képzelt; pedig annak a kornak emberei átélték a színek valós megmaradásának metafizikai és pszichikai nehézségeit, ismerték az immanens megoldás lehetőségét,² és azt mégis egyhangúlag elutasították. b) *A karteziánusok elméletében az Eucharisztia többé nem igazi szentség*, mert hiányzik belőle az érzékelhető jel; és Krisztus nincs igazán jelen az Oltáriszentségben, mert már nincs igazi térbeli vonatkozása ahhoz a meghatározott helyhez, melyet körülírnak a színek (480. lap).³ Ha az érzékek nem működnek, ha az Eucharisztia nem érzékelhető pl. a szentségházban, Krisztus nincs jelen a színek alatt, mert akkor egyáltalán nincsenek színek.

2. **Tétel. A kenyér és bor színei az Oltáriszentségben hordozó és egységesítő metafizikai alany nélkül maradnak** (non habent subiectum intrinsecae inhaesionis).

¹ Így már *Iren.* IV 18, 5; *Origen.* in Mt tom. XI 14; *Chrysost.* in Mt 82, 4; *August.* Sermo 272.

² *Thom* III 76, 8.

³ *Thom* Gent. IV 63.

Dogmatikailag biztos. Az Egyház elítélte Wiclif tételét: «A kenyér járulékaik nem maradnak alany nélkül».¹ S valóban:

a) A színek természetszerű alanya, a kenyér és bor szubstanciája, Krisztus testévé és vérévé változott; tehát nem lehet többé járulékaiknak hordozója és metafizikai birtokosa. b) De a színek nem kapnak más természetszerű metafizikai birtokost sem, abban az értelemben, mintha más szubstancia vállalkoznék arra, hogy a kenyér és bor színeit a maga járulékaiként hordozza. Ez ugyanis ellenmond az azonosság elvének. Minden szubstancia ugyanis a járulékaival együtt egy valót alkot; metafizikai képtelenség, hogy ugyanazok a járulékok most ennek majd annak az egészen más természetű szubstanciának (pl. levegőnek) legyenek határozományai és ennél fogva a külvilág számára képviselői és belső mivoltának föltárói: *accidens non migrat de subiecto in subiectum*.² c) Nevezetesen az *eucharisziás színek nem lesznek az Úr Krisztus testének járulékaik*, jóllehet Paschasius után Hugo-ig ez a nézet gyakrabban fölmerült; sőt újabban és legújabban is megint fölszínre került.³ Mert akkor Krisztus teste egyrészt két sor kontrér járulékkal rendelkezik: nemcsak olyan volna, amilyenek a mennyei seregek látják, hanem egyben kerek, fehér, kenyér- és borízú stb. Ez pedig ellenmond az azonosság elvének. Másrészt nem fér össze Krisztus megdicsőült testének változhatatlanságával; hisz a színeken esett minden változást Krisztus testére hárítana.

A *hivő elme* itt súlyos kérdés elé van állítva: *Miképp válhatnak el járulékok természetszerű szubstanciájuktól?* Vagyis: miképp állhat fönn a kenyér és bor kiterjedése, színe, íze, alakja, szaga, ellenállása stb. akkor, mikor már nincs kenyér és bor, melynek ez színe, íze, ellenállása, kiterjedése stb. lenne? Ez az átlényegülés, illetve az eucharisziás jelenlét titkának egyik arculatja. Később kerülünk szembe a másikkal: Miképp lehet jelen Krisztus valóságos teste és vére, mikor nem mutatja a testnek és vérnek semmiféle jellegzetes megnyilvánulását, aminők alak, kiterjedés, ellenállás stb. (lásd [478. lap](#)).

A szó teljes értelmében vett *hittitkokba* az ész nem hatolhat bele úgy, hogy minden homályát világosságra fordítsa; a «hogyan»-t nem tudja meglátni és megláttatni. Azt azonban meg tudja mutatni, hogy ellenmondást nem tartalmaz; az ész nevében támasztott nehézségeket az ész erejével el is tudja hárítani. Az eucharisziás színekkel kapcsolatban fölmerülő nehézségek megoldásának kulcsa *a szubstancia és járulék viszonya*. Minthogy a dogmákban elsődlegesen hitigazságok és nem bölcséleti tanítások vannak ünnepélyesen kimondva, ezt a metafizikai kérdést is úgy kell kezelni, hogy mindenekelőtt megállapítjuk, mit kíván e tekintetben a dogma, és azután nézzük, mit tud hozzá a bölcsélet.

A teológiai szubstancia-fogalomban két gondolatkör áramlik; az egyik a bölcséleti szubstancia-, a másik a bölcséleti lényeg-fogalom körül kering; 1. Szubstancia mint *substans* annyi mint léttartó: ami alatta áll (substat) a járulékoknak mint azok tartója és hordozója; létezési tény, minden léttartalmi meghatározottság nélkül, mintegy metafizikai erőpont, melynek egyedüli föladata és mivolta tartani a járulékokat, azokat egységbe foglalni és metafizikailag birtokolni. 2. A szubstancia mint *essentia* lényeg, mintegy rejtett létmag, mely csirában tartalmazza a lény összes meghatározottságait, tehát nem minősítetlen valami, mint az 1. alatt fontolóra vett szubstancia; hanem a meghatározottságok mintegy látható burokként veszik körül a láthatatlan magot. Az 1. alatt definiált szubstancia-fogalom nem tesz eleget az eucharisziás jelentét titkának (lásd P. Bayma elítélt nézetét). De eleget tesz egy *kombinált szubstancia-fogalom*, melynek értelmében minden lénynek van rejtett metafizikai egységesítő, létfontartó hordozója, melynek föladata nem merül ki a járulékok fönttartásában; hanem az a létfontartó metafizikai erőpont egyúttal minőségileg rokon a járulékokkal és azoknak metafizikai kútfeje, azokat gyökérés csiraszerűen tartalmazza; úgy hogy a tényleges járulékok

¹ Denz 582.

² Thom III 77, 1–3.

³ A. Leroy Le dogme de l'Eucharistie 1900.

csak ennek a szubstanciának csiraszerű létmozzanatait fejtik ki, mintegy szétbontják bimbóba csukódott virágkelyhét, még pedig az anyagi valóknál elsősorban kiterjedésbe, azután a kiterjedés közvetítésével alakba, minőségekbe, és ezeknek segítségével vonatkozásokba. A természet rendjében a járulékok összessége kinyilvánítja a szubstancia mivoltát, a külső hirdeti és elárulja a rejtett belső valót. Az Oltáriszentségnél pedig mint természetfölötti valóságnál fordítva van: a színek itt eltakarnak, elrejtjenek egy valót; a kenyér és bor színei nem tesznek, nem tehetnek tanúságot a kenyérnek és bornak nem létező szubstanciájáról, hanem a bennük rejtőző Krisztusról – hallgatnak, és csak diszkrét függönyként utalnak reá.

Már most a *bölcsélet is* nagyjából így definiálja a szubstanciát, mindkét változatában; és amennyiben egyáltalán helyt ad metafizikai megfontolásoknak, *különbséget tesz szubstancia és járulékok*, lényeg és megnyilvánulás között; Kant is különböztet a megnyilvánulás: phaenomenon és a rejtett valóság: numenon között. És ha ez a bölcselés következetes, kénytelen elismerni, hogy az a különbség nem merőben szók különbözősége. Egészen különböző két tartalom van e fogalmak mögött: szubstancia és járulékok, illetve lényeg és megnyilvánulás. Következésképp ezeknek a fogalmaknak más-más valóság felel meg; vagyis szubstancia és járulékok között valós különbség van. De ha valós különbség forog fönn köztük, az isteni mindenhatóság számára nem lehetetlen valós szétválasztásuk, jóllehet a tapasztalat körében nem találkozunk velük különváltan. Az isteni mindenhatóságnak ugyanis csak a logikai lehetetlenség, a formális ellenmondás és kölcsönös kizárás szab határt.

Úgy tetszik azonban, hogy *logikai ellenmondás* van a természetszerű szubstanciája nélküli járulékok külön létezésében. Hogyan létezhetik a kenyér és bor mennyisége, íze, színe anélkül, hogy léteznék az a valami, ami valamikor, valamilyen ízű, színű stb. Meghatározás szerint a járulékok másban léteznek és nem önmagában (ens existens in alio et non in se); tehát az önálló járulékok: magában való másban való; vagyis contradictio in terminis. – *Felelet*. Szabatosan azt kell mondani Szent Tamással: A járulékok olyan valók, melynek hivatása másban létezni (ens cui «convenit» esse in alio); a tényleges másban-létezés nem tartozik a fogalmához.¹ Azért, hogy az ember eszes lény, az eszük tényleges használatára nem jutott gyermekek vagy soha észre nem térő lelki betegek nem zárhatók ki az emberek sorából; ők is észességre vannak hivatva. A járulékoknak ez a meghatározása ráillik az eucharisztias színekre is; ezekre nézve is logikai követelmény, hogy másban létezzenek és ne önmagukban álljanak meg. S mivel az eucharisztias járulékok nem szubstanciájuk erejében állnak fönn, de mégis valósággal léteznek, mindenesetre következik, hogy rájuk nézve a szubstancia lét-fenntartó szerepét más erő vette át, t. i. az isteni mindenhatóság, mely azokat természetesen nem mint egységesítő metafizikai birtokos, mint subiectum intrinsecae inhaesionis, hanem mint valósító első, mint a Teremtőjük tartja létben. S az *isteni mindenhatóság*, mely a természet rendjében a járulékokat szubstanciájuk által tudja létben tartani, hatalmas arra is, hogy közvetlenül átvegye az általa teremtett és fenntartott szubstanciák szerepét; az az Isten, ki fák által tud gyümölcsöket létrehozni, fa nélkül is tud gyümölcsöt teremteni. Épenséggel nem lehetetlen, hogy Isten ezt a csodás járulékok-fenntartó tevékenységét az eucharisztias Krisztus által mint eszköz által gyakorolja. Ez ugyanis mint az Igében fönnálló való a természetfölötti fogékonyságánál fogva alkalmas arra, hogy mint eszköz közvetítse az eucharisztias színek számára Istennek lét-fenntartó tevékenységét (így Lugo).

Ezzel jelezve van a felelet arra a kérdésre: *Ha színek megromlanak*, és ennek következtében eucharisztias szerepük megszűnik, *miképp lehet belőlük más való*, mely már nemcsak járulékok foglalata, hanem szubstancia is, pl. a borszínek megromlása esetében ecet, vagy a szentség vétele után az emberi szervezet alkotó része? Amint t. i. megszűnik eucharisztias szerepük, Isten megszűnik őket közvetlenül létben tartani, és vagy csodás úton

¹ Cf. *Thom* III 77, 1.

vagy pedig a természeti valóságnak egy előttünk ismeretlen törvényszerűsége szerint (ahhoz nem ismerjük eléggé a szubstancia mivoltát, hogy ebben a kérdésben állást foglalhassunk) visszatér a járulékoknak megfelelő természetszerű szubstancia. Ugyanígy kell magyarázni az eucharisziás színek szagát is (mely az újabb fiziológia szerint illó anyagrészek hatása); ezek az elvált részek ugyanis megszűntek eucharisziás színek lenni; következésképp Isten megfelelő természetszerű szubstanciát ad nekik, és ezzel kifejtetik természetszerű hatásukat.

Az eucharisziás színek főnállásának és hatékonyságának módját részletesebben másképp magyarázza a *hilemorfés anyagelmélet*, másképp a dinamizmus. A hilemorfizmus értelmében a skolasztikusok Szent Tamással különbséget tesznek abszolút és modális járulékok között, és az abszolút járulékok közül alapvető szerepet tulajdonítanak a kiterjedtségnek. Eszerint jóllehet az összes járulékok végelemzésben a szubstanciában forrásznak, közvetlenül mégis a tényleges kiterjedtség hordozza őket; a kiterjedtségben közvetlenül gyökereznek az alak és a minőségek, a minőségekben a cselekvés és szenvedés, és a modális járulékok ezek között oszlanak meg. Az Eucharisziában tehát elég Istennek közvetlenül csodás főntartó tevékenységével létben tartani a kiterjedtséget; ez aztán mintegy szubstancia-helyettesként létben tartja a többi járulékot; többek közt természetesen a minőségeket is, és általuk a cselekvő és szenvedő képességeket; tehát biztosítja a színeknek természetszerű hatékonyságát is.¹ A *dinamizmus* értelmében az összes járulékok erőhatások ἐνέργημα-k, melyeknek gyökere a természet rendjében a megfelelő erők, ἐνέργεια-k; ezek az eucharisziás színeknél hiányzanak; következésképp Istennek az energémákat kell közvetlenül létben tartani.² Mindkét fölfogás eleget tesz a dogmának; a kettő között természetbölcseleti megfontolásoknak kell döntenet.

102. §. Az eucharisziás jelenlét módja.

Diekamp III § 28 30; *Bartmann* II § 181 182; *van Noort* 4, 1, 4; *Pesch* VI prop. 71 72; *Schanz* § 30–3; *Billot* th. 42–5 48; *Scheeben* Myst § 73. – *Thom* III 76; *Suarez* Sac. disp. 47 48 51–3 55 65; *Salmant.* tr. 23, 6–7; *Billuart* Euch. 2, 1, § 1; 4; *Berti* XXXIII 5; *Frassen* Sac. tr. 2, dist. 1, a. 2 et apd.; *Pázmány* Ö. M. I 112 k. – F. X. *Wildt* Explanatio mirabilium quae divina potentia in augustissimo Eucharistiae sacramento operatur 1868; G. *Reinhold* Die Lehre von der örtlichen Gegenwart Christi in der Eucharistie beim h. Thomas 1893; J. *Vasquez de Mella* Filosofía de la Eucaristia (Barcelona) 1927; J. *Hoffmann* Die Verehrung und Anbetung des allerh. Sakraments des Altars geschichtlich dargestellt 1887; Ch. *Cordonnier* Le culte du S. Sacrement 1924; E. *Dumontet* Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au S. Sacrement 1926.

1. Az eucharisziás Krisztus teljessége.

1. **Tétel. Az Oltáriszentségnek bármely színe alatt jelen van az egész Krisztus.**
Hittétel. A tételt már a konstanci zsinat kimondotta a kelyhesekkel szemben³; aztán a *Tridentinum* az újítókkal szemben: «Ki van közösítve, aki tagadja, hogy a legméltóságosabb Oltáriszentségben mindegyik szín alatt, és a szétválasztás után bármely színnek minden egyes része alatt jelen van az egész Krisztus».⁴ A megfelelő caput ezt a tanítást részletezi: «A konszekrálás után mindegyik szín alatt jelen van Krisztus teste és vére, lelke és istensége; még pedig teste a kenyér és vére a bor színe alatt a konszekráló szavak erejénél fogva (ex vi verborum), emberségének többi része ama kapcsolatnál és együttesség erejénél fogva (vi

¹ *Thom* III 77.

² Cf. *Franzelin* th. 16.

³ *Denz* 626; cf. 698.

⁴ *Trid.* 13 c. 3 *Denz* 885; cf. c. 1 *Denz* 883.

connexionis et concomitantiae), mely a már most örökké élő Krisztusban összefűzi őket, istensége pedig a személyes egység miatt (propter unionem hypostaticam)».¹

Bizonyítás. Tételünk *következtetés* ebből a két előzetből: *a)* Krisztus teste és vére valósággal jelen van az Oltáriszentségben; *b)* Krisztus többé nem hal meg és részeire nem bomlik²; tehát ott, ahol a teste és vére van, ott van az egész Krisztus. Mindkét tétel dogma; tehát (burkoltan kinyilatkoztatott) dogma a következmény is. A tételt burkoltan alighanem *kimondja az Üdvözítő* is eucharisziás beszédében, ahol testét és vérént önmagával azonosítja: «Aki eszi az én testemet és issza az én véremet»; és: «Aki eszik engem».³ Hasonlóképp Szent Pál: «Aki tehát méltatlanul eszi ezt a kenyeret *vagy* issza az Úr kelyhét, vétkezik az Úr teste és vére ellen».⁴ Az *atyák*, kivált a 4. századbbeliek erősen nyomatékozzák, hogy az Eucharisziában jelen van Krisztusnak halhatatlan, éltető teste.⁵

A *teológiai megfontolás* azt találja, hogy Krisztus eucharisziás megjelenülésének közvetlen oka illetve eszköze a konszekrálás szavai (441. lap [446. lap]). Következésképp *a szavak erejénél* fogva közvetlenül az van jelen az Oltáriszentségben, amit a szavak formálisan jelentenek, azaz a kenyér színe alatt Krisztus szent teste, a bor színe alatt szent vére. Ámde mikor az Üdvözítő ezeket a szavakat mondta: Ez az én testem, ez az én vérem, csak tulajdon igaz testére gondolhatott, mellyel akkor ott ült tanítványai közt, melyben utóbb a Kálvárián föláldozta magát, és amelyben most megdicsőülten ül az Atyának jobbján. A konszekrálás szavai tehát mindig a mindenkor valóságos Krisztusra mutatnak. Ebből következik, hogy ha most a konszekrálás szavainak erejénél fogva megjelenik Krisztus teste, azzal együtt megjelenik a vére is, mely nélkül az élő Krisztus teste nem létezik; és viszont. Ámde Krisztus teste és vére csak lelke által él; következésképp, ahol teste és vére van, ott jelen van a lelke is. Továbbá Krisztus embersége nem áll fönn önmagában, nincs külön önálló szubszisztenciája, hanem csak az Ige személyében; következésképpen, ahol Krisztus embersége vagy egészben vagy valamely részében jelen van, ott van istensége is. Ha az Üdvözítő halálának ideje alatt történt volna konszekráció, a kenyér színe alatt nem lett volna jelen sem lelke, sem élő vére, mert szent embersége halott volt; de ott lett volna istensége, mely nélkül testének nincs fönnállása. Hasonló megfontolás érvényes a bor színeire.⁶

Kérdés. Jelen van-e az Eucharisziában a Szentháromság? – Felelet. A szentháromsági lényegi azonosság illetve egymásbaválás avagy perichórézis miatt ott hol a Fiú van, okvetlenül jelen van az Atya és a Szentlélek is; tehát az Oltáriszentségben is jelen vannak (*per concomitantiam mediatam*). Minthogy azonban az Eucharisztia rendeltetése Krisztus szent emberségét megjeleníteni, mely csak az Igében szubszisztál, ebben a sajátos vonatkozásban csak a Fiú van jelen; s mivel az Eucharisziának rendeltetése ebben kimerül, beszédmódunknak szabad erre támaszkodva azt mondani, hogy az Oltáriszentségben csak a Fiú van jelen; és amit ennek értelmében a tulajdonság-kicserélés címén (482. lap) a színekre való tekintettel a Fiúról mondunk (Krisztus az oltáron van, őt magunkhoz vesszük stb.), azt nem szabad ugyanígy az Atyáról vagy a Szentlélekről vagy az egész Szentháromságról állítani, mint akik nincsenek szentségileg jelen.

2. Tétel. Az egész Krisztus jelen van mindegyik színnek bármely része alatt. *Hittétel* a színek osztása utáni állapotra nézve az előző tételnél idézett trentói kánon értelmében; *biztos* mint következtetés az osztás előtti állapotra nézve.⁷

¹ Ibid. cp 3 Denz 876.

² A trentói zsinat hivatkozik Rom 6,9-re; cf. 46. § 2.

³ Jn 6,55 coll. c. 6,58.

⁴ 1 Cor 11,27.

⁵ Cyr. Al. in Mt 26, 7; Nyssen. Or. cat. 37; főként Ambr. Myster. IX 58; cf. Hieron. Epist. 120, 2.

⁶ Thom III 76, 2; Gent. IV 64.

⁷ Cf. Trid. 13 cp 3 Denz 876.

Bizonyítás. a) Lehetetlen elgondolni, hogy az apostolok az utolsóvacsorán egyenként nem részesültek az egész Krisztusban. Már pedig valószínűleg egy kenyérből, és biztosan egy kehelyből kaptak mindnyájan.¹ b) Az ősegyház hitét mutatja az a nagy gond, mellyel a konsekrált elemek legkisebb részeire is vigyáztak, és azokat a szentségtelenítéstől óvták. Általános szokás volt továbbá a szent kenyeret a konsekrálás után megtörni, és a kelyhet konsekrálás után kiosztani; és ebben a gyakorlatban az a meggyőződés volt irányadó, hogy ilyenformán senki sem rövidül meg, hanem mindenki az egész Krisztust veszi.² c) A hívő elme a tételt az átlényegülés dogmájából következteti. Ennek értelmében ugyanis szubstanciás átváltozás történik: Ahol előbb a kenyérnek vagy bornak szubstanciája volt, ott megjelenik Krisztusnak teste és vére. Ám a kenyér és bor szubstanciája mindenütt ott volt, ahol a kenyér színei; következésképp a konsekrálás után mindenütt ott jelen van Krisztus teste és vére.³

Ez a megfontolás eldönti a tételnek nem dogma-jellegű részét is: *Az egész Krisztus a törés előtt is jelen van a színek minden részében.* A konsekrált elemekben ugyanis mindenütt ott van Krisztus, ahol a konsekrálás előtt a kenyér és bor szubstanciája volt; ám törés és megosztás előtt a kenyér és bor minden fizikailag elválasztható részében jelen volt a kenyér és bor egész szubstanciája; következésképp konsekrálás után ugyanígy van jelen Krisztus teste és vére is a színeknek minden fizikailag elválasztható részecskéjében.⁴ Ha Krisztus már előzetesen jelen nem volna minden részecskében, az következne, hogy a megosztás által jelenülne meg; ez azonban ellene mond annak a katolikus igazságnak, hogy az átlényegülés az eucharisztias jelenlétnek egyetlen (természetesen eszköz jellegű) oka.⁵ Ezt persze nem szabad úgy elgondolni, hogy a meg nem osztott ostyában Krisztus annyiszor van jelen, ahány morzsája van a konsekrált ostyának, és a bor színe alatt annyiszor, ahány csöppje van a kehely tartalmának. A szám ugyanis az osztás eredménye. Osztás előtt Krisztus jelen van, amennyiben sajátos vonatkozásban van a színekkel; a színek megosztása után ez a vonatkozás megint a színek után igazodik; *a színek megosztása előtt tehát Krisztus valósággal egyszer, de képességileg sokszorosan van jelen; s az osztás által ez a képességiség ténylegesül.*⁶

3. Tétel. Krisztus az Eucharishtiában jelen van a vétel előtt is, és jelen marad az úrvacsora illetőleg szentmise szertartása után is. Hittétel.

A luteristák Luthernek későbbi állásfoglalása értelmében általában azt tanították, hogy Krisztus csak a vétel pillanatában van jelen a szentségben; Chemnitz szerint az egész «úrvacsora» ünneplése alatt jelen van, annak elvégeztével azonban a megmaradt ostyában már nincs jelen. Ezekkel szemben a trentói zsinat ünnepélyesen kimondotta: «Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy konsekrálás után nincs jelen a csodálandó Oltáriszentségben a mi Urunk Jézus Krisztus teste és vére, hanem csupán használat közben, amíg magunkhoz vesszük, nem előtte is, utána is; és hogy a konsekrált ostyákban vagy partikulákban, melyek az áldozás után őriztetnek vagy megmaradnak, nem marad meg Krisztus valóságos teste».⁷ A zsinat aztán védelmére kel annak az ősrégi szokásnak, hogy az Úr Krisztus testét misén kívül is őrzik és nagy tisztelettel betegekhez is viszik.⁸

Bizonyítás. Az Üdvözítő az Oltáriszentséget mint eledelt ígérte és rendelte; ámde az eledel vétek nélkül is eledel. Az utolsóvacsorán azt mondta: Vegyétek és egyétek; ez az én testem, és nem: ez lesz az én testem; még határozottabban szólt a kehellyel kapcsolatban: Vegyétek és

¹ Mt 26,27 Mc 14,23.

² Cf. *Basil.* Epist. 93 etc.

³ Cf. *Thom* III 76, 3; *Opusc.* 59, 7.

⁴ *Thom* III 76, 1 ad 3.

⁵ *Thom* III 76, 3.

⁶ *Thom* III 76, 3 ad 1.

⁷ Trid. 13 c. 4 *Denz* 886.

⁸ Trid. 13 cp 6 c. 6.

igyátok, mert ez az én vérem.¹ A luteristák idevonatkozó tétele tehát épannyira szentírásellenes, mint companatio-tanuk. Az *atyáknál* is hiába keresi valaki Luther tételét; ezt Kálvin nyíltan el is ismeri. Al. sz. Ciril üreseknek és balgáknak mondja azokat, kik azt állítják, hogy a megszentelés számára nem használ semmit sem az eulógia, ha másnapra tartjuk.² Szent Jeromos szerint «mérhetetlenül gazdag az, ki az Úr testét viszi a gyékénykosárban és szent vérét az üvegcsében.»³ Ezt megerősíti az ősi *egyházi gyakorlat*; jóllehet még nem őrizték ünnepélyesen a szentséget, annál elterjedtebb volt a magánörzés gyakorlata: remeték, utasok, foglyok, betegek részére.⁴ Ugyanerről tanuskodik az előre konszekrált ostyák miséinek szokása (missae praesanctificatorum) már a 4. században⁵ (ma a latin Egyházban csak nagypénteken, a görögöknél egész nagyböjtben, kivéve a szombatokat, vasárnapokat és ünnepeket). *Teológiai megfontolás*: Isten megtehetette volna, hogy Krisztus az Oltáriszentségben csak a vétel pillanatában legyen jelen. De ezt nem akarta, mert eledelnek szánta az Úr szent emberségét; az eledel pedig vétel előtt és után is eledel. Így az Immanuel gondolata (461. lap) is jobban érvényesül.

Következmény. Az *Üdvözítő addig van jelen az Eucharisziában, ameddig a színek maradnak*. Az Üdvözítő ugyanis úgy alapította az Oltáriszentséget, hogy kenyér és bor színei alatt jelenül meg. Tehát a konszekrált színek az ő szentségi jelenlétének szentségi jelei és zálogai. Ebből önként következik, hogy ha a színek megszűnnek, a szentségi jelenlét is megszűnik. Az átlényegülés következtében ugyanis Krisztus teste és vére a kenyér és bor szubstanciájának helyébe lépett; amint tehát a soha nem konszekrált kenyérben és borban, ha megváltoznak a színek (pl. elromlás következtében), megszűnik a kenyér és bor szubstanciája (hanem lesz pl. penészgomba-telep vagy ecet), épúgy megszűnik a szentségi jelenlét, ha megromlanak a színek. Más okot nem ismerünk, mely a Krisztus eucharisziás jelenlétét megszüntetné.⁶

Kérdés. *Miképp szűnik meg a színek megváltoztával Krisztus szentségi jelenléte? – Felelet.* A megszűnés mint a szentségi megjelenülés fosztó ellentétje (oppositio privativa) a megjelenítő isteni tevékenység ellentétje; tehát a skotisták szerint a mennybe való visszatérés; a valóbbszínű tomista-molinista fölfogás szerint egy a megsemmisüléssel egyenlő értékű teremtői tevékenység, melynek pontos eredménye a Krisztus szentségi létének megszűnése, sőt értékserű megsemmisítése (annihilatio virtualis); ha per impossibile az Üdvözítő csak abban az egy ostyában volna jelen (sehol egyebütt, még a mennyben sem), a színek megváltoztával szent embersége egyáltalán megszűnnék létezni. Természetesen itt sem szabad felejtetni az eucharisziás jelenlét mélységes titok jellegét; ezek az elmélődések csak a hívő elmének tapogatódzásai, melyekkel iparkodik a titkok közelébe férközni, és nem «megfejtés».

4. *Tétel. Krisztust az Oltáriszentségben imádás illeti meg. Hittétel.* A trentói zsinat a szakramentáriusok gyalázkodásaira feleletképpen kiközösíti azt, aki azt mondja, hogy «a legméltóságosabb Oltáriszentségben nem kell Isten egyszülött Fiát külsőleg is az imádás tiszteletével illetni, és hogy imádói bálványimádók».⁷

¹ Cf. Trid. 13 cp 3 Denz 876.

² Cyril. Al. Epist. 83 (M 76, 1076 a).

³ Hieron. Epist. 125, 20 (ennek a szövegnek kommentárja a Szent Lucina katakomba ábrázolása; cf. 458 lap); cf. Chrysost. in s. Philogon. 3; Optat. Milev. Schisma Donat. IV 1.

⁴ Justin. Apol. I 65; Dionys. Al. Epist. 3, 11; Tertul. Uxor. II 5; Iren. Fragm. 3; Cypr. Laps. 26; Novatian. Spectac. 5; Basil. Epist. 93; Ambr. Excess. fratris 1, 43 46; Nicaen. c. 13; Euseb. H. E. VI 44; Const. Apost. VIII 13.

⁵ Conc. Laod. c. 49.

⁶ Thom III 77, 4.

⁷ Trid. 13 c. 6 Denz 888; cf. cp 5.

Bizonyítás. A tétel *következmény* két előzetből: *a)* Krisztus teljes mivolta szerint jelen van az Oltáriszentségben; *b)* Krisztust az Istennek kijáró imádás illeti meg. Ez a két tétel dogma, tehát a *következmény* is az. A *niceai zsinat előtti* kor az Eucharisztia egyenes és nyílt imádását még nem gyakorolta, de a kultuszélet akkori fokának megfelelő tiszteletben részesítette. Jer. sz. Ciril régi gyakorlatot rögzít, mikor azt mondja: «Áldozás előtt a pap fölkiált: szenteknek a szentet! A nép felel: egy a szent, egy az Úr, Jézus Krisztus. Aztán a legnagyobb tisztelettel magukhoz veszik». Ambrus szerint azt a testet, melyet az apostolok imádtak, most is imádjuk a szentségben. Szent Ágoston szerint az Úr testét senki sem veszi magához, ha előbb nem imáda.¹ A régi Egyház tehát az Oltáriszentség imádását a vétellel kapcsolatban gyakorolta, s a görög egyház ezen az állásponton megmaradt mindmáig.

A *nyugati egyház* azonban tiszteletreméltó következetességgel és finom érzékkel egymásután levonta az eucharisztias dogma liturgiai következményeit. Az atyák kora után kezdték a szentséget misén kívül is kiszolgáltatni egyes hívőknek. Berengár idejében kezdték a szentséget tisztán imádás végett őrizni; ugyanakkor Franciaországban kezdték konszekráció után imádás végett fölmutatni a szentmisében. A 13. században szokásba jönnek az eucharisztias körmenetek, az Úrnap ünnepe (Juliana lüttichi apáca kezdeményezésére V. Orbán pápa 1264-ben); a 14. században kezdik monstranciákban kitenni a szentséget. Liguori sz. Alfonz nagymértékben előmozdította a szentséglátogatást; a 19. században az örökimádás, negyvenórás imádás, szentségimádó szerzetek és egyesületek, a legújabb időben az eucharisztiai világkongresszusok nagy arányokban előmozdítják ezt a tiszteletet; s e mozgalmak és törekvések nyomán fakadó mélyes és gyümölcsös hitélet bizonyosság rá, mennyire az Üdvözítő szándékának helyes értelmezése és biztos dogmatikai érzék vezeti a latin Egyházat, amikor szabad utat nyit az Eucharisztia imádásának.

2. Az eucharisztias jelenlét misztikai jellege.

1. A trentói zsinat szerint az átlényegülés erejénél fogva *az egész Krisztus van jelen az Oltáriszentségben, tehát szent testének és vérének is nemcsak szubstanciája, hanem járuléka is*; testi nagysága, alakja, tagjai és szervei, még pedig mint élő szervezet, természetes arányaiban, tagozottságában és vonatkozásaiban.

Következésképp *tévesen fogják föl* az eucharisztias Krisztus testi mivoltát, akik úgy gondolják, hogy a testrészek kölcsönös vonatkozásának megtartásával ugyan, de összesűrítve, szinte végtelenbe kicsinyítve van jelen (*en miniature*); olyanformán, mint szemünk recehárttyáján ott van az egész látóhatár vetülete, méreteinek, a részeknek és vonatkozásoknak minden összezavarása nélkül; így több francia hittudós (Simmonet, Varignon, napjainkban is Legrand). Téves Oswald nézete is: Krisztus testének részei az Oltáriszentségben átjárják és áthatolják egymást, úgy hogy lehetőleg kicsiny helyen, a színeknek bármely csekély részében is mind ott vannak: *per compenetrationem*. Ezek a nézetek végelemzésben a descartes-ista fölfogásból táplálkoznak: az igazi testiséghez nélkülözhetetlen a tényleges kiterjedtség, ha mindjárt még oly kicsiny méretekben is. Helyesen állapítja meg Toletus, hogy ilyenformán Krisztus nevetséges és méltatlan módon volna jelen az Eucharisziában. De bajos is volna fönntartani a dogmát, melynek értelmében Krisztus egész mivolta szerint van jelen; mert miniatűr, összetörpült vagy épen összetolt tagú ember már nem ember, hanem torz szörnyalak.

2. Azonban *Krisztus testének és vérének eucharisztias jelenléte nem esik érzékek alá*, jóllehet az összes járulékaival együtt van jelen.

¹ Cyril. Hier. Cat. myst. 5, 19 21 k. Ambr. Spirit. S. III 11, 79. August. in Ps 98, 9. Cf. Nazianz. Or 8, 18; Chrysost. De coena et cruce 2; in 1 Cor 24, 5; Sacerdot. III 4.

Ebből nyilvánvaló, hogy Krisztus testének és vérének járuléka az Oltáriszentségben nincsenek jelen formális mivoltukban, létük minden mozzanatával, teljes hatékonyságukban, hanem más módon. Az Oltáriszentségben ugyanis Krisztus teste és vére átlényegülés vagyis szubstanciás átváltozás alakjában és erejénél fogva jelenik meg. Következésképp a konsekráció szavainak erejénél fogva megjelenül Krisztus testének és vérének szubstanciája; a járulékok pedig épúgy mint a lelke kíséretképen, az együttességnél fogva (per concomitantiam) és mintegy mellesleg (per accidens) vannak jelen. Ami azonban kíséretképen és mellesleg van valahol, annak olyan létmód jár ki, mint amilyennel rendelkezik a vezérlény, amelyre való tekintettel jelen van. Az eucharisziás Krisztus járuléka tehát, elsősorban a testmennyisége mint a kiterjedtségnek és idomnak alapja és minden egyéb járuléknak közvetítője, az eucharisziás Krisztusban nem járuléki mivoltuk szerint, hanem Krisztus testének létmódja szerint, vagyis *szubstancia módjára* vannak jelen.¹ Ez más szóval annyit jelent, hogy Krisztus testének kiterjedtsége, alakja, méretei, szervei, testi élete nem formálisan, tényleges kiterjedtségben, hatékonyságban és érzékelhetőségben vannak jelen, hanem csak csiraszerűen, gyökerükben: radicaliter.

De mikép lehetséges, hogy létezzék egy test összes járulékaival együtt anélkül, hogy tényleges kiterjedtsége, hatékonysága és érzékelhetősége volna? Minthogy az eucharisziás Krisztus jelenléti módjának ez a mozzanata is csak az eucharisziás jelenlét egyetemes titkának egy oldala, az emberi elme nem fog beléhatolni; csak azt tudja megmutatni, hogy nincs ellenmondásban a logikai és metafizikai alapelvekkel. S erre a megmutatásra alkalmasnak látszik a következő megfontolás:

A testi szubstancia mivoltához hozzátartozik a mennyiségi meghatározottság. Minden test valamennyi; azaz vannak benne részek részeken kívül, szétrakottságban; aminek következtében mással összemérhető, és összeadás meg kivonás műveleteinek alávethető. Ez a mennyiség azonban fogalmi mivoltában nem tartalmazza még a tényleges kiterjedtséget; a skolasztikusok nyelvén a *quantitas dimensiva interna seu in actu primo* még nem *eo ipso* *quantitas dimensiva externa seu in actu secundo*; a *gyökérszerű*, csiraszerű, belső *mennyiség* még nem a kibontakozott, tényleg szétrakott külső mennyiség. Hivatva van arra, hogy kiterjedtségbe bontakozzék; a természet rendjében ezt minden esetben meg is teszi, és ez által a testi szubstanciának nyilvánítója és elárulója lesz, amennyiben annak belső mivoltát mintegy szétrakja a térben. Az Eucharisziában azonban *az isteni mindenhatóság a gyökérszerű mennyiségnek ezt a kifejtőzését fölfüggeszti*; nem engedi, hogy belépjen az érzéki világba, hanem más járulékok fátyla alá rejti. A testi szubstanciának ilyen létezésére mindenestre *nincs analógiánk*; de logikai lehetetlenséget nem lehet benne kimutatni. Sőt lehetőségére sejtelemszerűen rá is lehet világítani. A pszichológia tanúsága szerint a külső világ, pl. egy tájéknak óriási kiterjedésű képe összes méreteinek és arányainak megtartásával belép az érzéklő alany tudatába; de ott a tudatban ez a kép maga teljesen kiterjedetlen. Ami így a pszichikai rendben törvényszerű egyetemes valóság, miért ne lehetne kivételes valóság egy másik rendben? Krisztus teste az Oltáriszentségben meghúzódik méreteinek megtartásával anélkül, hogy tényleg kiterjedt volna. Ezt a lehetőséget annál kevésbé szabad kizárni, mert szüzi születése, tengeren-járása, színeváltozása, lezárt sírból történt föltámadása, zárt ajtókon keresztül való megjelenése eléggé bizonyítja, hogy teste már földi életében sincs alávetve a fizika közönséges törvényeink, annál kevésbé most, megdicsőült állapotában, mikor «*corpus spiritale*» (1 Cor 15) lett.

Krisztus testi járulékaiknak ez a szubstanciás létmódja tehát azt mondja, hogy Krisztus eucharisziás teste tényleges kiterjedtség híján nem tölt ki test módjára semmiféle helyet; azaz *nincs jelen körülíró módon*, úgy hogy testének egy része megfelelné a tér egy részének és más

¹ Thom III 76, 4 c. és ad 1.

része a tér más részének.¹ Ebből azonban következik, hogy nem állíthatók róla azok a tulajdonságok és tevékenységek, melyeknek kifejtéséhez térbeli kiterjedtség és érintkezés kell, vagyis

1. Az eucharisziás Krisztus testének nem lehet sem abszolút, sem relatív *méreteket* tulajdonítani, tehát nem lehet azt mondani, hogy nagy, sugár termetű stb.; mert ezek a tényleges kiterjedtséggel járnak együtt. 2. Jézus Krisztus az Oltáriszentségben nem fejt ki azokat az élettevékenységeket, melyek kiterjedtségi érintkezést követelnek, nevezetesen *érezklő tevékenységet*.² De viszont nem is érhető el kiterjedtségi tevékenység által; pl. kézzel vagy szerszámmal nem fogható meg, nem tapintható, szemmel nem látható. Krisztusnak *érezkelhető csodás megjelenései* az Eucharisziában, melyekről a szentek élete és az Egyház története (a híres bolsenai mise) tud, nem az eucharisziás Krisztustól erednek mint főoktól, már azért sem, mert ezek a megjelenések nem egyszer ellentétben vannak jelenlegi megdicsőült állapotával: pl. vére foly. Ezek tehát közvetlenül az isteni mindenhatóságtól eredő csodák, melyeknek rendeltetése: föltűnő, rendkívüli bizonyosságot tenni az eucharisziás jelenlét valósága mellett. Mivoltukat lehet olyanformán gondolni, mint az angyaloknak látható megjelenését (I 495).³ Azonban épen nem valószínűtlen jámbor nézet, hogy Krisztus *természetfölötti módon érezklés útján is érintkezésben van a hívőkkel* (tehát látja, hallja őket). Ezt a nézetet nagy energiával képviselte Cienfuegos bíboros (pécsi püspök) *Vita abscondita sub speciebus velata* 1728 c. művében. 3. Minthogy Krisztus teste az Eucharisziában tényleges kiterjedtség híján van, érhető, *miképp férnek meg* együtt egy helyen Krisztus teste és vére meg a kenyérnek és bornak tényleg kiterjedt színei.

3. Jóllehet az eucharisziás Krisztus nem tölt ki test módjára egy helyet, mégis *a szó valódi értelmében a színek által körülírt helyen jelen van*. Az Oltáriszentségben ugyanis Krisztus átlényegülés útján jelenül meg; vagyis a kenyér és bor szubstanciájából lesz Krisztus teste és vére. Tehát az átlényegülés végmozzanatát ott kell keresnünk, ahol megszűnt a kezdő mozzanat, vagyis ott, ahol a kenyér és bor színei vannak. Jóllehet tehát az eucharisziás Krisztus nem tölti be kiterjedt test módjára azt a helyet, melyet az eucharisziás színek körülírnak, mégis sajátos vonatkozása van ahhoz a helyhez. Krisztus embersége ugyanis nincs mindenütt jelen Luther ubikvizmusa értelmében; viszont az átlényegülés következtében ott van, ahol a kenyér és bor színei, tehát mindenütt, ahol a szentostya van, de nem tőle jobbra vagy balra, alatta vagy fölötte. Ez pedig más szóval annyit jelent, hogy az eucharisziás Krisztus a színek alatt *szellem módjára, definitív módon* van jelen⁴: kiterjedtség nélkül jelen van egy kiterjedt való által körülírt helyen úgy, hogy egészen jelen van annak minden egyes pontjában és jelen van sokszorozódás nélkül az egészben; olyanformán, mint jelen van testünkben a lelkünk, vagy mint pl. a Newton-féle gravitációs törvény jelen van a naprendszerben és annak minden egyes tagjában. Minthogy azonban ugyanaz a Krisztus ugyanezen a módon jelen van nemcsak egy ostyában és kehelyben, hanem mindenütt, ahol konszekrálnak, az Üdvözítőnek ezt az egészen sajátos jelenlétét nem definitív, hanem szentségi jelenlétnek szokás mondani.⁵

4. Ezzel azonban az eucharisziás jelenlét titkának egy új oldala tűnik elő: Az egy ember Krisztus jelen van mennyekben az Atyának jobbján, és jelen van a földön mindenütt az eucharisziás színek alatt. Ez az eucharisztiai sokhelyűség (*multilocatio*), vagy mivel az eucharisziás Krisztus nem foglal helyet kiterjedt test módjára: *sokjelenlétűség* (*multipraesentia*). A *trentói* atyák azt mondják: «Nincs ellenmondás abban, hogy a mi

¹ Thom in Lomb. IV dist. 10, 1, 2 sol. 4.

² Thom III 81, 4.

³ Cf. Thom III 76, 7.

⁴ Thom in Lomb. IV 10, 1, 3 sol. 3 ad 3.

⁵ Thom III 76, 5 ad 1.

Üdvözítőnk állandóan az Atyának jobbán ül mennyekben természetes létezmódja szerint, és mindazáltal sok más helyen substancia szerint jelen van szentségileg számunkra olyan létezmóddal, melyet szavakkal alig lehet kifejezni; hogy azonban Istennél lehetséges, ezt van módunk megközelíteni a hittől megvilágosított gondolkodás által, és kötelességünk állhatatosan vallani».¹

Hogy ezt a titkot hívő elmével megközelíthessük, tegyünk különbséget *a sokhelyűség lehetséges fajtái* között: 1. *A folytonos sokhelyűség* (multilocatio continua rei definitive praesentis), vagyis a definitív jelenlétű testnek térbeli vonatkozása: egészen jelen van egy körülírt helynek egészében és minden egyes részében. Ezen a módon van jelen, mint láttuk az Üdvözítő teste és vére egy ostyában, egy kehelyben. Ennek a többjelenlétűségnek analogonját még megtalálni a tapasztalás körén belül: így van jelen a lélek a testben, a törvény az anyagban. 2. *A definitív jelenlétű testnek megszakított sokhelyűsége* (multilocatio discreta rei definitive praesentis). Ezen a módon van jelen az egy Krisztus több ostyában (akár ugyanazon az oltáron, akár több egymástól bármilyen messze eső oltáron), vagy egy ostyában, melyet széttörtünk. Ez a sokhelyűség voltaképpen nem tartalmaz új titkot az előbbivel szemben. Egy egész konszekrált ostyában az előbbeni sokhelyűség értelmében egészen jelen van a Krisztus; nemcsak az egészben, hanem minden egyes részben is, tehát két olyan részben is, melyeket köz választ el egymástól (pl. két szélső részben). Ez a tényállás nem változik meg, ha a térköz nem a kenyér színeivel van kitöltve, hanem bárminő más anyaggal; és nem változtat az sem, ha az a térköz nagyobb vagy kisebb (magis et minus non mutat speciem; különben mennyire viszonylagos valami a távolság, a «közel» és «messze», eléggé kiviláglik abból, mit tartottak nagy távolságnak a primitív közlekedés idejében, és mit ma, a repülőgépek és rádió korában). Ezzel azonban adva van Krisztusnak tisztán eucharisziás sokhelyűsége. 3. *A körülíró jelenlétű testnek egyszerre több helyen való jelenléte* (multilocatio rei circumscriptive praesentis). A sokhelyűségnek ez a módja sokak szerint ellenmondást tartalmaz; szerintük lehetetlen, hogy egy tényleg kiterjedt test, pl. ember egyszerre több helyen legyen. De talán csak az a fajtája tartalmaz ellenmondást, mely az egy időben több helyen jelenvalónak ellenmondó állítmányokat tulajdonít (hogy pl. egy ember valahol szentként és ugyanakkor másutt istentelenként jelenik meg). Azonban akármit van a dolog, a sokhelyűségnek ez a módja az Oltáriszentségnél nem jön szóba; hanem csakis 4. az ú. n. *vegyes sokhelyűség*: Krisztus teste egy helyen, a mennyországban körülíró jelenléttel van, és a földön sok helyütt az eucharisziás színek alatt definitív jelenléttel. Ebben a mozzanatban verődik ki legélesebben az eucharisziás sokhelyűség titka.

De *ellenmondás ebben sincs*: a) A sokszoros jelenlétnek ez a módja ugyanis nem mondja azt, hogy Krisztusnak teste egy helyet elfoglal mennyekben és ugyanaz a test ugyanakkor másutt sokféle szintén helyet tölt be, és ilyenformán önmagával szemben különféle távolságokba kerül (bár nem lehet kimutatni, hogy ez lehetetlen); hanem csak azt mondja, hogy egy helyen, a mennyben betölt egy meghatározott térrészt, másutt pedig kiterjedt térfoglalás nélkül van jelen az eucharisziás színek által körülírt helyeken. b) A jelenlét maga nem létvalóság, hanem csak külső vonatkozás; a lény léttartalmához semmit sem ad hozzá. Következésképp nincs ellenmondás abban, hogy egy való (Krisztus mennyei teste) valóságtartalmának minden változása nélkül, sőt helyzetének és kiterjedtségének változása nélkül sajátos új vonatkozásokba lépjen a térrel szemben, amennyiben kiterjedetlenül megjelenül az eucharisziás színekben. Szabad ezt olyanformán elgondolni, mint hogy egy előadó fizikai szubstanciája szerint jelen van a katedrán, szavával azonban jelen van minden hallgatójának lelkében; így van jelen a fejedelem a szobájában és országában.

¹ Trid. 13 cp 1 Denz 874.

Egyébként az ilyen kérdések tárgyalásánál a kutató hívőnek nem szabad megfélemleni, mennyire kimérte Isten a tudás határait. *A legnagyobb titkok kapuja előtt tartózkodó áhítattal kell megállni*, és csak sarulevetve szabad közelíteni önmagukból táplálkozó szent tűzükhöz. A kellő tartózkodás és kegyelet nélkül való vizsgálódás a hitnek már nem támasza, hanem sírásója. A röntgensugarak átvilágítanak az élő szervezeten és sok titkát föltárják; de az átvilágításnak óvatosság nélküli erőltetése szétroncsolja az élő szervezetet.

5. *A szentségi Krisztus és az eucharisziás színek viszonya* tekintetében ezek szerint kerülni kell két végletes nézetet. Az egyik szerint Krisztus szentségi teste az eucharisziás színek hordozó és egységesítő metafizikai alanya. Ez tévedés (470. lap). A másik végletet képviselik a skotisták és nominalisták: Isten tételes akarata külsőséges vonatkozással odarendeli Krisztus testét és vérét az eucharisziái színekhez (olyanformán, mint egy óraszerkezethez technikailag hozzá lehet rendelve egy jelzőszerkezetet). Ez a nézet teológiailag nehezen tartható, az atyák és a zsinatok beszédmódjával alig egyeztethető össze. A katolikus igazság tehát az, hogy az eucharisziás színek és Krisztus egy *szentségi egységet* alkotnak, melynek alapja az átlényegülés, és mivelta mindenesetre több mint erkölcsi egység; sőt bizonyos értelemben fizikai egységnek nevezhető.¹ Hisz formai oka az átlényegülés; ennek következtében tehát a színek és az eucharisziás Krisztus viszonya a szubstancia és járulék viszonyával analóg, bár nem azonos. Lugónak fönt (472. lap) jelzett fölfogása értelmében: az eucharisziás Krisztus mint eszközjellegű hatóok, mint metafizikai léttartó alany, de nem szubstanciaként az eucharisziás színeknek létfőntartója; s a színek viszont a szentségi Krisztusnak nemcsak jelképei, hanem jelenlétének tartói és formális jelei.

Ebből következik, hogy *Krisztust az Oltáriszentségben egységes ténnyel kell imádni*. Amint ugyanis a nem-szentségi krisztusimádásban nem szabad elvonatkozni szent emberségétől, épúgy nem szabad az Eucharisztia imádásában elvonatkozni az eucharisziás színektől, melyek elválhatatlan egységet alkotnak vele; ha bármiképp megszűnik, ott, azon a helyen megszűnik Krisztus emberségének jelenléte, tehát imádasraméltósága is.

Továbbá a szoros egység miatt az eucharisziás színek és a szentségi Krisztus között *bizonyos tulajdonság-kicserélés* és ennek megfelelő beszédmód, *communicatio idiomatum* áll fönn. *Szabályai:* a) Merőben csak a jelenlétet jelentő kifejezések tulajdonképeni értelemben vihetők át a színekről Krisztusra; tehát szabad azt mondani: Krisztus az oltáron, a pap kezében, az áldozónak nyelvén van. b) Az olyan kifejezések, melyek a jelenlét mellett kiterjedési érintkezést fejeznek ki, csupán nem-tulajdonképeni értelemben vihetők át. Tehát szabad mondani, de csak nem-tulajdonképeni értelemben: Krisztust a pap megtöri, fölemeli; közel van hozzám. De mert ezeket nem szabad tulajdonképeni értelemben mondani (föltételezik ugyanis a kiterjedtséget, holott az eucharisziás Krisztus nem kiterjedt), nincs is ellenmondás pl. abban, hogy Krisztus az egyik helyen nyugalomban van, és a másikon viszik. Ő ugyanis egy állapotban van a mennyországban; és ezek a változások csak szentségi jelenlétében történnek; vagyis az egy helyzetben levő Krisztusnak különféle térbeli vonatkozásai támadnak, melyek a színek szerint specifikálódnak; az egyenletes ütemben járó ember is az előtte egy irányban haladó gyorsabb járásútól távolodik, a lassabbhoz közeledik, az egyenlő lépésben haladóval szemben pedig nem változtatja távolságát. c) Amit a színekről lehet mondani elvonatkozva a jelenlét mozzanatától, tehát amennyiben azok nem az eucharisziás Krisztus jelei, azt nem szabad semmiképp sem átvinni a Krisztus testére és vérére. Tehát nem szabad azt mondani, hogy Krisztus kerek, fehér, hogy vére savanykás, megmelegsik vagy megromlik. Itt természetesen részben a régi használat által megszentelt nyelvszokás is dönt (pl. a rubrika beszél «megfagyott» vérről). De ép ezért kerülni kell a szokatlan kifejezéseket, ha magukban helyesek is.

¹ *Salmant.* tr. 23, disp. 4, 2, 12; *Lugo* Euchar. 6, 1; *Lessius* Perf. div. XII 16.

103. §. Az Eucharisztia áldozati valósága.

Diekamp III § 34; *Bartmann* II § 187; *van Noort* 4, 3, 2; *Pesch* VI prop. 81–8; *Billot* th. 53; *Schanz* § 34. – *Thom* III 83; *Suarez* *Sacr. disp.* 74; *Salmant.* tr. 23 13, 1; *Billuart* *Euch.* 8; *Berti* XXXIII 4, 1; *Frassen* *Sacr. tr.* 2 dis. 1, a. 3 apd. qu. 1. – P. *Batiffol* *Leçons sur la Messe* ⁸1922; V. *Bernard* *Il s. Sacrificio della Messa* 1924; I. B. *Brosman* *The Sacrifice of the New Law* 1926; A. *Freericks* *Das eucharistische Opfer* 1925; J. *Brinktrine* *Die h. Messe in ihrem Werden u. Wesen* 1931. – V. *Thalhofer* *Das Opfer des A. und N. Bundes* 1870; G. *Bickel* *Messe und Pascha* 1872; F. X. *Renz* *Der Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* 1892; D. *Cabrol* *Le livre de la prière antique* ⁴1900; *Origines liturgiques* 1906; *Duchesne* *Origines du culte chrétien* ⁴1910; A. *Baumstark* *Die Messe im Morgenland* 1906; A. *Franz* *Die Messe im deutschen Mittelalter* 1902; W. *Götzmann* *Das eucharistische Opfer nach der Lehre der älteren Scholastik* 1901; M. *Blein* *Le sacrifice d'Eucharistie d'après S. Augustin* 1906; A. *Forsescue* *The Mass; a Study of the Roman Liturgy* 1912; Th. *Schermann* *Frühchristliche Liturgien* 1915; A. *McDonald* *The Sacrifice of the Mass in the Light of Scripture and Tradition* 1924; J. *Brinktrine* *Der Meßopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten* 1918; M. *Alonso* *El Sacrificio Eucaristico de la ultima cena segun el Concilio Tridentino* 1929.

Tétel. Az Eucharisztia készítése a szentmisében valóságos áldozat, melyet Krisztus rendelt az újszövetség számára. Hittétel.

Magyarázat. Ez Eucharisztia abban is különbözik más szentségektől, hogy elkészítése az újszövetség áldozata, úgy hogy a *szentmiseáldozat és Oltáriszentség szorosán összefüggnek. De lényegesen különböznek is;* cél és rendeltetés tekintetében a szentmise Isten tiszteletére van, az Oltáriszentség az emberek megszentelésére. Ezért a szentmise a közösség istentisztelete, Istennek tett följajnlás, az Eucharisztia az egyes ember megszentelését célzó eszköz. Valósító ok tekintetében a szentmise átmeneti cselekmény; az Oltáriszentség maradandó dolog; az Eucharisztia csak készítés alatt a szentmisében áldozat; a szentségházban már szentség.¹ A szentmisében az áldozati tárgy Jézus Krisztus teste és vére, tehát ugyanaz, ami a keresztáldozatban volt. Nem is egyéb a szentmise, mint a keresztáldozat misztikai megisméltése, megjelenítése, ábrázolása. Míg azonban a keresztáldozat az újszövetség megalapítása, de egyben minden üdvtörténeti korszak természetfölötti hatásainak forrása, addig a szentmise kizárólag az újszövetség népének, Isten messiási országának szánt alapvető istentiszteleti cselekmény.

Ezt a katolikus gondolatot elhomályosították már a középkorban a petrobruziánusok, a *valdiak*, albiak, kik a külön papságot tagadták; ellenük foglalt állást a IV. lateráni zsinat.² Wiclif tagadta a szentmise krisztusi alapítását; őt elítélte a konstanci zsinat.³ A 16. századi *újjítók* különféle hangnemben, de egy értelemmel gyalázták a szentmisét, mint pápista bálványimádást (Luther), mint az ördögtől behurcolt intézményt (Kálvin). Ezért a *Tridentinum* külön ülésben foglalkozott (22.) a szentmisével és ünnepélyesen kimondta: «Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy a szentmisében nem mutatunk be Istennek igazi és valóságos áldozatot, vagy hogy föláldoztatni itt nem más, mint hogy Krisztus nekünk eledelül adatik». «Ki vannak közösítve, akik tagadják, hogy az Üdvözítő e szavaival: Ezt cselekedj étek az én emlékezetemre, az apostolokat papokká tette, és azt rendelte, hogy ők és más papok áldozatul bemutassák az ő testét és véréét.»⁴

Megjegyzés. A mise, *missa* szó nem a héber מִסָּחָה,⁵ hanem a mittere latin igéből alkotott késői latin szó, melyet már Ambrus használ, s annyi mint missio (cf. collecta, repulsa, offensa); a 7. század óta mai értelemben használatos, és ezt a jelentést onnan kapta, hogy a

¹ Cf. *Thom* III 79, 5.

² *Denz* 424 430.

³ *Denz* 585.

⁴ *Trid.* 22 c. 1 2 *Denz* 948 k.

⁵ *Deut* 16,10.

diákonus az ünnepélyes cselekvény végén a hiveket elbocsátotta ezekkel a szókkal: ite, missa est.¹

1. A Szentírás tanúsága.

1. Az **ószövetség** bizonyossága. *Malakiás* próféta² nyilván megjövendöli az újszövetség eucharisziás áldozatát: «Nem lelem én kedvemet bennetek, úgymond a Seregek Ura, és a ti kezetekből nem fogadok el én eledeláldozatot. Hiszen napkelettől napnyugatig nagy az én nevem a nemzetek között (בְּגוֹיִם) és minden helyen tiszta eledeláldozatot (וּמִנְחָה) áldoznak és mutatnak be (לִשְׂמִי מְנַשׁ) az én nevemnek. Bizony, nagy az én nevem a nemzetek között, úgymond a Seregek Ura».

a) Ezek a szavak a *messiási időre* vonatkoznak: α) «Napkelettől napnyugatig» a messiási időket jelző kifejezés a prófétáknál.³ β) Az az idő, mikor az ószövetségi áldozat megszűnik és a pogányok (gojim) Izrael Istenét imádják, a messiási idő.⁴ Nem változtat ezen a szöveg jelen ideje, mely a prófétai látomásban eléggé megszokott.⁵ b) A messiási időkben bemutatásra kerülő *valóságos áldozatról* van szó: α) A szöveg héber kifejezései az egyetemes ószövetségi nyelvhasználat szerint mindig igazi, azaz dologi adománnyal bemutatott áldozatra vonatkoznak, és nem egyszerűen áldozatos lelkületre. β) Ez az áldozat a régiek helyébe lép, és azokat megszünteti. Tehát valami újat jelent; ámde az áldozatos lelkület mint követelmény és tény megvolt már az ószövetségben, azt nem kellett sem megszüntetni, sem újjal helyettesíteni. c) A próféta által megjövendölt áldozat *csak az újszövetség eucharisziás áldozata lehet*. Nem lehet α) a zsidók ószövetségi áldozata. Hisz ép ezeket az ószövetségi áldozatokat akarja megszüntetni Isten, mert a fukar zsidók sánta és vak állati áldozataiban nem telt kedve; azokat soha nem is mutatták be az egész világon; tehát nem illenek bele abba a tág látóhatárba, melybe a próféta állítja az új áldozatot, akkor sem, ha hozzávesszük a diaszpóra-zsidókat, akik különben sem mutattak be áldozatokat. β) Nem a pogányok áldozatai, mert azok tisztátalanok és utálatosak voltak az Úr előtt.⁶ γ) Nem az újszövetség keresztáldozata, mely nem napkelettől napnyugatig, hanem csak egyszer és egy helyen volt bemutatva, és bajosan nevezhető minchának, gabonából készült eledeláldozatnak. δ) Ellenben a szentmisére ráillenek összes mozzanatai. A szentmise tiszta eledeláldozat, valóságos áldozat (Krisztus valóságos, bár szentségi teste és vére), melyet napkelettől napnyugatig mutatnak be. Tehát *Malakiás* jövendölése vagy egyáltalán nem ment teljesedésbe, ami ellentétben van a Szentírás sugalmazottságával; vagy pedig csakis a szentmisében teljesedett. d) Így értelmezték a helyet a *szentatyák*.⁷

A trentói zsinat továbbá utal *Melkizedekre* mint előképre. A *Genezisben*⁸ olvassuk Ábrahámnak az öt király fölötti győzelme után: «Melkizedek pedig, Sálem királya, kenyeret és bort hozott eléje (הוֹצִיא), mert a Fölséges Isten papja volt, és megáldá őt... Erre ő (Ábrahám) tizedet ada neki mindenből». A 109. zsoltár pedig a Messiásról azt mondja: «Pap vagy te mindörökké Melkizedek rendje szerint». Minthogy pap nincs áldozat nélkül, a Melkizedek és Krisztus közötti párhuzam papság tekintetében csak akkor teljes, ha a papság lényeges mozzanatára, az áldozatra nézve is fönnáll.

¹ Cf. *Funk* Abhandl. III 134 kk.

² Mal 1,10–11.

³ Lásd Ps 49,1 112,3 Is 45,6 59,19.

⁴ Cf. Is 11,9 42,1–17 49,6 60,9 66,19 Jer 31,31 Am 9,12 Mich 4,2 Soph 3,9 Agg 2,9 Zach 8,20 9,10 Ps 21,28 71,10.

⁵ Cf. Is 7,14.

⁶ Mal 1,2 2,11 1 Cor 10,20.

⁷ Már *Didache* 14; *Iustin.* Dial. 41; *Iren.* IV 17, 5; az atyák tanúságát részletezi *Petavius* XII 12.

⁸ Gen 14,18.

Már most a) *Melkizedek kenyeret és bort mutatott be áldozatul*. A kifejezés, mellyel az eredeti szöveg kifejezi azt, hogy Melkizedek kenyeret és bort hozott elé, ezt magában még nem dönti el, de nem is zárja ki.¹ De már a közbevetett mondatnak: «mert a Fölséges Isten papja volt», nem volna értelme, ha a szentszerző nem papi tevékenységében akarná őt bemutatni. A régi luterista értelmezés: Melkizedek kenyeret és bort hozott a harcból hazatérő Ábrahám embereinek fölüdítésére, sehogyan se illik bele az összefüggésbe; a győztes harcok ugyanis bő zsákmány birtokában erre nem voltak rászorulva. Meg ebben az esetben nincs is megokolva, miért adott Ábrahám mindenből tizedet. b) Az ó- és újszövetség tanúsága szerint *Krisztus kétségtelenül Melkizedek rendjén való pap*.² Ámde Melkizedeket az ószövetség sehol egyebütt nem mutatja be, mint ezen a helyen; tehát föl kell tenni, hogy itt papi tevékenységében is bemutatja, vagyis mint áldozat-bemutatót. Nem mond ellen, hogy Pál (Heb 5–7) ezt kihagyja a Melkizedek és Krisztus közti párhuzamból, melynek csak ezeket a mozzanatait sorolja föl: pap és király, igazság királya, békefejedelem, örök papság: «atya nélkül, anya nélkül, nemzedéktábla nélkül, sem napjainak kezdete, sem életének vége nincs».³ Szent Pál itt ugyanis Krisztusnak illetve előképének, Melkizedeknek az ószövetségi papság fölötti kiválóságát akarja bizonyítani; s ebben az összefüggésben nem mondhatta, hogy a vértelen áldozat, a kenyér- és bor-áldozat tekintetében kiválóbb volt. Hisz ilyen áldozatokkal az ószövetség is rendelkezett; és az ószövetségi értékelés szerint a véres áldozatok különbek mint a vértelenek. Ciprián óta azonban az atyák általában az áldozati adomány tekintetében is kiépítik a párhuzamot Melkizedek és Krisztus között.⁴

Burkoltan jelzi az újszövetség vértelen áldozatát *Izajás*: «Eljövök, hogy egybegyűjtsék minden nemzetet és nyelvet... és én papokat és levitákat választok közülük, úgymond az Úr». Ha ugyanis Jahve egyszer a pogányok közül is választ papokat, gondoskodni kell számukra áldozatról is; pap és áldozat ugyanis kölcsönös (korrelatív) fogalmak: föltételezik egymást.⁵

2. Az **újszövetség** bizonyosága. 1. *Az Üdvözítő az utolsó vacsorán a kenyér és bor színe alatt eucharisziás testét és véréát áldozatul mutatta be*. Mikor tehát megbízást és meghatalmazást adott az apostoloknak és utódaiknak, hogy az ő emlékezetére hasonlóképp cselekedjenek, megbízást adott az ő eucharisziás testének és vérének áldozatként való bemutatására. Tehát áldozatnak alapította az Eucharisziát.

a) Ez nyilvánvaló az *Üdvözítőnek szavaiból*. Azt mondja ugyanis az eucharisziás testre: ez az én testem, mely érettetek adatik; ez az én vérem, mely érettetek kiontatik; és valamennyi forrás szerint: az újszövetség vére. Ezek a jelzők, különösen az eredeti görög szövegben ([452. lap](#)) állandó és egyetemes szentírási nyelvhasználat szerint áldozati kifejezések, tehát a jelen esetben az Üdvözítőnek kezében levő kenyeret és a kehely tartalmát áldozati adományként jelölik meg, nem pedig jelképileg a keresztfán bemutatandó áldozatra utalnak, legalább nem közvetlenül és egyenest; közvetve és oldallagosan természetesen utalnak a keresztdáldozatra, mellyel titokzatos összefüggésben van az Eucharisztia áldozata. Jóllehet ugyanis a Vulgata itt futúrumokat használ (kivéve Lc-nál), és a görög participium imperfectumok néha talán jövőt is jeleznek (amit sok nyelvtudós tagad), mégis az Eucharisziára vonatkoznak. Az Üdvözítő szavai ugyanis az ő eucharisziái testét és véréát azonosnak mondják valóságos fizikai testével és vérével, mely tényleg áldozat, a keresztfán fölálldozott test és vér; tehát az eucharisziás Krisztus mint vele azonos szintén az (ha tehát az appozíciók csakugyan futúrum jelentésűek volnának, akkor kifejezetten utalnának a keresztdáldozatra, és az eucharisziás áldozat viszonylagosságát juttatnák kifejezésre). Egyébként nyelvtanilag is kétségtelen, hogy azok az

¹ Cf. Jud 6,18.

² Ps 109 Heb 5,6 7,17; cf. Mt 22,42.

³ Heb 7,2–3.

⁴ *Cypr. Epist.* 63, 4; cf. *August. Civ. Dei* XVI 22; XVII 20; XVIII 35; Ep. 177, 12.

⁵ Is 66,18.21; cf. Ps 21,27–30.

áldozatjelző kifejezések a jelenre, az eucharisziás Krisztusra vonatkoznak; hisz Lc-nál az van mondva: τὸ ποτήριον... τὸ ἐκχυνόμενον; vagyis a kehely tartalmáról van mondva, hogy szétömlik mint áldozati vér; a párhuzamnál fogva ugyanezt kell tehát gondolni a kenyér színeinek tartalmáról is. *b)* Az Üdvözítő *újszövetséget létesített* az utolsó vacsorán; a tanítványainak nyújtott titokzatos vért szövetség vérének mondja. Ámde a kinyilatkoztatás szerint¹ törvény, hogy Istennel nem lehet másképp szövetséget kötni, mint áldozati vérral, amint ezt Istennek Ábrahámmal és Mózeszel kötött szövetsége is mutatja; következésképp az újszövetség-létesítő vér is áldozati vér. Minthogy az Üdvözítő itt új szövetséget köt a régi helyett, lehetetlen volt új és állandó áldozatról nem gondoskodnia, miként az ószövetségnek is megvolt a maga állandó szövetségi áldozata. *c)* Az Üdvözítő *húsvétet ült* tanítványaival. A húsvéti lakoma azonban áldozati lakoma volt,² ha mindjárt régebbi protestánsok tagadják is ezt. Tehát áldozat jellegű volt az a lakoma is, mely a régi húsvétet megszüntette («novum pascha novae legis phase vetus terminat»). *d)* Az eucharisziás Krisztus *két szín alatti* megjelenítésének nincs más kielégítő értelmezése, mint hogy a test és vér szentségi elkülönítése által Krisztus kereszthalálát ábrázolja.³

2. *Szent Pál* tanításában az Üdvözítő kereszthalála áll ugyan előtérben; mindazáltal az Oltáriszentség áldozatjellegét elég világosan tanítja. *1 Cor 10-ben párhuzamot állít föl*⁴ a zsidók áldozatot mutatnak be, az áldozati eledelt magukhoz veszik és ezzel közösségbe jutnak Jahvéval; ugyanígy a pogányok, mikor a démonoknak mutatnak be áldozatokat és esznek belőlük, a démonokkal jutnak közösségbe. A keresztények magukhoz veszik a tört kenyeret és a megáldott kelyhet, és közösségbe jutnak az Istennel. Ha tehát a két utóbbi mozzanatban párhuzam forog fönn a keresztény és a zsidó meg pogány istentisztelet között, akkor annak ki kell terjeszkednie az első mozzanatra is, mint amely a jelen kérdésben alapvető; vagyis a kenyér törése és a bor megáldása áldozat; annyival inkább, mert a régiek egyetemes fölfogása és gyakorlata szerint csakis az áldozatban készült, az áldozatban szentelt és érlelt eledel alkalmas arra, hogy Istennel való közösséget fejezzen ki és hozzon létre. Hogy csakugyan Szent Pálnak ez a gondolata, megerősíti két mozzanat. Azt mondja, hogy a keresztények, mikor az Eucharisziát ünneplik, Krisztus halálát hirdetik⁵; továbbá párhuzamot állít a démonok áldozati oltára és az Úr asztala között, nyilvánvaló utalással a «Jahve asztala» szentírási kifejezésre.⁶ Ha azonban az eucharisztiai asztal áldozati asztal, akkor az Eucharisztia is áldozat.

A *Zsidókhoz* írt levél első tekintetre úgy beszél az Üdvözítő egyetlen keresztáldozatáról, mintha kizárna minden más áldozatot: «megszentelttünk Jézus Krisztus testének egyszer való föláldozása által... Egy áldozattal mindörökké tökéletesekké tette azokat, akik meg akarnak szentelődni»⁷; és a zsidó istentisztelet sok áldozatával, sürgő-forgó sok papjával és érzékbódító pompájával szemben utal Krisztusnak, az egyetlen főpapnak örök egyetlen mennyei áldozatára.⁸ Azonban ezek a gondolatok magukban tekintve nem zárják ki a viszonylagos jellegű liturgiai áldozatot, amely t. i. az egy keresztáldozattól veszi értékét; sem pedig a másodlagos papságot, mely Krisztus egyetlen és páratlan főpapságának képviselője és helyettese. Sőt a levél maga is elég világosan jelez ilyen gondolatokat: Krisztus mennyei áldozatával párhuzamosan a hívők a földön is tartanak megfelelő istentiszteletet, melyet

¹ Gen 15,9–18 Ex 24,5–8; Heb 9,18.

² Cf. Ex 12,6–27 34,25 Num 9,7.13 1 Cor 5,7.

³ Cf. 1 Cor 11,26.

⁴ 1 Cor 10,16–21.

⁵ 1 Cor 11,26.

⁶ Ez 39,30 44,16 Mal 1,7.12.

⁷ Heb 10,1–14.

⁸ 7,23–5.

némelyek hűtlenül elhagynak, és ezért Isten büntetését vonják magukra¹; tehát: «sokféle és idegen tanításokkal ne engedjétek magatokat félrevezetni... Van oltárunk, melyről nem ehetnek azok, akik a sátnál szolgálnak».² A kifejezések és az összefüggés alig hagynak kétséget aziránt, hogy itt az apostol dologi áldozati adományra utal, és nem egyszerűen áldozatos lelkületre.

3. Valószínű, hogy mikor az *Üdvözítő a samariai asszony előtt* Istennek lélekben és igazságban való egyetemes imádásáról³ beszél, az imádásnak legtökéletesebb, áldozatjellegű módjára, tehát az eucharisziás istentiszteletre utal. Bizonyos ugyanis, hogy mikor a samariai asszony fölveti a régi problémát: «A mi atyáink ezen a hegyen imádták Istent, ti pedig azt mondjátok, hogy Jeruzsálem a hely, ahol imádni kell»,⁴ áldozat bemutatására gondolt; a szó közönséges értelmében vett imádás ugyanis nem volt helyhez kötve, még a legkorlátoltabb ószövetségi hívőnek szemében sem; tehát valószínű, hogy az Üdvözítő is a feleletében tekintetbe vette a kérdezőnek álláspontját.

2. A hagyomány és a hívő elme tanúsága.

Hogy az atyák szava meghazudtolja az újtókat, azt ők is érezték.⁵ Luther azonban «az Írással a kezében az atyák és angyalok fölött» is ítélni akart. Csak arról feledkezik el, hogy épen az írásra, különösen Mal-ra és az utolsó vacsora szavaira hivatkoztak az atyák is, még pedig, mint láttuk, teljes joggal. Újabban katolikusok is akadtak, kik azt a nézetet képviselték, hogy az ősegyház csak a szó tágabb értelmében való eucharisziás áldozatot ismer: a lelkület áldozatát, nem pedig dologi áldozatot, melynek fogalmát Ciprián hirdeti először (Wieland). De alap nélkül. Alig van dogma, melynek világosabb és biztosabb volna a hagyományi bizonyítéka.

Már a *Didache*⁶ azt mondja: «Az Úr napján pedig a gyülekezetben törjétek kenyeret és mondjátok hálaadást; előbb azonban valljátok meg bűneiteket, hogy áldozatotok (ή θυσία ὑμῶν) tiszta legyen. Aki azonban meghasonlott felebarátjával, ne csatlakozzék hozzátok, mielőtt ki nem békültek,⁷ hogy áldozatotok meg ne szentségteleníttessék. Ez ugyanis az az áldozat, melyről az Úr mondotta (αὕτη γάρ sc. θυσία ἐστὶν ἡ δηθεῖσα; követezik Mal 1 idézése). Rendeljétek tehát magatoknak püspököket és diákonusokat, akik méltók az Úrhoz.» Itt nyilván nem merőben lelki hálaadásról, hanem valóságos dologi áldozatról van szó. Ezt világosan elárulják a szentírási utalások, melyek kétségtelenül igazi áldozatokra vonatkoznak; továbbá a határozott szertartás: meghatározott nap, hivatalos kultuszszemélyek, meghatározott imádságok. Az áldozati adomány is elég világosan jelezve van: «Ami az Eucharisziát illeti, így adjátok hálat: Először a kelyhet illetőleg: Hálát adunk neked Atyánk, Dávidnak, a te szolgádnak szent szőlőtőkédéért, melyet megmutattál nekünk a te Fiad, Jézus Krisztus által». *Római sz. Kelemen*⁸ elmondja, hogy a korintusiak megvetették a törvényes püspököket. Pedig «nem jelentéktelen dolog az, ha a püspökségből kivetjük azokat, kik szentségben és feddhetetlenül mutatták be az adományokat (τοὺς προσευγκόντας τὰ δῶρα)». Milyen adományokra gondol Kelemen? Nyilván azokra, melyek a nyilvános istentiszteleten szerepelnek. Mert ugyanabban az összefüggésben azt mondja: «Rendben kell mindannak

¹ 10,19–31.

² 13,9–10.

³ Jn 4,21.

⁴ 4,19–20; Act 13,2 valószínűleg szintén az eucharisziás áldozatra utal.

⁵ *Luther Capt. babil. 1; Calvin. Instit. IV 18.*

⁶ *Didache 14, 1–15, 1.*

⁷ Utalás Mt 5,23-ra.

⁸ *Clemens Rom. 40–41.*

történnie, amit az Úr határozott időkre rendelt: az áldozatoknak és istentiszteleti cselekvényeknek». Ezekben a papság hasonlít az ószövetségi papsághoz: «a főpapnak ki van osztva a maga hivatala, az áldozópapoknak ki van jelölve a maguk helye, és a levitáknak is kijár a maguk tiszte». Hogy e nyilvános istentiszteleten milyen áldozatot mutatnak be, azt a Didache-ből tudjuk.¹

Ignác tanúsága burkolt, de kétségtelen: «Buzgólkodjatok, hogy egy Eucharisziával éljete; mert egy az Úrnak teste, egy a kehely az ő vérével való egyesülésre, egy az oltár (Θυσιαστήριον), miként egy a püspök a prezbitériummal és a diakonusokkal».² *Jusztin*³ Tryphonnal szemben kifejti: Mi keresztények papi nemzedék vagyunk; mert amit Krisztus előírt, amit t. i. a kenyér és bor eucharisziájában minden helyen föláldozunk, az kedves az Úr előtt, amint Malakiás által előre megmondta. Miben áll ez az áldozat? Jusztin mindenesetre az imádságot és lelki hálaadást is áldozatnak mondja. De ebben Tryphon álláspontjára helyezkedik, aki Malakiás jövendölését úgy értelmezi, hogy a diaszpóra-zsidóságban látja teljesedettnek⁴: de mint áldozati adományt az eucharisziás kenyeret és bort is említi, mely szerinte Krisztus teste és vére, és nem közönséges kenyér meg bor.

Ha a többi apologéta általában azt mondja, hogy a keresztények nem áldoznak, és ha hangsúlyozzák, hogy istentiszteletük csak Istennek lélekben és igazságban való imádása,⁵ abból még nem szabad következtetni, hogy nem ismerik az eucharisziás áldozatot. Hisz ilyenféleképp beszélnek olykor olyan atyák is, akik kétségkívül áldozatnak vallják az Eucharisziát.⁶ Az apologétáknak ezt a beszédmódját megmagyarázza két dolog: a) Polemikus álláspontjuk. A zsidók és a pogányok gyakorlatához mérve a keresztényeknek nincs templomuk és áldozatuk, s istentiszteletük csakugyan Istennek lélekben és igazságban való imádása. b) Hangsúlyozni akarják, hogy a merő külsőséges áldozat-üzemmel lebonyolított istentisztelet utálat az Úr előtt. Abban a korban jobbízlésű pogányok is harcot indítottak a szellemibb istentisztelet érdekében; érthető, ha a szellemi vallás apologétái ezt a koráramlatot kihasználják, mikor hozzá még a Szentírás kijelentései is biztatják őket erre.⁷

*Iren*⁸ a gnóosztikusokkal szemben alaposan megbizonyítja, hogy az újszövetség áldozat dolgában is az ónak teljesedése, és így a két szövetség között teljes az összhang. Az ószövetségi áldozatokat Isten már nem akarja; de tanítványainak módot adott arra, hogy a teremtmények zsöngéit föláldozzák, mikor t. i. az utolsóvacsorán az Eucharisziát alapította, és így «az újszövetségnek új áldozatára» tanította őket. «Az áldozatok nemét nem vetette el az Úristen; áldozat volt a zsidóknál, van az Egyházban; de megváltozott az áldozat faja. A zsidók ezt nem mutathatják be; az ő kezükhöz vér tapadt; nem fogadták be az Igét, akit bemutatunk Istennek». Ha a gnóosztikusok következetesek, el kell vetniök az áldozatot, vagy meg kell változtatniök nézetüket. «Miképp mondhatják, hogy a test elrothad, holott az Úr teste és vére táplálja azt? Tehát vagy változtassák meg nézetüket, vagy szünjenek meg áldozatul bemutatni a mondott dolgokat (τὸ προσφέρειν τὰ εἰρημμένα)». Világos tehát, hogy *Iren* szerint az áldozati adomány nem a kenyér és bor, hanem Krisztus teste és vére. Ha ő olykor a kenyeret és bort is annak mondja,⁹ csak azt akarja igazolni, hogy a teremtés zsöngéit az újszövetség is

¹ *Harnack* Dogmengesch. I⁴ 231 is elismeri, hogy Clemens az Eucharisztia áldozat jellegét tanítja.

² *Ignat.* Phil 4, 1; cf. Magn 7; Eph 5; 13, 1; Rom 7, 3.

³ *Justin.* Dial. 116 117 41.

⁴ Így tesz Justinus apologiai célzattal a keresztiséggel is Dial. 14; cf. 114 és Apol. I 61.

⁵ Pl. *Athenagor.* Legat. 13; *Aristid.* Apol. 1, 4; *Min. Felix* 32.

⁶ Pl. *Iren.* IV 18, 16; *Tertul.* Apol. 30.

⁷ Mt 5,23 Rom 12,1 Phil 2,17 4,18 Heb 13,16 Jac 1,27 Ap 5,8.

⁸ *Iren.* IV 1–19.

⁹ *Iren.* IV 17, 5; 18, 1 45.

bemutatja, miként az ó; tehát az eucharisziás kenyeret és bort az Eucharisztia alomja- és tartójaként, viszonylagos önállóságában tekinti.

Tertullian nem beszél nagyobb összefüggésben az eucharisziás áldozatról; de áldozati jellege felől nem hágy semmi kétséget: *a)* A keresztények bemutatják azt a tiszta áldozatot, melyet Malakiás megjövendölt; az ördög, aki majmolja Krisztust a misztériumokban, most is mutat be kenyéráldozatot¹; az Eucharisziában Krisztus föláldoztatik.² *b)* A kereszténynek nem illik kétszer házasodnia; mert «mikép fogsz kettőért áldozatot bemutatni, és hogyan ajánlod Istennek a kettőt a pap által? S mikép száll szabadon égnek áldozatod?»³ *c)* Nem dicséretes dolog stációnapokon az Eucharisziát nem venni, azzal az ürüggyel, hogy megszegné a bójtöt: «Nemde nagyobb ünnepélyességet ad stációzásodnak, ha az Úr oltára előtt állasz? Vedd az Úr testét és őrizd, és egy csapásra elintézel két dolgot; részt veszel az áldozatban és teljesíted a köteleiségedet».⁴ *d)* Az Eucharisztia áldozatát a keresztények bemutatják élőkért és holtakért; sőt a pogány császárokért is.⁵

Hippolytus szerint,⁶ ha eljön az antikrisztus, megszűnik a Dánielnél jövendölt áldozat, melyet most minden helyen bemutatnak a népek Istenének. *Origenes* szerint⁷ az oltárokat most nem az állatok vére hinti meg, hanem Krisztus drága vére szenteli és az igazi áldozat fölkeni. *Al. Kelemen* korholja azokat az eretnekeket, kik az egyházi előírás ellenére kenyeret és vizet használnak az áldozathoz.⁸

*Ciprián*nak tehát nem kellett az Eucharisztia áldozat jellegének tanát bevinnie az Egyházba; csak elődjeinek gondolatait kellett megismételnie és összefoglalnia (Epist. 63). Hogy mennyire nem ő az Eucharisztia áldozatjellegének első hirdetője, hanem mennyire az ősi hagyománynak letéteménye az, annak csattanós bizonyítéka a 4. századi görög atyák hite, melyet ők, a görögök nem tanulhattak a latin Cipriántól. Jer. sz. Ciril behatóan tárgyalja az Eucharisztia áldozatát; Aranyszájú sz. János, mint doctor eucharistiae, itt is igen tüzetes, és többek közt ezeket a szép szavakat mondja: «Amikor látod az Urat föláldozva ott feküdni, és a papot az áldozat fölé hajolni és könyörögni, mindnyájunkat pedig ama drága vértől piroslani, nem úgy tetszik-e, hogy már nem vagy emberek között a földön, hanem az égbe kerültél?» A *latinok* közt Ambrus, miként az eucharisziás jelenlétről, úgy az áldozatról is igen világosan szól; és nagy tanítványa Szent *Ágoston*, kinek az Eucharisziás jelenléteret illetőleg olykor homályos a beszédje, az eucharisziás áldozatra nézve annál határozottabb: «Az újszövetségben Jézus Krisztus a főpap és az egy igazi áldozat, és ennek az egyszer végbevitt áldozatnak emlékét ülik a keresztények, mikor testét és vérének szent áldozatul bemutatják és benne részesednek».⁹ Sőt ő elsőnek állít föl elméletet az áldozatról.¹⁰ Erre vonatkozó mély gondolatait azonban a skolasztikusok nem építik ki olyan gonddal és odaadással, mint tették a valóságos jelenlétre vonatkozólag. Ciprián óta a *liturgiák* is bőséges bizonyosságot tesznek, hogy az Eucharisztia készítésében az Úr testének és vérének valóságos áldozatát mutatják be.

¹ *Tertul. Iud.* 5; *Praescr.* 40.

² *Pud.* 9.

³ *Exhort. cast.* 11; *Monogam.* 10.

⁴ *Orat.* 18, 19.

⁵ *Scapul.* 2; *Corona* 3; *Cult. fem.* II 11 stb.

⁶ *Hippol.* in *Dan* IV 35; *Dan* 9,27.

⁷ *Origen.* in *Jes. Nave* hom. 2, 1.

⁸ *Clem. Al. Strom.* I 19.

⁹ *Cyrl. Hier. Cat. myst.* 5. *Chrysost. Sacerd.* III 4; cf. in *Heb* hom. 17, 3. Ugyanígy beszélnek *Nyssen.* *Or. cat.* 18; *Nazianz.* *Or.* 2, 95. *Ambr.* in *Ps* 38, 25 etc. *August. C. Faust.* XX 18; cf. VI 5; *Ep.* 98, 9; in *Ps* 149, 6.

¹⁰ *Civ. Dei* X 4–24; *Trin.* IV 14, 19.

A *hivő elme* Szent Ágostonnal¹ azt vallja: «Az emberek semmiféle vallás címén nem egyesülnek, akár igaz az, akár téves, ha látható jelek és szent cselekmények közössége össze nem kapcsolja őket». E jelek és cselekmények közt első helyen áll az áldozat, mivoltánál fogva a legméltóbb és egyedül teljesen megfelelő tisztelet, mely tehát egyedül tudja kielégíteni az embernek azt a vágyát, hogy Istent teljes lelkével és minden erejével tisztelje. Szent Tamás szerint² a természeti törvény előírása Istennek áldozatot bemutatni. *a) Áldozat nélkül nincs mélyebb vallási élet*, és kielégítetlen marad a léleknek egyik legmélyebb igénye: megfelelő módon imádni Istent. Elgondolhatatlan tehát, hogy az Üdvözítő, akiben a bölcseség minden kincsei rejlenek, az újszövetség vallásában itt tátongó hézagot hagyott. Nem lehet a protestánsokkal arra utalni, hogy ott van a keresztáldozat, mely fölöslegessé tesz, sőt tilalmaz minden egyéb áldozatot. Mert lehetne mindjárt ad hominem azt mondani: ott van Krisztus főpapi imádsága is; s azért fölösleges vagy épen tilalmas a keresztény hívők imádsága? Ezenkívül a keresztáldozat a maga fizikai mivoltában nem ismételtető meg, és így nem alkalmas arra, hogy az istentisztelet középpontja legyen. *b) A szentmisében megvannak mindazok a vonások, melyek az áldozat lényegéhez tartoznak*, mint a következő § megmutatja.

104. §. A szentmise áldozati mivolta.

Diekamp III § 35 36; *Bartmann* II § 186 188; *van Noort* 4, 3, 1 3; *Pesch* VI prop. 89–91; *Schanz* § 35; *Billot* th. 54. – *Thom* 2II 85, 3; *Suarez* Sac. disp. 73 75 76; *Salmant.* tr. 23, 13, dub. 2 3; *Billot* Euch. 8, 2; *Frassen* Sac. tr. 2, dis. 1, a. 3, qu. 2 3. – A. *Stöckl* Das Opfer nach seinem Wesen und seiner Geschichte 1861; *Kisfaludy* Á. B. A szentmise áldozati valósága 1886; F. X. *Renz* Die Geschichte des Messopferbegriffes oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers 2 k. 1901/2; P. *Michael* Harmonie der sieben vorzüglichsten Messopfertheorien 1908; G. *Pell* Jesu Opferhandlung in der Eucharistie³ 1913; Der Opfercharakter des Erlösungswerks 1915; F. *Wieland* Mensa und Confessio 1906; Der vornizäische Opferbegriff 1909; E. *Dorsch* Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt 1909; J. *Brinktrine* Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten 1918; H. *Lamiroy* De essentia ss. missae sacrificii 1919; M. *ten Hompel* Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi 1920; J. *Kramp* Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie² 1924; W. *Schmidt* Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien 1922; M. *Lepin* L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours 1926; R. A. *Swaby* The Last Supper and the Calvary 1926; *Schütz* A. Áldozatelméletek; a szentmise áldozati mivolta az újabb áldozatelméletek világánál (Az Ige szolgálatában, 22. szám) 1928; A. *Vonier* Das Geheimnis des eucharistischen Opfers 1929; P. *Rupprecht* Das Opfer als Gabendarbringung 1933; O. *Casel* Das christliche Kultmysterium² 1935.

1. Az áldozat mivolta.

A *közéleti nyelvhasználatban* áldozat minden nemes célt szolgáló tett, akár merőben lelki az, akár kifelé is megnyilvánul, mely komoly önmegtagadással jár. A vallási életben a szónak tágabb és szűkebb használata van. *Tágabb értelemben* áldozat minden akár merőben lelki, akár külsőleg is megnyilvánuló tett, mely az Isten iránti tiszteletet juttatja kifejezésre, amennyiben általa az ember Istennek átadja önmagát, és ennek következtében az istenközösséget munkálja: sacrificium est omne opus bonum quod agitur, ut sancta societate inhaeamus Deo.³ A Szentírás igen sokat említi ezt a tágabb értelemben vett áldozatot, mikor pl. az imádságot,⁴ az irgalmassági cselekedeteket,⁵ az igaz életet,⁶ a test megtagadását,⁷ a

¹ *August.* C. Faust. XIX 11.

² *Thom* 2 II 85, 1.

³ *August.* Civ. Dei X 6; cf. *Thom* III 22, 2.

⁴ Ps 49,23 140,2 Os 14,3 Heb 13,15.

⁵ Heb 13,16 Sir 35,4.

⁶ Ps 4,6.

⁷ Rom 12,1.

töredelmet¹ áldozatnak mondja. *Szűkebb értelemben* az áldozat törvényes istentiszteleti cselekmény, melynek rendeltetése Isten föltétlen uralmának és az ember föltétlen függésének megfelelő elismerése. Ennek az áldozatnak egyetemesen elfogadott iskolás meghatározása nincs. A 16. század óta ugyanis igen élénk és mindmáig el nem ült viták folynak az áldozat lényegéről, nevezetesen az áldozati cselekmény mivolta körül, melyeknek visszhangja természetesen az áldozat meghatározásába is beleseng.

Mínthogy az áldozat Szent Tamás szerint² a természeti törvény tartozéka, létezése oly egyetemes mint maga a vallás: a paradicsomban, a bűnbeesés után, pogányoknál, zsidóknál, keresztényeknél egyaránt találkozunk vele. Az áldozat spekulatív meghatározásának erre a gazdag tapasztalati anyagra kell támaszkodnia; azonban nem szabad arról megfeledkeznie, hogy az összes áldozatok egy csillagzathoz igazodnak, jelentőségüket onnan veszik, tartalmukkal azt vagy jelképezik vagy előképezik: a keresztáldozat az, és annak misztikai megisméltése a szentmisében. S ha a mi meghatározásaink és elméletünk ehhez igazodnak, természetes, hogy más áldozatok csak több-kevesebb megközelítéssel fejezik ki tartalmát. Ezeknek figyelembevételével Szent Ágoston és Szent Tamás nyomán³ az *áldozatot* így határozzuk meg: *érzékelhető dolognak Isten számára való liturgiai följajánlása, hogy általa lehetőleg kimerítő kifejezésre jusson Istennek mint létünk első okának és életünk végső céljának föltétlen elismerése.* Ennek a meghatározásnak értelmében az áldozatban a következő mozzanatok különböztethetők meg: az áldozati szándék avagy lelkület, az áldozat célja, az áldozati adomány avagy tárgy, az áldozati cselekmény és az áldozat bemutatója, a pap.

1. *Az áldozati szándék* vagy lelkület abban áll, hogy az ember valaminek megajánlásával, átadásával lehetőleg nyomatékosan el akarja ismerni Istent mint Istent. De mit adhat az ember Istennek, ami már nem az övé?⁴ Az egyetlen dolog, amit az ember adhat Istennek és amit köteles megadni: egyéni akaratának és ezzel egész személyének tudatos és teljes odaadása, amely az egész embernek mindenestül Istenhez való csatlakozását és önátadását jelenti. Ez nem készen teremtett valami, hanem csak mint képesség és kötelezettség van adva az Istentől teremtett szabad akaratban. Az Isten iránti tényleges önátadás az akarat szabad állásfoglalásának műve; ezt tehát az ember mintegy a magából meg tudja ajánlani Istennek. S ez minden áldozat lelke és lényege, belső formája (forma interna). Szent Ágoston szerint ez az igazi áldozat, és nélküle nincs igazi áldozat. Ez teszi már Ábel áldozatát kedvessé Isten előtt Kainéval szemben.⁵ Ezt hangsúlyozzák és követelik folyton a próféták a külsőségre hajló zsidók egyoldalú ritualizmusával szemben.⁶ Ugyanígy ítél az Üdvözítő az ószövetségi áldozatokra való tekintettel: «Elmenvén pedig tanuljátok meg, mit tesz az: irgalmasságot akarok, és nem áldozatot».⁷ «Egy az Isten és nincs más rajta kívül; és őt szeretni teljes szívből és teljes elméből, teljes lélekből és teljes erőből és a felebarátot mint önmagát szeretni: többet ér minden égő és egyéb áldozatnál.»⁸ Az Üdvözítő a maga keresztáldozatát az engedelmes istenszeretet szemszögébe állítja bele,⁹ és az Apostol is abban látja a keresztáldozatnak értékadó fő elemét.¹⁰ Szent Ágoston¹¹ is ebben az értelemben kiált oda a vallásos léleknek:

¹ Ps 50,19.

² Thom 2II 85, 1 ad 1.

³ August. De Civitate Dei X 5; Thom 2II 85, 3.

⁴ Ps 49.

⁵ Gen 4,3–7.

⁶ 1 Reg 15,22 Is 1,11 Os 6,6 Jer 6,20 7,22 Ps 39,7 49 50,18.

⁷ Mt 9,13; 12,7.

⁸ Mc 12,33.

⁹ Jn 10,17 15,13.

¹⁰ Phil 2,5–11.

¹¹ August. in Ps 50, 19.

«Ne keress kívül állatot a leölésre; találsz belül, magadban mit előlni!» Mi végből történik ez az áldozati önátadás?

2. *Az áldozat célja.* «Az áldozatban a lélek följánlja magát Istennek, mint léte okozójának és mint vágya céljának.»¹ Vagyis az áldozati önátadás rendeltetése lehetőleg kimerítően elismerni Istent mint a teremtés első okát és végső célját, maradék nélküli, teljes önátadással meghódolni fölsége előtt és elérni életközösségét. Minthogy azonban ez magának a vallásosságnak is veleje, az áldozat nem egyéb mint *a vallási élet alaptevékenységének lehető teljes, kimerítő kifejezése*. Következésképp minden áldozat elsősorban imádja Isten fölségét mint hódoló áldozat (sacrificium latreuticum, az Atyának tulajdonítva); aztán hálát ad a természeti és természetfölötti kinyilatkoztatásban vett jökért (melyek az örök Igének vannak tulajdonítva) mint hálaadó áldozat (s. eucharisticum), és kéri Istentől minden javaknak betetőzését, nevezetesen őt magát, az áldozatban érlelődő istenközösséget (melyet a Szentléleknek tulajdonítunk) mint kérő áldozat (s. impetratorium). Az első két mozzanat Istennek mint valósító ősoknak szól, az utolsó Istennek mint végcélnek. A bukott természet üdvszakában az áldozatnak ehhez az elsődleges céljához hozzájárul egy másodlagos: az engesztelő (s. propitiatorium), melynek voltaképpen szintén három mozzanata van: engesztelés a bűnért, elégtétel a bűn- és büntetés-adósságért (pro reatu peccati et poenae), könyörgés a bűn ütötte seb gyógyításáért.²

A hódoló mozzanat mint alapvető az áldozati lelkület közvetlen tartalma; s minthogy a vallásos lelkület lényegét fejezi ki, minden üdvrendben és az üdvtörténetnek minden fokán lehetséges (lásd az Üdvözítő mennyei áldozatát is; [48. lap](#)). A tényleges üdvtörténet különféle szakaszaiban és áldozati rendszereiben hol az egyik, hol a másik mozzanat domborodik ki nagyobb határozottsággal. A paradicsomban a tudás fája az Isten iránti föltétlen alávétel, az élet fája az áldozati istenközösség áldozata. Az *ószövetségben* a véráldozatok közül az égőáldozat (holocaustum: hímállat, melyet egészen el kellett égetni) hódoló áldozat; ilyen a folytonos áldozat, sacrificium iuge is. A békeáldozat (hostia pacifica, melynek melle és combja a papot, a többi áldozati lakomául a följánlót illette) az istenközösség áldozata. A vétékáldozat (pro peccato: a levitikus tisztátalanság és a nemtudatos törvényszegés esetében; a tudatos hűtlenségért, ha t. i. valaki «fölemelt kézzel» vétkezett Jahve ellen,³ halál járt) és a bűnáldozat (pro delicto: Jahveval és az emberekkel szemben való jog- és birtoksértés) elsősorban engesztelő áldozatok. A sok áldozatnak célja azonban Krisztus, a tökéletes hódoló, hálaadó, könyörgő- és engesztelő áldozat; a többi csak előkészítés és jelkép.⁴

3. *Az áldozati tárgy.* A voltaképeni áldozati adomány, mint láttuk, a tényleges személyes szabad elhatározás, illetve általa az egész ember, Isten iránti teljes önátadásban. «Az a főáldozat (sacrificium principale), mellyel az ember a lelkét ajánlja föl Istennek».⁵ Ezt a voltaképeni áldozati adományt bármilyen más áldozati tárgy csak jelképezheti, amennyiben benne az ember maga helyett, a maga képviselőjére és helyettesítésére alkalmas értéket följánl Istennek. Ilyen alkalmas tárgyak az összes teremtmények, melyek ugyan közvetlenül Istenéi; ő azonban a teremtett dolgok uralmát az emberre ruházta (Gen 1). A vallástörténet tanúsága szerint rendszeren olyan dolgok szolgáltak áldozati tárggyul, melyeknek különös közük van az emberhez; így az ószövetségben olyan állatok és anyagok, melyek az ember testi életének fönntartására valók. A legtökéletesebb áldozati adomány az ember Krisztus Jézus, aki egyrészt mint velünk egy természetű ember és elsőszülött a testvérek között egy közülünk, másrészt egészen tiszta, szent és tetszhető az égnek. Tehát a belső, láthatatlan (Aug.), fő

¹ Thom 2II 85, 2.

² Cf. Thom 1II 102, 3 ad 10.

³ Num 15,30.

⁴ Heb 8–10; cf. Thom 1II 102, 3.

⁵ Thom 2II 85, 4 c.

(Thom), az igazi (Aug.) a személyes áldozat, az ennek fönntartás nélküli odaadása Isten iránt; a külső, látható, liturgiai áldozat ehhez szabatosan úgy viszonylik, mint megnyilvánulása, jele, jelképe, ábrázolása, amint Szent Ágoston Tamással együtt¹ határozottan kimondja: «A látható áldozat, vagyis amit mindenki áldozatnak mond, a láthatatlannak sacramentuma, azaz szent jele». Azt is lehet mondani: Az áldozati tárgy az áldozat *anyaga*; az áldozati szándék a belső, az áldozati cselekmény vagyis a föláldozás pedig a külső *formája*. Ha az ember csak lelki való volna, természetesen megmaradhatna a belső áldozatnál. Testi-lelki mivoltunk azonban megkívánja a lelki áldozatnak megfelelő külső kifejezését.

4. *Az áldozati cselekmény* olyan liturgiai ténykedés, mely érzékelhető kifejezésre juttatja az áldozati szándékot. Isten, ki a szándékot nézi, azt látja is. Nem ő miatta, hanem mi miattunk van szükség áldozati lelkületünk külső kifejezésére. Miben áll ez? Minthogy az áldozat belső lényege az Isten iránti teljes önátadás, az áldozati cselekmény csak az áldozati adományok Isten számára való liturgiai átadása lehet. Szent Tamás csak azt mondja, hogy az áldozatbemutatásban «a följánlott dolgokkal történik valami, circa res Deo oblatas aliquid fit».² A Tridentinum utáni hittudósok aztán sokat törnek a fejüket azon, hogy pontosabban *mi* az a valami, aminek az áldozati tárggyal történni kell. Általában azt tartják az újítóknak a szentmise áldozati valóságát tagadó nyomása alatt, hogy az áldozati tárggyal valami valós változásnak kell történni. M. Cano után, akit főként Lessius és Lugo követnek, igen sokan azt tanították, hogy az áldozati cselekmény lényege *az áldozati tárgy lerontása*, destructio, amelyben kifejezésre jut, hogy Isten a szuverén úr élet és halál fölött. Már Scheeben rámutatott, hogy ez a fölfogás a Tridentinum előtti teologusok előtt teljesen ismeretlen volt, és a kinyilatkoztatás forrásaiban nincs megalapozva, s Renz ezt az állítást tüzetesen igazolta. Ettől azonban még lehetne helyes; hisz a teológiai elmélés kellő világításba helyez és kihüvelyez nem egy olyan dogmatikai mozzanatot, melyek a régiek előtt még rejtve voltak, illetőleg összefolytak más mozzanatokkal. Mindazáltal *el kell utasítanunk*, jóllehet ma még a hittudósok tekintélyes száma (ha nem is többsége) vallja, vagy valószínűnek tartja. Mert *a)* «Isten nem alkotta a halált és nem leli örömét az élők vesztén».³ *b)* A próféták, sőt maga az Üdvözítő, mint láttuk, a véráldozatokat magukban, kellő áldozatos lelkület nélkül nem sokra tartják. *c)* Az ószövetségi véres áldozat öt áldozati mozzanata (a Jahve elé való vezetés, a kéznakifeszítés, leölés, vérhintés és elégetés) közül semmiesetre sem a leölés, a lerontás az áldozati cselekmény lényege; hisz azt nem is a pap, hanem a sóchet végezte; hasonlóképp az Üdvözítőt sem a gyilkos római katonák áldozták föl, hanem «a Szentlélek által önmagát hozta áldozatul szeplőtelenül».⁴ *d)* Akárhány áldozatban vagy egyáltalán nem, vagy csak erőltetve lehet kimutatni a lerontást (pl. a bűnbak,⁵ föltett kenyerek, italáldozatok, tömjén, főként azonban a szentmiseáldozat esetében). A történetben szereplő áldozatok összevetéséből kitűnik, hogy a lerontás nem áldozati cselekmény, hanem az áldozati tárgynak az áldozati cselekmény számára való előkészítése. Legföljebb az engesztelő áldozatoknál lehet az áldozati tárgy lerontásának az áldozati szándékot, t. i. «a bűn testének lerontását» jelképező szerepe.

M. van der Galen nyomán *Suarez*, *Scheeben*⁶ *Kramp* szerint az áldozati cselekmény lényege az áldozati tárgynak nem lerontása, hanem fölmagasztalása, pl. a tömjénnek illattá, az eledelnek az ember testévé, éghető anyagnak tiszta lánggá való átváltoztatása. Ámde ezt is vagy egyáltalán nem, vagy csak erőltetve lehet kimutatni sok igazi áldozatról (pl. Krisztus

¹ *August.* Civ. Dei X 5; *Thom* Gent. III 20, 9.

² *Thom* 2II 85, 3 ad 3.

³ Sap 1,13.

⁴ Heb 9,14; cf. Jn 10,18.

⁵ Lev 15,5–10.

⁶ *Suarez* Sac. disp. 73, 5; *Scheeben* Dogm. III 400 kk.

keresztáldozatáról); ez a mozzanat az áldozati cselekménynek már következménye. *Pell* óta a mélyebben járó hittudósok ismét előtérbe helyezik a Szentírással és Szent Ágostonnal az áldozati lelkületet, melyet az ú. n. francia iskola (Berulle, Olier) és a tübingeniek (Möhler) mindig vallottak, s az áldozati cselekményt ennek a lelkületnek megfelelő liturgiai kifejezésében keresik, mely áldozatonként változik, és általánosságban csak úgy fejezhető ki, mint Szent Tamás tette az őt jellemző bölcs mérséklettel: *circa res Deo oblatas aliquid fit*.

4. *A törvényszerű áldozatbemutató* vagyis a pap. Ahol törvényszerű áldozattal találkozunk, akár pogányoknál, akár zsidóknál, mindenütt a pap a törvényes bemutató: «Nem is veszi magának senki ezt a tisztet, hanem akit Isten hív».¹ Ennek teológiai oka: Az áldozat az istentiszteletnek egyedül méltó, teljesen kifejező módja. Ám hogy milyen tiszteletet kíván az Isten, azt egyedül öneki van módjában meghatározni. Azért amint a keresztény fölfogás az áldozatok gyakorlatát helyesen isteni kinyilatkoztatásból származtatja, úgy az áldozatbemutató helyes módja is tételes isteni rendelésen fordul; tehát Istentől megbízott és meghatalmazott, tőle jóváhagyott közvetítők útján történik. Az emberek viszont érzik az áldozatra, a legmegfelelőbb istentiszteletre való kötelezettségüket; de azt is tudják, hogy mint magánszemélyeknek nincs kellő fölkészültségük és hivatottságuk közvetlenül Isten elé állni s neki tetsző módon bemutatni az egyesnek és a közösségnek áldozatát. Az ember nemesebb énjének ösztönszerűségével érzi, hogy amikor Isten elé megy hódolni, akkor a legszentebb gondolatait kell gondolnia, a legtisztább áhitatát kell meggyújtania. Erre nem tartja fölkészültnek és méltónak saját magát, az ő hétköznapi lelkületével és profán foglalkozásával, hanem csak olyan valakit, akit Isten maga választott, és aki szent szertartással föl van avatva arra a nagy és félelmetes hivatásra.

Ezeknek az általános elveknek szemmeltartásával kell megállapítanunk az eucharisztiai áldozat tartalmát és áldozati lényegét.

2. *A szentmisének a keresztáldozathoz való viszonya.*

A szentmiseáldozat valóságban és gondolatban elválaszthatatlan a keresztáldozattól. A Golgota áldozatának szent lángja lobog föl minden szentmisében. Ebben van a szentmiseáldozat mondhatatlan értékének és fölségének nyitja. A keresztáldozat és a szentmiseáldozat viszonya a Tridentinum szerint² úgy alakul, hogy a szentmise viszonylagos, relatív áldozat, melynek értéke és valósága a keresztáldozat abszolút valóságában gyökerezik; tehát vele egy áldozat. Mindazáltal igazi áldozat; tehát tőle különbözik is. A kérdés az: miben egyezik és miben különbözik. A felelet: Egy az újszövetség örök abszolút áldozata, a keresztáldozat; s vele a lényegben azonos a szentmiseáldozat, amennyiben *azonos az áldozat tárgya* és az áldozat *elsődleges bemutatója*, az ember Jézus Krisztus. Azt mondja ugyanis a *trentói zsinat*: «Egy és ugyanaz az áldozat (hostia), ugyanaz az áldozatbemutató, most a papság közvetítésével, aki akkor a kereszten önmagát áldozta föl. Csak az áldozat módja más».

1. *A keresztáldozat az újszövetség egyetlen áldozata.* Általa Jézus Krisztus megváltott bennünket, s fölül nem múlható és kiegészülésre nem szoruló módon eleget tett Istennek (69. és 66. §). Másban üdvösséget keresni nincsen sem okunk, sem jogunk. Ez az áldozat abszolút, azaz független minden más áldozattól. Mert α) minden egyéb törvényes áldozatnak tőle van az ereje és értéke; az ószövetségi áldozatok előképei és útkészítői; a szentmiseáldozat a gyümölcse és megismétlése. β) Magában és a maga értékéből teljesen elégséges, sőt γ) fölülmulthatatlan értékű. *A keresztáldozattal azonos a szentmiseáldozat, amennyiben*

¹ Heb 5,4; cf. Num 3.

² Trid. 22 cp 2 Denz 940.

Ugyanaz az áldozati tárgy, t. i. az ember Krisztus, aki a keresztfán föláldozta magát Istennek. Ez bizonyos abból a tényből, hogy az Oltáriszentségben Krisztus embersége valósággal jelen van; és pedig az utolsó vacsorán tett rendelkezése értelmében az újszövetség áldozatául. Ott ugyanis áldozatul adta magát tanítványainak (test, mely megtöretik, és vér, mely kiontatik); ámde az Üdvözítő testét csak egyszer adta törésre, és vérért csak egyszer adta ontásra, az utolsó vacsorát követő napon, a Golgotán; következésképp az áldozati Krisztus ugyanaz, aki az Oltáriszentségben áldozta föl magát. Ebből következik, hogy *a kenyér és bor nem áldozati tárgy*; sőt annak részét sem teszi; hanem csak az a tárgy, amelytől kiindul az áldozat (terminus a quo sacrificii); az offertóriumban mint másodlagos adományokat ajánljuk föl Istennek avégből, hogy átváltoztassa az elsődleges áldozati tárgynak, Krisztusnak testévé és vérévé (a Suscipe és Offerimus esetleg liturgiai elővételezéssel a már megjelent eucharisztiai Krisztusra vonatkozik). Az eucharisztiai *színek sem* tartoznak az áldozati tárgyhoz; azok csak a jel, amely alatt történik az áldozati tárgynak, az ember Krisztusnak bemutatása.

Ugyanaz az áldozatbemutató, t. i. maga Jézus Krisztus. Ő maga az, aki hűségben, szeretetben és engedelmségben alávetette magát az Atya akaratának egészen a kereszthalálig. A zsidók és a római pribékek ennek az áldozati halálnak csak föltételei voltak, nem pedig kiszolgáltatói. De ugyanaz a Krisztus az, aki a szentmisében is föláldozza magát; mert senkinek sincs hatalma őt átadni Istennek (ami az áldozati cselekmény veleje), mint csak sajátmagának. Ebben adva van a felelet a protestánsoknak arra a vádjára, hogy a katolikus szentmiseáldozat árnyat vet Krisztus kereształdozatának egyetlenségére, amint azt a Zsidókhöz írt levél domborítja ki, és visszaállítja az ószövetségi áldozatoknak ugyanott elítélt sokaságát. A szentmiseáldozat ugyanis a lényegben nem más, mint maga a kereształdozat; tehát ennek egyetlenségét és páratlan értékét liturgiailag csak nyomatékozni és nem elhomályosítani van hivatva.

2. Jóllehet a szentmise áldozati tárgya és bemutatója szám szerint ugyanaz mint a kereształdozatban, *a szentmiseáldozat maga fajilag mégis más áldozat, viszonylag független a kereształdozattól. A szentmise a kereształdozattól az áldozás módjában különbözik*, amint a trentói zsinat mondja: «offerendi ratione diversa». Ez a különbség, mely a szentmisét külön áldozattá teszi, elsődleges és másodlagos mozzanatokot ölel föl:

Elsődlegesen a szentmisében *vérontás nélkül* áldozza föl magát az a Krisztus, aki a kereszten vérért ontotta. A kereształdozat véres áldozat, és annak misztikai megisméltése szintén nincs híjával a vérnek; hisz az egész ember Krisztus az áldozati tárgy, teste is vére is; tehát a szentmise nem «vér nélküli» áldozat, csak «vérontás nélküli». De a kereszt fáján fizikailag áldozta föl magát és ontotta vérért; itt csak szentségileg, misztikai módon teszi. Krisztus immár meg nem hal; halálát fizikailag megisméltetni akarni, komolyan vérért ontani akarni annyi volna, mint a zsidók és a pribékek istentelen tettét megisméltetni.

Az alapvető különbség azonban az, hogy *az áldozatbemutató Krisztusnak külön áldozati szándéka nyilvánul meg a szentmisében*. Nem tartalmilag; hisz önmagát adja át drága áldozati adományul a kereszt fáján is a szentmisében is; minden oltár Golgota. De a kereszt fáján önmagát adta közvetlenül az Atyának a világ váltságául, a szentmisében pedig az Egyháznak, az ő titokzatos testének adja át önmagát, hogy az ő szent jegyese, az Egyház ne legyen kénytelen üres kézzel megjeleni Isten előtt, hanem mikor a hívők az önátadás kötelezettségének készülnek eleget tenni, a maguk tökéletlen önátadását egyesíthessék fejüknek, Jézus Krisztusnak tökéletes önátadásával, s így a jegyes és a vőlegény, a tagok és a fő önátadása egy áldozat tiszta lángjává egyesülten szállhasson föl a mennyei Jeruzsálem színe előtt a Szentháromság trónjához.

Innen van, hogy *a keresztfán az Üdvözítő teljesen maga végezte önfeláldozását*: «Egymagam tapostam a sajtót és a nemzetek közül senki sem volt velem». ¹ *Az eucharisztiai áldozatban ellenben a papság kezére bizza magát*, hogy az ő képviselőjükben az egész Egyház (hanc igitur oblationem servitutis nostrae sed et cunctae familiae tuae quaesumus Domine, ut placatus accipias) Krisztus áldozati szándékával egyesíthesse a magát. Ez a fölséges igazság van kifejezve az Üdvözítő utolsóvacsorai tettében: vegyétek, ez az én testem, mely értetek adatik áldozatul, az én vérem, mely értetek ontatik; ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Ezért a hittudósok általánosabb és valószínűbb nézete, hogy az Üdvözítő azt az áldozati szándékot, mellyel önmagát adja át Istennek a szentmisében, nemcsak egyszersmindenkorra fejezte ki az Eucharisztia alapításakor, hanem közvetlenül is belelehel minden egyes szentmisébe, mint a mennyekben is főpapunk, mint «semper vivens ad interpellandum pro nobis»; minden egyes szentmise áldozati lángja most és a történelem végéig az ő állandó, soha nem hülő áldozatos szeretetének tüzetől gyullad ki.

Másodlagos különbségek: a) A keresztdozat megváltó áldozat, a szentmise a megváltás gyümölcseit alkalmazza. b) A keresztfán az Üdvözítő az egész emberiségért áldozza föl magát, a szentmisében csak az Egyházért. c) A szentmise lényegesen lakomás áldozat, azaz nemcsak hódoló, hanem istenközösséget közvetítő áldozat is; a keresztdozat lakomáját elővételezte az utolsóvacsora. Az utolsóvacsorával azonban a szentmise áldozati jellege mindenben azonos.

Folyomány. Minthogy a szentmise viszonylag más mint a keresztdozat, *külön áldozati cselekménnyel is kell rendelkeznie*, mint amely az áldozat belső lényegét alkotó lelkületnek külső, liturgiai kifejezése (3. szám).

3. A szentmiseáldozat viszonylagos függetlensége dacára nemcsak az áldozati tárgy és az áldozatbemutató szempontjából, hanem *az áldozati cselekmény szempontjából is szoros vonatkozásban áll a keresztdozattal*; ezt a Tridentinum² így fejezi ki: Az utolsóvacsorán az Üdvözítő hagyott nekünk «áldozatot, mely megjeleníti (repraesentat) azt a keresztfán egyszer bemutatott véres áldozatot, annak emlékéért fönn tartja a világ végezetéig és áldásos erejét alkalmazza mindenféle vétkeink bocsánatára». Ennek a jelentős hiteles megállapításnak értelmében

a) *A szentmisében megjelenül a kereszt egyetlen áldozata*³; nem úgy mint pl. egy a fővárosban történt királykoronázást megjelenít annak drámai ábrázolása a vidéken, hanem Krisztusnak keresztdozata, jóllehet egyszer folyt le, titokzatos módon valósággal megjelenül, amint a Cat. Rom. és az újabb hittudósok mondják: a keresztdozat megújul (instauratur, renovatur); épúgy mint az egy és maradandó mennyei Krisztus valósággal megjelenül az Oltáriszentségben az átlényegülés által. A szentmisében az Üdvözítő megismétli azt az áldozati szándékot és lelkületet, mellyel a keresztfán fölálkozta magát és valósággal, bár misztikailag áldozat módjára átadja magát az örök Szentháromságnak.

b) *A szentmise fölidézi a keresztdozat emlékezetét.* Így hagyta meg az Üdvözítő: «Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre», és így tudja Apostola: «Valahányszor eszitek ezt a kenyeret és isszátok ezt a kelyhet, az Úr halálát hirdetitek, mígnem eljön». Ez az emlékezés nem egyszerűen a hívők lelkében föltámasztott képzetek sorozata, miként régi jó időről emlékeznek a szomorú jelen gyermekei. Ilyent megengednek a protestánsok is; és ebben az értelemben a trentói zsinat kiközösíti azokat, akik azt mondják, hogy a szentmise a keresztdozatnak csak merő emléke.⁴ Hanem a szentmise valós megjelenítés útján való megemlékezés, mely a történeti Krisztust támasztja föl közepettünk, történeti valóságában, ha

¹ Is 63,3.

² Trid. 22 cp 1 Denz 938.

³ Thom III 83, 1.

⁴ Trid. 22 c. 3 Denz 958.

mindjárt titokzatos módon is. Tehát az Egyháznak köszönhetjük azt, hogy napról-napra a legmélyebb vágyunkkal és áhítatunkkal az élő valóságában ragyogó Krisztus elé vagyunk állítva, és közvetlenül bekapcsolódunk az ő életének áramába. Így a valóság ereje vezet és nevel rá bennünket, hogy a kereszténység és az ő Krisztusa nem merőben elmélet és hangulat, hanem elmozdíthatatlan történeti valóság.

c) A szentmise a *keresztáldozat gyümölcseinek közvetítése*. Hisz a keresztáldozat hatása csak elvi és közvetett (5. lap); az egyesnek megváltódása és üdvözülése úgy érvényesül, hogy átadja magát Krisztusnak és egyesül az ő áldozatával. Ez történik az eucharisztias áldozatban, mely a természetfölötti élet kettős áramlásának, a fölfelé törtető istenkeresésnek és a lefelé áradó kegyelmi leereszkedésnek fölséges gyűjtő és szétosztó állomása; az eucharisztias áldozatban Krisztus, az élő fő magához gyűjti és önmagával együtt Istennek átadja övéit, és viszont innen árasztja szét áldásait a tagokra. A szentmiseáldozat nem egyszerűen liturgia, hanem a természetfölötti életnek kútfeje, Krisztus testének élő szívverése, a mennyei Jeruzsálemnek és Isten országának titkos központi napja, köréje kering Krisztusnak minden bolygó lelke, s tőle veszi világosságát és életét.

3. A szentmise áldozati cselekménye.

Tétel. A szentmise áldozati cselekménye lényegileg a konszekrációban és kiegészítőleg a papi áldozásban van. Ez ma *csaknem általános nézet* és a legnagyobb fokban valószínű.

Bizonyítjuk először *kizárással*: 1. A szentmise áldozati cselekményét *nem szabad abban keresni, ami a konszekrációt megelőzi és ami a kommúniót követi. A konszekráció előtt* ugyanis nincs még jelen az áldozati tárgy. Ezért az offertórium nem tartozik a szentmise áldozati lényegéhez, jóllehet szigorúan elő van írva, és imádságai az áldozatra utalnak. Hisz nem amit az offertóriumban följajánlunk, a kenyér és bor teszi az áldozatot, hanem Krisztus teste és vére. A kenyér és bor másodlagos áldozati tárgy, arra hivatva és rendelve, hogy az igazi és elsődleges tárgyba átváltozzék; s ezért liturgiai elővételezéssel nevezhető áldozatnak. *A kommúnió után* pedig már nincs jelen az áldozati tárgy; tehát akkor az áldozat bemutatása már megtörtént. Különben is a történet tanúsága szerint ezek a részek idők folyamán keletkeztek, holott a lényegnek állandóan meg kell lenni, és azon nincs módja változtatni az Egyháznak.

2. *A kommúnió nem a szentmise áldozati lényege*, amint gondolta Ledesma, D. Soto, Billord amerikai püspök, ki az áldozat lényegét általában az áldozati lakomában keresi (the banquet-theory); sőt az áldozás *nem is tartozik a szentmise áldozati lényegéhez* úgy, hogy mint egyenlőrangú tényező az átváltoztatással együtt alkotja a szentmise lényegét, miként tanították Bellarmin, Lugo, Salmant., Tournely, Billuart, Renz stb.

Itt természetesen nincs szó a *hívek áldozásáról*, mely vitán fölülr nem tartozik a szentmise áldozati lényegéhez.¹ Jóllehet ugyanis az Eucharisztia áldozati lakomának is van rendelve az Üdvözítőtől, és a lakomához a dolog természete szerint többen tartoznak, hisz az utolsóvacsorán is az apostoloknak egész testülete volt jelen; még sem tartozhatik a lényeghez. Az eucharisztias áldozat ugyanis, mint a keresztáldozatot megjelenítő viszonylagos áldozat mindig megvalósul, valahányszor törvényes módon megjelenül az eucharisztias Krisztus, tekintet nélkül arra, hány hívő van jelen és vesz közvetlen részt benne. Különben is a mindennap számos helyen bemutatott sok szentmisén a legkülönfélébb hívek ugyanabban a Krisztusban részesülnek: «Egy kenyér, egy test vagyunk sokan, mindnyájan, kik egy kenyérben részesülünk».² Tehát az Eucharisztianak lakoma jellege így is teljesen biztosítva van.

¹ Trid. 22 c. 8 Denz 955 és Pius VI. Denz 1528.

² 1 Cor 10,17.

A kérdés tehát az: *A pap áldozása* hozzátartozik-e a szentmise áldozati valóságához? A felelet: *Nem.* Mert *a)* amit az áldozásban a pap magához vesz, az már az újszövetség áldozatává érlelt áldozati eledel; tehát az áldozat bemutatása akkor már megtörtént, mint azt az atyák is tanúsítják (488 kk. lap). Ha az áldozás hozzátartoznék a szentmise áldozati lényegéhez, Krisztusnak is kellett volna venni az ő tulajdon testét az utolsóvacsorán, ami egyáltalán nem valószínű.¹ *b)* Ha az áldozás és általában az áldozati lakoma hozzátartoznék minden áldozat lényegéhez (a banquet-theory értelmében), akkor a keresztáldozat csak az utolsóvacsorával együtt volna teljes áldozat, ami ellentétben van a keresztáldozat abszolút jellegével. Annál kevésbé tartható fenn Ledesma és Soto nézete, hogy a szentáldozásban kimerül a szentmise áldozati lényege. Ez a fölfogás azonfölül nehezen is egyeztethető össze a trentói zsinattal,² mely elítéli azt a nézetet, mintha az áldozat bemutatása nem volna egyéb, mint hogy Krisztus nekünk eledelül van adva.

Mindazáltal az áldozás a szentmise kiegészítő része. Az Üdvözítő ugyanis az eucharisziás áldozatot eledel színeiben rendelte, melyek tehát természetszerűen vételre utalnak. Továbbá maga is így tett; tanítványainak vételre nyújtotta eucharisziás testét és véré; s végül új szövetséget alapított általa; tehát azt akarta, hogy a hitek krisztusközösségének záloga és jele legyen; ez pedig egyetemes vallástörténeti tanúság szerint (melyre Szent Pál is utal³) a testi vételben valósul meg és fejeződik ki.

Tehát *az áldozati cselekményt az átváltozásban, a konszekrációban kell keresnünk.* Mert *a)* más lényeges része nincs a szentmisének mint az átváltoztatás és áldozás; s az utóbbiban nem szabad keresni a szentmise áldozati lényegét. Már pedig a mise áldozati cselekményének a lényeges elemek valamelyikében megtalálhatónak kell lennie, különben nem volna igazi áldozat. Ezért téves és ma teljesen elfeledett *Ecknek* az a nézete, hogy a szentmise áldozati lényege a kánon ama szavai: *Unde et memores etc.* Az áldozatot ugyanis dolgok teszik és nem szavak. Ugyanebből az okból tarthatatlan *M. Canus* nézete: az áldozati lényeg a kenyér törése és a letört részecskének a kehely tartalmával való vegyítése. Ez ugyanis merőben szertartási mozzanat, mely nem egy liturgiában hiányzik; továbbá csak a színeken megy végbe és nem az áldozati tárgyon. *b)* Az *Üdvözítő* az utolsóvacsorán kétségkívül áldozatot mutatott be; de nem vette magához az Eucharisziát, hanem csak átváltoztatta a kenyeret és bort az ő testévé és vérévé; következésképp ebben a mozzanatban kell lenni az áldozati cselekménynek. *c)* Ez az *atyáknak* is nézete.⁴

A teológiai megfontolás abból indul ki, hogy az áldozati cselekmény az a mozzanat, melyben érzékelhető liturgiai kifejezésre jut az áldozati szándék és lelkület. Már most az *Üdvözítőnek* áldozati szándéka ez: a keresztáldozatban tanúsított odaadó szeretet és engedelmesség tényét megújítani és önmagát az Egyháznak, az ő titokzatos másának kezére adni, és általa úgy följánlani magát Istennek, hogy ezzel az önátadással az Egyház is eleget tegyen áldozati kötelességének és részesedjék az ő keresztáldozatának gyümölcseiben, a szentségileg elővételezett istenközösségben. Ezt a szándékot pedig az utolsóvacsorán végbevitt szavai és tettei értelmében kifejezésre juttatja azzal, hogy *a)* az általa rendelt törvényes közvetítő liturgiai tevékenysége által a konszekráció szavaira megjelenül az oltáron; tehát kifejezi azt a készségét, hogy hajlandó az Egyház kezei által az Atyának följánlani magát; és pedig *b)* a kenyér és bor színei alatt. Ez a két külön szín alatti jelenlét szentségileg jelképezi és nyomatékozza az ő testének és vérének jelenlétét, és liturgiailag (nem valósággal!) kifejezi a test és vér elkülönültségét, és így ábrázolja az *Üdvözítő* keresztalálát; tehát bizonyosságot tesz arról, hogy az *Üdvözítő* szentmiseáldozati szándéka

¹ Cf. azonban mégis *Thom* III 81, 1.

² Trid. 22 c. 1 *Denz* 948; cf. c. 8 és *Auctorem fidei* prop. 28 *Denz* 1528.

³ Cf. 1 *Cor* 10,14–21.

⁴ *Iren.* IV 17, 5; *Chrysost.* Prod. *Iudae* hom. 1, 6; *Nyssen.* Or. resur. 1; *Cyr. Hier.* Cat. myst. 5, 8 stb.

azonos a keresztáldozati szándékával; és egyben arról, hogy szövetségi áldozatul, áldozati lakomául adja önmagát.

Ebből érthető, hogy *a)* a skotisták egy részével szemben valószínűbb az az általánosabb nézet, hogy *a két szín alatti konsekrálás a szentmisének lényegéhez tartozik*; nemcsak mert az Üdvözítő így cselekedett, hanem mert csak így jut félreérthetetlenül teljes kifejezésre az Üdvözítőnek egész áldozati szándéka. *b)* Érthető, *miért nem áldozat (hanem csak szentség) az eucharisztias Krisztus a szentségházban, a cibóriumban, a monstranciában.* Az Üdvözítő áldozati szándéka ugyanis csak akkor jut kifejezésre, ha eleget teszünk az ő fölszólításának: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre; vagyis ha az ő nevében és személyében azt tesszük, amit ő tett az utolsó vacsorán. Ez pedig csak a szentmisei átváltoztatásban történik meg.

Mínthogy a polemisták *a protestánsokkal szemben* kénytelenek voltak hangsúlyozni a szentmisének igazi áldozati valóságát és a keresztáldozattal szemben való viszonylagos függetlenségét, ezt a törekvésüket teológiailag azzal is iparkodtak támogatni, hogy kerestek benne egy áldozati mozzanatot, melyben a keresztáldozattól függetlenül is határozottan és világosan kifejezésre juthatna a szentmisének áldozati valósága. Így jutottak arra a nézetre, hogy az áldozati cselekmény lényege az áldozati tárgy valós megváltoztatása sőt lerontása, és nagy erőfeszítéseket tettek, hogy a lerontást megtalálják a konsekrációban, melyet 1600 körül már általában a szentmise áldozati cselekvényének tekintettek. Ez adott létet az azóta nagy számmal keletkezett *szentmiseáldozati elméleteknek*, melyeknek jelentősebbjei a következők:

1. *Vasquez*, Perrone: a két szín alatti valóságos eucharisztiai jelenlét által a halál liturgiai jelképében megjelenül az a Krisztus, aki a keresztfán föláldozta magát; s az áldozati tárgynak ez a valós megjelenülése, továbbá az áldozási módnak ez a jelképes ábrázolása teszi a szentmise áldozati cselekményének lényegét. Látni való azonban, hogy ebben a fölfogásban nem érvényesül eléggé az a katolikus igazság, hogy a szentmise valóságos áldozat, nemcsak egy valóságos áldozatnak, a keresztáldozatnak reprezentálása, ha mindjárt valós is az a megjelenítés.

2. *Suarez*, Toletus (nagyjából követi őket Scheeben¹): a másodlagos áldozati adomány, a kenyér és bor szubstanciája átváltozik az elsődleges áldozati tárgyba; Krisztus testévé és vérévé lesz, és ezáltal nemesebb létet nyer. Ez összhangban áll Suareznek az áldozati cselekmény lényegéről vallott fölfogásával; de nem éri közvetlenül az áldozati tárgyat, Krisztus testét és véréét, hanem csak annak kiinduló mozzanatát; tehát nem is alkalmas arra, hogy a szentmise lényegére világosságot derítsen.

3. *Lugo* szerint Krisztus testén és vérén, szent emberségén a konsekrálás által egy lerontás megy végbe; természetesen nem a szubstanciáján, hanem a létmódján; a konsekrálás által t. i. alacsonyabb, szerényebb állapotba kerül, amennyiben eledel színvonalára száll le. Az alapgondolatban megegyez vele Cienfuegos: a konsekrációban az Üdvözítő szent embersége egészen a kehely tartalmával való összeelegyítésig lemond érzéklő életéről. A két gondolatot összeköti Franzelin.

4. *Lessius*,² akit még ma is sokan követnek, köztük Hugon: a konsekrálás érték szerint áldozati leölés (mactatio virtualis). A konsekráció szavainak erejénél fogva ugyanis Krisztus teste és vére külön jelenik meg két szín alatt, és pedig olyan hatással, hogy ama szavak tényleg is végbe vinnék a szétválasztást, vagyis megölnék Krisztust (ezért a konsekrálás titokzatos kard: gladius mysticus), ha Krisztusnak örök dicsőséges állapota ezt megengedné.

Ezek az elméletek azonban, amennyiben a lerontás vagy épen a misztikai megölés mozzanatait keresik az eucharisztias Krisztusban, keresztülvihetetlenek: *a)* Az eucharisztiai Krisztus a dogma szerint azonos a mennyei megdicsőült Krisztussal; *őhöz* pedig *a lerontás*

¹ Scheeben III § 270.

² Lessius Perf. div. XIII 13.

semmiféle formában nem fér hozzá. Hogy a kenyér és bor színei alatt étel állapotába helyezkedik vagy érzéki életét fölfüggeszti az Eucharisziában, nem éri a szubstanciáját, hanem csak szentségi jelenlétmódját. *b)* Nem igazolható, hogy a lerontás minden áldozati cselekmény lényege; sőt csaknem bizonyos az ellenkező tétel. *c)* *A misztikai-valós föláldozás gondolata szintén keresztülvihetetlen:* a dogma szerint az Üdvözítő az Eucharisziának minden egyes színe alatt egészen jelen van testével és vérével; a két szín alatti külön jelenlétnek tehát csak jelképi jelentősége és értelme van. *d)* A Tridentinum szerint az Üdvözítő a szentmisében vérontás nélkül áldozza föl magát, és ezzel megismétli és megjeleníti keresztáldozatát. Minthogy a szentmise a vérontás hiánya dacára valóságos áldozat, következik, hogy a vérontás nem tartozik az áldozati cselekmény lényegéhez még a véres áldozatokban sem; a keresztáldozatnál sem alkotja magát az áldozati cselekményt, hanem annak következménye és kifejezése. *e)* Ha igaza volna Lessiusnak, az Üdvözítő komolyan azt akarná, hogy az áldozópap őt megölje; ez pedig nem áldozatbemutatás volna, hanem elvetemültség.

Ezért Thalhoffer óta, aki maga az eucharisziás áldozatba a kelleténél jobban belevonta az Üdvözítőnek mennyei áldozatát, a hittudósok megint egyre határozottabban a Szentírás, az atyák, a Tridentinum előtti teologusok és a «francia» iskola nyomán *Krisztus áldozati szándékát kezdik hangsúlyozni.* Így Pell, Renz, ten Hompel, Bartmann, Kramp, La Taille. Jellemző, hogy korunknak egyik legélesebb elméjű teologusa, Billot Lessius elméletének ezt a formát adta: «Az átváltozás által Krisztus az erőszakos halál külső állapotában jelenül meg, amennyiben a szentségi jelek az ő testét és véréét úgy mutatják, mintha a halálban külön volnának válva. Ebben aztán kifejezésre jut Krisztus áldozati lelkülete és az Eucharisztia áldozatának a keresztáldozathoz való viszonya; másról mint ilyen «szentség-jeli» lerontásról a megdicsőült Krisztusnál nem lehet szó». Ez a fogalmazás azonban már csak a kifejezésekben tartja fenn a lerontás elméletét, tartalom szerint egészen más alapra helyezkedik. Ha a dogmának és az egyházi gondolat multjának (mely a liturgiai szövegekben is élesen kidomborodik, amint Kramp megmutatta) megfelelő álláspontra akarunk jutni ebben a kérdésben, és nem akarjuk szükség nélkül bonyolítani azt, ami magában aránylag egyszerű, a lerontás elméletéről le kell mondanunk. Az eucharisztiai áldozat az Üdvözítőnek nem kisebbitése, lerontása, hanem legmagasabb fokú fölmagasztalása. Ebben a nagyjelentőségű kérdésben talán új és a vallási élet számára is rendkívül termékeny utat nyit O. Casel «kultusz-misztérium»-elmélete (a szent kultusz-cselekvényben valósággal jelenné válik egy üdvtörténeti tett). De itt a teológiai mérlegelés és mérkőzés még eléggé az elején van.

105. §. A szentmise áldozati értéke.

Diekamp III § 37; *Bartmann* II § 189; *van Noort* 4, 3, 4; *Pesch* VI prop. 92–3; *Schanz* § 36; *Billot* th. 55–6. – *Suarez* Sacr. disp. 77–9 86; *Salmant.* tr. 23, 13, dub. 4–6; *Billuart* Euch. 8, 3–6; *Berti* XXXIII 2 3; *Frassen* Sacr. tr. 2, dis. 1, a. 3 apd. qu. 4 5. – *Sanchez* Spiritualis thesaurus missae 1620; C. G. *Keller* Mass Stipends 1925; M. *de la Taille* L'œcuménicité du fruit de la messe 1926; C. *d'Aréay* The Mass and the Redemption 1926; K. J. *Merk* Die messliturgische Totenehrung 1926; H. *Klug* B. J. Duns Scoti doctrina de sacrificio, praesertim de ss. missae sacrificio 1929.

1. A szentmise hatásai.

Tétel. **A szentmise nemcsak hódoló és hálaadó, hanem egyúttal engesztelő áldozat.**
Hittétel. A régi *luteristák* (Confessio Aug. art. 24) elismerték, hogy a szentmise által lehet Istent imádni és neki hálát adni, de tagadták engesztelő erejét, mint amely a keresztáldozat értékét csorbítja és arra homályt vet. Velük szemben a *Tridentinum*¹ kimondotta: «Ki van

¹ Trid. 22 c. 3 *Denz* 950; cf. cp 2 *Denz* 940 és c. 4.

közösítve, aki azt mondja, hogy a szentmise csak dicsőítő és hálaadó áldozat vagy a kereszten végbevitt áldozatnak merő emléke, és nem egyúttal engesztelő, vagy hogy csak a fölvevőnek van hasznára és nem ajánlható föl élőkért és holtakért, a bűnökért, büntetésekért elégtételre és más szükségletre.»

Magyarázat. Az áldozat elsődleges célja a hódolat, melynek mozzanatai az imádás (dicsőítés), hálaadás és jókért való könyörgés; másodlagos célja az engesztelés, még pedig bűnökért és büntetésekért. A trentói zsinat az idézett kánonban az engesztelő hatást egyenest mondja ki, a dicsőítőt és hálaadót oldallagosan, a könyörgőt pedig burkoltan: «más szükségletre». Minthogy a kánon értelmében a szentmisének objektív (azaz nemcsak a bemutatótól függő) értéke van, azért másokért is följajánlhatjuk, nem úgy mint a szentáldozást, mely mint olyan másokért nem ajánlható föl (lásd [522. lap](#)). A bizonyítás főszúlya is a szentmise engesztelő hatásán van. A dicsőítő és hálaadó nincs kétségbevonva, a könyörgő pedig burkoltan benne van az engesztelőben; ha t. i. a szentmise által ki lehet könyörögni az engesztelést, azaz a bűnök bocsánatát és a büntetések elengedését, fokozott mértékben lehet kikönyörögni ideigvaló és szellemi jókat, melyeket Isten a megigazultnak könnyen és szívesen megad. A rendszeresség kedvéért azonban a tételt részletekben bizonyítjuk:

1. *A szentmise igazi hódoló, azaz dicsőítő, hálaadó és könyörgő áldozat.* a) A szentmise az *őszövetségi* áldozatoknak mint előképeknek megvalósulása. Azok azonban hódoló áldozatok voltak. Továbbá a szentmise a *keresztáldozat* titokzatos megisméltése. Ámde a keresztáldozat a legtökéletesebb hódolat, mellyel Istennek áldozhatunk, alap és jogcím mindazokra a javakra, melyeket Istentől várhatunk. b) Az *Üdvözítő* hálaadás kíséretében ülte az utolsóvacsorát, az első szentmisét. Továbbá biztosítást adott, hogy amit az ő nevében kérünk az Atyától, megadja.¹ Ámde a szentmise kiváltkép az ő nevében való kérés. c) Ezért már az *apostoli Egyházban* «házanként végezték a kenyérszegést, örvendezéssel és egyenes szívvel, és dicsérték az Istent».² Az *ősegyház* pedig a Didache kora óta az eucharisztia-ünnepségekben hálát adott a teremtésért és megváltásért; innen is vette leggyakoribb nevét (εὐχαριστία, hálaadás). Továbbá az atyák a legrégebb idő óta³ tanúsítják, hogy a keresztények a szentmisében megemlékeztek minden rendű és állású hívőkről és azok szükségleteiről; az Eucharisztia áldozatát följajánlották császárokért és állami tisztviselőkért, püspökökért és hívőkért, katonákért és utasokért, betegekért és egészségesekért, az Egyház békéjéért és az állam jólétéért (commemoratio vivorum).

2. Jóllehet a szentmise hódoló áldozata Istennek szól, *helyes dolog a szentek tiszteletére is bemutatni.* A trentói zsinat szerint⁴ ki van közösítve, aki az újítókkal azt mondja, hogy a szentek tiszteletére szentmisét bemutatni család. a) *A legősibb időktől fogva* szokásban volt a vértanuk emlékét szentmisével ülni, és a vértanuk sírjai lettek az áldozati oltárok. Jer. sz. Círil szerint «először a patriarkákról, prófétákról, apostolokról, vértanukról emlékezünk meg, hogy könyörgésükre és közbenjárásukra Isten elfogadja imádságunkat».⁵ Ha olykor azt is olvassuk, hogy szentért (ὕπερ τῶν ἁγίων) miséztek, ez vagy a küzdő Egyház tagjaira vonatkozik, akiket az egyházi nyelvhasználat sokszor szenteknek mond; vagy pedig a szentek dicsőségének növelésére, nem pedig üdvösségükért történik. b) *A teológiai megokolást* megadja maga a Tridentinum⁶: az Egyház olykor a szentek tiszteletére és emlékeztetésére miséz ugyan, de nem nekik mutatja be a szentmiseáldozatot, hanem egyedül Istennek, aki őket

¹ Jn 16,23.

² Act 2,46; cf. 1 Tim 2,1.

³ Tertul. Scap. 2; Cyril. Hier. Cat. myst. 5, 8; Chrysost. in Mt 25, 3; in Act 21, 4.

⁴ Trid. 22. c. 5 Denz 952 cf. cp 3.

⁵ Tertul. Corona 3; Mart. Polycarp. 18, 3; Origen. Or. 31, 5; Cypr. Epist. 12, 2; 37, 2; 34, 3 39, 3. Cyril. Hier. Cat. myst. 5, 9; cf. August. Faust. XX 21.

⁶ Trid. 21 cp 3 Denz 941.

megkoronázta. Ezért a pap nem is mondja: neked mutatom be Péter vagy Pál, hanem hálát ad Istennek diadalukért, kéri pártfogásukat, hogy azok méltóztassanak értünk közbenjárni mennyekben, akiknek emlékezetét üljük a földön. Ennek a dogmának alapja tehát a szenteknek az az egyessége, melynél fogva az egy igaz Isten imáadásában a Golgota áldozata köré sereglenek az összes szentek a mennyben és a földön.

3. *A szentmise engesztelő áldozat.* a) A szentmiseáldozat az *ószövetségi* áldozatoknak mint előképeknek valósulása. Ámde az ószövetségi áldozatok között kétségtelenül voltak engesztelő áldozatok is. A szentmise a *keresztáldozatnak* megújítása; a keresztáldozat pedig kiváltkép engesztelő áldozat.¹ b) Az *Üdvözítő* az utolsó vacsorán kifejezetten azt mondta, hogy a helyben levő vére a bűnök bocsánatára van kiontva. Szent *Pál* azt mondja: «Minden főpap emberek közül választatván, emberekért rendeltetik Isten előtti ügyeikre, hogy ajándékokat és áldozatokat mutasson be a bűnökért».² Tehát az újszövetség papjainak is kell a bűnökért áldozatokat bemutatni; különben nem volnának igazában papok és áldozatuk nem volna igazi áldozat. c) Ez a *hagyomány*nak is szava: Jusztin a szentmisét összehasonlítja az ószövetségi lisztáldozattal, melyet a bélpoklosoknak kellett bemutatniok; Tertullian pedig összehasonlítja azzal a lakomával, melyet a megkerült tékozló fiúnak rendez az atyja; azt mondja: általa az ember visszakapja tiszta ruháját, és Krisztus újra föláldozza magát érte. Alex. Kelemen ugyanerre a példabeszédre célozva azt mondja: «Az Atya nekik adja a borjút, melyet leölnek és elfogyasztanak». Jer. sz. Ciril szerint «amaz engesztelő áldozat (θυσία τοῦ λαοῦ) fölött kérleljük Istent az összes egyházak békéjéért.»³

A *teológiai megfontolás* utal egyrészt a szentmise és a keresztáldozat lényegi azonosságára,⁴ másrészt pedig visszautasítja azt a protestáns vádat, mintha a szentmise engesztelő hatása csorbítaná a keresztáldozat hatékonyságát. A szentmise és a keresztáldozat lényegi azonosságát maga a Tridentinum tanítja.⁵ Katolikus fölfogás szerint is «az egy áldozattal mindörökre tökéletesekké tette Isten azokat, akik meg akarnak szentelődni».⁶ A szentmise ennek az egy és elégséges áldozatnak csak megjelenítése, és ezért a keresztáldozat érdemeihez és hatékonyságához semmit sem ad hozzá; hanem a) *a keresztáldozat megváltói gyümölcseit alkalmazza*; azaz elvi értéküket átviszi a gyakorlatba, általános hatékonyságát átvezeti az egyesre, gyökérszerű erejét ténylegességre emeli. b) A szentmisét az *Üdvözítő* azért rendelte, hogy a keresztben egyedül véghez vitt áldozatot immár *az ő titokzatos testének tagjai vele együtt mutassák be*. A szentmiseáldozat révén az Egyház abba a helyzetbe jut, hogy mint személyek gyülekezete maga is részt vegyen a legtökéletesebb istentiszteletben, és Istennek ezt a lélekben és igazságban való tökéletes imáadását másokért, kisdedekért, eszük használatától megfosztottakért, hitetlenekért is végbevigye, és így Isten előtt érdemeket szerezzen az érdemeknek ama bőségéből, melyet az *Üdvözítő* a keresztfán gyűjtött. A szentmise tehát a keresztáldozatnak nem gyöngeségét és elégtelenségét tételezi föl, hanem ellenkezőleg, alapvető erejét mutatja; általa állandósul s marad élő és éltető a keresztáldozat; a szentmiseáldozat óvja attól, hogy történeti emlékké halványodjék, mint ezt sokszor őszintébb protestánsok is elismerik. A trentói zsinat⁷ tehát méltán kiközösíti azt, aki azt mondja, hogy a szentmise káromlást avagy megrövidítést jelent a keresztáldozattal szemben.

¹ Trid. 22 cp 2 *Denz* 940; cf. dominica 7. post pent. secr.

² Heb 5,1.

³ *Iustin*. Dial. 41. *Tertul.* Pud. 9. *Clemens Al.* Fragm. M 9, 760. *Origen*. in Lev hom. 13, 3; cf. *Cypr.* Epist. 63, 14; Laps. 16. *Cyrl.* Hier. Cat. myst. 5, 8; cf. *Chrysost.* Sacerd. VI 3, 4; Prod. Judae hom. 2, 6; *Ambr.* Off. I 48, 248; in Ps 38, 25; *August.* in Lev qu. 57, 4; Enchir. 110; Cura pro mortuis 18, 22.

⁴ *Thom* III 49, 4.

⁵ Trid. 22 cp 1 2.

⁶ Heb 10,14.

⁷ Trid. 22 c. 4 *Denz* 951.

4. *A szentmisét holtakért is be lehet mutatni*, «a Krisztusban elhunytakért, akik még nincsenek teljesen megtisztítva.»¹ *a) Az ószövetségben* is mutattak be áldozatokat a holtakért²; tehát nem lehet hatásaiban korlátoltabb az újszövetségnek annyival tökéletesebb áldozata.³ *b) Már Tertullian* tanuságot tesz, hogy az évforduló napján áldozatot mutattak be a holtakért, még pedig apostoli hagyomány értelmében. Ciprián megtiltotta, hogy egy bizonyos hívőnek lelki üdveért áldozatot mutassanak be (mert nem törődve az egyházi tilalommal, klerikust rendelt gyámul). *Jer. sz. Ciril* szerint a szentmisében megemlékeznek mindazokról, kik meghaltak a testvérek közül. *Ágoston* kérte az anyja, hogy ne díszes temetést rendezzenek neki, se drága emléket ne állítsanak, hanem emlékezzenek meg róla a szentmisében.⁴ Halála után csakugyan «bemutatták érte a szokásos drága áldozatot, mikor a holttest már a sírnál állott.» Szent Ágoston erről az egyetemes katolikus szokásról részletesen is szól és kifejti, hogy csak azoknak használ, kik úgy éltek, hogy használhasson.⁵ A gyászmisék gyakorlatának előmozdítására sokat tett Nagy sz. Gergely,⁶ főként csodás hatások elbeszélése által (tőle kell származtatni a gregorián misék gyakorlatát is). Bő bizonyágot szolgáltatnak a liturgiák és a katakombák föliratai is.

A teológiai megfontolás megmutatja, hogy *a)* a protestantizmus kénytelen tagadni ezt a tételt, mert egyrészt tagadja a tisztítóhelyet, másrészt egyedül a hitet tartja üdvözítőnek. Ezzel azonban csorbítja az Üdvözítő keresztáldozatának hatékonyságát: megálljt kiált neki ép ama világ kapujánál, melynek legtöbb joga és reménye lehet Krisztus irgalmára. *b)* Semmibe veszi az Isten országának alaptörvényét, a szeretet törvényét, mely nem engedi magát a halottal együtt eltemettetni, hanem mert maga is az Örökkévalónak lánya, nem szűnik meg ostromolni az örökkévalóság kapuit a Krisztus keresztjével (mint a virágvasárnapi szertartásban), míg teljes irgalomra meg nem nyílnak az elhunytaknak.⁷

2. *A szentmiseáldozat hatékonyságának módja.*

Itt két kérdés tehető föl. Mindenekelőtt lehet kérdezni, vajjon *személyi vagy dologi teljesítmény* alapján fejt-e ki hatásait a szentmise? Mint *szentmisei személyek* szóba jöhetnek a következők: *a)* Az Úr *Krisztus* mint elsődleges bemutató (sacerdos principalis), akinek papi lelkülete és belső értéke állandóan ugyanaz, és pedig föltétlen érték; tehát erről az oldalról a szentmise hatékonysága semmiféle változásnak nincs kitéve: minden szentmisében Krisztus teljes értékű papi lelkülete és áldozati szándéka lüktet, ezért a szentmise ebből a szempontból dologi teljesítmény jellegével hat. *b)* Az *áldozópap* mint Krisztusnak, a főpapnak választott eszköze és *c)* az egész *Egyház*, Krisztus jegyese, kinek nevében működik a bemutató pap. Végül *d)* a közvetlen *résztevők*: a szentmise-szolgáltató, a jelenlevő hívők és a segédkezők (ministránsok).

Azután kérdésbe jöhet, *milyen értéke van*, véges-e avagy végtelen, a szentmise egy-egy hatásának? Főként ennek a második kérdésnek megoldása végett különbséget kell tennünk a szentmisének különféle hatásai között; így járunk legbiztosabban a végére a hatékonyság bonyolult kérdésének:

A szentmiseáldozatnak *dicsőítő és hálaadó hatása* minden vitán fölül *végtelen értékű*; hisz lényegileg azonos a legtökéletesebb hódoló áldozattal, a keresztáldozattal. S egyben dologi

¹ Trid. 22 cp 2 c. 3.

² 2 Mach 12,3–46.

³ Cf. Ap 6,9 1 Cor 15,29; Tob 4,18.

⁴ *Tertul.* Monog. 10; cf. Exhort. cast. 11. *Cypr.* Epist. 1, 2. *Cyrl.* Hier. Cat. myst. 5, 9; cf. 6 8; *Chrysost.* in Phil 3, 4; *Hier.* Ep. ad Pam. 26. *August.* Confess. IX 13.

⁵ *August.* Conf. IX 12 32. De cura pro mortuis gerenda 1. 2; cf. Enchir. 110 112; Civ. Dei XXI 24, 3.

⁶ *Greg. M.* Dial. IV 54–5.

⁷ 1 Cor 15,28; *Cyr.* Hier. Cat. myst. 5, 8.

teljesítmény jellegével valósul, épen mert a leghatékony hódoló és hálaadó áldozatnak, a keresztáldozatnak megjelenítése. Nincs is semmiféle szempont, mely miatt a szentmiseáldozat ezt a benne rejlő teljes hatékonyságot ki ne fejtené: Isten épolyan föltétlen kedvvel tekint Jézus Krisztusnak engedelmes istenszeretésére és tökéletes önátadására, melyet a szentmisében juttat kifejezésre, mint tekintett ugyanerre az áldozatosságra, mikor az Üdvözítő azt a keresztalálíig való engedelmségben tanúsította. Minthogy az áldozat bemutatása papi tevékenység is, az áldozat tárgyi értékébe beleszővődik *a bemutatók alanyi önátadási ténykedéseinek értéke* is. S erről az oldalról, a bemutatók részéről (ex opere operantis) a szentmise hódolata annál kedvesebb Isten előtt, minél szentebb a lelkiület, mellyel az áldozat bemutatása történik. Tehát ebben a tekintetben értékesebb a szentebb papnak, buzgóbb résztvevőknek és általában a nagyobb életszentséget lehelő Egyháznak áldozata.¹

A szentmise *kérő és kérlelő* (könyörgő és engesztelő) hatásait lehet tekinteni *elvi mivoltukban* (in actu primo, quoad sufficientiam), ha t. i. szemügyre vesszük elvonatkozva az egyes emberektől és ügyektől; vagy pedig tekinthetjük *tényleges hatás-kifejtésükben*, amint t. i. a kérdésben forgó személyek számára az adott esetekben meghozzák a kért és várt eredményeket (in actu secundo, quoad efficientiam); tehát valaki csakugyan megkapja-e azt, amit kér, pl. egészséget; vagy akinek lelkiüdvéért a szentmisét bemutatjuk, csakugyan bűneinek bocsánatában részesül-e. Ezeket Duns Scotus óta, aki elsőnek foglalkozott velük behatóbban (Opusc. 20) *a szentmise gyümölcseinek* vagy hasznainak (fructus, utilitates missae) szokás nevezni. Hogy a szentmise magában, elvileg és a bemutatók személyes teljesítményétől függetlenül alkalmas és hatásos bármilyen jók és bárminő engesztelés kieszközlésére, az vitán fölüll áll, és következik a szentmisének és a keresztáldozatnak lényegi azonosságából. Itt azonban a szentmise gyümölcseiről van szó, melyekre nézve két kérdés vetődik föl:

1. *Milyen módon hozza létre a szentmise a gyümölcseit?* – A felelet: A szentmise *közbenjáró könyörgés formájában* (per modum impetrationis seu intercessionis) fejt ki kérlelő és engesztelő hatékonyságát. A szentmise mint áldozat ugyanis elsődlegesen istentiszteleti cselekménynek van szánva, és nem könyörgésnek. Következésképpen Isten a kért javakat nem a szentmise által mint eszköz által adja meg, hanem csak a szentmisére való tekintettel, természetesen ugyanolyan törvényszerűség szerint, melyet a kérő imádságra nézve követ: tekintetbe veszi a kérőnek méltóváltát és igazi javát; és ezért akárhányszor nem a kért jót adja meg, hanem olyant, mely végelemzésben jobban szolgálja a kérőnek üdvösségét. Az engesztelő hatást szintén úgy fejt ki, hogy nem közvetlenül törli el a bűnöket, sem a bocsánatosakat, sem a halálosakat (melyeknek eltörlésére a töredelem szentsége van rendelve), hanem ad bűnbánatot, mely a bűnöst fölkészíti a bocsánat elnyerésére.² Csak az ideiglenes büntetések elengedése olyan hatás, melyet a szentmise dologi teljesítmény alapján vált ki; amennyiben t. i. a keresztáldozat végtelen és egyetemes elégtévő hatékonyságát az adott esetre alkalmazza és folyósítja.³

A szentmise hatékonyságának ezt a módját a hittudósok közös nézete szerint *személyes teljesítmény alapján* való hatékonyságnak kell mondani; amennyiben itt Isten nem miként a szentségeknél, a szentmise által, hanem csak reá való tekintettel ad meg bizonyos természetfölötti javakat. Minthogy azonban ez a személyes teljesítmény elsődlegesen és főoki mozzanatában Jézus Krisztusra megy vissza, lehetetlen, hogy a mennyei Atya előtt érőt ne érjen, tekintet nélkül a bemutatók lelkiületére. De mivel ennek a hatékonyságnak konkrét megvalósulása a dolog természeténél fogva a címzettek fogékonyságán is fordul (a bűnbocsánat és engesztelődés a töredelmen, az elégtétel ezenfölül a megigazaltságon; a testi-

¹ Cf. Trid. 22 cp 6 Denz 944.

² Igy a Trid. 22 cp 2.

³ Igy Thom III 79, 5; 7 ad 2.

lelki javak elnyerése, mint a könyörgő imádság hatékonysága általában, az isteni gondviselés konkrét szándékain), azért ezek a hatások nem következnek be tévedhetetlenül, hanem csak akkor, ha az emberi föltételek teljesültek, és csak amennyiben teljesültek. Magátólértődik, hogy a szentmise gyümölcseinek bősége itt függővé van téve a másodlagos bemutatók lelkületétől is; tehát a szentebb Egyház, buzgóbb pap és odaadóbb hívek bővebb gyümölcsökben is részesülnek. Innen az atyáknak és a liturgiának állandó fölhívása, hogy az emberi bemutatók csatlakozzanak Krisztus áldozatához, a szentmisében önmagukat is fönttartás nélkül adják át Istennek.¹

2. *Kimért vagy pedig korlátlan (véges vagy végtelen) a szentmise gyümölcstermő értéke?* – Itt mindenekelőtt a *gyümölcs-várók tekintetében* tegyünk különbséget a szentmise gyümölcseinek *három rendje* között: a) Az ú. n. *egyetemes* gyümölcs (fructus generalis, universalis) kijár az egész Egyháznak; abban tehát részesedik Isten földi országának minden tagja, valószínűleg hivatási rangja szerint: a pápa, a püspökök, papság, hívők; ezek közt különösen a jelenlevők; az ezeknek kijáró gyümölcsöt szokás különösebb gyümölcsnek nevezni: fructus specialior. Az Egyház közvetítésével a szentmisének ez a gyümölcse kiterjed azokra is, akik még csak csirában vagy hívás szerint tagjai az Isten országának: az Egyház minden vándor-emberért imádkozik (lásd a nagypénteki imádságokat²). b) A szentmise *legsajátosabb* gyümölcse (fructus specialissimus) a bemutató papnak jár. Egészen természetellenes volna, hogy a szentmise áldásaiban az ne részesedjék egészen különös módon, aki abban közvetlenül, mint Krisztus helyettese és megbízottja szerepel. Egyébként is minden pap elsősorban önmagáért mutat be áldozatot.³ c) E két hatás között foglal helyet a *közbülső*, sajátos, szolgálati gyümölcs (fructus specialis, medius, ministerialis), mely annak jár ki, akire a bemutató pap a szentmisét külön szándékkal alkalmazza (cui specialis intentione applicatur). A bemutató papnak mint Krisztus szolgájának az áldozatnál van szabad rendelkezése arra, hogy egy egészen külön ügyért vagy hívóért (sőt megfelelő indítékok alapján nem-hívóért is, de csak illő ügyben és magánjelleggel⁴) külön följánlja az Istennek a szentmisét. Ezt a hagyomány már a legrégebb időtől kezdve tanúsítja,⁵ és biztosítja az Egyháznak állandó és egyetemes gyakorlata; a pisztójaiaknak tagadó tételét VI. Pius elítélte.⁶

Ennek szemelöttartásával megállapíthatjuk, hogy *a szentmise általános és legsajátosabb gyümölcsei nem korlátoltak*, azaz nem csökkennek a részesedők számával; akár sokan vannak jelen akár kevesen, akár egy mutatja be a szentmisét akár többen (mint a papszentelő misén), kiki a fogékonysága és fölkészültsége szerint úgy részesedik, mintha egymaga volna. Az is vitán fölüll áll, hogy a befogadó alany tekintetében (a recipiente) a szentmisének semmiféle gyümölcse nem végtelen, mert sem egy ember sem többen együtt mint véges alanyok nem képesek végtelen hatások befogadására; tehát minden befogadó alany a fölkészültségének megfelelő véges mennyiségben kapja a szentmise természetfölötti áldásait.

Vitás azonban, vajjon belső értékesség szempontjából *véges-e vagy végtelen a szentmise közbülső gyümölcse? A hittudósok túlnyomó többsége azon a nézetten van, hogy a szentmisének ez a sajátos gyümölcse korlátolt értékű, úgy hogy ha egy pap pl. egyszerre több halottnak lelki üdvéért miséz, szentmiséjéből kevesebb áldás háramlik egyre, mintha külön csak ezért az ügyért misézett volna. Ennek az álláspontnak érvei: az Egyház egy ügyért gyakran több misét mutat be vagy enged meg; szigorúan tiltja, még pedig mint az igazságossággal össze nem férő dolgot, hogy egy pap egy miséért több stipendiumot fogadjon*

¹ Thom III 82, 6.

² Cf. Rom 10,1 1 Tim 2,1–4.

³ Heb 5,3.

⁴ Cf. CIC 809 2262, 2.

⁵ Tertul. Monog. 10 kk. Cypr. Epist. 66, 2; August. Confess. IX 12: Enchir. 110; Sermo 172, 2; Thom III 71, 2.

⁶ Denz 1530.

el.¹ Jóllehet az érvek alapján ez a nézet a valószínűbb, nem mernék minden valószínűséget elvitatni a *kisebbségi nézettől* (Caietanus, Gonet, Ledesma, Liguori sz. Alfonz), mely ebben a vonatkozásban is kimeríthetetlennek tekinti a szentmise hatékonyságát, és az ellenkező nézetről azt tartja, hogy homályt vet a legfőbbéesebb áldozat értékességére. Az egyházi gyakorlatot, az ellenkező fölfogásnak voltaképpen egyedüli érvét, a kisebbségi nézet is meg tudja okolni: *a)* A szentmiseáldozat egyenest arra van rendelve, hogy megismételjék, és hogy általa a hívők újra meg újra tevékeny részt vegyenek Krisztus áldozatában, tehát misestipendium útján is, melynél fogva joguk támad a szentmise különös gyümölcseihez, és ezt sérti a pap, ha más stipendiumot is fogad el. *b)* A szentmise gyümölcseinek tényleges elnyerése az egyéni dispozición és a gondviselésnek előttünk sokszor rejtett szándékain fordul; tehát nekünk és az Egyháznak a természetfölötti javak lehető biztosítása végett a magunk részéről mindent meg kell tennünk, ami tőlünk telik; és így indokolt egy ügyért többször is szentmise útján könyörögni Isten előtt.

106. §. Az Eucharisztia szentségi valósága.

Diekamp III § 24 31–3; *Bartmann* II § 183–5; *van Noort* 4, 2; *Pesch* VI prop. 73–83; *Pohle* III Euch. 2; *Billot* th. 37 49 51 52; *Scheeben* Myst. 71 74 §. – *Thom* III 73 74 78–80; *Bonavent.* Brevil. 6, 9; *Suarez* Sacr. 40 42–4 58–64 66–72; *Salmant.* tr. 23, 4 9 – 12; *Billuart* Euch. 35 6, 1–24–6; *Berti* XXXIII 3; *Frassen* Sacr. tr. 2 disp. 1, a. 1 3. – *Orsi* Dissertatio de invocatione Spiritus S. in liturgiis graecis et orientalibus 1731; *J. Th. Franz* Die eucharistische Wandlung und die Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgien 1875/80; *J. Hoffmann* Die Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum 1891; *J. Behringer* Die h. Kommunion in ihren Wirkungen und ihrer Heilsnotwendigkeit 1898; *J. Bellamy* Les effets de la communion 1900; *A. Scheiwiler* Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten 1903; *Th. Schermann* Der liturgische Papyrus von Dêr-Balyzeh 1910; *F. Varaine* L'épiclese eucharistique 1910; *Bock* Die Brotbitte des Vaterunsers 1911; *L. Andrieux* La première communion. Histoire et discipline 1911; *M. Gatterer* Die Erstkommunion der Kinder 1911; *J. Höller* Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien 1912; *K. J. Merk* Der Konsekrationstext in der römischen Messe 1915; *J. Nicolussi* Die Notwendigkeit der h. Eucharistie 1917; Die Wirkungen der Eucharistie 1917; Das Leben Christi in der h. Eucharistie 1920; *R. Stapper* Die Verwaltung der h. Eucharistie nach dem kirchlichen Gesetzbuche 1918; *G. Constant* Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces 1923; *C. Gasque* L'Eucharistie et le corps mystique 1925.

Az Eucharisztia abban különbözik ugyan minden egyéb szentségtől, hogy *a vétel előtt és tőle függetlenül is létezik*. De azért valóságos szentség, amennyiben *kimutathatók róla a szentség összes alkotó elemei*. Megvan a szentségi jel, t. i. a kenyér és bor színei, amennyiben magukban rejtik Krisztus valóságos testét és véréit; megvan a jelhez kötött és a jel által közölt kegyelem: a Krisztussal való legbensőbb egyesülés; és megvan a krisztusi rendelés, amennyiben az Üdvözítő az utolsó vacsorán azt rendelte,² hogy az apostolok és azok utódjai az ő testét és véréit az újszövetség áldozatában megjelenítsék és lelki táplálékul nyujtsák a híveknek. Ebből látnivaló, hogy az eucharisztiai színek csak szentség (sacramentum tantum), az általa közölt kegyelem csak dolog (res tantum); az Úr Krisztus eucharisztiai teste és vére azonban szentség is dolog is (res et sacramentum). Ebben az egy szentségben tehát az, ami jel is természetfölötti hatás is (res simul et sacramentum), nem a fölvevőnek lelkében van mint egyéb szentségeknél, hanem a transzcendens valóságban.³ Minthogy ugyanis az Eucharisztia állandó szentség, készítése és fölvétele különböznek; készítésében a távolabbi anyag és a forma együtt létrehozzák azt, ami *res simul et sacramentum*, Krisztus eucharisztiai testét és véréit; a vétel alkalmával aztán Krisztus eucharisztiai teste és vére közli a fölvevővel a

¹ CIC 825; cf. *Denz* 1110.

² Hogy az utolsó vacsora a legmegfelelőbb alkalom volt az Eucharisztia rendelésére, arra nézve lásd *Thom* III 73, 5.

³ *Thom* III 73, 1 ad 3.

megfelelő kegyelmet. Minthogy az Eucharisztia rendelését igazoltuk (100. §), itt a többi szentségi mozzanat kerül tárgyalásra.

1. Az Eucharisztia szentségi jele.

1. *Tétel. Az Eucharisztia anyaga búzakenyér és szőlőbor.* *Hittétel*, kivéve a kenyérnek búzakenyérként való meghatározását; ez azonban legalább is teologailag biztos.

Némely régi felekezet más anyagokat is használt. Így az artotyriták kenyeret és sajtot, az enkratiták (hydroparastatae) csak vizet töltöttek a kehelybe; ugyanígy tudatlanságból némely afrikai vidéken katolikusok is (aquarii).¹ Biel és Caietanus úgy gondolták, hogy minden fajta gabona (árpa, zab, rozs, rizs, tengeri) alkalmas és érvényes anyag. A szakadár görögök csak a kovászos kenyeret tekintik érvényesnek. A *firenzei* zsinat határozata: «Mind a kovásztalan mind a kovászos búzakenyérben valósággal készül az Úr teste; és a papoknak vagy az egyikkel vagy a másikkal kell azt készíteni, mindegyiknek az ő (akár keleti akár nyugati) egyházának szokása értelmében».² «Anyaga búzakenyér és szőlőbor, melyhez konszekrálás előtt igen kevés vizet kell vegyíteni.»³

Bizonyítás. 1. *A kenyér.* Az utolsó vacsoránál az *Üdvözítő* kenyeret használt: ἄρτος.⁴ Ezen a néven a Szentírás mindig búzakenyeret ért, ha nem tesz hozzá más jelzőt. A zsidó szertartás a húsvéti lakomára búzakenyeret írt elő; tehát Krisztus is azt használt. Ezt az egyöntetű ősi hagyomány is tanúsítja.⁵ Az *atyák* szerint az árpakenyér (a szegény nép kenyere) a zsinagógát, a búzakenyér az Egyházat jelenti. Nem annyira egyöntetű a *hagyomány* a kovásztalan illetve kovászos kenyeret illetőleg. Az *Üdvözítő* ugyan egészen biztosan kovásztalan kenyeret használt. Mert akkor is, ha «a húsvét ünnepe előtt»⁶ és nem «a kovásztalanok első napján»⁷ ülte a húsvéti vacsorát, a húsvéti vacsorával együtt annak szertartásait és előírásait is elővételezte; tehát kovásztalant használt.⁸ Az első századokban a használat úgy látszik vegyes volt, még pedig mindkét egyházban; legalább is biztos, hogy a görögök nem kizárólag kovászos kenyeret használtak.⁹ Az örmények és maroniták még később is kovásztalant konszekráltak. A nyugati egyházban kb. 800 óta a kovásztalanok használata kizárólagos; a görög egyház pedig kb. 600 óta túlnyomóan kovászosat használt. A 11. században aztán Caerularius Mihály szemrehányást tett a nyugatiaknak a kovásztalanok miatt; a latinok azonban mindig megengedettnek tartották a kovászos kenyér használatát. Hisz a hagyomány tanúságának jellege nyilván mutatja, hogy az *Üdvözítő* erre vonatkozólag nem tett rendelkezést.

A *nyugatiak* a maguk gyakorlatát az *Üdvözítő* példájával igazolják, és illőségi szempontokra utalnak. A Szentírásban a kovász gyakran a romlottság és tisztátalanság jelképe: «Óvakodjatok a farizeusok kovászatól!»¹⁰ «Tisztítsátok ki a régi kovászt, hogy új tésztává legyetek, amint hogy kovásztalanok vagytok. Mert a mi húsvéti bárányunk, Krisztus megöletett. Azért lakozzunk, de nem a régi kovással, sem a gonoszság és álnokság kovászával, hanem az egyenes lelkület és igazság kovásztalanaival.»¹¹ De a *görög* gyakorlatot

¹ Cypr. Epist. 63.

² Denz 692.

³ Decr. pro Armen. Denz 698; cf. 465 1084.

⁴ Cf. Act 20,7 27,35 1 Cor 10,6.

⁵ Clemens Al. Strom. VI 11, 94; Origen. in Gen hom. 12, 5; Iren. V 2, 3.

⁶ Jn 13,1.

⁷ Mt 26,17 Mc 14,12 Lc 22,7.

⁸ Ex 34,18.

⁹ Origen. in Mt hom. 12, 6.

¹⁰ Lc 12,1

¹¹ 1 Cor 5,7; cf. Thom III 74, 4.

is súlyos illősségi szempontok támogatják: *a)* Kevés kovász az egész tésztát erjedésbe hozza,¹ miként Krisztus istensége az ő emberségét, és az eucharisziás Krisztus a hívők lelkét. *b)* A kovász jelképezi az angyali kenyér ízességét. Az egyházi előírások értelmében a papoknak saját egyházuk szertartása szerint kell konsekrálni.² A hívők bármilyen rítus szerint áldozhatnak; de azon kell lenni, hogy legalább a húsvétet és az utolsó útravalót saját szertartásuk szerint vegyék.³

2. *A bor.* Az *Üdvözítő* szőlőből sajtolt természetes bort használt. *a)* Oldallagosan ezt eléggé jelzik az evangéliumok. Maga az *Üdvözítő* mondja: «Mostantól fogva nem iszom e szőlőtermésből addig a napig, amikor azt az újat iszom majd veletek Atyám országában».⁴ *b)* A húsvéti lakomára ez volt a zsidók előírása. A hagyomány tanúsága kétségtelen a főt említett felekezetekkel szemben. Harnacknak az a kísérlete, mellyel Jusztinnál a vizet akarta eucharisziái elemnek kimutatni, kudarcot vallott.⁵ A borhoz súlyosan kötelező előírás szerint⁶ *kevés vizet kell hozzávegyíteni.* Ezt a szabványt, mely a legrégibb időktől fogva⁷ érvényben van, és a görögöknél is megtalálható (kivéve az örmény monofizitákat), a firenzei zsinat⁸ azzal okolja meg, hogy Krisztus is így cselekedett (a zsidók a bort mindig keverték); aztán olvassuk, hogy vér és víz folyt ki Krisztus oldalából; végül jelzi ennek a szentségnek hatását: a keresztény népek Krisztussal való egyesülését.⁹

A skolasztikusok fölvetették azt a kérdést: *Mi történik a borhoz vegyített vízzel?* Ez azonban a mai természetismeret színe előtt már nem probléma. A bornak alkotó elemei között ott van a víz; ennek kisebb vagy nagyobb mennyisége bizonyos határok között nem változtatja meg a bornak faji jellegét. Azt is kérdezték: *Szabad-e tetszés szerinti mennyiségű kenyeret és bort konsekrálni?* Bonaventura erre igen helyesen azt feleli: A konsekráló Krisztus szándékához van kötve; tehát eljárásában bölcseségnek és méltóságnak kell érvényesülnie. Nevezetesen nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az Eucharisztia készítése az újszövetség áldozatbemutatása. Tehát a konsekráció csak szentmisében történhetik.¹⁰

3. Az eucharisziában *két anyag* szerepel ugyan: kenyér és bor; a kettő azonban mégis *egy szentségi jelet alkot*, úgy hogy a kenyér és bor színei alatt jelen lévő Krisztus egy szentség (különben nem hét, hanem nyolc szentség volna). Mert *a)* a kenyér és bor színei együtt jelképezik Krisztus szenvedését és áldozatát; áldozati halálában ugyanis teste és vére különvált. *b)* Egy lelki lakomát alkotnak és jelentenek a testi lakomák mintájára és módjára. Ebből az is kitűnik, hogy *miért ezeket az elemeket választotta az Üdvözítő?* Az Eucharisziában ugyanis az Isten országának egyetemes nagy szeretetlakomáját rendelte, melyet tagjainak szent egyetértésben, szeretetben, mennyei királyuk élő tiszteletében, érte való áldozatos lelkesülésben kell megülniök. Illett, hogy ennek a lakomának mint a lelki szegények vendégségének egyik eleme legyen a legegységesebb és legszükségesebb táplálék, melyért a Miatyánkban imádkoznak, a másik pedig az az elem, mely ama mennyei lakomában az elevenséget, szent vidámságot és életkedvet képviselheti és jelképezheti: «testet

¹ 1 Cor 5,6 Gal 5,9.

² CIC 816; cf. 851.

³ CIC 866.

⁴ Mt 26,29.

⁵ Cf. *Funk* Abhandl. II 278 kk.; és *Scheiwilernek* főt idézett művét.

⁶ Trid. 22 cp 7 c. 9 *Denz* 945 956.

⁷ *Iustin.* Apol. I 65 67; *Iren.* V 2, 3.

⁸ Decr. pro Armen. *Denz* 698.

⁹ Cf. Ap 17,15.

¹⁰ CIC 817.

éleszt és táplál a lakoma, de ami a lelket adja, az bora».¹ Kalmár, judási vagy filiszter lelkület az, mely itten az absztinens mozgalmak nevében gáncot akar vetni!

Kérdés. *Mi az Eucharisztia közelebbi anyaga?* – Némelyek szerint az eucharisztiai színek, amennyiben jelzik az eucharisztiai Krisztust (Soto); mások szerint az eucharisztias Krisztus, amennyiben a színek jelzik őt (Thom.); ismét mások szerint az eucharisztias Krisztus a színekkel együtt (Suarez). Nevezetesen ez az utóbbi nézet teljességgel helyt áll, ha a közelebbi anyag a megvalósított szentségi jel. Ha azonban a többi szentség analógiájára közelebbi anyag nevéen itt is a távolabbi anyag alkalmazását akarjuk érteni, akkor a konszekráló tény (amennyiben hatásában erkölcsileg fönnmarad) kell annak tekinteni. De minthogy ez nem érzékek alá eső tevékenység, és az előbb érintett nézetek képviselői mást értenek itt közelebbi anyag alatt mint egyéb szentségeknél, sokan nem indokolatlanul azt tartják, hogy az Eucharisztianál nem lehet megjelölni a közelebbi anyagot. Ezen nem lepődünk meg, ha meggondoljuk ennek a szentségnek egyebektől elütő jellegét, és nevezetesen áldozat voltát.

2. Tétel. Az Eucharisztia formáját teszik az Üdvözítő szavai, melyekkel az utolsóvacsorán tanítványainak adta testét és vérét. Majdnem hittétel.

A *Decr. pro Armen.* is azt mondja²: «Ennek a szentségnek formáját teszik az Üdvözítő szavai, melyekkel ezt a szentséget készíti. A pap ugyanis Krisztus meghatalmazásából beszél, mikor ezt a szentséget készíti». A *Tridentinum*³ megállapítja, hogy a római egyház misekanonja ment a tévedéstől; és azt mondja⁴: «Mindig az volt az Egyház meggyőződése, hogy nyomban a konszekrálás után a mi Urunk igazi teste és vére van jelen a szavak erejénél fogva». Ezzel a megállapítással ellentétben van a mai görögöknek az a fölfogása, hogy a konszekrálás vagy kizárólag (így pl. az oroszok) vagy legalább kiegészítő módon az ú. n. epiklézis útján történik.

Bizonyítás. Tételünk burkoltan benne van a Szentírásban. Az *Üdvözítő* ugyanis a kenyér és bor fölött kimondott szavaival konszekrálta, amelyekkel átadta tanítványainak: Ez az én testem, ez az én vérem. Ugyanis *a)* az evangelistákról föl kell tenni, hogy mindent gondosan leírtak, ami szükséges volt az *Üdvözítő* parancsának teljesítéséhez: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Ám ottan nincs szó epikléziszről vagyis imádságról, mely a Szentlelket kéri a kenyér és bor átváltoztatására; hanem igenis mindnyájan lényegtelen eltérések dacára föltűnő egyezésben közlik az *Üdvözítő*nek a kenyér és bor fölött kimondott szavait. *b)* Ez azoknak az atyáknak is kifejezett meggyőződése, kik ezt a kérdést fölvetik: «A kenyeret az ő testévé tette azáltal, hogy mondotta: Ez az én testem».⁵ Tehát legalább is minden pozitív alapot nélkülöz sok korai skolasztikusnak az a nézete, hogy Krisztus előttünk ismeretlen áldással vagy a kenyér érintésével vagy belső akarat ténnyel konszekrálta; így akarták t. i. legyőzni azt a nehézséget, mely az *Üdvözítő* szavában van: *ez az én testemben.* Ezt a nézetet mások (III. Ince a pápasága előtt, Huguccio, cambrai-i Odo, autun-i István stb.) így módosítottak: Krisztus pusztán akarat ténnyel konszekrálta, azonban meghagyta, hogy az Egyház azután a kenyér és bor fölött kimondott utolsóvacsorai szavakkal konszekráljon. A *hagyomány* szava kezdetben nem egészen világos. Az első atyák általában könyörgésről beszélnek.⁶ Határozottabb Tertullian, Clemens Al., Nyssenus, kik az *Üdvözítő*nek utolsóvacsorai szavaira

¹ Lásd *Zapletal* Der Wein in der Bibel 1920. Az eucharisztias elemek közgazdasági és szociális vonatkozásaira nézve pedig *Schütz* A. Korunk válsága és az Oltárszentség (Eszmék és. eszmények 4. szám) 1933.

² *Denz* 698.

³ *Trid.* 22 cp 4 c. 6 *Denz* 942 953.

⁴ *Trid.* 13 cp 3 *Denz* 876.

⁵ *Tertul.* Marc. IV 40; cf. *Ps. Ambr. Sacr.* IV 4; *Chrysost.* in 2 Tim hom. 3, 1.

⁶ *Iustin.* Apol. I 66: δι' εὐχῆς λόγου παρ' αὐτοῦ; cf. *Didache* 9, 1 – 5; *Iren.* IV 18, 5: ἡ ἐπίκλησις τοῦ Θεοῦ; *Cypr.* Epist. 75, 10: invocatio; cf. *Origen.* Cels. VIII 33. *Firmil.* inter epist. Cypr.

utalnak.¹ Egészen világos és biztos a hagyomány Ambrus óta. Aranyszájú sz. János azt mondja: «Az előkép megvalósítására ott áll a pap ama szavakkal ajkán (Isten ereje és kegyelme az): Ez az én testem. Ez a szó átváltoztatja azt, ami föl volt téve».²

A 4. században Jeruzs. Cirilnél, Efreznál, a Jakab-liturgiában megjelenik az **epiklézis**. *Tartalma* pl. az ú. n. Chrysostomus-féle szertartás szerint: «Küldd le Szentlelkedet rám és ezekre az adományokra, és tedd ezt a kenyeret a te Krisztusod drága testévé (diákonus: amen), és ami ebben a kehelyben van, a te Krisztusod drága vérévé (diák.: amen), átváltoztatván azokat a te lelkeddel (diák.: amen, amen, amen)». Ma ilyenféle tartalmú epiklézis található minden keleti liturgiában (kivéve Adda és. Maris szír liturgiáját) és a nyugatiak közül a mozarabban; még pedig mindig az Üdvözítő utolsóvacsorai szavai után; előtte csak az 1907-ben talált dér-balyzeh-i papiruson fölfödözött régi egyiptomi liturgiában. Az epiklézisnek jellege történetileg nem állapítható meg; *eredetét és régi jelentését* ezidőszerint még *homály födi*. Biztos, hogy Damascenus³ az Üdvözítő utolsóvacsorai szavait és az epiklézist összeköti, és semmiesetre sem tulajdonít kizárólag az epiklézisnek konszekráló hatást. Az első görög teologusok, kik a 14. század óta a dolgot tüzetesebben tárgyalják (Cabasilas thesszalóniki érsek 1354 k., Marcus Eugenicus a firenzei zsinaton) arra az álláspontra helyezkedtek, hogy az epiklézis a konszekrációnak legalább részleges oka. Ehhez a nézethez csatlakozott később több történetileg dolgozó nyugati tudós is (A. Toutté, Renaudot, Lebrun). Mikor a firenzei zsinat a mi tételünket határozattá akarta emelni, a görögök Bessarionnal az élükön ellenezték, «nehogy annak a szégyennek árnyéka essék az ő egyházukra, mintha valaha is más lett volna a meggyőződésük». A 17. században aztán Petrus Mogilas (Confessio fidei orthodoxae 1642 qu. 107) kizárólag az epiklézist hirdette az Eucharisztia formájának; és erre a hitre az orosz papok esküt tesznek.

Dogmatikailag bizonyos, hogy *nem az epiklézisben kell keresni az Eucharisztia formáját*, sem egészben, sem részben: *a) A Szentírás* nem tud róla, Szent Pálnak gondos és kifejezetten krisztusi eredetre hivatkozó előadása sem. *b) Az első négy század egyháza* nem ismeri; a legrégebb liturgia, az *Αποστόλων παράδοσις* nem tartalmazza. *c) A 14. századig* vagy legalább Damaskusi sz. Jánosig senki, a görögök sem tulajdonítottak neki kizárólagos konszekráló erőt. Ha régebb *atyák* azt mondják, hogy könyörgés, a Szentlélek hívása jeleníti meg Krisztust az Oltáriszentségben, nem mondanak ellene ennek a ténynek. Mert részben nem az epiklézisre gondolnak (mely csak a 4. század folyamán jelenik meg), részben annak a helyes meggyőződésüknek adnak kifejezést, hogy az Üdvözítő szavai is liturgikus könyörgés jellegével segítségül hívják Istent (tulajdonítással a Szentlelket), hogy mindenhatóságával vigye végbe az átváltoztatást. A konszekrálás szavai ugyanis nem a maguk erejéből, nem mint főök, hanem mint eszköz az isteni mindenhatóság kezében valósítják meg az átlényegülést. *d) A latin egyház* állást foglal ama nézet ellen, mintha az epiklézisnek is volna konszekráló ereje; sőt pápák kifejezetten tilalmazták ezt a tanítást.⁴ Következésképp a keleti egyház konszekrálása is, melyet a nyugati egyház mindig érvényesnek ismert el, az Üdvözítő szavai által történik. Az oroszoknak kifejezett szándékuk van ugyan az epiklézissel konszekrálni; de az mint merőben személyes szándék hatástalan marad az Egyháznak egyetemes, Krisztus rendelte szándékával szemben.

Hogy ezután *mi az epiklézisnek pontos értelme és szerepe*, arra nézve a legtöbb katolikus dogmatikus Bessarionnak a firenzei zsinaton képviselt álláspontjára helyezkedik: Az epiklézis mintegy drámailag, liturgiailag kifejti azt, ami a konszekrációban már megtörtént, s liturgiailag nyomatékozza a konszekráló szavakban lappangó könyörgést. A liturgia ugyanis

¹ Tertul. Marc. IV 40. Clemens Al. Paedag. II 2; Ordo ecl. apost. 26. Nyssen. Or. catech. 37.

² Ambr. Myster. IX 52; Ps. Ambr. Sacram. IV 4, 14. Chrysost. Prod. Iudae hom. 1, 6; cf. in 2 Tim hom. 2, 4.

³ Damascen. Fid. orth. IV 13, 36.

⁴ VII. Pius a melchiták patriarkájához (1822); X. Pius a keleti püspökökhöz (1910) intézett levélben.

egymásutánban, olykor elővételezéssel, olykor utóvételezéssel fejt ki és ábrázolja azt, ami egyszerre történik a valóságban; így a latin szertartás is az Offertóriumban szeplőtelen áldozatnak mondja a kenyeret (lásd még a gyászmise offertoriumát); az áldozópapok szentelésénél, miután már a püspökkel együtt miséztek, tehát már föl vannak szentelve, azt mondja a püspök: Vedd a Szentlelket; akinek megbocsátod bűneit, meg vannak bocsátva stb. Azt sem szabad felejteni, hogy minden konszekráló szertartásban, pl. a keresztvíz- vagy krizmaszentelésben is, van epiklézis: «Jöjjön le a Szentlélek, és szentelje meg ezeket a teremtményeket».

Kérdés. *Mi a mai római misekánon szövegében az eucharisztiai forma lényege?* – Felelet. Mivel «a szentségi forma az, ami jelzi, hogy mi készül a szentségben», azért a lényeghez okvetlenül hozzátartoznak ezek a szavak: Ez az én testem, ez az én véremnek kelyhe (vagy ami ezzel egyenlő tartalmú a görögöknél: ez az én vérem). Biztos továbbá Scotussal szemben, hogy a bevezető szavak («Qui pridie» és «Simili modo») nem tartoznak a lényeghez; mintha t. i. ezek szükséges föltétel volnának arra, hogy a pap Krisztus személyében és ne mint történetnek elbeszélője szerepeljen. A papnak Krisztust helyettesítő szerepe ugyanis kétségtelenül kitűnik a misézés szándékából. Valószínű továbbá, hogy a kehelynél mondott többi szó («novi et aeterni testamenti stb.») nem tartoznak a lényeghez; részint, mert ezeknek nincs nélkülözhetetlen jelentő szerepük, részint pedig nincs olyan részük, mely valamely régi liturgiában ne hiányoznék. Minthogy azonban az ellenkező nézetnek is vannak védői, nevezetesen sok Szent Tamásra¹ hivatkozó tomista, a gyakorlatban ezek a szavak el nem hagyhatók; valószínűleg Szent Tamás is csak ezt a szükségességet akarta hangsúlyozni, mely a szentségkészítésben a biztosabbra kötelez.

Megjegyzés. A *misekánon konszekráló szavai* a Szentírás utolsóvacsorai előadásából vannak összeállítva; az «aeterni» valószínűleg Heb 13,20-ból van véve; a «mysterium fidei» esetleg 1 Tim 3,9-ből; és eredetileg valószínűleg a diákonusnak vagy a hívőknek fölkiáltásaként került bele Szent Ágoston korában a liturgiába.

2. Az Eucharisztia szentségi hatásai.

Az Üdvözítő irántunk való szeretetének fölülmulthatatlan zálogát és bizonyosságát adta, mikor az Oltáriszentségben önmagát nyújtotta istensége és embersége szerint lelkünk táplálására; *s a katolikus hitélet ehhez a szeretet-csillagzathoz igazodik.* Az Oltáriszentség vétele az egyéni hitbuzgóság legfőbb tárgya és forrása. Miként minden szentség, így az Oltáriszentség is közvetlenül valós-misztikai hatásaival járja át a lelket, melyeket aztán egyéni elmélésnek és bensőségnek kell *pszichikailag földolgozni* és folyósítani. Ezért a hitélet számára is rendkívül jelentős dolog az Oltáriszentség hatásait szabatos dogmatikai mivoltukban és szerves összefüggésükben megismerni; hisz nem egy jámbor törekvés azért marad kellő eredmény nélkül, mert teologiailag gyöngye vagy épen helyt nem álló fogalmakkal közelít a szentséghez. Itt fontolóra kell venni, mit és mi módon hoz létre az Oltáriszentség.

Az Oltáriszentség hatásait a *Decretum pro Armenis*² így írja le: «Ennek a szentségnek hatása, melyet a méltó fölvevőnek lelkében érlel, az embereknek Krisztussal való egyesítése. De mivel kegyelem által iktatódik be az ember Krisztus testébe és egyesül a tagjaival, következik, hogy a méltó föl vétel által ez a szentség növeli a kegyelmet, és amely hatásokat az anyagi étel és ital létrehoz a testi életre nézve, amennyiben azt fönntartja, gyarapítja, helyreállít és gyönyörködtet: mindazokat a szentség is létrehozza a lelki élet számára». Ennek értelmében *az Oltáriszentség alapvető, fő hatása az, hogy sajátos módon egyesít Jézus Krisztussal*, amint ő maga mondja: «Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, énbennem

¹ Thom III 78, 3; cf. 1 ad 4.

² Denz 698; cf. Trid. 13 cp 8 Denz 881 kk.

marad és én öbenne. Amint engem küldött az élő Atya és én élek az Atya által, úgy aki eszik engem, az is él énáltalam». ¹ Ezt a gondolatot már a 4. századi nagy atyák középponti jelentőségében beleállítják az üdvrendet illető alapgondolatukba: Isten a megtestesülésben emberré lett; a szentáldozásban az egyes emberrel egyesül, hogy az ember átistenüljön. «Krisztus testének és vérének vétele azt eredményezi, hogy átváltozzunk abba, amit magunkhoz veszünk.» ² Ez különben közvetlenül következik abból, hogy az Oltáriszentség eledel; az eledel ugyanis az étkezővel eggyé válik, és ennek az átváltozásnak útján táplál és tart fenn. A hittudósok tehát kezdettől fogva helyesen épen ebben a Krisztussal való sajátos egyesülésben látják az Eucharisztia sajátos szentségi kegyelmét; az Oltáriszentség közvetlenül és egyenest arra van rendelve, hogy az embert a Jézus Krisztussal való egyesítés által emelje és tökéletesítse. ³

A Krisztussal való *eucharisztias egyesülés tartalma* azáltal van meghatározva, hogy az eucharisztias Krisztus a lélek számára eledel. Az eledel t. i. áthasonítás, asszimilálás által válik eggyé a táplálkozóval. Mivel fiziológiai törvény szerint a magasabbrendű élő asszimilálja az alsóbbrendűt, az Eucharisztia vételében nem az ember változtatja át önmagába Krisztust, hanem fordítva, Krisztus asszimilálja az embert önmagával. «A jó ojtóágnak az a természete, hogy ha még annyira vad alanyba ojtják is, erősebb természetével legyőzi amant, annak keserűségét átváltoztatja a maga édességébe és nemességébe, és a maga természetének megfelelő jó gyümölcs termésére készíti; így Krisztus teste, amint belénk száll, fölemel a maga kiválóságának színvonalára, s készíti, hogy a maga igazságának lombjait, virágjait és gyümölcseit teremjük.» ⁴ «Amint két viasztömeg összeöntve átjárja egymást, úgy jár át bennünket az eucharisztias Krisztus» ⁵; az Eucharisztia vétele által úgyszólván Krisztus vérrokona lettünk. ⁶

Ezzel jelezve van az *eucharisztiai egyesülés jellege*, melynek bensőségét, mélységét és termékenységét nem juttatja kellőképpen kifejezésre ez a jellemzés: «erkölcsi egység», amilyent pl. a kölcsönös szeretet teremt két személy között. Hisz akkor voltaképpen semmiben nem különböznék attól az isteni egyesülestől, melyet a tökéletes istenszeretés minden szentségi közvetítés nélkül létrehoz. *A Krisztussal való egyesülésnek* a kinyilatkoztatás szerint *három foka* van: 1. Krisztus testébe misztikailag, de valósággal beiktatnak alapvető és *ontológiai* módon a jegyközlő szentségek (378. lap). Általuk válik az egyes hívő Krisztus titokzatos testének szervévé, miként egy-egy sejt vagy szerv a szervezeti folytonosságnál fogva válik egy organizmusnak tagjává. 2. Ezt a létrendi, ontológiai krisztusközösséget morfológiailag és *fiziológiailag* betetőzi a kegyelem, amennyiben a Krisztus testéhez való tartozásnak megfelelő természetfölötti lelki alkatot, belső megszervezettséget és élettevékenységet ad, kivált a hitnek és még inkább a szeretetnek belénk öntött erénye által. Hisz a szeretet az a lelki készség, mely készíti a szeretet tárgyával és céljával egyesülni, és amely ennél fogva az élettevékenységek irányában kidolgozza azt a hasonlóságot, melyet a kegyelem mint az isteni természetben való titokzatos részesedés ad; ebben a tekintetben a megszentelő kegyelem hasonlítható a vérrokonsághoz, melynél fogva a gyermek biológiai összefüggésben van a szülőivel, a szeretet pedig amaz érülethez, melynél fogva vonzódik hozzájuk. 3. Az ontológiai és kegyelmi, a létrendi és életrendi krisztusközösséget megbizonyítani, mélyíteni és pszichológiailag folyósítani vannak hivatva a megfelelő

¹ Jn 6,57–8.

² Leo M. Sermo 63, 7.

³ Thom III 79, 1 ad 1; Suarez disp. 63, 1, 3.

⁴ Inter opusc. Thom 58, 20.

⁵ Cyril. Al. in Jn VI 17.

⁶ Cyril. Hier. Cat. myst. 4, 1.

tevékenységek, nevezetesen a hit, szeretet, hűség, áldozatosság tettei, melyek mind bizonyosságot tesznek, hogy «élek én, de már nem én, hanem Krisztus él énbennem».

Nem lehet kétséges, hogy az *Oltáriszentségnek alapvető hatása* a krisztusközösségnek melyik fokába kapcsolódik bele: t. i. a *kegyelmi, életrendi krisztusközösségbe*. S azt nem megteremteni van hivatva; ezt t. i. megteszik a holtak szentségei; hanem fönntartani, növelni és gyarapítani. Az Oltáriszentségben Jézus Krisztus, a léleknek várva-várt vőlegénye mindannyiszor személyesen eljön a jegyeshez, és jelenlétével újra meg újra megpecsételi, eleveníti és biztosítja a vele való belső egységet. S ezt teszi nem egyszerűen azzal, hogy mennyei valósága megjelenik hitünknek vagy vágyunknak látóhatárán, hanem misztikai, de valós szentségi, tehát érzékelhető jelenlétével közvetlen érintkezésbe lép velünk. Igaz, nem helyes dolog egyszerűen azt mondani: amint a kenyér és bor táplálja testünket, úgy Krisztus szentségi teste és vére egyesül lelkünkkel és táplálja azt; hisz Krisztus eucharisztiai teste és vére nem maga a kegyelem, mely egyedül táplálja a lelket, hanem annak csak eszköze. De mint igazi elevenítő test (I 650), titokzatos érintkezéssel magához kapcsolja lelkünket és árasztja belénk a természetfölötti életerőket. Ennek értelmében és szellemében az életrendi krisztusközösségre irányuló eucharisztiai hatékonyság a következő mozzanatokat tartalmazza:

1. Az *Oltáriszentség adja a második kegyelmet*, azaz növeli a már meglévő megszentelő kegyelmet; vagyis élők szentsége. A trentói zsinat szerint ki vannak közösítve, kik Lutherrel azt mondják, hogy a bűnbocsánat az Oltáriszentségnek legkiválóbb vagy éppen egyetlen gyümölcse.¹ S valóban az Oltáriszentség lelki eledelül van rendelve; ámde az eledel nem holtaknak szól, hanem élőknek, az életnek nem megalapozását, hanem fönntartását célozza. Szent Pál is azt mondja: «Aki méltatlanul eszi ezt a kenyeret vagy issza az Úr kelyhét, vétkezik az Úr teste és vére ellen. Tehát vizsgálja meg magát az ember, és úgy egyék ebből a kenyérből és igyék ebből a kehelyből».² Ez az itt jelzett előkészület a hagyomány kétségtelen tanúsága szerint³ nem egyszerűen tökéletlen bánat, hanem megigazultság; az Eucharisziát sohasem adták bűnösöknek. Ez természetesen nem zárja ki, hogy az Oltáriszentség oldallagosan ne adjon olykor első kegyelmet is, ha t. i. a bűnös nem vet neki akadékot, vagyis jóhiszeműleg tökéletlen bánattal veszi.⁴

Az Eucharisztia alapvető hatása jelzi, hogy főként *mily irányban kell keresnünk a megszentelő kegyelem növekvését*: a) Az Eucharisztia növeli a szeretet természetfölötti erényét, és annak olyan jelleget, módosulatot ad, mely a léleknek Krisztussal való egyesülését és a hozzá való természetfölötti idomulást közvetlenül előmozdítja: «Szeretet az Isten, és aki a szeretetben marad, Istenben marad és Isten öbenne».⁵ b) Szorosabbra fűzi és erősíti azt a köteléket, mely összeköti azokat, kik vagy valóságban vagy hivatásban Krisztus testének tagjai. Hisz a szeretetnek *egy* erénye az, mellyel szeretjük Istent és felebarátainkat⁶: «Ha valaki azt mondja: szeretem Istent, és felebarátját gyűlöli, az hazug».⁷ Ezt jelképezik a színek (sok magból egy kenyér, sok csöppből egy kehely): «egy kenyér, egy test vagyunk sokan, mindnyájan, kik egy kenyérben részesülünk».⁸ Jézus Krisztus az Oltáriszentség által szorosabbá, érzékenyebbé teszi és kimélyíti a tagoknak öbenne való egységét, és ezáltal a leghatalmasabb indításokat adja arra, hogy kölcsönösen szeressék egymást: «Soha senki sem gyűlöli testét, sőt ellenkezőleg táplálja és ápolja».⁹ Az eucharisztias vendégségben az

¹ Trid. 13 c. 5 *Denz* 887.

² 1 Cor 11,27.

³ *Did.* 9, 5; 14, 1–2 *Iustin.* Apol. I 66 *Cypr.* Epist. 15; *August.* in Jn 26, 11 stb.

⁴ Cf. *Thom* III 79, 3.

⁵ 1 Jn 4,16.

⁶ *Thom* 2II 25, 1.

⁷ 1 Jn 4,20.

⁸ 1 Cor 10,17.

⁹ Eph 5,29.

Üdvözítő egy asztalhoz ülteti Isten országának összes meghívottjait, hogy egy közös szeretetlakomán az ő szent szívében egyesüljenek: o signum unitatis, o vinculum caritatis!¹ Ennek a hatásnak, melyet a régi egyház oly nagy nyomatékkal emel ki, hódító erővel, messze láthatóan kell érvényesülni ma is, a gyakori és mindennapos szentáldozás korában!

2. Az Oltáriszentség vétele *az alapvető célnak megfelelő segítő kegyelmeket is ad*, nevezetesen a szeretetnek ama buzdulásait és gerjedéseit, melyek a Krisztussal való életrendi közösséget tevékenyvé teszik, mintegy a tudatvilágba ültetik át. Hisz ilyenek híján a krisztusközösségre való fölkészítés nem volna teljes. Ez a hatás abból is következik, hogy az Oltáriszentség eledel. Az eledel nemcsak fönntartja és táplálja az életfolyamatokat; hanem a jó táplálék az egészséges szervezetben az életerőt, életkedvet (a pszichológusok «életérzetét») közvetlenül növeli. Ezt jelzi az Eucharisztia lakoma alakjában, kenyérnek és nevezetesen bornak színe alatt való rendelése.²

Ennek a hatásnak valóságát és bensőségét biztosítja az a tény is, hogy az Oltáriszentség által *közvetlen eleven kapcsolatba jutunk* nem egy elvont eszménnyel, hanem *a valóságos történeti Krisztussal*, akinek édes közelsége és közvetlensége minden egyes Krisztus-áhitó hívő számára úgy valósul, mint akár Lázár házában vagy a kánai menyegzőn vagy Zakeusnál vagy pedig a tanítványaival való mindennapos érintkezésben. Csak az Énekek énekének nyelve tud megfelelő kifejezést adni annak a lelkületnek, melyet a Krisztus vendégségében való részvétel teremt. Természetes, ha ennek nyomán *nagy lelki vigasság és békesség* jár: az Oltáriszentség égi kenyér, teljes minden gyönyörűséggel.

A kegyelemnek és nevezetesen az állapotserű szeretetnek növelése mindig nyomában jár a méltó szentségvételnek: a segítő kegyelmek, illetve a szent szeretet-gerjedelmek és lelki öröm csak akkor, ha a lélek fogékony, vagyis ha a bocsánatos bűnre való hajlamok, hiányos készüllet, lelki lanyhaság és szórakozottság nem vetnek akadékat.³ Az Eucharisztia *szentségi módon és nem gépiesen közvetíti a kegyelmeket*; nem az áldozás maga teszi, hanem a méltó áldozás, mely a szentség dogmatikai tartalmának és hatásainak megfelelő áhítatos földolgozása, átélmelkedése útján iparkodik a tudatba és akaratba is átültetni mindazt, amit a szentség misztikailag közvetít. Ezt megfelelő pedagógiai közvetítéssel már a gyermekáldozásokra is kell alkalmazni.⁴

3. Az Üdvözítő biztosít arról, hogy az Oltáriszentség *jövendő föltámadásunk és dicsőségünk záloga*; «Aki eszi az én testemet és issza az én véremet, annak örök élete legyen, és én föltámasztom őt az utolsó napon».⁵ Már Szent Ignác mondja, hogy az Eucharisztia halhatatlanság orvossága, a halál ellenszere.⁶ Ezzel az Úr Krisztus megkoronázza azt a szeretetet, mely őt az Oltáriszentség alapítására vezette; valóban εις τὸ τέλος, végig, az utolsó lépésig szereti övéit; nem akarja étién elbocsátani övéit, hogy el ne fogyatkozzanak az úton.⁷ Ebben kifejezésre jut az Eucharisztia mint utolsó útravalónak is egész jelentősége.

Kérdés. *Miképp lehet az Oltáriszentség föltámadásunk záloga?* – Kétségtelen, hogy a föltámadás biztosítékát Krisztus Szentlelke adja az Apostol szavainak értelmében: «Ha annak Lelke lakik bennetek, aki föltámasztotta Jézust halottaiból, ő aki föltámasztotta Jézus Krisztust halottaiból, életre kelti a ti halandó testeteket is a bennetek lakó Lelke által».⁸ Az

¹ August. in Jn 36, 13.

² Thom III 79, 1 ad 2.

³ Thom III 79, 8.

⁴ Cf. Th. Engert Psychologie und Pädagogik der Erstbeichte und Erstkommunion 1918.

⁵ Jn 6,55.

⁶ Ignat. Eph 20, 2: φάρμακον τῆς ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, cf. Iren. IV 18, 2 5; V 2, 2; Nyssen. Or. catech. 37.

⁷ Mt 15,22.

⁸ Rom 8,11.

Oltáriszentség a föltámadásnak és örök életnek ezt a jogcímét megnöveli; a szentatyák fölfogása szerint a halhatatlanság csiráját oltja belénk, amennyiben t. i. Krisztus titokzatos testében való közösségünket megerősíti, és ezzel biztosítja számunkra ennek a testnek sorsát: a szenvedés után a megdicsőülést, a halál után a föltámadást; Krisztus nem hagyja az ő élő és éltető testének méltó hordozóját!

4. A trentói zsinat ezek mellett az Oltáriszentségnek bizonyos *másodlagos hatásait* sorolja föl, melyeket a szentség nem magától, hanem az elsődleges hatások kíséreteként (per concomitantiam) hoz létre: *a) Az Oltáriszentség mintegy ellenszer (antidotum), mely által a mindennapi bűntől megszabadulunk és óva maradunk a halálosaktól.*¹ Ezt részint azzal éri el, hogy hatalmasan fölszítja a buzgó szeretet gerjedelmeit, melyek tovaűzik a bocsánatos bűnöknek tenyésző talaját, a lagymatagságot²; részint pedig oly módon, hogy a megszentelő kegyelem növelése által, kivált a szeretet erényének erősítése által szilárdabb támaszt ad a halálos bűnökkel szemben. A tevékeny szeretet tényei, melyekre indít, érdemszerző erejüknel fogva ideiglenes büntetések eltörlését is szerzik az áldozónak; tehát nem a szentség közvetlen, elsődleges hatékonysága által, hanem ezen a kerülő úton (ex consequenti per quam concomitantiam ad principalem effectum).³ *b) Fékezi és csökkenti a rendetlen testi kívánságokat.*⁴ Ezt a hatást a Szentírás nem említi, az atyák azonban gyakran és lelkesen szólnak róla: «Üdvözítőnket keblünkre öleljük, hogy testünk szenvedélieit leszereljük».⁵ «A bennünk levő Krisztus megfékezi a tagjainkban dülő testi törvényt és lecsöndesíti a háborgásokat.» Ezt a hatást az Eucharisztia Szent Tamás szerint⁶ közvetve váltja ki, amennyiben t. i. növeli és erősíti a szeretetet, annak a szentágostoni törvénynek értelmében: a szeretet növekvése a rendetlen kívánság csökkenése.⁷ De nem szabad kizárni azt a lehetőséget sem, hogy a Krisztusnak elevenítő szüzi testével való misztikai érintkezés közvetlenül is tisztító és csöndesítő hatással van, amint pl. némely szentről olvassuk, hogy jelenlétükben soha senkinek eszébe sem jutott illetlent beszélni vagy akár gondolni is.

Megjegyzés. Mindezeket a hatásokat az Oltáriszentség *akkor* váltja ki, mikor azt lehet mondani, hogy az eucharisztiaszínéket magunkhoz vettük, és addig fejt ki szentségi hatékonyságot, míg a színéket jelen vannak; tehát az azután még észlelhető szeretetgerjedelmek már nem közvetlenül a szentségből fakadnak, hanem az általa okozott szeretetnövekvésből. Az Eucharisztia ugyanis eledelnek van rendelve, és eledel módjára is hat.⁸ Ez a dogmatikai igazság tartalmazza a szentáldozásra való közvetlen *előkészületnek* teológiáját: Az étel úgy foganatos, ha egészséges étvágy fogadja és megfelelő emésztő tevékenység kíséri. Tehát szent vágy a vétel előtt, elmerülő szeretet a vétel alatt: ez a szentáldozás «higiénéje».

3. Az Eucharisztia szentségi személyei.

1. *Tétel. Az Oltáriszentség készítője kizárólag a fölszentelt áldozópap. Hittétel.* Az *albiak* és *valdiak* minden bölcs és jámbor embernek, az *újítók* pedig minden hívőnek tulajdonítottak hatalmat az Oltáriszentség készítésére. A *Tridentinum* szerint pedig ki van közösítve, aki azt mondja, hogy «az Üdvözítő ezekkel a szavakkal: ezt cselekedjétek az én emlékezetemre, az apostolokat nem avatta papokká, vagy nem rendelte el, hogy ők és más

¹ Trid. 13 cp 2 Denz 875.

² Thom III 79, 4.

³ Ib. 5.

⁴ Catech. Rom. II 4, 53.

⁵ Clemens Al. Paed. I 6.

⁶ Thom III 79, 6 ad 3.

⁷ August. Quaest. 83, 36.

⁸ Thom III 80, 8 ad 6.

áldozópapok följánlják az ő testét és vérét.»¹ Ezzel megismételte és nyomatékozta a IV. lateráni zsinatnak az albiak és valdiak ellen hozott határozatát.²

Bizonyítás. Az Oltáriszentség készítése annyi, mint bemutatni az *újszövetség áldozatát* (103. §). Ámde «nem veszi senki magának ezt a tisztet (áldozat bemutatására), hanem akit Isten hív.»³ Már az ószövetségben, mely az újnak csak árnyéka, az áldozat bemutatása külön papságnak volt fönntartva. S valóban nem jelentéktelen dolog, hogy az Üdvözítő az ő «búcsú»-vacsorájára csak a tizenkettőt hívta meg, senkit a tanítványok és a jámbor asszonyok közül, és csak nekik mondta: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre.⁴ Ha ezek a szavak minden hívőnek szóltak volna, amint Luther állítja, akkor azoknak nemcsak joguk, hanem kötelességük is volna az Eucharisztia áldozatát bemutatni; ezt pedig nem merte Luther sem állítani, még kevésbé gyakorlatba venni. A *hagyomány* szava kezdettől fogva határozott és egyöntetű. Már a Didache⁵ az Eucharisztia ünneplésével kapcsolatban figyelmeztet: «Rendeljétek tehát magatoknak püspököket és diakonusokat, akik méltók az Úrhoz». Római sz. Kelemen a püspököket és diakonusokat az ószövetség papjaival és levitáival helyezi párhuzamba és a liturgiát kizárólag nekik tulajdonítja. Ignác szerint nincs megengedve az Eucharisziát a püspök nélkül ünnepelni; a diakonusok csak kiszolgáltatók. Jusztin szerint a testvérek előljárója szenteli az Eucharisziát, a diakonusok kiszolgáltatók. Tertullian szerint az Eucharisztia készítése papi tiszt. Cipriánról racionalista dogmahistorikusok is elismerik, hogy tételünk kifejezett tanuja. A niceai zsinat szerint a diakonusoknak nincs hatalmuk áldozatot bemutatni.⁶

A *teológiai megfontolásnak* elég arra utalni, hogy az Oltáriszentség készítése áldozat bemutatása, mely az áldozópapoknak tiszte; de nem illik bele Istennek természetfölötti üdvrendjébe, hogy minden ember áldozópap legyen⁷ (268. és 591. lap). A protestánsok sem vonták le elméleti álláspontjuk gyakorlati következményeit; nem engedtek és nem engednek mindenkint oda, hogy az úrvacsorát készítse, A laikusok azonban nem rövidülnek meg azért, hogy ebből a papi tevékenységből ki vannak zárva; hiszen ők is részesei az egyetemes papságnak, mely az Istenért való önmegtagadásnak és önfeláldozásnak szellemi áldozatait mutatja be.⁸

Az Oltáriszentség kiszolgáltatója. Minthogy az Eucharisztia állandó szentség, kiszolgáltatója más is lehet mint a készítője; itt tehát nem az érvényes, hanem megengedett kiszolgáltatósról van szó.

*Rendes kiszolgáltató az áldozópap.*⁹ Ezt jelzi az *Üdvözítő* meghagyása: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre, mely az apostoloknak és utódaiknak szól. Megerősíti az Egyháznak kezdettől fogva vallott *gyakorlata*, mely a diakonusnak csak a püspöktől (utóbb az áldozópaptól) függőleg engedte meg az Eucharisztia kiszolgáltatását. A *teológiai megfontolás* is illőnek találja, hogy a szentséget az szolgáltassa ki, aki készítette, vagyis aki isteni jogon rendes közvetítő Isten és a hívők között, és aki tárgyi (karizmás) szentségénél fogva nagyobb kezességet nyújt arra, hogy a szent dolgokat szentül is kezeli.¹⁰ A megengedett

¹ Trid. 22 e. 2 *Denz* 949.

² *Denz* 424.

³ Heb 5,4; cf. 8,1–3.

⁴ Cf. 1 Cor 4; 1 Cor 11,26.

⁵ Did. 15, 1.

⁶ *Clemens Rom.* 41–2; cf. 37. *Ignat.* Smyrn 8, 1; Trall 2, 3; Phil 4. *Iustin.* I 65. *Cypr.* Epist. 5, 2; 63, 24; 77, 3; Laps. 25. *Nicaen.* c. 18; cf. *Origen.* in Num hom. 4, 3 *Hieron.* Adv. Lucif. 21; Epist. 146, 1; *Chrysost.* Sacerd. III 4.

⁷ *Thom* III 82, 1 3.

⁸ Ps 50,19 1 Pet 2,5; cf. *Thom* III 82, 1 ad 2

⁹ Trid. 13 cp 8 *Denz* 881.

¹⁰ *Thom* III 82, 3.

kiszolgáltatáshoz ezenfelül *joghatóság* kell. Illő ugyanis, hogy a nyáját maga a pásztor legeltesse; ma azonban jogszokás alapján megfelelő ok fönnforgása esetében minden áldozópapnak megvan a joghatósága az Eucharisztia kiszolgáltatására.

Rendkívüli kiszolgáltató a diákonus, különösen szükség esetén. Ezt az atyák kezdet óta tanúsítják, és az Apostoli Szabványok tételesen előírják: «A diákonus nem mutatja be az áldozatot. Hanem miután a püspök vagy áldozópap a szentáldozatot bemutatta, ő adja a népnek, nem mint pap, hanem mint a papok segédje».¹

Mínthogy az Eucharisztia kész szentség, bárki érvényesen kiszolgáltathatja *önmagának* is, ha mindjárt laikus is. Az ősegyházban szokásos is volt az önáldoztatás (üldözések idején; remeték, jámbor házi áldozók). Ennek egy fajtája volt a régi áldoztatási mód; az áldozónak kezére adták az ostyát, melyet aztán ő maga vett. A laikus önáldoztatást (sőt a papét is misén kívül) az Egyház utóbb igen szigorúan tilalmazta, már a niceai zsinaton; hasonlóképp a jelzett régi áldoztatási módot, mely a 9. század óta nyugaton egészen meg is szűnt. Az újabb teológusok Liguori sz. Alfonzzal azon a helyes nézeten vannak, hogy szükség esetén a laikusok önáldoztatása ma is meg van engedve.

2. Tétel. Az Oltárszentség méltó fölvevője a megigazult keresztény. *Hittétel* a trentói zsinat kifejezett tanítása értelmében.

Magyarázat. Más az Eucharisztia alkalmas és más a méltó alanya. Jellemzésük végett a trentói zsinat nyomán² a merő *anyagi eucharisztia-vétel* mellett (mely semmiféle tekintettel sincs az Eucharisztia szentségi jellegére) háromféle áldoztatást különböztetünk meg. *Szentségi* áldozás az, mely az eucharisztia szentségi jellegének tudatában és szándékával történik, annak gyümölcsei nélkül; *lelki* áldozás a szentség vételének kifejezett vágya élő hitben és szeretetben; a *lelki-szentségi* áldozás a szentséggel együtt annak gyümölcseit is veszi. *A merőben szentségi vételre* alkalmas minden megkeresztelt élő. A szentségek ugyanis általában az élőkért vannak; az Eucharisztia ezenfelül eledel, és mint ilyen is élőknek van szánva. Itt melleleg megjegyezzük, hogy a szentáldozás mint eledel csakis a fölvevőnek szól.³ Tehát másért szentáldozást fölajánlani csak abban az értelemben lehet, hogy a szentáldozás ténye által személyes teljesítmény alapján (ex opere operantis) szerzett érdemeket könyörgésképpen (per modum suffragii) és az esetleg hozzákötött búcsúkat a búcsúalkalmazás törvényei szerint (110. § 2) fölajánljuk másokért; ezt természetesen meg lehet tenni a tisztítóhelyen szenvedő lelkekért is. Csak megkeresztelt ember alkalmas alany, mert a keresztség a többi szentség kapuja; a vágykeresztség valószínűleg nem elég. *A merő lelki áldozás* mint merő személyes teljesítmény lehetséges mindenkinek, aki tökéletes szeretet fölindítására képes, tehát nem-keresztényeknek is.

A tételben a lelki és egyben szentségi áldozatról van szó. Erre nézve a *Tridentinum*⁴ ünnepélyesen kimondja, hogy a merő hit nem elég előkészület, és szigorúan meghagyja, hogy aki halálos bűnben van, az áldozás előtt gyónjon meg, és szükség esetén leszámítva, ne érje be tökéletes bánattal. A másik végletet tekintve VIII. Sándor⁵ elítélte azt a janzenista tételt, hogy a szentáldozáshoz nem járulhat, akiben nincs meg a legtisztább istenszeretés, vagy aki nem adott teljes elégtételt összes bűneiért. X. Pius szerint minden hívőnek van joga a mindennapi szentáldozáshoz, csak legyen a megszentelő kegyelem állapotában és legyen meg a helyes jámbor szándéka a szentség vétele tekintetében.⁶

¹ *Const. Apost.* VIII 28.

² Trid. 13 cp 8 *Denz* 881.

³ *Thom* III 79, 7 ad 3.

⁴ Trid. 13 c. 11 *Denz* 893; cf. cp. 7; CIC 807 856.

⁵ *Denz* 1312.

⁶ *Denz* 1985 kk.

Bizonyítás. Az *Üdvözítő* az utolsó vacsorán kijelentette, hogy az apostolok tiszták és méltók¹; Judás valószínűleg nem áldozott. Szent Pál pedig azt mondja: «Vizsgálja meg magát az ember, és úgy egyék ebből a kenyérből és igyék ebből a kehelyből. Mert aki méltatlanul eszik és iszik, ítéletet eszik és iszik magának, mivel nem különbözteti meg az Úr testét». ² Az ő tanúsága szerint a méltatlan áldozásnak betegség, sőt halál járt a nyomában. A *hagyomány* nem hagy kétséget. A *Didache* szerint csak a megkereszteltnek lehet adni az Eucharisziát; de azoknak is előbb meg kell vallani bűneiket, hogy áldozatuk tiszta legyen. Jusztin szerint azok járulnak az Eucharisziához, akik hisznek Krisztusban és a keresztség után az ő parancsai szerint élnek. A régi egyház azonban föltételezte, hogy a keresztények keresztényül is élnek, és ezért általában mindannyiszor kiszolgáltatta minden szentmisén a jelenlevőknek; csak a diakonus fölkiáltása: szenteknek a szentet! és a hitjelöltek meg a vezeklők eltávolítása szólította őket a *Didache* szellemében bünbánatra. Ciprián azonban tud olyanokról, kik méltatlanul áldoztak és ezért meghaltak. Szent Ágoston két irányról tesz említést: némelyek csak azokon a napokon akarják engedni az áldozást, mikor az ember tisztábban él, mások mindig, ha a hívők nincsenek főbűnben. Szerinte mindkettőt az Eucharisztia iránti tisztelet vezeti, és ezért szabad az útjuk: «Csak megvetést nem tűr ez az eledel, miként a manna nem tűrt csömört». ³

A *hivő elme* a tételt abból a megfontolásból vezeti le, hogy *a)* az Oltáriszentség lelki eledel. Az eledel ugyanis élőknek szól; a természetfölötti rendben pedig a megigazultság ad életet. *b)* A szentség vétele a Krisztussal való misztikai egyesülésre irányul; ennek pedig ellene van a halálos bűn. ⁴ Ebből következik, hogy a halálos bűn állapotában vett szentség nem fejti ki hatásait; a méltatlan áldozás igen súlyos, bár nem valamennyi közt a legsúlyosabb bűn. ⁵ Minthogy azonban ezeknek a hatásoknak jogcímét megadja, azokat létre is hozza, ha a méltatlan áldozó eltávolítja az akadékot, még mielőtt a színek megváltoznának.

A megigazultság állapotán kívül az Egyház súlyos bűn terhe alatt előírja az *éhomra való vételt*. ⁶ Erről már Tertullian és Ciprián tesznek említést; Szent Ágoston megvédi. ⁷ Ezt az előírást indokolja a szentségnek nagy méltósága; lehetővé tette az Eucharisztia ünneplésének az agapéktól való elválasztása és a reggeli órákba való helyezése. ⁸ Mai törvény szerint, akik legalább egy hónapja betegek és közeli fölgyógyulásukhoz nincs remény, hetenkint egyszer-kétszer orvosságra vagy folyadékra is áldozhatnak, ha nem tudnak éhommal maradni. ⁹ Némelyek előírták vagy legalább javalták a házasság érintkezéstől való tartózkodást is (így Origen., Hieron., Gregor. M., Cat. Rom.). A *külön lelki előkészület*: a hit, remény, szeretet fölindítása, összeszedettség, a buzgóság fölszítása a természeti törvénynek előírása: az ég és föld királyát megfelelő hódolattal kell fogadni; tételes rendelkezésnek nem tárgya.

Folyomány. Minthogy *a megkeresztelt kisdetek is* a megigazultság állapotában vannak, *a méltó áldozásnak* ők is *alanyai*. S csakugyan a gyermekkeresztelés általános elterjedése után a gyermekáldoztatás (sokszor bor színe alatt vagy borba mártott ostya alakjában) is szokásba jött, és megvolt a nyugati egyházban is 1200-ig; a keletiben megvan mindmáig.

¹ Jn 13,4–20. (lábmosás).

² 1 Cor 11,27–30.

³ *Didache* 9, 5. *Iustin.* Apol. I 66. *Cyprian.* Lapsi 25 26. *August.* Epist. 54, 4; in Jn 27, 11.

⁴ *Thom* III 73, 1; 80, 4.

⁵ *Thom* III 80, 4 5.

⁶ *Denz* 626; CIC 585.

⁷ *Tertul.* Ux. II 5; *Cyprian.* Epist. 54, 6 8; *August.* Epist. 54, 6.

⁸ Legújabbán ismét kezdik szorgalmazni az estéli mise és áldozás megengedését; s ezt csakugyan megokolják a mai nagyvárosi munkásviszonyok.

⁹ CIC 558.

A nyugati egyházban 1200 után szokássá vált a szentséget csak a meggondoltság éveiben (10–14. életév) kiszolgáltatni; X. Pius (1910) óta a 7. életév van rögzítve, mint alsó határ.¹ A nyugati egyháznak ez a gyakorlata megokolt. A szentáldozás ugyan a kisdedekben is létrehozza elsődleges hatásait; ha a keresztség megadja nekik az első kegyelmet, nem lehet elgondolni, miért ne adná a szentáldozás a másodikat; Oswald ezt alap nélkül tagadta. Mégis a kisdedeknek erre a kegyelmi gyarapodásra még nincs közvetlen szükségük; tehát nem rövidülnek meg, ha az Eucharisziában még nem részesülnek. Viszont ez a gyakorlat hatékonyan távoltartja a szentség méltóságának veszélyeztetését, ami a gyermekáldoztatásnál majdnem elkerülhetetlen; nagy mértékben előmozdítja tiszteletét a nagyoknál, ha csak azoknak szolgáltatják, kik tudják, mire készülnek. Tehát amennyire a közjó meghaladja a magánjót, annival dicséretesebb a nyugati gyakorlat a keletinél. A kisdedekkel egy sorba kell állítani a gyöngé elméjűeket, akiknek szabad kiszolgáltatni a szentséget, ha tudatos előéletükből legalább valamilyen állapotserű előkészület maradt vissza.

4. Az Oltáriszentség szükségessége.

1. *Tétel. Az Oltáriszentség vétele isteni és egyházi parancs erejénél fogva szükséges; de nem szükséges mint az üdvösségnek nélkülözhetetlen eszköze, hanem csak erkölcsileg, mint a természetfölötti élet fönntartásának leghatékonyabb rendes eszköze.*

1. *Az Oltáriszentség isteni és egyházi parancs erejénél fogva szükséges.* Hittétel. A Tridentinum ünnepélyesen kimondja, hogy a hívek a belátás éveitől (ab annis discretionis) kezdve évenként legalább húsvétkor kötelesek szentáldozáshoz járulni az Anyaszentegyház rendelkezései értelmében.² Ez utalás a IV. lateráni zsinatnak azonos tartalmú határozatára.³

Bizonyítás. Az *Üdvözítő* az Eucharisztia megigérésekor azt mondta: «Ha nem eszitek az Emberfia testét és nem isszátok az ő véré, nem leszen élet tibennetek».⁴ Utolsóvacsorai szava: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre, az Eucharisztia vételére is vonatkozik, Szent Pálnak ama tanúsága szerint: «Valahányszor eszitek ezt a kenyeret és isszátok ezt a kelyhet, az Úr halálát hirdétek, míg el nem jön».⁵ Az *atyák* különösen az Oltáriszentség ígérének magyarázásával kapcsolatban hangsúlyozzák ezt a szükségességet, néha oly erősen, hogy kijelentéseikből szinte eszköz jellegű szükségletet lehetne kiolvasni.

Az isteni parancs *nem írja elő a vétel gyakoriságát és időközzeit*; ezért azt kell mondani, hogy az Eucharisztia vétele a parancsok természete szerint legalább a halál előtt kötelez. Az egyházi parancs, mely szabályozza a vételt, a gyakorlat leszűrődése. Eleinte valószínűleg csak vasárnap volt szentmise,⁶ és következésképp szentáldozás is. Tertullian tanúságot tesz, hogy a stáció-napokon is ünnepelték az Eucharisziát, és ettől az időtől kezdve általánossá válik a naponkénti misézés. De már nem minden szentmisén áldozik minden jelenlevő. Aranyszájú sz. János és Szent Ágoston idejében akárhányan évenként egyszer vagy kétszer, mások azonban sokkal gyakrabban áldoztak. Szent Ágoston, miként Aranyszájú ajánlja a naponkénti áldozást, de csak tiszta lelkiismerettel. A tours-i zsinat kimondja, hogy az évenkénti egyszeri áldozás elég.⁷ Mikor aztán «a hitványság elhatalmasodásával sokaknak szeretete kihült»,⁸ a IV. lateráni zsinat ezt az évenként egyszer való áldozást előírta, még pedig a belátás éveitől

¹ CIC 858.

² Trid. 13 c. 9 Denz 891.

³ Denz 437.

⁴ Jn 6,54.

⁵ 1 Cor 11,26.

⁶ Cf. 1 Cor 16,2 Act 20,7 Did. 14, 1; Plin. Epist. X 96; Iustin. Apol. I 67.

⁷ Tertul. Idol. 7. Chrysost. in Heb 17, 4. August. Epist. 54, 2; Sermo 227; Ps. Ambr. Sacram. V 4. Conc. Turon. c. 22.

⁸ Thom III 80, 10 ad 5.

kezdődőleg. Ma ezenkívül parancs a nagybetegeket ellátni az utolsó útravalóval. A régi egyház a kirekesztett vezeklő bűnösöknek haláluk előtt adta a szentséget az Egyházzal való kibékülésük jeléül. A rendes körülmények közt halálra vált hívőkre nézve ezt nem olvassuk a legrégebbi időkben; Szent Ágoston, aki abban a meggyőződésben volt, hogy a legszentebb papnak is bűnbánattal kell a halálra készülnie, a falakra írt bűnbánati zsoltárok átelmélkedésével készült. Ellenben Aranyszájú, Ambrus, Vazul, Nagy sz. Gergely haláluk előtt magukhoz vették a szentséget. 1000 körül aztán megszaporodnak a tanuságok; valószínű, hogy akkor a szentségnek utolsó útravalókénti vétele már általános szokás volt.

2. Az Oltáriszentség vétele *nem kötelez mint az üdvösséghez föltétlenül szükséges eszköz*. A kisdedekre nézve hittétel; a fölnöttekre nézve legalább biztos.¹ A trentói zsinat² a keresztséget és a megkeresztelt bűnösök számára a töredelmet az üdvösséghez elkerülhetetlenül szükségesnek mondja; de az Eucharisztiairól ilyesmit sehol nem állít; sőt amennyiben a kisdedekre nézve megállapítja, hogy nekik nem szükséges a szentség az üdvösséghez, eléggé jelzi ugyanezt a fölnöttek számára is; az eszköz jellegű szükség ugyanis nem tűr kivételt.

Bizonyítás. Az Oltáriszentség nem szükséges ahhoz, hogy az ember első kegyelmet kapjon; hiszen élők szentsége. De a második kegyelemnek, vagyis a megigazultság állapotának föntartásához sem elkerülhetetlenül szükséges. a) Aki a megszentelő kegyelem állapotában hal meg, annak örök üdvösségéről az Egyház sohasem kételkedett. Ámde a megkeresztelkedett kisdedek, akik eszük használata előtt halnak meg, nem vétkeztek, tehát a kegyelem állapotában voltak, és üdvözülnek az Eucharisztia vétele nélkül is. A fölnötteknél pedig nem lehet kimutatni, hogy a keresztségi kegyelem föntartása rövidebb vagy akár hosszabb ideig is lehetetlen az Eucharisztia vétele nélkül. Azok a segítő kegyelmek ugyanis, melyek a kegyelem állapotának föntartásához szükségesek, máshonnan is jöhetnek, pl. buzgó imádságból. b) Ha az Eucharisztia az üdvösségnek nélkülözhetetlen eszköze volna, akadályozás esetén az ember köteles volna fölkeltetni vágyát. Ámde ezt az Egyház sohasem követelte. c) Az Egyház a nagy bűnösöktől régen gyakran megtagadta az Oltáriszentséget, még a halál színe előtt is (interdictum idején); tehát nem tekintette nélkülözhetetlen eszköznek.

Nehézségek. 1. Az Oltáriszentség *a lélek természetfölötti életének eledele*; ámde eledel nélkül elsorvad az élet. – *Megoldás.* A testi és lelki eledel között csak hasonlóság áll fönn, nem egyenlőség. A lelki élet táplálásának más eszközei is vannak mint az Oltáriszentség: általában a szentségek, jócselekedetek, imádság. Különben is a szellemi élet ontologiai mivoltánál fogva nem romlékony, hanem miként alanya, a lélek, maga is halhatatlanságra van teremtve.

2. *Az Üdvözítő az Oltáriszentségről ugyanazt látszik mondani, mint a keresztségről:* «Ha nem eszitek, nem lesz élet tibennetek». S valóban Szent Ágoston az Üdvözítőnek erre a szavára hivatkozva hangsúlyozza a pelagiánusokkal szemben, hogy a keresztség és az Úr vére nélkül senki sem mehet be a mennyek országába, nélkülök hiába ígér valaki a gyermekeknek is örök életet. Ilyenformán nyilatkoznak abban az időben mások is.³ – *Megoldás.* Maldonatus, Petavius stb. megengedik, hogy Szent Ágoston itt tévedett, és azzal mentik őt és kortársait, hogy félrevezette őket a gyermekáldozás egyetemes szokása; azt is hozzá lehet tenni, hogy az atyák a Szentírásnak alapvető jelentősége miatt (I 198) az eretnekekkel szemben szerették a kevésbé világosan bizonyító helyeket is fölvonultatni. Azonban valószínű, hogy Ágoston és mások itt nem akartak mást, mint hangsúlyozni, hogy senki sem üdvözülhet Krisztus nélkül, a

¹ Trid. 2. c. 4 cp 4 Denz 937; cf. 1922.

² Ibid. 5 c. 4; 7 bapt. c. 6; 14 poen. c. 6.

³ August. Peccat. merit. I 20, 26; 24, 34; Ep. Pelag. II 4; Ctra Iul. I 4, 13 etc. Innocent. I. a mileve-i zsinathoz írt levelében, és Gelasius Epist. 6, 5 6.

gyermek sem, és ennek alapján képzelődés a pelagiánusoknak különböztetése mennyország és örök élet között, mely utóbbit szerintük a gyermekek is elnyerhetik keresztség nélkül, illetve Krisztus kegyelme nélkül is. Szent Ágoston velük szemben nyomatékozza: A Krisztus szenvedésében való közösség nélkül lehetetlen üdvözülni; ez a krisztusközösség a keresztséggel kezdődik, és szükség esetén ez elég; az Eucharishtiában aztán befejeződik. Így értelmezte mesterét már Fulgentius, az «Augustinus contractus».¹

Ha az Üdvözítő szavait magukban tekintjük, az *Eucharisztia vételének és a vízből meg Szentlélekből való újjászületésnek szükségét megállapító kijelentései*² közöli nem áll fönn teljes tartalmi párhuzam. Nikodémus előtt ugyanis az Üdvözítő elvi kijelentést tesz; az eucharishtiás beszédben pedig hitetlenkedő zsidókkal és főlnöttekkel szemben a beszéd körülményei szerint és az összefüggés értelmében a hitet, még pedig a valós eucharishtiás jelenlétben való hitet követeli mint az üdvösség eszközét. A szentség vétele aztán parancs, de nem nélkülözhetetlen eszköz. A hú tanítványok is Péter által hitükről tesznek vallomást («az örök élet igéi nálad vannak»), és nem az Eucharisztia vételének szándékát fejezik ki.

Következmény. *A kis gyermekek nem kötelesek az Oltáriszentséghez járulni*: nem a nélkülözhetetlen eszköz kötelező erejénél fogva, mert ilyen nem forog fönn; nem a parancs erejénél fogva, mert kisdetek még nem képesek parancsokat teljesíteni. Üdvösségükről a keresztség által gondoskodva van. Ezért a trentói zsinat³ kiközösíti azokat, kik a gyermekáldozás szükségességét állítják; de a régi egyházi gyakorlatot nem ítéli el.

3. Mindazáltal lehet azt mondani, hogy az Oltáriszentség *a fölserdültek számára szükséges mint a természetfölötti élet fönntartásának leghatékonyabb rendes eszköze, tehát erkölcsi és viszonylagos szükségességgel*. Nagy fokban valószínű nézet. Az Oltáriszentség alapításának ünnepélyessége, az Üdvözítő eucharishtiás beszédének nyomatékos felszólításai, maga az Eucharisztia mivolta bizonyosságot tesznek, hogy az Üdvözítő ezt a szentséget a legszelebbkörű használat számára rendelte. És a szentség hatásaira való tekintettel könnyű belátni, hogy e nélkül a legmegfelelőbb lelki eledel nélkül bajos annyi kísértés és veszedelem között teljes erejében és egészségében fönntartani a természetfölötti életet. Ezért a főlnöttek kötelesek a parancsra való tekintet nélkül is, lelki életük érdekében a szentséghez járulni, és megfelelő vágyat is ébreszteni magukban.⁴

2. Tétel. Nincsen kötelezettség a szentmise bemutatásán kívül két szín alatt venni az Oltáriszentséget. Hittétel.

Magyarázat. Először Waldes Péter után a huszita *kelyhesek* (utrakvisták) hirdették a kehely szükségességét; velük szemben a konstanci zsinat kimondotta tételünket.⁵ Minthogy Luther a kelyhet megengedte és az egyházi gyakorlat ellen izgatott, Kálvin pedig az egy szín alatti áldozást egyenest az ördög műhelyéből kikerült találmánynak mondotta, a *Tridentinum*⁶ újra kiközösítette azokat, akik azt állítják, hogy isteni parancsnál fogva vagy az üdvösség számára szükséges valamennyi hívőnek két szín alatt áldozni.

Bizonyítás. Az Üdvözítő az eucharishtiás beszédben ismételten hangsúlyozza, hogy kell a testét venni és vérét inni. Ezzel azonban csak a teljes vételnek szükségességét állapítja meg, de nem határozza meg a módját; hiszen azt sem határozta meg, hányszor kell venni. Sőt egyszer azt is mondja: «Én vagyok az élő kenyér; aki eszik engem...»⁷ Egyébként a legtöbb utrakvista ezt a szentírási részt nem tekinti eucharishtiainak; következésképp nem is érvelhet

¹ Cf. *Thom* III 73, 3.

² *Jn* 6,54 és 3,5.

³ *Trid.* 21 cp 4 *Denz* 933.

⁴ *Thom* III 80, 11; cf. 73, 3 ad 1.

⁵ *Denz* 624.

⁶ *Trid.* 21 c. 1 *Denz* 934; cf. c. 2 és 3.

⁷ *Jn* 6,58.

belőle. Az utolsóvacsora parancsa: igyatok ebből mindnyájan, ezt cselekedjétek az én emlékezetemre, az apostoloknak szól és az eucharisztiai áldozatra vonatkozik; de nem lehet kimutatni, hogy a szentáldozás módját akarja meghatározni. A *régi egyház* a középkorig (1250 k.)¹ általában két szín alatt nyújtotta a szentséget². Azonban elismerte és gyakorolta az egy szín alatti áldozást is: *a)* A régi keresztények sokszor otthon vették az Eucharisziát a kenyér színe alatt³; *b)* kisdedeknek bor színe alatt adták (a görögök ma is); *c)* betegek általában a kenyér színe alatt, szükség esetén bor színe alatt áldoztak.⁴ *d)* Az előre konzekrált ostyák miséiben általában így áldoztak. *e)* Hogy nyugaton a nyilvános áldozás is sokszor kenyér színe alatt történt, annak bizonyossága Nagy sz. Leó⁵: eretnekek, kik a bort az ördög találmányának tartották és ezért a kehelytől tartózkodtak, a katolikusok közé vegyülve részt vettek a nyilvános áldozáson. A tétel közvetlen *dogmatikai folyomány* a Krisztus eucharisztias jelenlétének teljességéről szóló hitigazságból: bármely szín alatt jelen van az egész Krisztus; következésképp testét és vérének veszi, aki bármely szín alatt áldozik. A két szín alatti eucharisztias megjelenítést és áldozást az eucharisztianak áldozat jellege kívánja meg, de nem eledelvolta.

Kérdés. Egyébként egyenlő föltételek mellett *nagyobb kegyelemben részesül-e, aki két szín alatt áldozik?* – *Felelet.* Helyes a tagadó nézet, mely ma általános (Thom., Bonavent., Bellarm., Suarez) Vasquez és Lugo kisebbségi véleményével szemben. A szentségek ugyanis azt okozzák, amit jeleznek és ami által jeleznek. Ámde az Oltáriszentség bármely szín alatt ugyanazt jelzi: Krisztus emberségét, csak hogy az egyik szín alatt kifejezettebben a testét, a másik alatt kifejezettebben a vérének: tehát bármely szín alatt megadja a teljes eucharisztiai kegyelmet, melyet a két szín épűgy nem növel, mint több ostyának vétele, vagy a kereszttségben a hármass leöntés szemben az egy leöntéssel. Megtörténhetik, hogy valaki a második szín vétele alatt nagyobb fölkészűtségben van; de akkor a személyes teljesítmény alapján, tehát oldallagosan növekszik a kegyelem, és nem a szentség erejénél fogva.

Következmény. Minthogy a két szín alatti áldozás nem szükséges, az *Egyháznak joga volt elrendelni a kenyér színe alattit*, amit a 13. század óta egyetemessé vált gyakorlat jóváhagyásával a konstanci, majd a trentói zsinat meg is tett. Ebben a következő okok vezették: *a)* A kehely kiszolgáltatásánál könnyen tiszteletlenség éri a szentbort; *b)* akárhány helyen óriási nehézségbe ütközik megfelelő mennyiségű és minőségű bort szerezni; *c)* sokan vonakodnak másokkal közös kehelyből inni (ma a protestánsoknál sokan külön kelyhet követelnek); *d)* a kelyhesekkel szemben az eucharisztias jelenlét teljes voltának megvallása is szerepelt.⁶

¹ Cf. Thom III 80, 12.

² Tertul. Ux. 2, 5; Basil. Epist. 93; Cypr. Lapsi 26; Ambr. Excess. fratris I 43.

³ Cypr. Lapsi 25.

⁴ Euseb. H. E. VI 44; Paulin. Vita Ambr. 47; Concil. Tolet. XI c. 11.

⁵ Leo M. Sermo 42, 5; cf. Ep. 59, 2.

⁶ Cf. Thom Opusc. 27, 29; Cat. Rom. II 4, 66.

5. fejezet. A töredelem szentsége.

A *töredelem* az az újszövetségi szentség, melyben a pap a bűnbánó és elégtételre kész gyónónak Isten helyett megbocsátja a keresztség után elkövetett bűneit. *Nevét* rendszeren a szentségi cselekménynek egy mozzanatától veszi színekdoché útján: bűnbánat, bűnbocsánat szentsége, μετανοα; töredelem, poenitentia (a v. poenam tenere), szentgyónás, confessio, ἔξομολόγησις. A régiek szívesen nevezték fáradságos keresztségnek (baptismus laboriosus), hajótöröttek mentődeszkájának (secunda post naufragium tabula).

A töredelem a *legemberibb szentség*; hisz a bűnben vergődő embernek révbejutása. «A bűnbánatban magasra dagad az Isten-keresés világárama, s csak a keresztes bűnbocsánatban simul el vigasztalón. A sebzett lelkek, miután hiába kerestek gyógyulást, a kinyilatkoztatásban arra ébredtek, hogy a bűnbocsánat kegyelem» (Prohászka). Nem csoda, ha ennek a szentségnek történetében és tanában húsz század keresztes vezeklő szelleme lüktet, természetesen együtt az emberi szív tusakodásának nyomai is.

A *főbb tévedések* a töredelem szentsége körül: 1. A *montanisták* azt tanították, hogy a főbenjáró bűnöket (peccata capitalia: hittagadás, emberölés, házasságtörés) csak Isten bocsáthatja meg; a Lélektől megszállottak, a pneumások rendkívüli esetekben kijelentik ezt az Istentől közvetlenül eredő bocsánatot. 2. A *novaciánusok* kezdték azon, hogy tagadták az Egyháznak a hittagadás bűnét megbocsátó hatalmát; ezt a tagadást aztán kiterjesztették a többi főbenjáró bűnre, és végül az összes halálos bűnökre. 3. A *donatisták* a bűnöket kizárják az egyházi közösségből; Isten sem bocsát meg nekik. 4. A *valdiak*, Hus és Wiclif szerint nem létezik külön bűnbocsátó papi hatalom; azt minden megigazult keresztes gyakorolhatja. 5. Az *újítók* az egyedül üdvözítő hitről szóló tanításuk következtében nem tudtak mit kezdeni a töredelemmel. Eleinte még megtartották (a Confessio Augustana-ban). Azonban már akkor elvetették a fülgyónást; továbbá azt hirdették, hogy a szentségi elégtétel kisebbíti Jézus Krisztusnak elégtételét; a föloldozás merő kijelentés és ezért szükség esetén akárki nyújthatja; a töredelem voltaképpen csak az elvesztett hitnek fölüjútása, előkészítő módon a lelkiismeret rettegésében, betetőzéskép, megigazulást szerző módon a keresztségben kapott megigazultság hívó fölüjútása által (per terrores conscientiae et per regressum ad baptismum). 6. A *janzenisták*, kiknek nézeteit fölüjútotta a rigorista pietizmus, és a pisztójai zsinat tagjai azt tanították, hogy a föloldozáshoz szükséges a tökéletes bánat és az elégtétel elvégzése; a föloldozás csak a szentelő hatalom megnyilvánulása, nem egyben a joghatósági hatalom gyakorlása; a bocsánatos bűnök meggyónása fölösleges, sőt veszedelmes. Ismételt visszaesés után a föloldozást meg kell tagadni. 7. A *modernisták* szerint Jézus Krisztus nem alapított bűnbocsátó szentséget; az ősegyház sem ismert ilyent. 8. Sok *modern* szaduceus minden néven nevezendő töredelmet aggodalmaskodó kicsinyes gyöngye lelkiismeret megnyilvánulásának tart, s azt mondja, hogy mindenkinek joga van kiélni a maga egyéniségét, úgy amint hajlamai és vágyai ösztönzik; és nevezetesen kár az embernek magát azzal is szegényíteni, hogy kiaknázatlanul hagyja az ú. n. bűn nyújtotta tapasztalatokat és élmény-lehetőségeket.

Irodalom: Thom III 84–90 és Supplementum 1–25; hozzá a nagy kommentárok.

Rendszeres monografiák: *Bellarminus* De poenitentia; *Lugo* De virtute et sacramento poenitentiae 1651; *D. Palmieri* Tractatus de poenitentia ²1896; *De San* Tr. de poen. 1900; *Prohászka* A keresztes bűnbánat és bűnbocsánat ⁴1927; Th. *Spačil* Doctrina theologica Orientis separati de sacramento poenitentiae 1926; *P. Galtier* Le péché et la pénitence 1929; De poenitentia ²1931. – Történetiek: *J. Morinus* Commentarius historicus de disciplina in administratio ne sacramenti poenitentiae tredecim primis saeculis in ecclesia occidentali et hucusque in orientait observata 1651; *Sirmond* Historia poenitentiae publicae 1651; *A. Eberharter* Sünde u. Buße im A. T. 1924; *F. J. G. Pignataro* De disciplina poenitentiali

priorum Ecclesiae saeculorum commentarius 1904; P. *Batiffol* Études d'histoire et de théologie positive I ⁷1926; G. *Rauschen* Eucharistie und Bußsakrament in den sechs ersten Jahrhunderten der Kirche ²1910 J. *Hoh* Die kirchliche Buße im 2. Jhd 1932; P. *Galtier* L'Eglise et la rémission des péchés an premiers siècles 1932; K. *Adam* Das sogenannte Bußedikt des Papstes Kallistus 1917; B. *Poschmann* Die Sündenvergebung bei Origenes 1912; F. *Hünemann* Die Bußlehre des h. Augustinus 1914; K. *Adam* Die kirchliche Sündenvergebung nach dem h. Augustinus 1917; Die geheime Kirchenbuße nach dem h. Augustin 1921; B. *Poschmann* Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt? 1920; Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christl. Altertums 1928; Die Kirchenbuße im frühen Mittelalter 1930; P. *Schmoll* Die Bußlehre der Frühscholastik 1909; E. *Göller* Studien über des gallische Bußwesen 1929; J. *Mac Neill* Celtic Penitentials and their Influence 1929; W. *Rütten* Studien zur mittelalterlichen Buszlehre mit besonderer Berücksichtigung der älteren Franziskanerschule 1902; H. *Schauerte* Die Bußlehre des Johannes Eck 1919.

107. §. A töredelem szentségi valósága.

Diekamp III 39–43; *Bartmann* II § 190 192–3; *Pesch* VII prop. 1–4 19–21; *Billot* II th. 1–3; *Schanz* § 37–9; *Prohászka* II III V XIII XX. – *Thom* 111 84 85 90; *Suarez* Poenit. disp. 17–9; *Salmant.* tr. 24, 1, 1–2; 4, 4; *Billuart* Poenit. 1; *Berti* XXXIV 1, 1 2; 2, 7; *Frassen* Sac. tr. 1, disp. 2, a. 2 – O. F. *Cambier* De divina institutione confessionis sacramentalis 1884; B. *Xiberta* Clavis Ecclesiae 1922 J. A. *Jungmann* Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtl. Entwicklung 1932.

1. A töredelem krisztusi rendelése.

Tétel. **A töredelem Krisztus alapította újszövetségi szentség.** *Hittétel.* Az *újítók* némi tétovázás után tagadóra fogták, hogy a töredelem a keresztségtől különböző szentség; az Üdvözítőnek bűnbocsátó hatalmat adó szavait vagy a keresztségre értelmezték, vagy arra magyarázták, hogy Krisztus hatalmat és megbízást adott hangoztatni ezt a jóhírt: Jézus Krisztus érdemei miatt bűneink meg vannak bocsátva. A töredelem krisztusi alapítását tagadják a modernisták¹ és minden fajta egyéb racionalisták. A *Tridentinum* szerint «ki van közösítve, aki azt állítja, hogy a katolikus Egyházban a töredelem nem igazán és tulajdonképeni értelemben vett szentség, alapítva az Úr Krisztustól a hívőknek Istennel való kibékítésére, valahányszor a keresztség után bűnbe esnek». Továbbá «ki van közösítve, aki a szentségeket összezavarja, és így magát a keresztséget mondja töredelemnek, mintha a kettő nem különböznék»; «ki van közösítve, aki azt állítja, hogy az Üdvözítőnek Szent Jánosnál² mondott szavait nem kell a bűnöknek a töredelem szentségében végbemenő megbocsátásáról vagy megtartásáról érteni, amint az Egyház kezdettől fogva mindig is értette, hanem ennek a szentségnek ellenére elcsavarja értelmüket az evangéliumhirdetés hatalmára».³

Bizonyítás. Ószövetség. Az első bűnbeeséstől és a nyomában fölhangzó első bűnbocsátó isteni szótól (protoevangelium) az ószövetségen végig húzódik ez a gondolatmenet: Isten szent Isten; a bűnt utálja és igazságosan megbosszulja; de a töredelmes bűnösnek mindig kész megbocsátani. Evégből folyton bűnbánatra int; még ítéleteit is azért küldi, hogy bűnbánatra neveljen. Ez az ószövetségi töredelem külső cselekedetekben, sőt szertartásokban is érvényesülhet. Az ószövetség fejlődési menetéhez mérten eleinte Izrael mint nép a bűnbánat-hirdetés megszólítottja és a bűnbocsánat várományosa; utóbb a próféták és a bölcseségi könyvek korában az egyes lélek is.

¹ *Denz* 2047.

² *Jn* 20,22–3.

³ *Trid.* 14 poen. c. 1–3 *Denz* 911–3.

A mózesi könyvekben már mindjárt az *első bűn* nyomán járó töredelem föltünteti az igazi töredelem minden mozzanatát: Ádám elismeri, megvallja, szégyelli bűnét és alázatosan vállalja a büntetést; ezért a Bölcsesség megmenti őt.¹ A nép nagy hűtlenségei után is Isten megfelelő bánat után kész megbocsátani a gaztetteket.² Nevezetesen hajlandó megbocsátani a patriarkáknak és Mózesnek közbenjárására.³ A *kultusztorvény* a közönséges áthágásokért engesztelő áldozatokat és tisztulási szertartásokat ír elő.⁴ A *próféták* az egyéni lelkiismeretet is nevelik, és a szívből való megtérést állítják oda mint a bűnbocsánat fő föltételét, melynek számára teljes biztonsággal kilátásba helyezik a bűnbocsánatot: «Mosakodjatok meg, tisztítsátok meg magatokat... Szűnjetek meg gonoszul cselekedni. Tanuljatok jót tenni, keressétek az igazságot, segítsétek az elnyomottat, tegyetek igazságot az árvának, oltalmaztatók az özvegyet. Azután jöjjetek és szánjatok velem pörbe, úgymond az Úr: Ha bűneitek olyanok is mint a karmazsin, fehérek lesznek mint a hó; és ha olyan vörösek is mint a bíbor, fehérek lesznek mint a gyapjú».⁵ A prófétának tüzes szénnel való megtisztítása a szentség jelképe és előképe.⁶ Ez a bűnbocsánat a pogányok számára is készen áll.⁷ Izajás egész második részének témája az engesztelődés és bocsánat, még pedig tisztító szenvedés útján,⁸ és nevezetesen Jahve szolgájának helyettesítő szenvedése útján.⁹ Hasonlóképp beszél Jeremiás: A teljes szívvel való megtérés Istenhez vezet, aki mindenkit megtérésre hív, Izraelt elsősorban, a pogányokat mindjárt azután.¹⁰ Az isteni könyörület a Megváltó adásában éri el tetőfokát.¹¹ Ezekiel a bűnnek, töredelemnek és megkegyelmezésnek nagyszerű rajzát adja¹²; hasonlóképp jelöli meg Ozeás a bűnbocsánat útját.¹³ Daniel szerint Nabukodonozor is kaphatott volna bűnbocsánatot.¹⁴ Tóbiás könyve különösen az imádságot, bűnt, alamizsnát jelöli meg mint az isteni megirgalmazás eszközt.¹⁵ A *zsolttárok*,¹⁶ a próféták tevékenységének mintegy alanyi visszhangjai, és a bölcseségi könyvek¹⁷ tanúságot tesznek, hogy a prófétáknak belsőleges, lelki megtérésre szóló fölhívásai nem maradtak meddők.

Újszövetség. Az újszövetség hírnökének hivatása volt: «Te gyermek, a Magasságbeli prófétájának fogsz hivatni, mert előremegy az Úr színe előtt, elkészíteni az ő útját, hogy az üdvösség tudományát add az ő népének, bűneik bocsánatára».¹⁸ S valóban ez volt a pusztában kiáltónak szava: «Tartsatok bűnbánatot!»¹⁹ S az *Üdvözítő* mindjárt föllépésekor kiveszi a szót előhírnöke szájából: «Tartsatok bűnbánatot, mert elközelgett a mennyek országa».²⁰ Ez a bűnbánat pedig abban áll, hogy az embernek meg kell változtatnia lelkületét, gonosz műveitől

¹ Sap 10.

² Ex 33,4 34,6 Lev 26 Deut 9.

³ Gen 20,7 Num 12 14 16.

⁴ Lev 4–6.

⁵ Is 1,16–20 30.

⁶ Is 6.

⁷ Is 19,22 55 64 65.

⁸ Is 40–48.

⁹ Is 49–57.

¹⁰ Jer 4,5–10 13 29,11–14 30,12–7 Threni; 1214–7.

¹¹ Jer 30–33.

¹² Ez 16.

¹³ Os 2 5,13 13,9 14,1–8.

¹⁴ Dan 4.

¹⁵ Tob 4,11 (cf. Sir 17,18 29,15) 12,9. 13,1–2.

¹⁶ A bocsánat föltétele a bűnvallomás: 6 13 14 18 24 31; bűnbánati imák: 37 38 40 50; cf. 68 80 84 89 94 102 129 142 144.

¹⁷ Szép bölcseségi bűnbánati szózatok: Prov 1,22 4,2 9,4 18,17 20,9 28,13 Sir 4,31 5,4–9 17,22–8 18,7–22 21,4 28,1–10 34,31–5 38,25–31.

¹⁸ Lc 1,76.

¹⁹ Mt 3,1–12.

²⁰ Mt 4,17.

Istenhez kell térnie, másoknak megbocsátani, és bűnbocsánatért imádkozni.¹ Az Üdvözítő elragadó példabeszédekben tanítja, hogy az Isten országában mennyire van helye bűnbocsánatnak: a tékozló fiú (a bűnbánat evangéliuma), a farizeus és a vámos² példabeszédében. A bűnbocsánat ősforrása Isten egyetemes szeretete és irgalma; maga Jézus Krisztus az Isten bányája, aki szenvedésével és engedelmességével kiérdemli a bűnbocsánatot.³ De ő a vezeklőket nemcsak az Atyához utalja és nemcsak a bűnbocsánat reményével kecsgetti, hanem maga is megbocsátja a bűnöket⁴; így az inaszakadtnak, Lázárnak, a latornak.⁵ S ez az üdvtörténetben új mozzanat a bűnbocsánat terén. Az ószövetség biztat, hogy a bánatért bocsánat jár; de a bocsánatot külsőleg semmi nem fejezi ki; csak kivételes esetekben teszi meg Istennek egy-egy küldöttje mint Mózes és Sámuel a népnek, Nátán próféta Dávid királynak. Itt azonban az Üdvözítő a saját nevében, saját hatalmával oszt bűnbocsánatot, nyilvánvaló jelül, hogy a bűnbánat és vezeklés immár nem haszontalan önkínzás, hanem Isten kegyelmi szózata által valósággá válik. Ez a külsőleg is megállapítható bűnbocsánat azonban egyben elébe világít a szentségi bűnbocsánatnak, melyet az Üdvözítő miként az újszövetség más állandó nagy természetfölötti javait, először megígért és aztán megadott.

Megigérte, mikor a kulcsok hatalmát, továbbá az oldás és kötés hatalmát kilátásba helyezte előbb Péternek⁶, aztán később az összes apostoloknak⁷: «Bizony mondom nektek, amiket megkötöztök a földön, meg lesznek kötve mennyben is, és amiket föloldoztok a földön, föl lesznek oldozva mennyben is». Itt az Üdvözítő az ő Egyházának joghatósági hatalmat ígért ([277. lap](#)). Oldani és kötni átvitt értelmű kifejezések, melyek a dolog természeténél fogva lelki és erkölcsi kötelek föloldására illetve megszorítására is vonatkoznak. Oldás és kötés a rabbínus nyelvhasználat szerint a törvénynek kötelező erejű magyarázata, mely az Istennel szemben tartozó köteleességeket rak az emberre vagy azok alól mentesít. Ebben az értelemben az Üdvözítő szavai kétségtelenül tartalmazzák a bűnbocsátó hatalmat is: *a)* Ha Szent Péter és az apostolok hatalmat kaptak föloldani minden köteleket, mely az Isten országában való szabad mozgást gátolja, és a mennyországtól elzár (a kulcsok hatalma etekintetben a teljes rendelkezés hatalma⁸), akkor mindenesetre föloldhatnak a bűn alól is; hiszen ez az egyetlen kötelek, mely elsődlegesen és alapvetően kizár az Isten országából, illetve gátolja az embernek Isten országában szabad polgárként való mozgását. *b)* Az össz-szöveg szerint épen a bűnök megbocsátásáról volt szó, mikor az Üdvözítő az oldás és kötés hatalmára adott ígéretet. Bizonyos továbbá, hogy az oldás és kötés a legújabb kutatások szerint (Brand) nem mindig használatos a zsidóknál sem a rabbínus értelemben, hanem akárhányszor közvetlenül bűnbocsánatot vagy kiközösítést jelent; és bizonyos, hogy a régi szír értelmezők (Didascalia, Constitutiones Apostolicae, Afrát, Efrém) elsősorban erre értelmezték. Ez pedig döntő súllyal esik latba; mert egyrészt nyelvük legközelebb áll az Üdvözítő nyelvéhez, másrészt ismerték a rabbínus jelentést is. Kétségtelen tehát, hogy itt az Üdvözítő az ő Egyházának bűnbocsátó hatalmat helyezett kilátásba; de nem jelezte, mi módon akarja hogy azt gyakorolják.

Ezt megcselekedte, mikor a föltámadás után a tanítványoknak megjelent zárt ajtók mögött, és azt mondta nekik⁹: «Békesség nektek! Amint engem küldött az Atya, én is úgy küldelek

¹ Mc 7,21 Mt 12,25 5,22–4 6,12–5.

² Lc 18,9–14.

³ Jn 1,19 8,31–6 Act 5,31 10,43 13,38.

⁴ Mt 9,1–8.

⁵ Mc 2; Lc 7,35–50; 23,39–43.

⁶ Mt 16,18–9.

⁷ Mt 18,18.

⁸ Cf. Is 22,22 Ap 1,18 3,7.

⁹ Jn 20,21–23.

titeket. Ezeket mondván, rájuk lehelt, és mondá nekik: Vegyétek a Szentlelket. Akiknek megbocsátjátok bűneiket, megbocsáttatnak nekik, és akiknek megtartjátok, meg vannak tartva» (ἄν τινων ἀφήτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφέωνται αὐτοῖς· ἄν τινων κρατῆτε, κεκρατήνται). Ezekkel a szavakkal az Üdvözítő megalapította a töredelem szentségét:

1. *Hatalmat adott az apostoloknak bűnök megbocsátására.* Ez kitűnik a) magukból a szavakból, melyek csak bűnökre érthetők. A szentírási nyelvhasználat ezt a szót: ἁμαρτία, ἁμαρτία abban az értelemben is ismeri, hogy bűnös hajlandóság, rendetlen kívánság (fomes peccati); de akkor egyes számban szerepel. Továbbá a bűnázdozatot is jelenti; de annak itt egyáltalán nincs értelme és helye. Végül jelent olykor büntetést is; ámde büntetéseket elengedni bűnbocsánat nélkül az újszövetségi etika alapján képtelenség; ha tehát az Üdvözítő itt a büntetés elengedésére való hatalmat adná is meg, közvetve bűnbocsátó hatalmat is adna. De a bibliai gondolatmenetek összefüggése arra utal, hogy itt az Üdvözítő teljesíti, amit előbb ígért (Mt 18). b) Az Üdvözítő teljes hatalommal küldte tanítványait: «Amint engem küldött az Atya, én is úgy küldelek titeket».¹ Ámde őt az Atya azért küldte, «hogy életük legyen, és minél bővebben legyen»²; ennek a Krisztusban való bővebb életnek pedig elsősorban a bűn állja útját. Azért küldte őt az Atya, hogy üdvözítse, ami elveszett volt, hogy elvegye a világ bűnét, hogy valósággal megbocsásson bűnöket.³ Már csak ezért is képtelenség volna a régi protestánsokkal itt bűnbocsánat hirdetésére vagy általában igehirdetésre gondolni, mely az embereket hívők és hitetlenek táborára osztja, és ezáltal ad bűnbocsánatot illetve tartja meg a bűnöket.⁴ Különben is, aki bűnbánatot vagy reményt és bizalmat vagy általában a szószéken ígét hirdető prédikátorral áll szemben, annak nem jut eszébe azt gondolni: most itt az megy végbe, amit az Üdvözítő Mt 18-ban ígért, és Jn 20-ban megadott. S ez a *bűnbocsátó hatalom más, mint a keresztelés hatalma*; a) Keresztelni csak egyszer lehet, a bűnbocsánatnál azonban semmiféle ilyen megszorítás nincs. b) A bűnbocsátó hatalmat az Egyházon belül kell gyakorolni; oldani és kötni csak azt lehet, ami hatalmunkban van; s az össz-szövegben Mt 16 és Mt 18-ban egyaránt csakugyan előbb az Egyházzal volt szó. Ellenben a keresztségnek ép az a rendeltetése, hogy az Egyházba fölvegyen. c) A bűnbocsátó hatalom alternatív, a keresztségi nem. d) A keresztelő nem is egyenest bűnbocsátó hatalmat gyakorol, hanem az újjászületés kegyelmét közli.

2. Az Üdvözítő azt akarta, hogy az apostolok utódai is gyakorolják ezt a bűnbocsátó hatalmat. a) Azon mód adta ezt a hatalmat, mint a keresztelés, tanítás, eucharisztia-ünneplés hatalmát; tehát a tartam tekintetében is azoknak sorsában részes. b) Az a cél, mely az Üdvözítőt a bűnbocsátó hatalom adására indította, állandó: az Egyházban mindig lesznek bűnösök, akiknek módot kell adni a kegyelem visszaszerzésére. c) Ezért látjuk is, hogy az apostolok és utódjaik a megkeresztelteken gyakorolják ezt a hatalmat.⁵

3. *A bűnbocsátó hatalom gyakorlása szentség jellegű*; a) Megvannak benne a szentség elemei: a kegyelem (t. i. a bűnbocsánat, mely a jelen üdvrendben nem valósul meg kegyelem közlése nélkül) és a külső jel. A bűnbocsátó hatalom alternatív jellege ugyanis szükségessé teszi, hogy a bűnbocsátó megismerje a bűnösnek állapotát, s minthogy nem rendelkezik miként az Üdvözítő kardiognózissal, magának a bűnösnek kell betekintést adni a lelkébe, és a bűnbocsátónak aztán kifejezésre kell juttatni, vajjon föloldozás vagy megkötés értelmében él-e hatalmával; mindez pedig külső cselekményeket kíván. b) Minthogy az Üdvözítő egyáltalán

¹ Cf. Jn 17,18.

² Jn 10,10.

³ Mt 9,2 coll. c. Mc 2,7; Lc 19,20; Jn 1,29.

⁴ Cf. Trid. 14 cp 1 *Denz* 894.

⁵ 1 Cor 5,45.13 2 Cor 2,7–11 1 Tim 1,20 2 Thes 3,8.14 Tit 3,10 2 Jn 10; v. h. Gal 6,1 1 Tim 5,20 3 Jn 9 Ap 2 3 Judae 22.

alapított szentségi rendet, nevezetesen a kegyelmi élet első megalapozására, már eleve valószínű, hogy azt tovább is kiépítette a kegyelmi élet helyreállítása számára.

Hagyomány. Ha az első három század tanúsága olykor nem annyira szabatos, mint a mai egyházi gyakorlatban élő és a történelmi távlatokhoz nem szokott hívő kívánná vagy várná, tekintetbe kell venni, hogy *a töredelem szentségi gyakorlata több szempontból régen más volt mint most:*

a) A könnyű és súlyos bűnök különböztetése nem volt egészen egyforma, és nevezetesen nem egy bűnt könnyebbnek ítélték, melyet most súlyosabbnak tartunk; ennek következtében az Egyház bűnbocsátó hatalmának igénybevétele nem látszott minden olyan esetben szükségesnek, mint ma. b) Nem voltak szokásban az *ájtatossági gyónások*. A töredelmet a régi keresztények általában nem annyira terápiai oldaláról tekintették, az aszkézis és jámborság nevelő eszközeként, hanem mint a vezeklők törvényszékét, mint az üdvösség és bűnbocsánat eszközét. c) A régi egyházban nem volt általános szokás gyónással készülni a szentáldozásra és a halálra; hanem aki ment volt azoktól a bűnöktől, melyek az egyházi közösségből kizártak, azt általában méltónak is gondolták az Egyház teljes kegyelmi életében való részvételre. d) A régi egyház rendkívül komolyan értelmezte a keresztségi fogadást, melyben a fölvavatottak ellene mondtak az ördögnek és a pogány életnek, s abban a föltevésben volt, hogy erkölcsi lehetetlenség a keresztség fehér menyegzős ruháját beszennyezni; ha pedig ez mégis megtörténik, olyan súlyos dolog, hogy az Egyház nem térhet fölötte napirendre könnyű töredelem kirovásával. Ezért a vezeklés és a töredelem gyakorlatának *több alakja* fejlődött ki: a titkos bűnökért magántöredelem; továbbá a kánoni töredelem, melyet az Egyház törvényei szerint nyilvánosan róttak ki akár titkos akár nyilvános bűnösökre; a nyilvános vezeklés nyilvános bűnökért; és az ünnepélyes töredelem a főbűnökért ([563. lap](#)), mely általában csak egyszer volt végezhető az életben. Ezzel a *szigorú fölfogással* és gyakorlattal az Egyház egyrészt útját akarta állni annak, hogy a könnyű töredelem és bűnbocsánat kilátásai lassítsák és nehezítsék a förtelmes pogány élettel való szakítást, és lazítsák a szigorú keresztény életirányítást; de másrészt a szentek és vértanúk e hőskorában az ősi keresztény buzgóság csakugyan kevesebb táplálékot is adott a töredelem gyakorlatának. Ezek után tehát nem fog meglepni, ha nem hallunk az első három századból annyi formális tanubizonyosságot. Mindazáltal ez a kor is hangos bizonyosságot adja annak a meggyőződésnek, hogy az Egyház kapott bűnbocsátó hatalmat, és tanúságot tesz, hogy azt szentségi úton gyakorolta is.

A *Didache* szokatlan eréllyel hív föl nemcsak penitenciára, hanem bűnvallomásra is, még pedig az Egyház színe előtt, hogy a hívőnek rossz lelkiismerettel ne történjék az imádsága, és hogy tiszta legyen az áldozata. Az Egyház részéről adandó bűnbocsánat itt nincs megemlítve. Ugyanígy beszél a Barnabás-féle levél. *Római sz. Kelemen* a zavargó korintusiakat arra utalja, hogy vallják meg bűneiket Istennek, vessék alá magukat a papoknak, és megigazulásuk végett vállalják a büntetést; a másvilágon már nincs mód a bűnöket megvallani és megbánni.

Polikárp a papoknak lelkükre köti, hogy szelíden bánjanak a bűnösökkel, és az ítékezésben ne legyenek túl szigorúak. *Hermas* azt vallja: Aki egyszer meg van kereszttelve, annak már nem szabad elbuknia; most azonban a töredelem angyala engedélyez még egy töredelmet, igaz, rendkívül keservest, melyre nézve Hermas megbízást kapott, hogy hírül vigye a presbitereknek, akik tehát a töredelem gyakorlatának intézői. *Jusztin* azt bizonyítja, hogy minden bűn lehet töredelem tárgya, és remélhet megbocsátást. *Korintusi Dénes* (170 k.) buzdítja az egyházakat, hogy akik megtértek akármilyen bűnből, eretnekségből vagy tévedésből, azokat jó lélekkel kell befogadni. *Irén* beszél egy bizonyos Markos-tói és követőitől elcsábított nőkről, akik közül «néhányek megvallják nyilvánosan bűneiket (exomologesim faciunt), mások ellenben ettől félnek, és csöndes kétségbeesésben lassan

kivonják magukat az Isten ítélete alól». Ebből következik, hogy akik nem húzódoztak a bűnvallomástól, azoknak nem kellett ettől tartaniok.¹

A 3. századtól kezdve a tanuságok száma és határozottsága növekszik. *Tertullian* katolikus korában külön iratban, *De poenitentia* ajánlja a töredelmet²: Amint van egy első töredelem (keresztség), úgy van egy második. Ez fáradságos és az Egyház kezelése alatt áll, s bűnvallomással, gyónással van egybekötve; azonban megigazulást szerez, épúgy mint a keresztség, és visszakapcsolja a bűnöst az egyházi közösségbe. Élete vége felé, talán utolsó iratában: *De pudicitia* nem tagadja ugyan az Egyháznak bűnbocsátó hatalmát, de azt montanista módon a pneumásoknak tulajdonítja, és kiveszi a három főbenjáró bünt.³ De ugyanakkor tanuságot tesz, hogy a katolikus Egyház ilyen megszorítások nélkül adott bűnbocsánatot⁴; a kartágói püspök Mt 16-ra való hivatkozással hatalmat tulajdonított magának mindenfajta bűnöknek megbocsátására⁵; a főpaprak, aki püspökök püspöke (*pontifex maximus, qui est episcopus episcoporum*: Zephirinus vagy Callistus; némelyek szerint Agrippinus kartágói püspök) szájába adja ezt a kijelentést: «én a vezeklőnek megbocsátom a házasságtörés és paráznaság bűnét is».⁶ *Al. Kelemen* azt mondja: A másodszori megbocsátás már nem oly egyszerű, és nem adódik önszégyenkezés nélkül; aki töredelmesen meggyónik, könnyek közt vet, de örömben arat; és elbeszéli, mint bocsátott meg Evangelista sz. János az útonállónak. *Origenes* a század legbeszédesebb tanuja: Az evangélium a bűnbocsánatnak több módját tárja elénk, minők a keresztség, vértanuság, alamizsna, az ellenünk vétőknek való megbocsátás, az életnek megjobbítása, a szeretet túlaradó bősége. «Van aztán egy hetedik, igaz, kemény és keserves bűnbocsánat, a töredelem útja; mikor a bűnös könnyekkel öntözi fekvőhelyét, és sírás a kenyerre éjjel és nappal, és nem állja a papnak föltárni bűnét és keresni orvoslását»⁷. *Cipriánt* sokat foglalkoztatja a hittagadók kérdése: sokan voltak, súlyosan vétkeztek, de senkit sem kell kizárni a vezeklésből, és senkinek sem kell kétségbeesni a bűnbocsánat felől, ha az mindjárt későn jön is.⁸ Föltétele a bűnvallomás: «Gyónja meg mindenki a bűnét, mikor még e világon él a vétkes, mikor gyónásának még van helye, míg elégtévesése és a papok által eszközölt megbocsátás még kedves Isten előtt».⁹

A niceai zsinat után egyre bőségebbek a tanuságok: Szent *Atanáz* a gyónás hatékonyságát a keresztséghez hasonlítja. *Aranyszájú* szerint a papok nagyobb hatalmat kaptak, mint az angyalok, mert az angyaloknak nem volt mondva: Amit megkötöztök a földön stb. *Pacianus*. *Sempronius novaciánussal* szemben kifejti, hogy Krisztus a papoknak bűnbocsátó hatalmat adott, mely szentség jellegű és kiterjeszkedik minden bűnre. Hasonlókép szól a többi latin. *Lactantius* szerint az az igaz Egyház, melyben van gyónás és töredelem és bűnök gyógyítása. *Jeromos* szerint a keresztség és töredelem két ajtó, az egyik az ember bejön, a másikon visszajön az Egyházba. *Ambrus* híres gyóntató, akiről életírója följegyzi, hogy tulajdon könnyeivel indította bánatra gyónóit. Szent *Ágoston* óva int, ne hallgassunk

¹ *Didache* 4, 14; 10, 6; 15, 3. *Barnab.* 19, 2. *Clemens Rom.* 48 51 52 57. *Polycarp.* 6, 1. *Herm.* Mand. 4, 1, 8; 3, 6. *Simil.* 6 7. *Vis.* 2, 4, 3. *Iustin.* Dial. 47 141. *Dionys.* apud *Euseb.* H. E. IV, 23. 6. *Iren.* I 6, 3; 13, 7; III 4, 2.

² *Tertul.* *Poenit.* 7, 10.

³ Különösen *Pud.* 21, 17.

⁴ *Pud.* 3 18, 17; *Scorp.* 10.

⁵ *Pud.* 21, 9.

⁶ *Pud.* 1, 6.

⁷ *Clemens Al.* *Strom.* 2, 13. *Quis dives* 42. *Orig.* in *Lev hom.* 2, 4; 3, 4; cf. *Cels.* 3, 50; *Or. dom.* 28; in *Ps hom.* 37 hom. 1.

⁸ *Cypr.* *Epist.* 55, 29.

⁹ *Cypr.* *Laps.* 29; cf. 26, 27; 16; *Epist.* 16, 2; 17, 2; 59, 13 16; *Method.* *Lepr.* 6, 7.

azokra, akik azt mondják, hogy az Egyház nem bocsáthatja meg a bűnöket.¹ Lázár föltámasztását jelképesen a bűnbánat szentségére értelmezi; tehát a katakombáknak gyakori Lázár-képei is erre vonatkoznak.

A *hivő elme* így okoskodik: A bűn Isten megsértése. A bocsánathoz ezért szükséges ugyan a bánat, hisz az Istentől való elfordulást nem lehet jóvátenni visszafordulás nélkül; de nem elégséges. A bűnben ugyanis Isten van megsértve, s ezért a bűn előtti állapot csak úgy áll helyre, ha Isten is megbocsát a maga részéről; vagyis ha elfogadja a bűnös bánatát. Amíg a vezeklő erről nem győződik meg, addig meg nem nyugodhatik arra nézve, van-e bocsánata. Az emberi történelem legmeggrázóbb lapjai beszélnek a büntudattól fölzaklatott lélek vezekléseiről és a bocsánatkeresők eget ostromló erőfeszítéseiről, melyeknek azonban sem keménysége sem huzamossága nem hozott enyhülést, hanem csak újra meg újra föltépte a büntudat prometheusi sebeit; csak azért, mert a bűnösnek nem adatott meg meghallani magának az Istennek szájából: menj békével, meg vannak bocsátva a bűneid. S ha az Üdvözítő eljövetele után is az Ég még mindig néma maradna a bűnös jajszávára, az Üdvözítő tanítása nem volna igazi evangélium, azaz jó hír. Az evangéliumhoz mint az Úristennek az emberiség számára adott végső szavához mindenképen az illett, hogy ezt a legégetőbb igényt ne hagyja kielégítetlenül. De kielégítetlen maradna, ha az Egyház, Krisztus misztikus mása és az evangéliumi kinyilatkoztatás letéteményese nem kapott volna fölhatalmazást, hogy a vezeklő bűnöst biztosítsa Isten megbéküléséről és barátságáról. S ez annál fájóbb volna, mert tudjuk az evangéliumokból, hogy egyszer már elhangzott ez a szó: Menj békével, meg vannak bocsátva bűneid. De ha illett így az Üdvözítőnek gondoskodni az ő bűnbocsátó hatalmának és tevékenységének történeti folytonosításáról, legtermészetesebb volt ezt szentség útján tennie. Az első kegyelmet is. szentségi úton adja, és a kegyelmi élet gyarapítását is szentségi úton biztosítja; ezért egészen természetszerű, hogy a kegyelmi élet fölborulását is szentségi úton állítsa helyre. Így a töredelem szentsége a bűnbocsátó Krisztusnak és a megbocsátó isteni irgalomnak állandó, látható és a jelen üdvrend alap gondolatával harmonizáló köztünkmaradása.

Függelék. *Tétel. Az Egyház szentségi bűnbocsátása bírói ténykedés. Hittétel. Ezen a tételen sarkallik a töredelem szentségének egész katolikus teológiája*; mert valamilyen kijelentő hatalmat és ténykedést itt a protestánsok is elismernek. A *trentói* zsinat szerint azonban «ki van közösítve, aki azt állítja, hogy a papnak szentségi föloldozása nem bírósági ténykedés (actus iudicialis), hanem csak annak a ténynek merő kifejezése és kijelentése, hogy a gyónónak meg vannak bocsátva a bűnei».²

Bizonyítás. A bírósági ténykedéshez *három dolog* kell: bírósági hatalom vagyis joghatóság, a pörös ügy ismerete, jogerős ítélet. Mind a három mozzanat kimutatható abban a bűnbocsátó hatalomban, melynek gyakorlását Mt 16, 18 és Jn 20 az Üdvözítő az Egyházra bízta: a) Az üdvözítő bűnbocsátó és bűnmegtartó hatalmat adott az Egyháznak olyanok fölött, akik az Egyháznak tagjai; még pedig legfelső hatalmat, olyant t. i., melyet nem lehet elkerülni, melynek a bűnösök tartoznak alávetni magukat ([565. lap](#)). Ez pedig joghatósági hatalom. b) Ennek a hatalomnak gyakorlata alternatív: oldani vagy kötni, megbocsátani vagy megtartani. A kettő között kontrér ellentét forog fönn, úgy hogy a megtartás is pozitív cselekedet: kötelezés a pörnek új fölvételére; és nem egyszerűen negatív: a port tovább nem folytatni. Ezt a vagylagos hatalmat Krisztus meghatalmazottjai nem gyakorolhatják

¹ Athanas. Fragm. ctra Novat.; cf. Hieron. adv. Pel. I 33; Basil. Epist. can. 2, 34; Cyril. Al. in Jn 1, 12 Chrysost. Sacerd. III 5; cf. Nyssen. Ctra Eunom. 2; Aphraates De poen. Cyril. Hier. Cat. 1, 5. Lactant. Instit. IV 30; cf. 17. Hieron. in Soph I, 10; cf. in Ecl 10, 11 adv. Pelag. I 33; in Mt 16. Paulin. Vita Amb. 39; Ambr. Poenit. I 2, 6; ctra Novat. 2, 2. August. Agon. chr. 3; in Ps 101, 2 3; cf. Symbol. 1, 7; Adult. coniug. I 16; Enchirid. 63–84; Epist. 228; Sermo 295 351 352.

² Trid. 14. c. 9 Denz 919.

önkényesen; hanem mint az irgalmas isteni szentségnek és szeretetnek megbízottjai Isten szent törvényei és a bűnösnek állapota szerint kötelesek azt kezelni; tehát tartoznak megismerni a bűnösnek állapotát. *c)* Az Üdvözítő szavai: oldani, kötni, föloldani, megtartani nem egyszerű kijelentést, hanem gyakorlati hatékonyságot tartalmaznak, amit megerősít az eredeti szöveg föltételes fogalmazása; tehát alkalmazásuk jogerős ítélet jellegű.

A régi egyház töredelmi gyakorlatában megvolt már mind a három mozzanat; de az atyák kifejezetten is tanúsítják. Így Tertullian azt mondja, hogy «az Egyházban megvan a jövőendő ítéletnek legfőbb elővételezése». Ambrus szerint «az Üdvözítő az apostolokra bízta, ami előbb az ő saját ítélő jogkörébe tartozott». Aranyszájú szerint «a pap ítélőszéke az égben van föllállítva és az égi dolgok kezelésének hatalma van reábízva».¹ *Ésszel* is belátjuk, hogy *a)* akik keresztség útján az Egyház joghatósága alá kerültek, azokra nézve illő, hogy mint bűnösök is az Egyház ítélőszéke elé álljanak. Annyival inkább, mert *b)* a keresztség előtt az igaz hittől távol tévelyegtek a bűnben; a keresztség után bukásuk súlyosabb, tehát súlyosabb elbírálás alá is esnek. *c)* Ez egyúttal a legalkalmasabb mód a bűnöktől való hatékony visszaretentésre, és mesteri pszichológiájával kiválóan alkalmazkodik az ember természetéhez.

Jóllehet azonban az Egyház bűnbocsátó tevékenysége bírósági ténykedés, és így megtalálható benne annak minden jellegzetes mozzanata, mégis a gyónási bíraskodás, a lelki törvényszék (*forum internum*) különbözik a jogi törvényszéktől (*forum externum*): *a)* A töredelem ítélőszéke lényegesen kegyelmi bíróság; addig szorgalmazza és folytatja a tárgyalást és pörújítást, míg fölmentő ítéletet nem tud hozni. *b)* A jogi törvényszék a tényállást megállapítja a vádlottnak akarata ellenére is. A lelki a vádlottnak önkéntes töredelmes bevallását kívánja; a lelki törvényszéken a bűnös vádlott, vádló és tanu egy személyben. *c)* Mivel szentségi erejű ítéletet hoz, a vádlottat nemcsak egyszerűen ártatlannak jelenti ki, hanem azzá is teszi.

2. A töredelem szentségi jele.

Tétel. A töredelem szentségének formája a papi föloldozás szavai. Ma *biztos* teológiai következtetés.

Bizonyítás. *a)* Következik az előző tételből: a bírói ténykedésnek befejező, jelleghatározó és ennél fogva formát adó mozzanata a bírói ítélet. *b)* A szentségek formája kifejezi azt, amit a szentség közöl. A töredelem elsősorban bűnbocsánatot közöl; ezt pedig a föloldozás szavai juttatják kifejezésre. *c)* A trentói zsinat azt tanítja, hogy «a töredelem szentségének formája, mely főként tartalmazza a szentség hatékonyságát, a kiszolgáltatónak ama szavaiban van: *Én téged föloldozlak bűneidtől*».² Az egyházi gyakorlat értelmében dicséretes szokás ehhez bizonyos könyörgéseket csatolni, melyek azonban nem tartoznak a szentség formájához és nem is szükségesek a szentség kiszolgáltatásához; csak a fölfüggesztéstől való föloldozás szavait nem szabad súlyos ok nélkül elhagyni.³ Ez a forma a lehető legjobban *meg is felel*, mert erőteljesen kifejezésre juttatja az Egyháznak Krisztus adta bűnbocsátó hatalmát és annak bírósági jellegét.

Következmények: 1. A föloldozás szavai nem egyszerűen kijelentők, hanem szentelők, *konzekratív jellegűek*. Hisz a szentségi jelnek szerves, sőt formaadó részét teszik; a szentségi jel pedig katolikus igazság szerint nem egyszerűen jelentő, hanem hatékony jel. Továbbá, ha egyszerűen csak kijelentést tartalmaznának, nem volnának igazak. Ha ugyanis a bűnös már

¹ Tertul. Apol 39; cf. Const. Apost. II 11; Hilar. in Mt 16, 7; 18, 8. Ambr. in Ps 38, 37; Poenit. I 2, 7; cf. Hieron. Ep. 1, 4, 8; August. Civ. Dei XX 9, 2. Chrysost. in Is hom. 5, 1; cf. Sacerd. III 5.

² Trid. 14 cp 3 Denz 896.

³ CIC 885.

elnyerte bűneinek bocsánatát a fölloldozás előtt, s a fölloldozás csak a bűnbocsánat tényét jelenti ki, akkor már nem igazak. Nem mondhatom: én megbocsátok, ha már egyebünnen megvan a bocsánat. Ezért téves volt Lombardusnak, Halensisnek és Bonaventurának az a nézete, hogy a fölloldozás csak kijelentés. Ez a nézetük abban a másik tévedésükben gyökerezik, hogy a töredelem szentségéhez szükséges a tökéletes bánat.

2. *A fölloldozást élő szóval és jelenlevőnek kell megadni.* A fölloldozás ugyanis szentségi forma. Am a forma *a)* az Egyháznak állandó tanítása és gyakorlata szerint a szentség kiszolgáltatásakor mondott szó; *b)* a formának az anyaggal erkölcsi egységet kell alkotnia; tehát távollevőre nem alkalmazható.¹ A skolasztika korában előforduló távolba-fölloldozás tehát vagy búcsúkra vagy szentelményekre vonatkozott.² Ez ellen nem lehet hivatkozni a házasságban megengedett ama gyakorlatra, hogy a házassági szándék távolból is érvényesen fejezhető ki. Ott ugyanis az Üdvözítő egy előbb már meglevő valamit, a házasság szerződést emelte szentség méltóságára; és ez indokolja a házasságnak a forma tekintetében kivételes jellegét.

Kérdés. *A fölloldozás formájának kijelentőnek kell-e lenni?* – Ezt a kérdést elintézi egy tekintet a multa és az egyetemes jelenre. A legrégebbi *atyák* a forma nyelvtani jellegéről nem nyilatkoznak; csak sejtetik, hogy bűnbocsánatért könyörgő imádságra gondolnak. *Szent Ágoston* azt mondja: «Eljövendők valának emberek, kik azt mondják: Én megbocsátok bűnötök, én megigazulttá teszlek, én megszentelek»³; ezzel céloz a donatistákra, kik a szentségek hatékonyságát a kiszolgáltatónak életszentségétől tették függővé, holott minden szentségnek kiszolgáltatója az Üdvözítő. Ebből joggal következtethető, hogy abban az időben a fölloldozás katolikus formája nem volt kijelentő. *Morinus* bebizonyítja, hogy a görögöknél mindig is könyörgő volt a fölloldozás formája. Ugyanezt bizonyítja Denzinger: a keletieknél a fölloldozás formája könyörgő, katolikusoknál és nem-katolikusoknál egyaránt, kivéve az örményeket (latin befolyás: Decr. pro Armenis). A nyugati egyházban is így volt a 9. századig. A 10-13. században vegyesen voltak használatban könyörgő és kijelentő formák; 1240 körül a párisi egyetem befolyása alatt itt a kijelentő forma győzött, melyet Szent Tamás erélyesen védelmébe vett.⁴ Minthogy már most az Egyház a 13. század előtt is kétségkívül kiszolgáltatta a szentséget, és a keleti egyházak fölloldozásának érvényességét a nyugati sohasem vonta kétségbe (VIII. Kelemen Alsó-Itáliában a görög papoknak csak oly föltétellel engedte meg a latinok fölloldozását, ha kijelentő formát használnak, de a görög hívők számára továbbra is engedélyezte a könyörgőt), nem férhet legkisebb kétség sem ahhoz, hogy a könyörgő forma is érvényes.

S csakugyan a körülmények és a szándék figyelembevételével a szentségek *könyörgő formája kijelentővel ér föl.* Az Üdvözítő szentségalapítása és ígéretei következtében ugyanis a szentség mindig létrehozza eredményét, amennyiben rajta áll; vagyis olyan könyörgés, melynek meghallgatása biztos. Viszont *a kijelentő formában is mindig van könyörgés is;* hisz a pap a szentségnek csak kiszolgáltatója, eszköz Isten kezében (causa ministerialis), aki a hatást Istentől várja. Ez a tényállás is csak azt bizonyítja, hogy a szentségi jegyben nem szabad keresni azt a merev egyformaságot, melyet némelyek szinte babonásan föltételeznek. Isten nem szótagok mágiás hangzásához kötötte a kegyelmét, hanem titokjelleget eszközöket alkotott, melyek azáltal adnak kegyelmet, hogy jelentenek; ha helyes a jelentmény, helyt állt a szentség lényege is. Az egyesnek természetesen nincs joga eltérni az egyházi előírástól; már csak azért sem, mert nem biztos, hogy a latin Egyház az ő joghatósági területe számára nem kötötte-e az érvényes fölloldozást ahhoz a föltételhez, hogy formája kijelentő legyen.

¹ Clemens VIII. *Denz* 1088.

² Cf. *Thom* in Lomb IV dist. 17, 3 4.

³ *August.* Sermo 99, 8.

⁴ *Thom* Opusc. 18 (al. 20).

A *töredelem szentségének anyaga*. Minthogy minden szentségi jel anyagból és formából áll, a töredelem szentségénél is van helye ennek a kérdésnek: mi az anyaga; jóllehet itt nem szabad olyan anyagra gondolni, minő a víz, olaj, kenyér. Hisz a töredelem bírósági eljárás (processus forensis), erkölcsi valami; tehát a jel elemeit sem szabad fizikai mozzanatokban keresni.

A töredelem szentségének *nincs távolabbi anyaga*. Itt-ott szokás, de helytelen dolog a *bűnök*et annak nevezni. Hisz az anyag a formával együtt a kegyelemnek hatékony jele; s így azt kellene mondani, hogy a bűn is a kegyelemnek (eszköz jellegű, de igazi) létesítő oka; ez pedig képtelenség. A bűnök mindenestre anyag; de nem az az anyag, amelyből a szentség készül, hanem amely körül forog (non materia ex qua, sed circa quam): a gyónás anyaga. Ebben az értelemben a moralisták beszélnek a töredelemnek, helyesebben a gyónásnak anyagáról, mely súlyos vagy könnyű, szükséges vagy szabad, biztos vagy kétes, elégséges vagy nem elégséges.

Hogy mi már most a töredelem szentségi anyaga, arra nézve a *tomisták* (csatlakoznak hozzájuk a nagy molinisták) azt állítják, hogy a szentségi anyag a töredelmezőnek három cselekedete: a bánat, gyónás és elégtétel illetve annak szándéka, még pedig úgy, hogy a bánat és az elégtétel szándéka valamiképp külsőleg is kifejezésre jut. A skotisták szerint ez a három cselekedet a töredelemnek szükséges része ugyan, de nem anyaga. A két fölfogás közt a különbség nemcsak elnevezéseken fordul. A tomista fölfogás szerint a három töredelmi cselekmény a föloldozással együtt egy erkölcsi egésznek alkot, mely a bűnbocsánat kegyelmének hatékony jele. A *skotisták* szerint ama cselekmények csak föltételek, melyek nélkül a szentség nem jön létre; de maguk semmiképp sincsenek okozati összefüggésben a kegyelemmel. Szerintük a hatékony jelet minden más mozzanat kizárásával egészen a föloldozásban kell keresni: a hangzó szó tekinthető anyagnak, az értelem, melyet kifejez, formának.

A skotisták és tomisták azonban egyetértenek abban, hogy **a bánat, gyónás és elégtetés szándéka a töredelem szentségének alkotó részei**. *Ez hittétel*. A *Tridentinum* szerint «ki van közösítve, aki tagadja, hogy a bűnöknek teljes és tökéletes bocsánatához szükséges a töredelmező részéről három cselekmény a töredelem szentségének mintegy anyagaként, úgymint a bánat, gyónás és elégtétel, melyeket a töredelem három részének mondunk».¹ Hogy mindahárom szükséges a teljes bocsánathoz, azt utóbb részletesen bizonyítjuk. Hogy mindahárom a szentség alkotó része, benne van abban a katolikus igazságban, melynek értelmében a szentségi bűnbocsánat *bírósági ténykedés*. Mivel a töredelem lelki, kegyelmi törvényszék, ezért aki eléje kerül, annak önként kell magát alávetni joghatóságának; ez pedig csak úgy lehetséges, ha szakít azzal a lelkülettel és multtal, mely miatt ide került, vagyis ha bánja bűnét. A tényállás megismerése itt csak önvád (tehát gyónás) alakjában lehetséges. A fölmentést pedig csak úgy kaphatja meg, ha megvan benne a jóvátevés szándéka.

A három töredelmi cselekmény a töredelem szentségi anyaga. *Biztos* és ma általános nézet a skotistákkal szemben.

Bizonyítás. a) A *trentói* zsinat² (és előtte már a *firenzei*³) azt tanítja, hogy a három töredelmi cselekmény a szentségnek mintegy anyaga (quasi-materia). Ezt a megszorító kifejezést a zsinat nem azért választotta, mintha kétséget akart volna hagyni a maga álláspontja felől. Hisz a föloldozásról mint formáról azt mondja, hogy elsősorban rajta fordul a szentség ereje; ámde ha elsősorban, akkor nem kizárólag (a skotisták szerint a töredelem szentségi valósága kizárólag a föloldozásban van). A zsinat ezeket csak azért mondja «mintegy» anyagnak, mert nem fizikai anyagról van szó, mint a keresztségnél, bérmálásnál

¹ Trid. 14 c. 4 *Denz* 914.

² Trid. 14 c. 4 cp 3 *Denz* 914 896.

³ *Denz* 699.

stb.¹ Így tanít *Szent Tamás*² is. b) A *szentatyák* természetesen forma szerint nem foglalkoznak a kérdéssel; de tudva van, hogy a töredelmező cselekményeinek, különösen a bánatnak és elégtételnek döntő hatást tulajdonítottak. c) A tétel közvetlenül *következik* abból a már többször idézett sarktételeből, hogy a szentségi bűnbocsánat bírósági ténykedés. A bírói ténykedésben ugyanis a bírói ítéletnek véglegesítő, elhatározó, tehát aristotelesi értelemben forma-adó szerepe van. A pör lefolytatása pedig a bírói cselekménynek az a része, mely az ítélettől várja meghatározottságát, formaadását; tehát aristotelesi értelemben anyag-jellegű valami (természetesen analog értelemben).

A *skotista fölfogás érvei* nem nyomnak: a) A *fölordozás egyedül jelzi a bűnbocsánatot*, tehát egyedül is alkotja a szentségi jelet. *Felelet.* A fölordozás nem jelenti a szentségi hatást, ha elvonatkoztatjuk a bűnbánó cselekedetektől, épúgy mint minden más szentségi formának csak az anyagra való vonatkoztatás által van szentségi jelentése; pl. «én téged megkereszteltek» magában nem szentségi jelentésű, csak ha a kellő szándék mellett a vízleöntéssel együtt van kimondva. b) A *tomista fölfogás szerint a bűnös részleges szentségkiszolgáltató.* *Felelet.* A bűnös csak az anyag elemeit szolgáltatja, melyek szentségi anyag jellegét csak a fölordozással együtt öltik; és ezért a bűnös épúgy nem lesz önmagának fölordozója, mint a beteg nem válik önmagának orvosává, ha az orvostól előírt rendelkezéseknek eleget tesz. c) *Az eszméletlen haldoklót fölordozzák*, jöllehet a töredelmi cselekményeket nem tudja már végbevenni; tehát vagy érvénytelen ez a fölordozás, vagy pedig a töredelmi cselekedetek nem teszik a szentség anyagát. *Felelet.* Ez a gyakorlat nem nagyon régi az Egyházban (Lugo még nem ismeri); hatása meg épen nem biztos; ilyen esetben sokkal biztosabb eredményű az utolsókenet, melyet sohasem szabad elhagyni. A kérdéses esetben olyanok kapnak fölordozást, akikről föltehető, hogy valamiképp mégis csak kifejezésre juttatták a töredelmi cselekményeket, mint akik katolikus életet éltek; ezért az egész gyakorlat lelkipásztori gondosság, mely minden eszközt meg akar kísérelni, hacsak némi remény van rá, hogy használ, ennek az elvnek értelmében: in extremis extrema sunt tentanda. Különben a skotista fölfogás sincs itt lényegesen jobb helyzetben: Ha a három töredelmi cselekmény nem anyag ugyan, de szükséges föltétel, hiányuk szintén érvényteleníti a szentséget; tehát ők is csak úgy tudják amaz egyházi gyakorlatot teologiailag igazolni, hogy föltehető ezeknek a cselekményeknek mégis valamilyen jelenléte.

108. §. A töredelem szentségi cselekményei.

Diekamp III § 45–51; *Bartmann* II § 194–6; *Pesch* VII prop. 5–18; *Billot* th. 12–16; *Schanz* § 40–2; *Prohászka* I VI–XII XV–XVII. – *Thom* Suppl. 1–15 28; *Bonavent.* Brevil. 6, 10; *Pázmány* Ö. M. I 73 k. II 679 kk.; *Salmant.* tr. 24, 1, 3–4; 5–11; *Suarez* Poen. disp. 20–3 35–9; *Billuart* Poen. 4–9; *Berti* XXXIV 1, 3–5; 2, 1–3 6 9; 3; *Frassen* Sacr. tr. 1, disp. 2, a. 1, 3 apdix. – R. M. *Schultes* Die Lehre des h. Thomas über das Verhältnis von Reue und Bußsakrament 1907; A. *Arndt* Die unvollkommene Reue nach den Lehrbestimmungen des Tridentiner Konzils 1912; M. *Premm* Das tridentinische «diligere incipiunt» 1925; I. *Périnelle* L'attrition d'après le Concil de Trente et d'après s. Thomas 1927; H. D. *Noble* L'amitié avec Dieu d'après s. Thomas 1927; P. A. *Kirsch* Zur Geschichte der kath. Beichte 1902; J. *Gartmeier* Die Beichtpflicht 1905; P. M. Baumgarten Die Werke von H. Ch. Lea (A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church 2 k. 1896) 1908; O. F. *Cambier* De divina institutione confessionis sacramentalis dissertatio historico-theologica 1884; B. *Kurtscheid* Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung 1912; R. *Pettazzoni* La confessione dei peccati 1929; és az [530. lapon](#) fölsorolt irodalom. – C. *Weisz* S. Thomae de satisfactione et indulgentiis doctrina 1896; *Bukovski* Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie 1911; Th. V. a *Zeil* Tractatus de satisfactione sacramentali 1926.

¹ Így tanít a Cat. Rom. II 5, 12 is.

² *Thom* III 85, 2.

I. A bánat.

1. *Tétel. Bűnbánat nélkül nincs bűnbocsánat.* Biztos a Tridentinum kifejezett tanítása szerint.¹

Magyarázat. A bűnbánat a bűnön költ lelki fájdalom és utálat egybekötve a további nem-vétkezés szándékával. Tehát a bánat a bűnnel való teljes szakítást jelent, ésszel és akarattal, a multa és jövőre nézve. A multa nézve a bánat ész szerint gyakorlati ítélet, mely helyteleníti az elkövetett bűnt, akarat szerint energikus elutasítása, nagy szomorúság és fájdalom elkövetése fölött, élénk vágy meg nem történtté tenni, ami megtörtént. A jövőre nézve gyakorlati ítélet és elhatározás többé nem vétkezni és mindent elkövetni a jóvátételre, tehát vállalni a bűn és büntetés tartozását (reatum culpae et poenae). A bánat *veleje a bűn elkövetésén költ fájdalom*. A töredelem ugyanis, melynek mozzanata a bánat, sajátképen az elkövetett bűnre irányul, és ha a lélek vele szemben megfelelően állást foglal, formális bánata van. A többi mozzanat kiegészítő jellegű. Nevezetesen az erős fogadás vagyis a jövőre vonatkozó jószándék szintén kiegészítő rész, mely burkoltan és érték szerint (virtualiter) benne van a fájdalomban, akkor is, ha annak rendje és módja szerint nem is keltettük föl. Ebből az a jelentős gyakorlati következmény foly, hogy ha valaki kifejezetten nem tett erős fogadást, bánata még jó lehet. Jóllehet azonban a töredelmező nincs kötelezve az erős fogadásnak kifejezett fölkelésére, a gyakorlatban még sem szabad elmulasztani; nemcsak nevelői és lelkiéleti jelentősége és hatékonysága miatt, hanem azért sem, mert az ellenkező fölfogás (melynek értelmében az erős fogadásnak kifejezett fölkelése szükséges), nincs minden valószínűség híján. A szentségek ügyében pedig mindig a biztosabb utat kell választani.

Bizonyítás. A kinyilatkoztatásnak nincs az a fázisa, mely a legenergikusabban ne szólítana bűnbánatra, kezdve Istennek a bűnbeesés után Ádámhoz intézett szavain, folytatva a mózesi törvényhozásnak egész bűnbánati rendszert tartalmazó rendelkezésein, a próféták és zsoltárok megrázó bűnbánó szózatain, és végezve az *Üdvözítőnek* és előfutárjának lapidáris megállapításain: «Tartsatok bűnbánatot!» «Ha bűnbánatot nem tartotok, mindnyájan hasonlóképen elvesztek» (mint a Pilátustól megölt galileaiak és mint az a tizennyolc ember, kikre Siloéban rádólt a torony). «Tartsatok hát bűnbánatot és térjete meg, hogy eltöröltessenek bűneitek.»² Ha az aktív bűnbánat nincs meg, Isten gondoskodik passzívról, amint a vízözön, Sodoma, a bábéli toronyépítés, Ninive, Nabukodonozor, a pusztában vándorló zsidók példája mutatja. Ez természetesen az *atyáknak* is állandó meggyőződése.³

Ennek az igazságnak *teológiája* nyilvánvaló: A bűn Istentől való elfordulás; a bűnbocsánat pedig az Isten barátságának helyreállítása. Belső lehetetlenség, hogy ismét Isten barátja legyen, vagyis hozzá igazodjék és neki éljen, aki értelmével, vágyával, elhatározásával még mindig ellene van. Ezt az istenellenes lelkiületet az ember részéről csakis a bűnnel való teljes szakítás szünteti meg; s ez a bánat lelke. Súlyosan téved tehát Luther és vele sok modern racionalista, mikor azt mondják, hogy a legjobb töredelem az élet megjobbítása. Ez a fölfogás ugyanis teljesen figyelmen kívül hagyja, hogy a bűn nemcsak az akaratnak erkölcsi megbicsaklása, melyet tényleg helyre ránthat a jobb életre térés; hanem elsősorban Isten fölségének megsértése, Istentől mint végső céltól való eltávolodás, melyet a vétkes a maga részéről nem tud másképp visszacsinálni, mint az elkövetett bűnre irányuló utálattal és fájdalommal.⁴

¹ Trid. 14 cp 4 Denz 897.

² Lc 13,3–5; Act 3,19; cf. Ez 18,21 Sir 2,22.

³ Tertul. Poenit.; Chrysost. de poenit. hom. 9; Cypr. Laps. 32–4; Ambr. Epist. 51, 11; August. Sermo 351, 7 etc.

⁴ Cf. Ez 18,31 Ps 6,7 50,6 Is 38,15; cf. August. Sermo 351, 5; Leo X. Denz 746 Trid. 14 c. 13 Denz 923.

Függelék. A bűnbocsánathoz szükséges bánat kellékei. A bűnbocsánathoz szükséges bánatnak mindenekelőtt

Belsőnek kell lennie. Hisz a bűnnel ellentétes lelkületet kell teremtenie. De a bűn a lélek műve; tehát a bánatnak is lélekből kell jönni a próféta fölszólítása értelmében: «Nos tehát, úgymond az Úr, térjetek hozzám teljes szívetekből, böjttel és sírással és jajgatással; és szaggassátok meg szíveteket, nem pedig ruhátokat».¹ Tehát egy formula merő elmondása nem bánat. A töredelem szentségéhez szükséges, hogy *a)* ez a lelki bánat teljesen kifejlődött, formászerű legyen, és nemcsak csiraszerű, aminő burkoltan benne volna egy szeretettényben, mellyel valaki Istent átöleli.² *b)* Külsőleg is valamiképp kifejezésre kell jutnia. A bánat a töredelem szentségénél ugyanis nemcsak dispozició, hanem a jelnek is egy mozzanata (a szentségi anyagnak egy része,) melynek ezért érzékelhetőnek kell lennie. A lelki bánat székhelye az ember szellemi valója; lelki megfontolásokból ered, és csak esetleg árad ki az érzéki életre is, amennyiben könnyekben tör ki vagy testi levertségben nyilvánul meg.

Természetfölöttinek; hisz a bánat üdvös cselekedet. Ezért ontologiailag a segítő kegyelemből kell fakadnia, és pszichikailag természetfölötti indítékból kell táplálkoznia. A merőben természeti bánat, mely földi szempontokhoz igazodik, vagyis csak a bűn ideigvaló következményeire van tekintettel, nem elég. De azért mégsem egészen haszontalan, mert távoli előkészület és hangolás a természetfölötti bánatra: továbbá fokozhatja a természetfölötti bánat bensőségét és erejét.³

Egyetemesnek. Hisz a bűn orvoslását célozza; tehát ki kell terjeszkednie az orvoslásra szoruló állapotnak egész körére, vagyis legalább mindarra, amit a bűnös halálos bűnnek tart, és egy súlyos bünt sem szabad kizárnia bánatából. A halálos bűnöknek ugyanis mindegyike Isten ellenségévé teszi a lelket, és ezért a halálos bűnök csak együttesben (in solidum) nyerhetnek bocsánatot. A bocsánatos bűnök egyenként is megbocsáthatók, minthogy nem helyezik a lelket elvi ellentétbe Istennel; következésképp egyenként is lehetnek bánatnak tárgyai.

Mindenekfölöttinek. Isten szentsége és fölsége megköveteli, hogy a bűnös a bűnét mint Isten fölségének megsértését inkább utálja mint bármilyen más rosszat; akár abszolút módon, mikor t. i. azért fordul el utálattal és bánattal a büntől, mert az Isten szent fölségének megsértése, akár relatív módon, mikor a bünt azért utálja és fájjalja, mert az a legérzékenyebb büntetést vonja magára. Ennek a mindenekfölöttiségnek nem kell okvetlenül érzelmileg is, a lelki élet dinamikájában érvényesülni; vagyis nem szükséges, hogy a tudatban mint döntő pszichikai tényező uralkodjék; elég ha a tudatos értékelésben foglalja el az első helyet; vagyis a bánatnak nem kell érzelmileg mindenekfölöttinek lennie; elég, ha értékileg mindenekfölötti (super omnia non affective, sed appetiative).

2. Tétel. A tökéletes bánat megigazolást szerez a töredelem szentségén kívül is, de nem annak vágya nélkül. *Majdnem hittétel.* A *Tridentinum*⁴ azt tanítja: «Megtörténik olykor,⁵ hogy a bánat tökéletes szeretet fokára emelkedik, és az embert Istennel kiengeszteli, mielőtt tényleg fölveszi a szentséget; a kiengesztelődést azonban nem szabad kizárólag a tökéletes bánatnak tulajdonítani a szentség vágya nélkül, mely benne van a tökéletes bánatban».

Magyarázat. Itt alapvető jelentősége van a *tökéletes és tökéletlen bánat* különböztetésének (contritio et attritio). Ezt a különböztetést már a *középkori hittudósok* ismerték és használták;

¹ Joel 2,12–3; cf. Is 1,16 Ps 50,6–19 Is 38,15.

² Cf. *Thom* III 87, 1.

³ Cf. *Trid.* 6 c. 3 *Denz* 813; prop. damn. a. 1669 57 *Denz* 1207.

⁴ *Trid.* 14 cp 4 *Denz* 898; cf. *Denz* 724 Osmá Péter ellen.

⁵ Olykor itt nem annyi, mint meghatározott életkörülmények között pl. halálveszedelemben, amint a janzenisták hirdették; cf. *Denz* 1071 1031; hanem egyszerűen: «némely bűnösnel» vagy «néha».

de megokolásában és magyarázatában eltértek a hittudósok mostani fölfogásától és egymás között is. Így Alanus ab Insulis, akitől az attritio elnevezés ered, azt a bánatot nevezi tökéletlennek, mely még nem jelent a bűntől való teljes elfordulást, tehát nem mindenekfölötti. Ő és Szent Tamás¹ azt a bánatot mondják tökéletesnek, melyet a megszentelő kegyelem jár át, vagyis amelynek a szeretet készen kapott erénye ad formát (*contritio informata a caritate*); ellenben a megszentelő kegyelem illetve a szeretet hiánya miatt formátlan bánat tökéletlen. Caietanus szerint tökéletes az a bánat, mely érzelmileg is mindenekfölötti, tökéletlen a lankadt bánat. A trentói zsinat óta azonban a teológusok egyértelműleg *az indíték alapján* különböztetnek, és tökéletesnek nevezik azt a bánatot, mely tökéletes istenszeretésből táplálkozik; a tökéletlen pedig a tökéletlen istenszeretésből meríti indítékát. Ez a fölfogás megfelel Szent Tamás gondolatának,² ha nem is kifejezett tanításának.

Tökéletes az *az istenszeretés*, melynek indítéka és formális tárgya Isten önmagában tekintve: vagyis olyan indíték, mely Istentől nem különbözik. Ez azért tökéletes, mert magasabb indíték nem lehetséges. Ha ellenben valakinek szeretete Istenre irányul ugyan, de nem úgy amint önmagában van, hanem amint megnyilatkozik a műveiben, nevezetesen az erkölcsi rendben, mint annak szerzője, a jó és gonosz viselkedés viszonzója, mint jutalmazó és büntető, akkor szeretete tökéletlen; mert szeretetének indítéka nem közvetlenül maga az Isten, hanem az Istentől különböző jó; tehát itt van még helye az erkölcsi álláspontban való emelkedésnek. Ennek értelmében *tökéletes* a bánat, ha a tökéletes istenszeretés indítékából fakad; ha azért kél a bűnösben bánat, mert megsértette Istent, a legnagyobb jót. *Tökéletlen* a bánat, ha tökéletlen istenszeretésből táplálkozik; ha a bűnös azért bánja a bűnét, mert általa elvesztett egy Istentől eredő jót, illetőleg magára vont egy Istentől eredő büntetést; nevezetesen, mert belátja a bűn rútságát, mint amely ellenkezik az erkölcsi renddel, a lelket megfosztja fő ékességétől, a kegyelemtől és attól a kegyeltségtől meg reménytől, mely vele jár; vagy mert megérdemelte általa a kárhozatot; tehát tökéletlen a bánat, ha a bonum honestum et delectabile elvesztése indítja.³

Ezt a különböztetést a hittudósok Szent Tamás útmutatása nyomán⁴ sokszor úgy fejezik ki, hogy a tökéletes szeretet a baráti vagy jóakaró szeretet (*amor amicitiae vel benevolentiae, gratitudinis*), mely Istent nemcsak önmagában, hanem önmagáért is szereti, mely teljes önzetlenséggel Istennek akar jót. A tökéletlen pedig az önző, vágyó szeretet (*amor concupiscentiae*), mely szereti Istent mint az embernek szóló jót, mint a remény tárgyát és mint boldogító értéket. Ezt azonban nem szabad úgy értelmezni, mintha önző és ennél fogva tökéletlen volna annak szeretete, *aki szereti Istent mint a lélek egyetlen örök javát*, mint teremtmény számára adható legfőbb jót. Mert *a)* Isten igazi szeretése nem lehet önző ([708. lap](#)). Istent nem lehet kisajátítani. Istent bírni akarni annyi, mint teljes lélekkel akarni a legszentebbet, vagyis akarni a teljes erkölcsi rendet és annak egész értékrendszerét. *b)* Lélektani lehetetlenség Istent úgy szeretni, hogy ne öleljük át egyúttal mint lelkünknek is legfőbb javát.⁵ *c)* A trentói zsinat csak a bűn rútságát és a pokol félelmét említi, mint a tökéletlen bánat indítékait, és hallgat Istennek mint a lélek legfőbb boldogító javának szeretetéről. *d)* Az egyházi hagyomány és a hittudomány nagy képviselői között minden időben voltak, akik a tiszta vágyó istenszeretetet (*castus amor concupiscentiae*) a tökéletes szeretet körébe sorozták.⁶

¹ *Thom* in Lomb. IV dist. 16, 8; Verit. 28, 8 ad 3.

² Cf. *Thom* III 85, 5.

³ Így a Trid. 14 cp 4 *Denz* 898.

⁴ *Thom* III 26, 4; 2 II 17, 8; Quaest. disp. de carit. 2.

⁵ XI. Ince elítélte Fénelonnak amour désintéressé-t követelő tételét *Denz* 1327.

⁶ Így *August.* Sermo 178, 11; *Suarez* Poen. 4, 2; *Ballerini* in Gury I n. 217; különösen *Hurter* Compend. III n. 570.

Bizonyítás. Az ószövetség a bűnbocsátnak más útját nem ismeri. Az igazi istenszeretés számára azonban nyomban kilátásba helyezi a megengesztelődést: «Ha majd keresed ott az Urat, a te Istenedet, megtalálsz őt, föltéve hogy teljes szívedből és lelkednek egész keserűségével keresed». «Az istentelenség istentelensége nem lesz ennyire ártalmára azon a napon, amelyen megtér istentelenségéből».¹ Ugyanígy beszél az *újszövetség*; Magdolna elnyerte sok bűnének bocsátnát, mert sokat (nagyon) szeretett; a tudakozódó ifjúnak az Üdvözítő azt mondja, hogy ha teljes lélekkel szereti az Istent, élni fog.² Továbbá kijelenti: «Aki parancsaimat ismeri és azokat megtartja, az szeret engem. Aki pedig engem szeret, Atyám is szeretni fogja, és én is szeretem őt, és kijelentem neki magamat».³ «A szeretet befödi a bűnök sokaságát».⁴ Az *atyákról* ismeretes, milyen nyomatékosan hirdetik a töredelmi cselekedeteknek, nevezetesen a bánatnak hatékonyságát.⁵

A *hívő elme* így okoskodik⁶: A bűn és erény keletkezésüket és enyészetüket azonos fajta okoknak köszönhetik. A bűnt rendetlen szeretet szüli, mely Istentől elfordul; tehát a teljesen rendezett szeretet, mely egész lélekkel Istenhez fordul, azt megszünteti. S a büntörítő szeretethez ez elég: Istennek, mint legfőbb jónak szeretetéből fakadt bánat. Nem szükséges, hogy az egyúttal a legintenzívebb legyen (Soto), vagy pedig huzamos ideig tartson. Az azonban szükséges, hogy magában foglalja a töredelem szentségéhez való járulás vágyát. Hisz a tökéletes istenszeretés mindent meg akar tenni, amit Isten akar; tehát akarja igénybe venni azt a fórumot is, melyet Isten a bűnösök számára rendelt. Ezt a szándékot utóbb aztán végre is kell hajtani, mert csak úgy bizonyul komolynak. Továbbá azért is köteles minden bűnös a bűneit az Egyház kulcs hatalma alá bocsátni, hogy megfelelő elégtételt lehessen kiróni rá, és hogy biztosítva legyen az annyira veszedelmes szubjektívizmus önáltatásai ellen.

3. Tétel. A töredelem szentségének fölvételéhez nem szükséges a tökéletes bánat, hanem elég a tökéletlen bánat. *Biztos.* A *Tridentinum* tanítása: «A tökéletlen bánatról, melyet attríciónak szokás nevezni, minthogy közönségesen a bűn rútságából vagy a kárhozatnak és a büntetéseknek (tisztítóhely) félelméből táplálkozik, ha kirekeszti a vétkezni-akarást és tartalmazza a bocsátnat reményét, a szentszínat azt jelenti ki: ez a bánat az embert nemcsak nem teszi hipokritává és nagyobb bűnössé (ezt Luther tanította), hanem Isten ajándéka az és a Szentlélek gerjedelme... És jóllehet egymagában, a töredelem szentsége nélkül nem szerez megigazolást a bűnösnek, mégis fölkészíti (disponit) őt arra, hogy a töredelem szentségében elnyerje Isten kegyelmét».⁷ A dolog rendkívüli gyakorlati jelentősége kétségtelenné teszi, hogy a zsinat itt a töredelem szentségéhez elégséges előkészületet akarta meghatározni (az eredeti tervben a disponit helyett *sufficit* volt).

Bizonyítás. Tételünk közvetlenül *következik* egyéb igazságokból: *a)* Ha a töredelem szentségéhez szükséges volna a tökéletes bánat, akkor nem volna minden bűnös számára *szükséges szentség*; mert hisz mindenki szentség nélkül is elnyerhetné bűneinek bocsátnát. *b)* A töredelem nem volna *holtak szentsége*. Minthogy ugyanis a tökéletes bánat magában is, a szentség tényleges fölvétele nélkül megszerzi a megigazolást, sohasem történnék meg, hogy valaki a töredelem útján kapja az első megigazolás kegyelmét. *c)* A *fölldozás* szavainak csak kijelentő és nem valósító, kegyelemosztó, szentelő jelentősége volna. Igaz, Lombardus,

¹ Deut 4,29; Ez 33,12; cf. 2 Reg 12,13 Ps 31,5 Is 30,19 Ez 18,21–30 Prov 8,17.

² Lc 7,47; 10,27.

³ Jn 14,21; cf. 3,9 4,16 1 Jn 4,7.

⁴ 1 Pet 4,8.

⁵ Igy *Clemens Rom.* 49, 4; *Origen.* in Lev hom. 2, 4; *August.* in Jn 1, 6; 5, 2 10; 9, 9; *Chrysost.* in 2 Tim hom. 7, 3; *Chrysol.* sermo 94; *Gregor. M.* in evang. hom. 33, 4; *Leo M.* Epist. 108, 4.

⁶ *Thom* Suppl. 5, 1.

⁷ *Trid.* 14 cp 4.

Halensis, Bonaventura így tanítottak; de tanításuk, jóllehet nem azonos Luther álláspontjával,¹ mégsem helyes; a későbbi nagy skolasztikusok ebben a pontban nem követték őket.²

Következmények. 1. *A tökéletlen bánatot a töredelem szentsége a tökéletes bánat színvonalára emeli;* nem abban az értelemben, mintha a tökéletlen bánat tényét tökéletesre fordítaná (a tényeket ugyanis nem lehet megváltoztatni), hanem a magában nem teljes hatású bánatot a töredelem szentségi jellegének hozzájárulása a tökéletes bánattal egyenlő hatékonyságúvá teszi. Így tehát a bánat, mely mint a szentségi jegy eleme merőben szentségi jellegű (sacramentum tantum), a szentség hatékonysága következtében természetfölötti hatás is (res tantum), amennyiben tökéletlenből tökéletessé lesz (érték szerint, nem ontologiai mivolta szerint). Tehát a tökéletlen bánat a töredelem szentségénél az a valami, ami *jel és természetfölötti hatás egyszerre* (res simul et sacramentum).³

2. *A tökéletlen bánat elégséges föltétel bármilyen szentség útján való megigazulásra.* A szentség ugyanis dologi teljesítmény erejénél fogva hozza létre a maga hatását. A fölvevő részéről elég, ha elhárítja a kegyelem akadékat (obicem gratiae). Ámde, aki komolyan elfordítja akaratát a bűntől és komolyan akar többé nem vétkezni, ha mindjárt csak a bűn szomorú természetfölötti következményeire való tekintettel is, az a maga részéről elfordítja akaratát a bűntől (aki élők szentségéhez készül járulni, annál ez az eset csak akkor forog fönn, ha jóhiszeműleg azt gondolja, hogy nincs halálos bűne).⁴

Nehézség. A büntetéstől való félelem szolgálalkület, keresztényhez nem méltó állapot, és így a *legalacsonyabb erkölcsi álláspont* színvonalára rántja le a lelket: a jót nem a jóért, hanem a büntetés félelméből tenni; így Luther és részben modern racionalisták. – Az Egyház ezzel szemben külön védelmébe vette a tökéletlen bánatot, azt is, mely a büntetéstől való félelemből táplálkozik⁵; sőt kiközösíti azt, aki állítja, hogy *a bűn rútságából, az örök élet kockázatából és az örök kárhozat félelméből táplálkozó bánat nem igazi és üdvös félelem.*⁶ Továbbá még külön védelmébe veszi a kárhozat félelmét Lutherrel szemben.⁷ S méltán. Ha a büntetéstől való félelem nem volna üdvös és dicséretes bánatindíték, a *Szentírás* és nevezetesen az Üdvözítő nem ajánlaná annyiszor és oly nyomatékosan⁸; sem az *atyák* nem dicsérnék és ajánlanák úgy.⁹ Szent Ágoston szerint a félelem orvosság, a szeretet egészség.

A teológiai megfontolás különbséget tesz. Valaki bánhatja a bűnét azért, mert a büntetéstől is fél; s ez *fiúi félelem* és a tökéletes szeretet parancsolta lelki tény (actus imperatus caritatis). Bánhatja valaki a bűnét csak azért, mert a büntetéstől fél; és ez szolgálai félelem. Ha kizár minden egyéb indítékot, akkor a büntetést tartja legfőbb rossznak, illetőleg annak elkerülését legfőbb jónak. Az ilyen embernek keze tartózkodik a bűntől, a szíve azonban ott van. Ez a *szolgálélek félelme* (timor serviliter servilis); ennek bánata nem mindenekfölötti, következésképp nem elégséges¹⁰; sőt erkölcsileg aggodalmas, mert nem jelenti a bűnnel való teljes szakítást. Ezt a szolgálalkületet azonban a Tridentinum elutasítja, mikor olyan félelmet követel, mely teljesen szakít a vétkezni-akarással. S ez a lelkület, az *egyszerű szolgálai félelem* (timor simpliciter servilis) csak a büntetéstől fél ugyan; de pusztán

¹ Lásd Billot th. 22

² Különösen Szent Tamás III 80, 4 ad 2; 84, 3; in Lomb. IV dist. 18, 1, 3 concil. 1.

³ Cf. Thom III 84, 1 ad 3; in Lomb. IV 22, 2, 1 sol. 2.

⁴ Cf. Thom III 79, 3; 72, 6 ad 2.

⁵ Trid. 14 cp 4 Denz 898.

⁶ Ibid. c. 5 Denz 915.

⁷ Prop. iansen. 14 15 Denz 1305.

⁸ Ex 20,20 Is 11,3 33,14 Ps 110,10 118,120 Prov 1,7 9,10 Sir 1,27 2,19 25,16 Mt 5,30 10,28 Lc 3,7 12,5 13,3 Jn 5,14 Phil 2,12.

⁹ Tertul. Poenit. 12; Nyssen. in Cant hom. 1; Chrysost. ad Antioch. hom. 15, 1; August. in Ps 127, 8; in Jn 9, 4; Sermo 156, 13.

¹⁰ Cf. Thom 2II 19, 4; Denz 1525.

azért, mert most és itt nem gondol a bűn egyéb vonatkozásaira, de azokat kizárni esze ágában sincs. Ez erkölcsileg értékes és dicséretes félelem. Erkölcsileg értékes dolog ugyanis az erkölcsi rendhez alkalmazkodni. Ám az erkölcsi rend a törvényszegésre büntetést szab, mely nem önkényes, hanem a bűnnek mivoltát és következményeit is föltárja avégből, hogy az ember beelásson a bűn igazi valójába és legutolsó következményeibe is, és ezáltal is rettentve legyen újabb elkövetésétől. Tehát az erkölcsi rendhez alkalmazkodik, aki fél a büntetéstől; csak ne a büntetést tartsa legfőbb rossznak, amit föltevés szerint nem is tesz. Hozzá még az emberi lélek úgy van berendezve, hogy a szellemerkölcsi életben is alacsonyabb fokról kell magasabbra emelkedni; aki tehát a félelem indítékait ki akarja kapcsolni, kitöri az erkölcsi ranglétra alsó fokait és ezzel gyakorlatilag általában a felső fokok elérését is lehetetlenné teszi; az erkölcsi rigorizmus nem az igazságnak álláspontja, s ezért nem is számíthat tartós sikerre; sőt a történetnek is az a tanúsága, amit a mélyebb pszichológia mond, hogy csaknem mindig az ellenkező végletbe, laxizmusra visz. Az erény középúton jár.

Kérdés. Ha a tökéletlen bánat is erkölcsileg értékes és a töredelem szentségéhez elégséges magatartás, *hiányozhatik-e belőle egészen a szeretet indítéka?* Ez a kérdés a Tridentinum után sokszor nagy hévvel vitatott *kontricionizmus és attricionizmus* kérdésére vezet. Helyes megítélése végett jó négy irányzatot különböztetni: 1. *A szélső kontricionizmus:* minden bűnbocsánathoz, ha mindjárt a töredelem szentsége útján akarja is elnyerni a bűnös, olyan bánat szükséges, melynek döntő indítéka a tökéletes istenszeretés. Ez azonban a janzenisták tévedése, melyet az Egyház elítélt ([134. lap](#)). 2. *Az enyhébb kontricionizmus;* a tökéletes istenszeretés nem szükséges mint döntő indíték, de kell egy kezdő tökéletes szeretet, mely természetesen nem lehet el a félelem döntő indítéka nélkül. Ezt képviseli nem egy tomista (pl. Schätzler). Akiiket közönségesen kontricionistáknak szokás mondani (Berti, Morinus stb.), az első és második nézet között állnak, inkább azonban a másodikhoz számíthatók. 3. *Az enyhébb attricionizmus:* a tökéletlen bánathoz is szükséges legalább valamelyes, ha mindjárt tökéletlen szeretet (amor concupiscentiae vel spei); így Salmanticensis, Gotti, Tournely, Wirceburgenses, Liguori, Billot). 4. *A szélső attricionizmus:* a tökéletlen bánathoz nem szükséges semmiféle szeretet; így Vasquez, Suarez, Lugo, Gonet, Cano.

Méltatás. 1. A töredelem szentségéhez *nem szükséges a tökéletes bánat;* tehát a szélső kontricionizmus téves. 2. *Valamelyes szeretet szükséges* minden bánathoz. Mert *a)* az egyetemes és nagy parancs a szeretetnek szól.¹ «Ha szeretetem nincs, semmi vagyok.» «Aki nem szereti a mi Urunk Jézus Krisztust, átkozott legyen.»² *b)* A trentói zsinat a keresztségi előkészülethez kezdő szeretetet kíván³; de akkor az fokozott mértékben szükséges a töredelemhez, mint amely keserves keresztség. Tehát nem áll helyt a szélső attricionizmus. 3. Ha tovább kérdezzük: milyennek kell lennie annak a szükséges szeretetnek, azt kell mondanunk, hogy valószínűleg *elég a tökéletlen szeretet.* Hisz az eleget tesz a szeretet egyetemes parancsának, és a trentói zsinat követelményének. A remény szeretete igazi szeretet. De ha eleget tesz, akkor elsőbbséget is érdemel, mert könnyebb gyakorlatot alapoz meg és az üdvösség kapuját több lélek számára nyitja meg. Külső tekintélyek is legnagyobb számmal támogatják, s valószínűleg Szent Tamás is ebben az értelemben magyarázható. Tehát nagy valószínűség szól az enyhébb attricionizmus mellett.

De az enyhébb kontricionizmus sincs híján minden valószínűségnek: *a)* Ahol a trentói zsinat a keresztséghez szükséges szeretetről szól, azt kifejezetten megkülönbözteti a reménytől; tehát alighanem többet akar mondani, mint a reményben kifejeződő szeretetet. *b)* A közvetlen fölkészülésnek (dispozíciónak) arányban kell állnia azzal a készséggel, melyet kap a lélek; ámde a lélek tökéletes szeretetet kap; tehát az előkészületben ennek valamiképp

¹ Deut 6,5 Mt 22,37 Lc 10,28.

² 1 Cor 13,2; 16,22; cf. 1 Jn 3,14 4,7 5,2 Rom 8,35.

³ Trid. 6 cp 6; cf. 14 cp 2 8 Denz 807 895 904.

már benn kell lennie; különben a megigazulás folyamata nincs szervesen fölépítve. Ezért a gyakorlatban az enyhébb kontricionizmust kell követni, minthogy a szentségek ügyében a biztosabb utat kell választani. A gyónási gyakorlat csakugyanilyent kíván. Egyébként a két fölfogás között talán nem oly nagy a különbség, legalább ha elvonatkozunk a merő elvi megfontolásoktól. Nincs olyan emberi szeretet, melyben valamilyen vágy ne volna; s viszont a keresztény emberben valószínűleg nincs remény, melyben a tökéletesebb istenszeretésnek legalább egy szikrája ne volna található.

2. A gyónás.

A *gyónás* a személyes bűnök megvallása a töredelem szentségében való föloldozás megszerzése végett.

Ez a gyónás *lehet* burkolt (virtuális, vágyban vagy jel útján való), és lehet tényleges (aktuális). Az utóbbi ismét lehet általános (nem tévesztendő össze az egyetemes gyónással), mikor valaki csak általánosságban vallja magát bűnösnek, mint pl. a Confiteor-ban történik; és lehet részletes, még pedig vagy a körülményekhez mérten részletes, amikor valaki jogos okkal elhallgat bizonyos bűnöket, vagy minden tekintetben részletes. A részletes gyónás lehet anyagában teljes (integra materialiter), ha az összes elkövetett bűnökre kiterjeszkedik; és lehet forma szerint részletes, ha a bűnös csak azokról és mindazokról vádolja magát, melyekről mint elkövetett bűnökről ez idő szerint tud. Minden tényleges gyónás lehet aztán nyilvános, vagy titkos (fülgyónás). A gyónás tárgya a személyes bűnök, még pedig súlyosak vagy nem-súlyosak, föloldozottak vagy még föl nem oldozottak.

Tétel. A keresztség után elkövetett és a töredelem szentségében még meg nem bocsátott összes halálos bűnök részletes meggyónása isteni rendelés értelmében szükséges a szentségi föloldozás megszerzése végett. *Hittétel.* Tagadta Wiclif, aki a bűnbánó számára fölöslegesnek és haszontalannak ítélte a gyónást¹; továbbá Luther, aki a kis Katekizmusban még helyt ad a gyónásnak, utóbb meg a lelkiismeret kízókamrájának gyalázta; Kálvin is ezt «a dögletes dolgot» el akarta törölni a föld színéről.² A *trentói* zsinat szerint «ki van közösítve, aki tagadja, hogy a szentségi gyónás isteni jogon van alapítva (és az üdvösségre szükséges); vagy aki azt állítja, hogy a papnál történő titkos gyónás módja Krisztus rendelésétől és meghagyásától idegen valami és emberi találmány». Aztán kiközösíti azt, aki nem vallja, hogy «isteni jogon kötelesség külön-külön meggyónni a halálos bűnöket, a titkosakat is meg azokat is, melyek a tízparancsolat két utolsó parancsa ellen irányulnak, valamint a körülményeket, melyek megmásítják a bűn fajtáját».³

Bizonyítás. a) Mikor az *Üdvözítő* az Egyháznak bűnbocsátó hatalmat ígért és adott (Mt 18 és Jn 20), azt *bírósági hatalomként* adta meg. Ám a bírói ténykedés lehetetlen a kérdéses ügynek megfelelő ismerete nélkül; a bírónak tudnia kell, miről és miért kell ítélnie; hisz ítélete lehet fölmentő és lehet elmarasztaló. Már most a bűnbocsátó bírói hatalom elé természetszerűen tartozik minden egyes halálos bűn ([533. lap](#)). S minthogy a bűnös egyúttal vádló és tanu, ő maga köteles föltárni minden egyes halálos bűnét; az egyes halálos bűnt pedig, mint az erkölcsstan tüzetesen igazolja, faj szerint meghatározzák a súlyos törvényszegésre irányuló egyszeri bűnös szándék és a bűnfaj-változtató körülmények. Tehát a bűnös tartozik az Egyház lelki törvényszéke előtt megvallani minden egyes halálos bűnét, szám, faj és faj-változtató körülmények szerint. Mivel azonban a halálos bűnök csak együttesen nyerhetnek bocsánatot, együtt is kell azokat szám és nevezet szerint az egyházi ítélet alá bocsátani. De mert az egyes cselekedet bűnös voltára nézve a helyesnek föltételezett

¹ Denz 587.

² Calvin. Instit. III 4, 19. Trid. 14 c. 6 Denz 916.

³ Trid. 16 c. 6 7 Denz 916 k.; cf. CIC 901.

egyéni lelkiismeret dönt, a gyónásnak nem anyagilag (ami sokszor lélektani lehetetlenség), hanem formailag kell teljesnek lennie; és mert a töredelem szentsége a lelkek javára van rendelve, a teljesség követelménye nem lehet annyira betű szerinti és végzet jellegű, hogy tekintetbe ne venné a töredelmezőnek teljesítőképességét, tehát nem érhetné be a viszonylag teljes gyónással (a részleteket lásd az erkölcsstanban). *b)* Az Egyház kötő hatalma kiterjeszkedik a megfelelő *elégtétel* kirovására is (3. szám); tehát a gyóntatónak ismernie kell a jóváteendő sértés nagyságát. *c)* A töredelem szentségének kiszolgáltatója isteni titkoknak szolgálója, aki tartozik *emberhez méltó módon* eljárni ebben a nagy tisztében. De ha nem ismeri a bűnösnek teljes állapotát, ha nem tudja, mire terjeszkedik ki föloldozása, akkor a föloldozás ténye szellem nélküli, gépies és ennélfogva emberhez méltatlan tény, melynek tartalma: föloldozlak, de nem tudom mi alól. *d)* Az Üdvözítő szándéka szerint a töredelem kiszolgáltatója *orvos* is a bűnös lélek számára. De mikép kezelheti betegét, ha nem ismeri betegségét?

A bűnmegvallás mélyen bennegyökerezik a bűnös ember lelki jellegében (553. lap). Ezért nem csoda, ha az isteni bölcsesség a *kinyilatkoztatás* lélekvezetésében kezdettől fogva alkalmazza, és így sokféleképpen *jelképezi, elővételezi és előkészíti* a szentségi gyónást. Ez kitűnik már az első emberpár vétkenél. Bűnmegvallás szerepel az áthágásokért bemutatott áldozatoknál, a főpap engesztelésekor (ennek nyomán a zsidóság már az Üdvözítő korában az engesztelés napján és a tefila imádságban általános bűnmegvallást gyakorolt) és számos más esetben.¹ Az újszövetségben János keresztsége nem történik bűnvallomás nélkül²; Szent Péter ismételt bűnösnek vallja magát³; ugyanígy a vezeklő asszony,⁴ a bűnbánó lator,⁵ a példabeszédbeli alázatos vámos,⁶ a tékozló fiú. Sőt helyenként mintha a szentségi gyónás volna jelezve: «Mikor Pál Efezusban volt, a hívők közül sokan eljöttek és megvallották, és megjelentették tetteiket». «Ha megvalljuk bűneinket, ő hű és igazságos, hogy megbocsássa bűneinket». «Valljátok meg tehát egymásnak bűneiteket és imádkozzatok egymásért, hogy meggyógyuljatok».⁷ De nem biztos, hogy itt szentségi gyónásról van szó.

A *hagyomány* tanuságának értékelésére nézve ugyanazok a szempontok irányadók, melyeket a töredelem szentségének hagyományi bizonyításánál általában tekintetbe kell venni (534. lap). Ahol a töredelem szentségét általában igazoltuk, többnyire szerepeltek már a gyónásra vonatkozó mozzanatok is. Itt csak áttekintésről és kiegészítésről van szó.

A *Didache* ismeri a bűnvallomást, mely az Egyház színe előtt történik; csak szentségi jellege nem nyilvánvaló. Barnabás világosabb. Római sz. Kelemen azt mondja: «jobb embernek megvallani vétkeiteket, mint megkeményíteni szíveiteket». Hermas és 2 Clemens szintén ismer bűnvallomást. Az első tanu, kinek szavához nem fér semmi kétség, *Irén*; akik nyilvánosan meggyónnak, qui in manifesto exomologesim faciunt, azoknak nem kell kétségbeesetten távol állniok az Isten országától. Al. Kelemen szerint a második kiengesztelődés, a töredelem nemcsak lemosás által, hanem a bűnvallomás szégyene által is üdvös. *Origenes* a fülgyónás ismert híres tanuja. A főt idézett világos helyen kívül azt is mondja: «Fontold meg, kinek valljad meg bűnödöt. Válaszd meg az orvost, aki előtt föl kell tárnod gyöngélkedésed okát... Ha ő aztán úgy találja, hogy ez a betegség olyan, amelyet az egész Egyház gyülekezete előtt kell föltárni és gyógyítani, mert így esetleg másoknak épülésére és magadnak is könnyebb fölépülésére szolgál, azt sok fontolással és amaz orvosnak

¹ Gen 3,4; Lev 5,1–19 16,21; Num 5,6 2 Reg 12,13 3 Reg 8,47 Ps 6 18,13 24 31 50,6 Prov 28,13 Sir 4,31.

² Mt 3,6 Mc 1,5.

³ Lc 5,8.

⁴ Lc 7,37.

⁵ Lc 23,41.

⁶ Lc 18,13.

⁷ Act 19,18; 1 Jn 1,9; Jac 5,16.

érett tanácsára kell tenni». Világosan jelzi Origenes azt is, hogy a hivatalra gondol, és nem a «pneumára», azaz egyéni életszentségre, mikor orvosról beszél. *Tertullian* a töredelmet exomologesis-nek, vallomásnak nevezi, mely azért is történik, hogy megfelelő elégtételt lehessen kiróni. «Igaz, akárhányan ezt a bűnvallomást mint önleplezést kerülik, mások napról-napra halogatják, inkább a szégyenre, mint az üdvösségre szemesek, hasonlatosak ahhoz, aki szemérmesebb testrészeken szerzett betegségével fél az orvos szeme elé kerülni, és így belepusztul szégyellőségébe.» *Ciprián* azt mondja, hogy nemcsak a bukottaknak kell gyónniuk vagyis a hittagadóknak, hanem a szívbeli és gondolati bűnöket is meg kell vallani a papnak.¹

A niceai zsinat után megszorodnak a bizonyságok. *Lactantius* a szellemi levetkőzést, mely a töredelemben történik, a körülmetélésnél szükséges megmeztelenítéshez hasonlítja. *Ambrus* a bűnös állapotot lázhoz hasonlítja, mely nem gyógyul, ha ki nem tör; a bűnöket a püspök előtt nemcsak meg kell vallani, hanem föl is kell sorolni. A novaciánusok ellen külön könyvet irt a töredelemről, és *Paulinus* szerint fáradhatatlan gyóntató volt. Szent *Ágoston* nem fogy ki a gyónás dicséretéből: «Szomorú vagy gyónás előtt? Gyónás után ujjongj, már gyógyulsz. Lelkiismereted elgennyesedett, a kelevény dagadt... Ismerd föl az orvos kezét, gyónjál meg, fakadjon föl a gyónásban a kelevény, és folyjon ki a genny». Igaz, a gondolati bűnök a Miatyánk által is nyerhetnek bocsánatot. A halálveszedelemben a gyónás lehet titkos, és a föloldozás utána mindjárt megadható; sőt a donatisták elleni harcban *Ágoston* mintha hajlana a magántöredelem gyakorlatára, szemben a még akkor egészen általános nyilvános töredelemmel. *Nagy sz. Leo* Campania püspökeit keményen megfeddi, hogy ott némelyek a bűnösöket arra kötelezik, hogy bűneiket, a három főbűnön kivülieket is jegyzékből nyilvánosan fölolvassák; ez «az apostoli meghagyás elleni vakmerő állásfoglalás (paesumptio)»; elég «a lelkiismeret vádjait titkos gyónásban a pap elé terjeszteni».²

Ugyanígy tanítanak a *keletiek*. Különösen világos *Vazul*: A legtitkosabb bűnöket is meg kell gyónni. A bűnöket azok előtt kell meggyónni, akikre rá van bízva az isteni titkok kezelése. A házasságtörő asszonyt «az atyák rendelkezése értelmében» nem kell nyilvános gyónásra hurcolni. *Kálvin* fölfű egy esetet, melyet *Sokrates* ír le: *Nektárius* konstantinápolyi püspök 390-ben egy botrányos esettel kapcsolatban (egy előkelő nő nyilvánosan meggyónta, hogy egy diákonussal bűnös viszonya volt, és ez a papság ellen zúdította a népet) a nyilvános gyónást és a töredelem-mester (penitenciárius) tisztségét eltörölte, s kinek-kinek lelkiismeretére bízta ezután a gyónást. *Kálvin* szerint a püspök ezzel eltörölte a gyónást, tehát azt nem tekinthette isteni eredetű intézménynek. De téved; a penitenciárius megszüntetése még nem a penitencia eltörlése. A történetírók, akik az esetről beszámolnak, nem is úgy fogják föl, és a tények is mást tanítanak. *Nektárius* közvetlen utóda, *Aranyszájú sz. János* sokat és határozottan beszél a gyónásról; a *Tölgyfáknál* tartott zsinaton (403) az egyik (alaptalan) vád ellene az volt, hogy nagyon enyhe mint gyóntató.³

Sokat tettek ezek a görög atyák különösen a gyónás gyakorlatának rendszerezése és terjesztése érdekében. *Vazul* a szerzeteseknek gyakoribb gyónást ír elő. Ezt a gyakorlatot, sőt a mindennapos bűnök meggyónását Szent *Ágoston* kezdeményezései és elméleti fejtegetései

¹ Különösen *Didache* 4, 14 coll. c. 14, 1; 15, 3. *Barnab.* 19 2. *Clemens Rom.* 57 coll. c. 51. *Iren.* I 13, 7. *Clemens Al.* Strom. II 13; cf. VII 26. *Origen.* in Ps 37 hom. 2, 6; cf. De orat. 28. *Tertul.* Poenit. 10; cf. 3 9 12; Pud. 1 19 21. *Cypr.* Epist. 55, 29; 54, 67; Laps. 28 29.

² *Lactant.* Instit. IV 17; cf. *Pacian.* Poenit. 2 5 6 12. *Ambr.* in Ps 37; Vita Ambr. 39; cf. *Hieron.* in Ecl 10, 11. *August.* in Ps 66, 6. Sermo 98, 5, 5; 128 12, 14. Sermo 71, 4, 7; 82, 7, 10; Fid. et oper. 26, 48 etc. *Leo M.* Ep. 168.

³ *Cyr. Hier.* Cat. 1, 5; *Basil.* in Ps 32; Regul. brev. 288; cf. 110 129; Ep. can. 2; Amphil. c. 34; Epist. 199 c. 44; Reg. fus. 26. *Socrat.* Hist. Ecl. V 19. *Chrysost.* in Jn hom. 34, 3; De cruce et latr. hom. 2, 3; in Heb hom. 9, 4. *Phot.* cod. 59.

alapján előmozdították Cassianus¹ és Chrodegang. Ezek az inkább *ájtatossági gyónások* aztán lassan a nép között is terjedtek, először különösen Irországból (tanui a Libri poenitentiales; nevesek a Joannes Jejunator nevét viselő a 9. vagy 10. századból, canterbury-i Tódoré a 7. vagy 8. századból stb.). A titkos bűnök meggyónásának és a gyakoribb gyónásnak persze ellenzői is akadtak a lanyhaság és kényelem-szeretet részéről,² mint kitűnik Alkuinnak a gótokhoz írt leveléből. Ez azonban a fejlődést nem tudta föltartóztatni. Az ájtatossági gyónások gyakorlatán nagyot lendítettek a keresztes hadjáratok idejében megjelenő búcsúk; sokat tett tovább az 1050 körül megjelent és tévesen Szent Ágostonnak tulajdonított *De vera et falsa poenitentia* című munka is. A skolasztikusok aztán meglehetősen egyértelműséggel foglaltak állást a gyónás egyetemes kötelezettsége mellett, jóllehet nem mindenki volt tisztában ennek a kötelezettségnek eredetével és jellegével.³ *Szent Tamás*⁴ tisztázza a dolgot: a halálos bűnök meggyónása isteni rendelkezésen alapuló kötelesség; az évenkénti egyszeri gyónás egyházi rendelkezésből ered. – Hogy a gyónás nem emberi rendelkezés, annak csattanós bizonyosságát adják az egyházi közösségből rég kiszakadt *felekezetek*, melyek mind gyakorolták és vallották (a koptok és nesztoriánusok 1100 körül elhagyták), és utóbb megvédelmezték a 16. századi újítókkal szemben (Petrus Mogilas Interrog. I 113; Cyrillus Lucaris ellen az 1672.-i jeruzsálemi zsinat).

Az *elmélő ész* be tudja látni, hogy a bűnvallomás intézménye csodálatos bölcseséggel alkalmazkodik a bűnös ember legmélyebb és legnemesebb igényeihez. Már merő fönnállása is magán hordja eredetének, az isteni bölcseségnek jegyét, s bámulatra és elismerésre ragad nem-katolikusokat is. Nevezetesen a következő szempontok javallják a gyónást:

a) *Teologiai* szempont. A keresztségben az ember fogadást tett, hogy hűségesen szolgálja Krisztust és ellene mond az ördögnek és minden művének. A bűnnel ezt a fogadást megszegte; és csak a gyónásban ad megfelelő módon számot erről a súlyos hitszegésről Krisztus helyettese előtt.

b) *Pedagógiai* illetőleg aszkétikai szempont. a) A bűnvallomás *ápolja és ébrentartja a bűnbánatot és a töredelem szellemét*. Lélektani törvény szerint ugyanis elsorvad az az érzés és általában az az élmény, mely nem jut megfelelő külső kifejezésre. Annál inkább, mert épen a vétkezés terén az egyéni hiúság, a töredelemre és gyökeres javulásra való restség annyi mentséget és halogató ürügyet talál, hogy a részletes bűnmegvallás kötelezettsége nélkül részint tetteinek mentegetésével és könnyű értékelésével, részint pedig nem egészen komolyan átgondolt és átértett általános bűnvallomással folyton áttatná önmagát. Ezen a veszedelmes téren a gyónás kötelezettsége az egyetlen biztosíték a mélyebb vallási életet öldősítő önáltatás, az egocentrizmus és szubjektivizmus ellen; s egyben az önismeret leghatékonyabb iskolája. Mi az embernek hibája, azt teljes őszinteséggel ritkán mondják meg legjobb barátai is. A gyónásban hiteles helyen megvesztegethetetlenül megkapja ezt a ritka és mégis annyira szükséges tanítást. β) A bűnvallomás egyúttal a *leghatékonyabb töredelem*, önmegalázás és önmegtágadás. S ezért tapasztalat szerint is rendkívül hatásos eszköz a további vétkek elkerülésére.

c) *Pszichikai* szempont. A büntudat annyira nyomja és feszíti a bűnösnek lelkét, hogy ösztönös erővel iparkodik tőle szabadulni. A szentségi gyónásban (és csak ott) ezt megteheti emberhez méltó és a lélek számára üdvös módon. Itt évezredek tapasztalatokat értékesítő körültekintéssel gondoskodás történik (a gyónás pecsétje, a szentség lelkiismeretes kezelésének természetfölötti biztosítékai, szigorú egyházi óvások és ellenőrzések által), hogy a bűnös teljes bizalommal jöhessen, és mérhetetlenül komoly ügyéhez mért teljes

¹ *Cassian*. Coll. II 11, 6.

² Cf. *Hugo Vict.* Sacr. II 14; *Alcuin* Ep. 112.

³ Ezt mutatja *Lomb* IV dist. 17; *Gratian*. 2 causa 33, qu. 3, d. 1.

⁴ *Thom* in *Lomb*. IV dist. 17, 3, 3, sol. 1 ad 1; Suppl. 6, 6.

figyelemmel, odaadással és diszkrécióval találkozzék. E menedék híján bűneinek terhével rakottan és lelkiismeretétől üzötten a nyilvánossághoz folyamodik, mely farizeus botránkozásában kaján és közömbös; vagy a bírósághoz, mely irgalom nélkül elítél; vagy pedig a freudista orvoshoz, aki felelőtlen és frivol kísérletezéseivel menthetetlenül összeroncsolja lelkének finomabb élet-fönntartó szövedékét; és egytől sem kapja azt a biztosítást, melyet pedig egyedül áhít: Menj békével, meg vannak bocsátva bűneid. Nem csoda, ha protestánsok és hitetlenek is ünneplik a gyónást mint a bűnben vergődő egyes lélek mentsvárát és a lelkiismerete-fogyott társadalom megújítóját; ha anglikánok visszakívánják; ha régen a misztérium-vallások és ma freudisták stb. kétségbeesett erőfeszítéseket tesznek a gyónás áldásainak visszahódítására. Persze hiába: a bűnbocsánat kegyelem; és a kegyelem útjait a kegyelem Ura tartja hatalmában.

Következmények. 1. *A fülgyónás nem idegen Jézus Krisztus rendelkezésétől.*¹ Az Üdvözítő ugyanis elrendelte a gyónást, de a módját közelebbről nem határozta meg; tehát helyet enged arra, hogy az Egyház megfelelő okok alapján az enyhébb módot válassza. Sőt nem is volna bölcs az Üdvözítő részéről az olyan egyetemes parancs, mely minden, még a legtitkosabb bűnöknek is nyilvános gyónására kötelezne; sok ember számára lélektani lehetetlenséggé tenné a gyónást, és sokszor megrendítené a társas vonatkozások alapját, a tiszteletet és bizalmat.² Tehát az Üdvözítő ilyen rendelkezést nem is adhatott.

A történet tanúsága szerint az első időkben elég gyakori volt ugyan a nyilvános gyónás, s nevezetesen a nyilvános bűnök megvallása jobbra nyilvános volt. Azonban Origenes, Basilius, Nectarius, Augustinus, Leo tanuk rá, hogy a nyilvános gyónás nem volt kizárólagos gyakorlat, hanem az első időktől kezdve a nyilvános bűnvallomást megelőzte a titkos, sőt kivételesen valószínűleg az egész töredelmi folyamat is lehetett titkos. A teológiai megfontolás megállapítja, hogy a gyónás a bűnbocsátó egyházi bíraskodásnak egyik mozzanata. Ám a bírói eljárás lényegén nem változtat, hogy nyilvános vagy zárt-e a tárgyalás. A dolog természete a töredelem szentségénél a zárt tárgyalást vagyis a titkos gyónást ajánlja, mert a tárgyalásra kerülő ügyek, a bűnök többnyire titkosak. A titkos gyónással természetesen vele jár a *gyónási titok* kötelezettsége, a gyónás pecsétje, melynek első tanuja Szent Ágoston.³

2. A részletes gyónás nem végezhető el *lelkiismeretvizsgálás* nélkül, mely a töredelem szentségének nem része, hanem csak föltétele. A lelkiismeretvizsgálás gyakorlata Alkuin korában leginkább a főbűnök szerint történt, kb. 1400 óta a tízparancsolat szerint; valamivel előbb keletkeztek a lelkitükrök.

3. *A már megbocsátott és a bocsánatos bűnök a gyónásnak elégséges, de nem szükséges anyagát teszik.* Ezek a bűnök *nem szükséges* anyag. A már egyszer megbocsátott bűnök ugyanis már nem bűnök; már pedig senki sem tartozik megvallani olyan bűnöket, melyek nem bűnei.⁴ A bocsánatos bűnök nem jelentenek végzetes béklyót az Isten országában való mozgás tekintetében; tehát azokat nem okvetlenül az egyházi kulcs hatalomnak kell föloldozni, hanem «sok más módon is engesztelhetők».⁵ A *bocsánatos* bűnök mindazáltal a gyónásnak *elégséges* anyaga: igazi bűnök, tehát föloldozhatók; bár nem tarthatók meg szentségi úton, minthogy a tőlük való szabadulásnak van más módja is. Igaz, a töredelem holtak szentsége; de élők számára is van adnivalója: a kegyelem növelése, a bűnös hajlamok irtogatása, vezeklés; maga a gyónás már nagy penitencia. A már *megbocsátott* bűnök (akár súlyosak akár bocsánatosak) szintén elégséges anyag a gyónásra. Jóllehet ugyanis meg vannak bocsátva, mégis minthogy valaha megsértették Isten fölségét, mindig igaz marad rájuk

¹ Trid. 14 c. 6 Denz 916.

² Cf. Trid. 14 cp 5.

³ August. Sermo 82, 7, 10.

⁴ Thom in Lom IV dist. 17, 3, 3 sol. 5 ad 4.

⁵ Trid. 14 cp 5 Denz 899.

nézve Isten biztosítása: én megbocsátok neked. A már egyszer megbocsátott bűnök meggyónása pedig hasznos, már az ebben gyakorolt vezeklés és megalázódás miatt is. Ilyen esetekben a föloldozás szabatos hatása Szent Tamás szerint¹: a bűn után maradt rossz hajlamok irtogatása és ideigvaló büntetések eltörlése.

3. Az elégtétel.

Elégtétel általában az okozott jogtalanság jóvátevése. Minthogy a jogtalanság eshetik személyesen (sértés) vagy dolgon (megkárosítás), az elégtétel vonatkozhatik mindkettőre és jelenti mindenfajta kár jóvátevését. Ilyen tágabb értelemben elégtétel a bánat és bűnvallomás is (contritio cordis, confessio oris, sanctificatio operis).² Szorosabb értelemben elégtétel «az ideiglenes büntetések lerovása, mellyel tartozunk Istennek a bűn által elkövetett sértés következtében».³ A bűnös ugyanis bűne által kettős terhet és adósságot vesz magára: a bűn és a büntetés terhét és adósságát (reatus culpae et poenae), s az utóbbi örök és ideigvaló büntetésekre szól (I 559). A bűn megbocsátásával természetesen elesik a bűn terhe és az örök büntetés adóssága. Azonban az ideigvaló büntetésterhek elengedése nincs okvetlenül adva a bűnbocsánattal, mint az örök büntetés elengedése; hanem azokat el kell szenvedni, vagy ebben az életben különféle Istentől küldött csapások alakjában, vagy a tisztítóhelyen. Ez a *szenvedőleges* elégtétel; satisfactio. Az ember azonban maga is vállalhat vezeklő cselekedeteket avégből, hogy az ideigvaló büntetések adósságát vagy egészben vagy legalább részben lerója, vagy pedig elvállalja a töredelem szentségében reárárt szentségi elégtételt. Ez a *tevőleges* elégtétel (satisfactio), mely megint vagy szentségi vagy szentségkívüli (ehhez tartozik a búcsú is; 110. §). A szentségi elégtétel tekintetében megint különböztetni kell az elégtetés szándéka és a tényleges elégtétel között. Az elégtetés szándéka benne van a jó bánatban; hisz aki igazán bánja a bűnét, hajlandó mindent megtenni, ami a bűn okozta károkat helyreüti; s ez az, ami hozzátartozik a szentség anyagához. A tényleges elégtétel aztán a szentségnek nem lényeges, hanem kiegészítő része.

A katolikus elégtételtant a luteristák nem győzték becsmérelni, mintha az t. i. csorbítaná Jézus Krisztus elégtételét; holott épen benne, teljes tisztasággal ragyog föl Isten szentsége, irgalma és igazságossága, amint kitűnik a katolikus igazság részletezéséből:

1. Isten a bűnnel és az örök büntetés adósságával együtt nem mindig törli el az ideiglenes büntetések adósságát. *Hittétel.* Luther és Kálvin azt tartották, hogy a bűnbocsánattal mindig együtt jár az összes büntetések elengedése, és ezért legjobb elégtétel az élet megjobbítása. A *trentói* zsinat szerint «ki van közösítve, aki azt mondja, hogy Isten a bűnnel együtt mindig elengedi az egész büntetést.»⁴

Bizonyítás. A *Szentírás* «kiváló és szembetűnő példákkal»⁵ igazolja, hogy Isten a bűn megbocsátása után is sokszor szab ideigvaló büntetéseket; ezt mutatja Ádám,⁶ Mózes és Áron,⁷ Mózes néne,⁸ a pusztában vándorló vétkes zsidók,⁹ Dávid¹⁰ stb. példája. Az Üdvözítő a híveknek azt mondja, hogy a keresztet hordozniok kell a hívőknek is, a bűnbocsánat után

¹ Thom in Lomb. IV 17, 3, 3 sol. 5 ad 4; Verit. 28, 6.

² Gregor. M. in 1 Reg 6, 2.

³ Thom Suppl. 12, 3.

⁴ Trid. 14 c. 12 Denz 922.

⁵ Trid. 14 cp. 8 Denz 904.

⁶ Gen 3,15–29.

⁷ Num 20.

⁸ Num 12,14.

⁹ Ex 32–4 Num 14,20.

¹⁰ 2 Reg 12,13 24,10; cf. Thom III 86, 4.

is.¹ Ez az apostoloknak is meggyőződése: «Magsanyargatom testemet és szolgaságba vetem, nehogy míg másokat tanítok, magam valamikép elvetésre méltó legyek».² A *szenthagyomány* fölfogása kitűnik *a*) a régi bűnbánati fegyelemből, mely mindig rótt vezeklést a töredelmezőkre; *b*) a tisztítóhely hitéből, mely épen ideigvaló büntetések lerovását célozza; *c*) a szentatyák kifejezett tanításából. Igaz, a Szent Ágoston előtti atyák nem tesznek éles különbséget a bűn és a büntetés elengedése között, hanem az egész adósságot úgy kezelik mint erkölcsi egységet: Isten egyszerre törli el a bűnnek és a büntetésnek adósságát, ha az elégtétel megfelelő volt. Ezért igen súlyos vezeklést szabnak, és a föloldozást általában csak annak elvégzése után adják meg (kivéve a halál közelségét). Közvetlenül a halál előtt adott föloldozás esetében (mikor már nem lehet szó vezeklő cselekedetéről), mi történik az elégtétellel? Ciprián világosan tanítja, hogy azt le kell róni a halál után, vagy ha a halálra vált esetleg fölépül, önkéntes bűnbánati cselekedetekkel. Ugyanígy beszél Origenes: a föloldozás után is sokszor marad büntetés, melyet aztán kell leróni. Különösen határozott Szent Ágoston.³

A *hivő elme* azt találja, hogy *a*) a *bűn* mint Istentől való elfordulás örök büntetést érdemel, mely a bűnnel együtt természetesen megszűnik; hisz nem lehet Istentől örökre eltaszított, akit ő visszafogadott szeretetébe. De a bűn egyben a teremtményekhez való rendetlen odafordulás, és mint ilyen megérdemli az ideiglenes büntetést; illő, hogy a bűnös érezze annak a fulánkját, ami őt Istentől, a lélek legfőbb javától eltántorította. *b*) Hogy Isten általában nem engedi el ezt a bűn természetében annyira megokolt ideigvaló büntetést, az ő *igazságának és irgalmának imádandó összhangját mutatja*. Isten irgalmas, mikor Jézus Krisztus érdemeire és a bűnösnek bánatára való tekintettel megbocsát; igazságos, mikor büntetést ró ki. Sőt épen ebben egyúttal irgalmas is: a kirótt büntetés óva inti a bűnöst, hogy könnyelműen vissza ne éljen a kegyelmi eszközökkel. A büntetés kirovása ugyanis Istent megvesztegethetetlenül szentnek mutatja; a bűn nem könnyen felejthető érdekes vagy bánatos epizód, hanem mélyen belevág az erkölcsi világrendbe és a jellembe; nyomait nem lehet egyszerűen letörölni a bánat könnyeivel vagy a gyónás verejtékével. A mindent felejtő és mindent ingyen megbocsátó irgalom felületes irgalom (I 384); az embereket kiszolgáltatja tulajdon könnyelműségüknek és zagyvaságuknak, és a vétkezés fülledt légköréből nem emeli ki határozott gesztussal a jó és rossz különbségének éles levegőjű, józanító magaslataira. Ellenben az ideigvaló büntetésben szinte kézzelfogható módon soká ott rezeg még a fogékony lélek előtt Isten szent és üdvözítő haragja, a bűn tragikumának szinte érzékelhető valósága, mely nyomatékkal és hatékonyan kisegíti a bűnöst abból a mámoros légkörből, ahol folyton új bűnök veszedelme fenyegeti.

2. Az ember önként vállalt vezeklő cselekedetekkel tud Istennek elégtételt szolgáltatni. *Hittétel.*⁴

Következik abból a katolikus igazságból, hogy az ember igazán (de condigno) ki tudja érdemelni az örök üdvösséget; az ideigvaló büntetések elengedését kiérdemelni ennél jóval csekélyebb dolog (qui potest maius, potest etiam minus). A *Szentírás* csakugyan számos példával igazolja, hogy az önkéntes vezeklés kedves Isten előtt, és számot tarthat az ő részéről az elfogadásra; példa rá a niniveiek, Nabukodonozor, Ácháb király.⁵ A próféták, sőt maga az Üdvözítő biztatnak rá: Tartsatok bűnbánatot; ebben benne van a töredelem a maga egész teljességében, tehát vezeklő tevékenységével is. Szent Pál egyenest azt mondja: «Most

¹ Mt 9,2 10,24.38.

² 1 Cor 9,27. Rom 8,1 a keresztségre vonatkozik, és csak azt bizonyítja, hogy nem minden esetben marad fenn a bűnbocsánat után az ideiglenes büntetések adóssága.

³ *Cypr. Epist.* 55, 18 20; 64, 1; 36, 2; 55, 13. *Origen.* in Jer hom. 20, 6; in Lev hom. 15, 2; 14, 3; *Basil.* Attende tibi 4. *August.* in Jn 49, 24; 124, 5; Sermo 19, 2 *Enchirid.* 70 etc.

⁴ Trid. 14 c. 13 cf. c. 14 15 *Denz* 923 kk.

⁵ Jon 3,10; Dan 4,24; 3 Reg 21,27.

örömet szenvedek értetek, és kiegészítem testemben ami híja van Krisztus szenvedésének». «Az Isten szerint való szomorúság állhatatos megtérést szerez az üdvösségre» (a világ szomorúsága pedig halált szerez).¹ Igaz, ezt az elégtévő teljesítményt Isten nem tartozik elfogadni; nem is teszi mindig.² Az *atyák* nem buzdítottak volna annyit vezeklésre, ha üdvös voltáról meg nem lettek volna győződve.³ Tertullianról Harnack tévesen állítja, hogy az elégtétel «jogász» fogalmát ő vitte bele az Egyházba. A tan kezdet óta megvolt, és bőven meg van alapozva a Szentírásban; öneki csak a terminológia rögzítése jutott. Utána úgyszólván az összes atyák különösen gyakorlati vonatkozású írásaikban tesznek a tétel szellemében való kijelentéseket.⁴ A *teológiai megokolás* az előző tételnél kifejtett gondolatok körében mozog.⁵

Megjegyzés. Az elégtévő cselekedetek a Szentírás szerint: *a) alamizna* és általában irgalmassági cselekedetek; *b) böjt* és általában minden testi-lelki önmegtagadás és önmegtartóztatás; *c) imádság* és általában ájtatossági cselekedetek.⁶ Ezt Szent Tamás⁷ így okolja meg: Az elégtételnek meg kell gyógyítani a teremtett jókra horgadó rendetlen akaratnak sóvárgását. Ez a rendetlen akarat többet sóvárgott, mint ami megilleti; s az elégtétel abban áll, hogy beéri kevesebbel, mint amihez joga van. Már most az alamizna által lead a szerencse javaiból és a tulajdon javaiból, a böjt által a test javaiból, az ájtatosság által a lélek javaiból (amennyiben ezeket teljesen Istennek adja).

3. A gyóntatónak van hatalma és joga a bűnös képessége és a bűnök természete szerint megfelelő elégtételt kiróni. Hittétel.⁸ Ez a hatalom és jog ugyanis *burkoltan benne van a kulcsok hatalmában*, amint a trentói zsinat jelzi: Akinek van hatalma bűnöket megbocsátani és megtartani, annak van hatalma a megbocsátás számára föltételeket is szabni; annyival inkább, mert kötő hatalmat is kapott; ez pedig okvetlenül büntetések kirovására is kiterjeszkedik. Az Egyház töredelem-gyakorlatában soha sem mulasztotta el megfelelő elégtételt szabni.

4. Az elégtétel kirovása a gyóntatónak egyúttal kötelessége is. Majdnem hittétel a Tridentinum értelmében.⁹

Bizonyítás. *a)* A gyóntató pap *mint bíró* tartozik a maga eljárását összhangba hozni a legfőbb bíró és törvényhozó törvényével. Ámde ez a törvényhozó kötésre is adott hatalmat és kötelezettséget; továbbá maga is úgy bocsát meg (az 1. tétel értelmében), hogy ideigvaló büntetéseket szab ki. *b)* Tartozik a szentség teljességéről gondoskodni. Ahhoz pedig hozzátartozik, hogy az Isten igazságának is irgalmának is elég legyen téve, hogy a gyónó mint bűnbánó bocsánatot nyerjen, mint bűnös pedig bűnhődjék. *c)* *Mint orvos* tartozik mindent megtenni, hogy betegét megóvja a visszaeséstől. Ehhez pedig nem csekély mértékben hozzájárul az ideigvaló büntetések kirovása. *d)* Ez a régi egyház fölfogása is, mely kitűnik állandó gyakorlatából, a kánoni penitencia gondos és kidolgozott fokaiból, melyekbe beleállította a bocsánatkereső bűnösöket.¹⁰

Ebből a gyakorlat számára jelentős *következmény* foly: Ha a gyóntatónak mint bírónak a büntetés kiszabásában lehetőleg alkalmazkodnia kell a bűnök természetéhez, mint orvos köteles tekintetbe venni a bűnösnek teherbírását. Ha olyan orvosságot ír elő, melyet betege

¹ Col 1,24; 2 Cor 7,10; cf. 1 Cor 9,27 Ap 2,5 Mt 3,2 4,17.

² 1 Reg 16,11 2 Reg 12,14 Ez 14,14.

³ *Didache* 4, 6; 8, 1 2; 2 *Clemens Rom.* 16, 4; *Herm. Mandat.* 4, 4, 4; *Tertul.* különösen *Poenit.* 7–9; *Cypr. Epist.* 55, 20; cf. 11; *Laps. Op. et eleemyos.*

⁴ *Pl. Ambr. Poenit.* 2, 6; *August. Enchirid.* 79.

⁵ Cf. *Thom Suppl.* 12–6.

⁶ *Alamizna:* Prov 10,2 16,6 Tob 4,10 12,9 Dan 4,24 Mt 6,16 Lc 16,9. *Böjt:* Jn 3,5 2 Reg 7,6 31,13 2 Reg 3,35 12,16 Judit 4,8 6,20 Zach 7,5 8,19 Mt 6,19 Act 27,9. *Imádság:* Tob 12,8 Mt 6,5–15 17,20.

⁷ *Thom Suppl.* 1, 2.

⁸ *Trid.* 14 c. 15 és cp 8 *Denz* 924 905.

⁹ *Trid.* 14 cp 8 *Denz* 905; *CIC* 887.

¹⁰ Cf. *Cypr. Epist.* 55, 6 17; *Nicaen. c.* 12.

nem bír el, vagy nem fog bevenni, nem gyógyításra, hanem halálra adja azt. Többek között ebből a szempontból is kell elbírálni a mai enyhe bünyegyelmi gyakorlatot, melynek helye van különösen olyanokkal szemben, akik nem ájtatossági gyónást végeznek, akik ritkán és nehezen szánják rá magukat, hogy a lelki törvényszék előtt megjelenjenek. Az ilyeneket oktalan vezeklések kirovása egyszerismindenkorra elriaszthatja a gyónástól és talán az Úr Krisztustól is.¹ Ennél az enyhébb gyakorlatnál azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a 11-12. század óta már magát a gyónást az Egyház igen helyesen vezeklő cselekedetnek is tekinti.

Következmények. 1. *A bűnbánó tartozik vállalni a gyóntatótól föloldott elégtételt.* Biztos.² A gyóntató itt ugyanis mint bíró szerepel Krisztus helyett; már pedig a törvényszék elé került fél tartozik megtenni azt, amire a törvényes bíró jogosan kötelezte.

2. *Az elégtétel a töredelem szentségének része;* de csak az elégtétel szándéka lényeges rész; ezért a föloldozás megadható ennek a szándéknak megismerése után, az elégtétel teljesítése előtt. De mert kiegészítő rész, elvégezhető a föloldozás megadása előtt is. Az Úristen a bűnbocsánatot a Szentírás tanúsága szerint többnyire az elégtétel elvégzése előtt adta meg.³ A régi egyház általában megkívánta előbb az elégtétel elvégzését; csak halálra váltan vagy nagy üldözések előestéjén vagy ha hitvalló békelevelet (libellus pacis) adott, kapta meg a bűnös a föloldozást az elégtétel elvégzése előtt. A 8. századtól kezdve ez a szokás vált általánosabbá, s az Egyház azt ismételtén jóváhagyta.⁴

3. Minthogy a szentségi elégtétel a töredelem szentségének része, *hatékonyságát dologi teljesítmény alapján fejtí ki,* és így elvégzése után nyomban hatásba lép, vagyis eltörli az ideigvaló bünyetés adósságát, ha megelőzte a föloldozás. Ha föloldozás előtt volt elvégezve, hatása föloldozás után érvényesül. Ha valaki az elégtételt a föloldozás előtt végzi vagy a föloldozás után ugyan, de súlyos új bűnyben, elégtétele hatékony elvben, első fokon, in actu primo: a gyónó eleget tesz a rárótt köteleességnek és jogcímet nyer az ideigvaló bünyetések adósságának elengedésére. Ez az elvi és értékszerű hatékonyság azonban csakis akkor érvényesül második fokon, in actu secundo, vagyis a bűnös bűnbánó csak akkor részesül bünyetés-adósságának tényleges elengedésében, ha kegyelem állapotába jut.⁵

4. *Az elégtételt csak a gyóntatószékben lehet megváltoztatni;* a bírói ítéletet ugyanis csak a törvényszék változtathatja meg. Minthogy azonban az összes gyóntatók Jézus Krisztus egy törvényszékének egyenlőrangú bírái (leszámítva a főntartásokat), a megváltoztatást elvégezheti akármely gyóntató, akinek szentségi ítélete alá bocsátja a bűnös az ügyét. Közvetve csak búcsú által lehet megváltoztatni, és nevezetesen csökkenteni vagy megszüntetni az ideigvaló bünyetés terhét (110. §).

109. §. A töredelem szentségi használata.

Diekamp III § 44 52 53; *Bartmann* II § 191 197–8; *Pesch* VII prop. 22–32; *Billot* th. 7–10; *Schanz* § 43–4; *Prohászka* IV XIV. – *Thom* Suppl. III 86–9 8 16–20; *Bonavent.* Brevil. 6, 10; *Suarez* Poenit. disp. 24–34; *Salmant.* tr. 24, 12; *Billuart* Poenit. 1, 4, 3; 6; *Berti* XXXIV 2, 4–5 8; 3, 5; *Frasen* Sacr. tr. 1, disp. 2, a. 1, s. 2 3; a. 3, qu. 4. – P. *Laurain* De l'intervention des laïques, des diacres, et des abbasses dans l'administration de la pénitence 1897; M. *Buchberger* Die Wirkungen des Bußsakramentes nach der Lehre des h. Thomas v. Aquin 1901; J. *Göttler* Der h. Thomas und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes 1904; G. *Gromer* Die Laienbeicht im Mittelalter 1909; A. *Teetaert* La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le 8^e siècle 1926; és az [530. lapon](#) fölsorolt újabb irodalom.

¹ Igy már *Thom* Quodlib. 3, 28.

² CIC 887.

³ Cf. 2 Reg 12,13 Ez 33,12.

⁴ *Denz* 728 1306 1437 1535.

⁵ *Thom* Suppl. 14, 3.

1. A töredelem szentségének hatásai.

1. *Tétel. A töredelem szentsége eltörli az összes halálos bűnöket az örök büntetés adósságával együtt. Hittétel.*¹ Hogy a töredelem a keresztség után elkövetett bűnök eltörlésére illetőleg a bűnösnek Istennel való kiengesztelődése végett van adva, ez a meggyőződés egyidős a szentség létezésével; hisz fogalmilag épen ezáltal különbözik a töredelem más szentségektől. Az eretnek elferdítésekkel szemben azonban két dogmatikai mozzanatot külön ki kell emelnünk.

1. *A töredelem valósággal eltörli a bűnöket, és nemcsak befödi azokat, vagy pedig a bűnöst csak az Egyházzal békíti ki. Az Üdvözítő* ugyanis apostolainak ugyanazt a hatalmat adta, melyet ő maga gyakorolt. Ő pedig a bűnöket valósággal megbocsátotta, és nemcsak külső vagy az Egyház fóruma előtti megigazultságot adott; és világosan bűnbocsátó és nem egyszerűen valamilyen kijelentő hatalmat adott az Egyháznak.²

Ugyanígy az *Egyház* kezdettől fogva meg volt győződve, hogy akiknek megbocsátja bűneit, meg vannak bocsátva; különben a föloldozott bűnösöket nem engedte volna az Oltáriszentséghez. A régi egyház nem ismeri etekintetben az isteni és egyházi fórum közti különbséget. Ezt a különbséget először a *skolasztikusok* állították föl, és némelyek közülük részben téves nézeteknek is hódoltak, jóllehet magát a dogmát nem tagadták. T. i. náluk a szentségi hatás mozzanatainak pontosabb értelmezéséről volt szó. Abaelardus, Rolandus, Lombardus azt vallották, hogy a töredelem szentsége igazi bűnbocsánatot teremt ugyan, de ezt a bűnbocsánatot a tökéletes bánatnak tulajdonították; a föloldozás hatását pedig abban látták, hogy helyreállítja a bűnösnek egyházi közösségét. Ezt a tévedést a trentói zsinatnak világos tanítása ellenére a janzenisták fölmelegítették. A viktorínusok szerint a föloldozás eltörli az örök büntetést és a kontríció megszabadít a bűn-adósságtól. Ez képtelen tanítás, melynek értelmében megtörténhetnék, hogy egy megigazult (de föl nem oldozott) vezeklő elkárhoznék. Pulleyn Róbert megengedi, hogy a föloldozás legalább kegyelmi gyarapodást eredményez. Végre is Szent Tamás³ segíti diadalra a helyes tanítást. Ezeknek a régibb csapásokon járó tudósoknak eszükbe idézi, hogy a szentség közli azt, amit jelez; már pedig a töredelem jelzi a bűnmegebocsátást, tehát azt közli és eszközli is. Ellenkező esetben hatástalan jel volna; ez pedig nem egyeztethető össze a krisztusi üdvrend jellegével.

Hozzáadások. 1. *Az egyszer megbocsátott bűnök nem élednek föl.* Ez biztos Gratianussal és Praepositinussal szemben, akiknek az a nézetük, hogy új súlyos bűn által a régiek visszatérnek a bűn- és büntetés-adóssággal együtt. *Bizonyítás.* a) A töredelem szentségében maga Isten bocsátja meg a bűnöket mint tőle alapított bűnbocsátó eszköz által. Már pedig ellenkezik az ő igazlelkűségével, hogy azt mondja: megbocsátom, nem számítom be többé bűneidet; és utóbb mégis újra beszámítsa. Isten nem bánja meg és nem vonja vissza tetteit.⁴ b) A fölélédesnek nincs alapja; nincs gyökérmaradék, melyből az egyszer megbocsátott bűnök újra kinőhetnének. Nincs rá fizikai, illetve pszichikai alap, mert az ember az egyszer elkövetett bűnt nem tudja szám szerint megismételni; nincs rá erkölcsi alap, mert ahhoz Istennek külön rendelkezése kellene, és ilyen nem áll fönn.⁵ c) Ha fölélédnének, újra meg kellene gyónni; sőt újra meg kellene keresztkedni, hisz a fölélédes kiterjeszkednék az eredeti bűnre is. Analóg értelemben föléléd a bűn, ha a bűnös mintegy visszavonja töredelmét, ami különösen az Isten iránti hálátlansággal és a felebaráti megbocsátás megtagadásával

¹ Trid. 14 cp 3 c. 1 *Denz* 896 911; cf. *Decr. pro Arm. Denz* 699.

² Mt 9,1–8 Mc 3,28 Lc 7,50.

³ *Thom* III 84, 3 ad 5.

⁴ Rom 11,29; cf. Num 23,19 1 Reg 15,29.

⁵ Jac 2,13 Mt 18,23 2 Pet 2,22; cf. Ez 18 33 Sap 7,11–4.

történhetik meg. Erre a nem tulajdonképeni értelemben vett újraéledésre utalnak néha az atyák és skolasztikusok.¹

2. *A bocsánatos bűnök, melyekről a gyónó vádolja magát, a fölloldozás erejénél fogva kapnak bocsánatot.* Hisz valóságos bűnök; s az Üdvözítő, mikor Egyháznak bűnbocsátó hatalmat adott, a bűnök tekintetében semmiféle megszorítást nem tett. Ha a 4. század előtt ezeket a bűnöket általában nem vitték az egyházi lelki törvényszék elé, az csak annak a jele, hogy nem vonták le mindjárt kezdetben a dogmának összes gyakorlati következményeit. A halálos és bocsánatos bűnök szentségi megbocsátása tekintetében csak az a különbség, hogy a halálos bűnök csak együttesen részesülhetnek bocsánatban. A konkrét erkölcsi szempont, mely az erkölcsi rend legmélyebb gyökereivel és legfelső céljával van összefüggésben, az összes halálos bűnök elválhatatlan egységbe köti a bűnösnek lelkében, az egyéni lelkiismeretben; minden halálos bűn Istentől mint végső céltól való elfordulás, és ez az elfordulás megvan a lélekben, míg csak egyetlenegy halálos bűn is marad. A halálos bűnök mind egy tőnek pokoli hajtásai. A bocsánatos bűnök ellenben mint Istentől való elkanyarodások (nem elfordulások) nem függnék belsőleg össze; tehát egyik a másik nélkül kaphat bocsánatot.

2. *Tétel. Az Egyháznak az Úr Krisztustól van hatalma bármilyen súlyos bűnök megbocsátására.* *Hittétel. Tagadták* 150 k. a montanisták, kik szerint a főbűnök nem bocsáthatók meg; hasonlókép 250 k. a novaciánusok, 400 k. a donatisták. A montanistákat Tertullióval együtt az egész Egyház eretnekeknek ítélte, Viktor pápa kiközösítette²; Novatianust Kornélius pápa ítélte el egy római zsinaton, a donatistákat az atyák nem egyszerűen szakadároknak tartották, hanem eretnekeknek.³ Az egyházi határozatok mindig csak korlátlan bűnbocsátó hatalmat ismernek.⁴

Bizonyítás. a) Az Üdvözítő a bűnbocsátó hatalomnak sem megígérésénél, sem megadásánál nem tett semmiféle különböztetést vagy megszorítást. Tehát nekünk sincs jogunk ilyent tenni. Sőt ha az ígélet és megadás szavait Palmieri példájára egyberójuk, ami a dolog azonosságánál fogva meg van engedve, akkor azt mondják: Bárkinek bármilyen bűnét megbocsátjátok, meg van bocsátva. b) Az Üdvözítő az Egyháznak olyan hatalmat adott, amilyent ő kapott az Atyától és amilyent gyakorolt. Ám ő megbocsátotta a legsúlyosabb bűnöket; megbocsátott Mária Magdolnának, Máténak, a vámosnak, a házasságtörő asszonynak, a keresztfán függő latornak. S mikor a szűkkeblű farizeusok ezen megbotránkoztak, figyelmeztette őket, hogy akik határt akarnak szabni az Isten irgalmának, könnyen a Szentlélek ellen vétnek.⁵ c) Már az ószövetség is Isten irgalmának ezt az egyetemes diadalmas erejét hirdeti.⁶ Az apostoloknak természetesen ugyanaz a fölfogásuk és gyakorlatuk, amint mutatja Szent Pálnak lejárása a korintusi vérfertőzővel szemben.⁷

Nehézségek. 1. Az Üdvözítő azt mondja:⁸ «Minden bűn és káromlás megbocsáttatik az embereknek. De a Lélek elleni káromlás meg nem bocsáttatik. És ha valaki az Emberfia ellen szól valamit, megbocsáttatik neki; de aki a Szentlélek ellen szól, annak meg nem bocsáttatik sem ezen a világon, sem a jövőben». – *Megoldás. a) Ezen a helyen nem az Egyháznak engedélyezett bűnbocsátó hatalomról van szó, hanem magának Istennek bűnbocsátó tevékenységéről. Ha tehát az Üdvözítőnek szavai azt jelentenék, hogy bizonyos bűnöknek megbocsátására nincsen hatalom sem égen sem földön, az következne, hogy Istennek sincs*

¹ *August.* Baptism. I 12, 20; III 13, 18; *Thom* III 88, 1 ad 1.

² *Euseb.* H. E. V 16.

³ *August.* Sermo 352, 91.

⁴ Later. IV. *Denz* 430; Trid. 14 cp 1; cf. 6 c. 29 cp 14 *Denz* 894 839 807.

⁵ Lc 15,2 5,30.

⁶ Zach 1 3 Is 1 16 Ez 18,21 33,12.

⁷ 2 Cor 2,10 2 Thes 3,14 Heb 8,28.

⁸ Mt 12,31.

hatalma ezeket megbocsátani. Ez pedig nyilván tévedés. *b)* Az összefüggés és a Szentírás analogiája szerint¹ az Üdvözítő itt nem azt mondja, hogy a Szentlélek elleni bűnök egyáltalán nem bocsáthatók meg, hanem nehezen nyernek bocsánatot, nehezebben, mint bármilyen más bűn; még pedig nem azért, mert a bűnbocsátó hatalom velük szemben kevésbé hatékony, hanem mert mivoltuknál fogva akadékoskodnak a bűnbánó lelkiületnek. A Szentlélek elleni bűn ugyanis a megismert igazság elleni tusakodás, melynek nyomában jár a penitenciátlanság. Az ilyen bűnök az Üdvözítő szavai értelmében nagyon nehezen kapnak bocsánatot, nem mert a bűnbocsátó hatalom rájuk nem terjeszkedik ki, hanem azért, mert a bűnbocsánat tényleges elnyerésének alanyi föltételeit hiúsítják meg.²

2. *Szent János*³ azt mondja: «Aki tudja, hogy felebarátja vétkezik, de nem halálos bűnnel, könnyödjön és az élet megadatik a nem halálosan vétkezőnek. *Van halált okozó bűn*; nem erről mondom, hogy valaki könnyödjön érte». – *Megoldás.* A halálra szóló bűn itt nem a teológiai halálos bűn általában. Hisz az összefüggés szerint a másik is olyan, hogy kizár az istenközösségből, tehát szintén halálos a szó rendes értelmében. Az apostol itt tehát a súlyos bűnöknek egy külön fajtájára gondol. Melyikre? János, a mennydörgés fia, Jézus Krisztus szemével néz mindent, és Krisztus szellem-oszlató ereje szerint élesen elkülönít két világot: az élet és a halál világát. Ennek a szemléletnek világánál, mely mindent végső következményeiben néz és értékeli, a halálra szóló bűn a teljesen kiérett krisztustagadás.⁴ Ennek számára bizony nincsen bocsánat; megint nem a bűnbocsátó hatalom korlátoltsága miatt. Hisz maga János mondja: «Ha megvalljuk bűneinket, ő hű és igazságos, hogy megbocsássa bűneinket és megtisztítson minket minden gonoszástól».⁵ Hanem lelkiállapotuk miatt az ilyen bűnösöknél kevés remény van megtérésükre; ha ki tudtak esni a kegyelemből, melyben benne voltak, még pedig olyan mélyre, micsoda remény lehet arra, hogy most majd kiemelkednek a mélységből? Szent János szerint a megtérés számára rendelkezésre álló idő rövid; az Antikrisztus munkában van; itt a végső elhatározások ideje. Egyébként nem tilalmazza, hogy az ilyenekért imádkozzanak a hívők; csak nem buzdítja rá, minthogy meglehetősen kilátástalannak tartja.⁶

3. *Szent Pál*⁷ azt mondja: «Lehetetlen, hogy azok, akik egyszer megvilágosítottak és meg is ízlelték a mennyei ajándékot és részesültek a Szentlélekben, nemkülönben megízlelték Istennek jó ígéjét és a jövő világ erőit, és mégis elestek, *ismét megújuljanak a bűnbánatra*, mert ismét megfeszítik, amennyire rajtuk áll, az Isten Fiát és csúfot üznek belőle». – *Megoldás.* Itt valószínűleg nem is a töredelem megisméltésének lehetőségéről van szó, hanem csak az van mondva, hogy a keresztség, a lelki újjászületés meg nem ismételhető.⁸ Vagy pedig itt arra gondol az Apostol, amiről az előző két szöveg beszél: elvi krisztustagadók és a Szentlélek ellen vétők számára nincs bocsánat, mert a bűnbocsánat alanyi föltételeinek teljesítése számukra erkölcsi lehetetlenség.

A régi egyház bűnbocsátó gyakorlata az utóbbi időben nagy viták tárgya volt a katolikus dogmatikusok és historikusok között is, mióta *Funk*, kit nem egy jeles katolikus történettudós követett (Batiffol, Vacandard, Duchesne, Rauschen), következőképp rajzolta meg a régi bűnbocsátó gyakorlat kifejlődését. A régi egyház rendkívül szigorú volt a bűnösök visszafogadása dolgában. Nevezetesen a három főbenjáró bűn (hittagadás, házasságtörés, gyilkosság) számára az első két században egyáltalán nem volt bocsánat. Callistus pápa

¹ Cf. Mal 1,2,3 Os 6,6 Rom 9,9.13 1 Cor 1,7.

² Cf. *August.* Sermo 71, 5; *Thom* 2II 14, 3; III 86, 1 ad 3; Mal. 3, 15.

³ 1 Jn 5,16.

⁴ 1 Jn 2,19.

⁵ 1 Jn 1,9.

⁶ *August.* Retract. I 19, 17; *Thom* Mal. 3, 15 ad 3.

⁷ Heb 6,4.

⁸ *Chrysost.* in Heb hom. 9, 3, *Thom* III 84, 10 ad 1; *Gent.* IV 71.

fogadta vissza elsőnek az Egyházba kellő vezeklés után a házasságtörőket 220 k.; Kornélius aztán 250 k. a hittagadókat, az ankirai zsinat 314-ben engedélyezett először a gyilkosoknak is fölloldozást, de csak a halálos ágyon. Idáig csak egy töredelem (una poenential!) járta; a visszaesők számára nem volt fölloldozás, csak Siricius pápa († 398) óta; végül I. Ince († 417) azoknak is enged fölloldozást, akik csak halálos veszedelemben tértek meg és kezdték a vezeklést. A többi katolikus dogmahistorikus és a dogmatikusok általában ellene mondtak ennek a beállításnak. Ma a kb. két évtizedes vitának *leszűrt eredményeképp* a dogmatikus megállapíthatja a következőket, amikben a historikusok sem ellenkezhetnek:

a) Az itt vázolt *szigorú gyakorlat semmi esetre nem volt általános* a régi egyházban. A töredelem szentségi valóságának igazolására fönt idézett tanúságokból kitűnik, hogy Hermas (legalább nagy valószínűséggel), Jusztin, a katolikus Tertullian, Dionysius Corinth., Clemens Al., Agrippinus, Callistus semmiféle megszorítást nem ismernek, s Róma, Ázsia, Gallia, Afrika a gyakorlatban nem is tesz megszorításokat. Ciprián szerint¹ Afrikában több püspök a paráznakat a töredelemből kizárta; de ezekkel a püspökökkel a többiek nem szakították meg az egyházi összeköttetést; a dolgot fegyelmi kérdésnek tekintették. Biztos továbbá, hogy a gyilkosokat is penitenciára engedték a legtöbb egyházban.² b) Sokkal egyetemesebb, talán általános volt az a szokás, hogy a visszaesőket nem engedték második penitenciára, még Szent Ágoston idejében sem.³ c) De épen Szent Ágoston tanúsítja, hogy ezt és minden egyéb megszorítást nem hitelvi, hanem *fegyelmi kérdésnek tekintették*: ne medicina vilis minus utilis esset aegrotis.

Tehát a régi egyház sem tagadta a szentségi bűnbocsátó hatalom egyetemességét (kiemelik ezt a fönt említett katolikus tudósok is), hanem *általában csak a korlátlan hatalom korlátlan használata ellen foglalt állást*. Miért? Rendkívül komoly egyház-nevelői és fegyelmi szempontokból: α) A régi egyház teljes erejével törekedett megőrizni a Krisztus szeplőtelen jegyeséről való ideális fölfogását, s attól tartott, hogy ha a bűnbocsátat kapuját tárva-nyitva hagyja, azon a bűnbánókkal együtt seregestül betódul a bűn is, különösen mikor annak óceánja minden oldalról körülözlötte a kisded egyházat. β) A keresztséggel kezdődő új életnek és a régivel való teljes szakításnak kérlelhetetlen szükségességét csak kemény fegyellemmel lehetett ébren tartani az emberek tudatában; évszázados kemény nevelésre volt szükség, míg ez a tudat meggyökerezett egy erkölcsileg teljesen szétzüllött kornak gyermekeiben. γ) Mikor az Egyház még jobbára személyes megtértekből állott, a második, keresztség utáni töredelem annál nehezebb volt, de annál ritkábban is vált szükségessé, minél komolyabb és tudatosabb volt az első. Amint az Egyház túlnyomó részben született keresztényekkel gyarapodott, és a tagok nagy száma már amúgy is lehetetlenné tette a régebbi, szinte családias jellegű nevelést, és tömegkezelés vált szükségessé, egészen természetszerűen megtalálta a maga útját a különben soha nem szünetelő enyhébb gyakorlat. Itt tehát jelentős és tanulságos egyházéleti, nem dogmatikai kérdésről van szó.

A töredelem szentségének másodlagos hatásai: a) A megszentelő kegyelem, még pedig a szentség rendeltetése értelmében az első kegyelem; a töredelem holtak szentsége. Az ájtatossági gyónás a kegyelem gyarapodását eredményezi. A töredelem szentségének kegyelemközlő hatása következik távolabbról abból, hogy újszövetségi szentség; a szentségek ugyanis mind a kegyelemnek hatékony jelei. Közvetlenül pedig következik abból, hogy a keresztség után elkövetett súlyos bűnök eltörlésére rendelt szentség; a bűnök eltörlése a jelen üdvrendben ugyanis csak kegyelem közlése útján történhetik. b) *A töredelem szentségi kegyelme az ú. n. gyógyító kegyelem*; «a töredelem az a szentség, mely lelkünket gyógyítja». (Decr. pro Arm.) Ez a gyógyító kegyelem (a [375. lapon](#) mondtak szellemében)

¹ Cypr. Epist. 55, 21.

² Origen. in Ex hom. 6, 9; Didasc. II 23, 1; Hippol. Phil. IX 12.

³ Herm. Tertul. poen. 7, 10; Orig. in Lev. hom. 15, 2; August. Ep 153, 3, 7.

természetfölötti létmód, mely a léleknek képességet ad a bűnös hajlamok kiirtására, a bűnbánat és elégtétel szellemére. Aki töredelem nélkül igazul meg, ettől a hatástól természetesen elesik. *c) A korábbi érdemek föléledése (234. lap).* *d) A vezeklő buzgóságának arányában az ideig való büntetések adósságának elengedése.* Minthogy ugyanis a gyónás önmehtagadást igénylő, Isten előtt kedves tett, maga is elégtétel; különösen az ájtatossági gyónás.¹ *e) A föloldozást «a szentséghez nagy áhitattal járuló jámbor emberben gyakran nagy lelkiismereti békeség, derű és élénk szellemi vigasztalás követi».*² Nagy vigasztalás és lelki béke forrása a bűnösnek Istennel megengesztelődni, a bűn súlyától megszabadulni és hallani az istenileg hitelesített szót: Menj békével, meg vannak bocsátva bűneid. Ez a hatás, mint a trentói zsinat mondja, nem lényegi, hanem esetleges; ezért nem lehet minden esetben várni; még kevésbé szabad hajszozni.

2. A töredelem szentségének fölvevője és szükségessége.

A töredelem szentségének *alkalmas alanya* a mondottak értelmében minden megkeresztelt ember, aki bűnben van és a bűnbánat szándékában jár; tehát gyermekek is, akik az erkölcsi jó és rossz különbségét már tudják (érdekes, hogy az örmények 16 éves korig gyónás nélkül adják az Oltáriszentséget, némely más keleti nép még tovább is, mintha addig az ember sokkal inkább volna gyerek, semhogy komolyan vétkezhetnék). *A gyümölcsös és érvényes fölvetel között ennél a szentségnél nem lehet sem valós sem logikai különbséget tenni.*³ Aki ugyanis megteszi, ami biztosítja a szentség főhatását, a bűnbocsánatot, annak szentségvétele méltó is érvényes is; aki pedig ezt nem teszi, az már nem bocsátja bűneit az Egyház kulcs hatalma alá, annak töredelme tehát nemcsak nem méltó, hanem nem is érvényes.

Tétel. A keresztség után elkövetett halálos bűnök bocsánatának elnyeréséhez elkerülhetetlenül szükséges a töredelem szentsége vagy valóságban, vagy legalább vágyban. Hittétel. Minden kor szubjektivistái úgy gondolják, hogy bűneinek ügyét az ember egyedül is elintézheti Istennel. A *Tridentinum* azonban ezzel szemben azt tanítja, hogy «a töredelem szentsége a keresztség után elbukottaknak éppoly szükséges, mint az újjá nem születetteknek a keresztség».⁴

Bizonyítás. *a) Az Üdvözítő* az Egyháznak a bűn körül alternatív hatalmat adott: megbocsátani vagy megtartani. Ha azonban a töredelem szentségének megkerülésével is el lehet nyerni a bűnök bocsánatát, az Egyháznak bűn-fenntartó hatalma illuzórius volna; hiába tartaná meg az Egyház, aminek földolgozását a bűnös másutt is megszerezhetné. *b) A töredelem szentsége a bűnügyek lelki ítélőszéke* Isten földi országában. Rendezett országban azonban a bűnügyeket a törvény elé kell vinni; ott senki sem lehet bíró a maga ügyében. Ez a két megfontolás érvényes a halálos bűnökkel szemben, mint amelyek fölségsértések Istennel szemben. A bocsánatos bűnök apró hűtlenségek és gondatlanságok, és ezért más elbírálás alá esnek. Tévednek tehát Duns Scotus és Caietanus, mikor azt tanítják, hogy a töredelem szentségének szükséges voltát nem lehet a Szentírásból igazolni. A *hagyomány* tanúsága kitűnik abból, amit a gyónás szükségességéről mondtunk. Itt hadd álljon még Szent Ágoston szép szava, mely fején találja a szöveget: «Tartsatok bűnbánatot! Azt a bűnbánatot, melyet az Egyház tart, hogy az Egyház imádkozzék értetek. Ne mondd: Titkon tartok, Isten színe előtt tartok, Isten, a bűnbocsátó, tanum rá, hogy szívemben tartok. Dehát hiába volt mondva: Amit

¹ Thom in Lomb. IV dist. 1, 3, sol. 2 ad 4; cf. Trid. 14 c. 12 15 Denz 922 925.

² Trid. 14 cp 3 Denz 896.

³ Billot th. 16 rendkívül szövevényes esetet konstruál, mikor a töredelem érvényes, és mégis formátlan.

⁴ Trid. 14 cp 2 cf. c. 6 Denz 895 916.

fölordoztok a földön, föl lesz oldozva mennyekben? Hát hiába kapta Isten Egyháza a kulcsokat? Meghiúsítsuk az evangéliumot, kikosarazzuk a Krisztus igéjét?»¹

Ebben az elvben sohasem volt vélemény-különbség. Az *alkalmazásban* azonban mutatkoznak fejlemények, nevezetesen abban a kérdésben, hogy *mely bűnök tartoznak okvetlenül a kulcsok hatalma alá?* A főbenjáró bűnökre nézve mindig teljes egyértelműség uralkodott. De tévednek a protestáns történetírók, mikor azt állítják, hogy «csak» a főbűnök voltak az egyházi fórum elé utalva. Tertullian kifejezetten említi még a hamis tanuzást, a káromlást, csalást. Az elvirai zsinat 18 halálos bünt sorol föl, köztük az uzsorát, a vasárnapi misemulasztást; Szent Ágoston a tízparancsolat elleni összes bűnöket halálosaknak ítélte. Igaz, épen ő némely súlyos bűnre nézve a bűnbocsátás más eszközét is ismeri: így a tisztátalan kívánságok halálosak, de a Miatyánk ötödik kérésével is megengesztelhetők. Mások más bűnbocsátó eszközöket és alkalmazásokat is említenek. Így Origenes ([536. lap](#)); Cassianus és Caesarius Arelatensis tizenkét bűnbocsátó eszközt sorolnak föl.²

A *teológiai elmélés* is megállapítja, hogy a bűnbocsátás nem lehet a bűnösnek magánügye. Mert *a)* a bűn istenellenes fölségsértés; tehát a jóvátétel nem történhet máskép, mint azon a módon, ahogyan Isten akarja. Isten pedig azt akarja, hogy a töredelem szentségéhez járuljunk. *b)* Ez a mód szolgálja egyedül a lelkiismeretnek is igaz javát: A bűnös nem talál igazi megnyugvást, míg teljesen megbízható módon tudtára nem esik, hogy Isten elfogadja az ő bűnbánatát. Továbbá az embernek ájtatossága általában, és vezeklése különösen az objektív normák alkut nem ismerő irányítása nélkül az alanyi ötletek, szeszélyek, ellanyhulások, lealacsonyodások parttalan vizein hanyódnak, míg vagy örületes önkínzásban vagy közömbösségben vagy kétségbeesésben meg nem fenekük.

A tételben megállapított szükségesség *olyan, mint a keresztség szükségessége*: a kegyelmi rendben tételes isteni rendelkezéssel megállapított eszköznek szükségessége. S ebben az értelemben a szentség alapításában is kifejezett közvetlen isteni parancs is kötelezi a bűnöst a szentség vételére; még pedig a hittudósok mai általános tanítása értelmében legalább halálveszedelemben, különben a kötelezettség illuzóriussá válnék. De ezenkívül az önszeretet és az istenszeretés parancsa is kötelezi a bűnöst, hogy ne maradjon sokáig halálos bűnben. Ezt a természetjogi kötelezettséget az Egyház tételes intézkedése úgy rendezi, hogy a hívőket a jó és rossz különböztetésének éveitől kezdve kötelezi évenként legalább egyszer a saját papjuk előtt való meggyónásra.³ A gyermekgyónás a töredelmi könyvek (*libri poenitentiales*) tanúsága szerint már a IV. lateráni zsinat előtt is szokásban volt. A körülményeknél fogva (*per accidens*) a töredelem szentsége kötelez, valahányszor a bűnösnek olyan kötelezettsége támad, melynek csak a kegyelem állapotában tud megfelelni (az élők szentségéhez járuló hívő, a szentségszolgáltató pap).

3. A töredelem szentségének kiszolgáltatója.

Tétel. A töredelem szentségének kiszolgáltatója az arra jogosított pap. Hittétel.
Tagadták a montanisták, akik kizárólag a Szentlélektől megszállottaknak (a pneumásoknak) tulajdonították a bűnbocsátó hatalmat; Wiclif és különösen Luther, akik minden kereszténynek tulajdonítottak bűnbocsátó hatalmat. Tételünket a trentói atyák ismételtelen előterjesztették.⁴ A *katolikus igazság* értelmében a töredelem szentségének kiszolgáltatásához

¹ *August.* Sermo 392, 2, 3.

² *Tertul.* Pud. 19, 15; 21; *Marc.* IV 9. *August.* Sermo 351, 4, 7. Sermo 56, 8, 12; 128, 12, 14; *Trinit.* XII 12, 18. *Cassian.* Collat. 20, 8; *Caesar.* hom. 13; cf. *Chrysost.* Lazar 5, 7 (M 48, 1016).

³ *Later.* IV; cf. *Trid.* 14 cp 5 c. 8 *Denz* 918; *CIC* 906.

⁴ *Trid.* 14 c. 10 cp 6 *Denz* 920; prop. damn. *Wicl.* *Denz* 670, Luther prop. 13 *Denz* 753.

a képesítést megadja az egyházi rend szentsége illetve szabatosabban az áldozópapi jegy, a jogosítást megadja a joghatósági hatalom, mely vagy rendes vagy delegált.

Bizonyítás. Az *Üdvözítő* közvetlenül az apostoloknak adta a bűnbocsátó hatalmat, mely egy rangban van a keresztelés, kormányzás, tanítás hatalmával. Ámde ez az *Üdvözítő* szándéka szerint papi képesítést kíván; a lelkeknek szentségi úton való kegyelmi megszentelése szentségileg adott közvetítő meghatalmazást kíván. A diakonus a Szentírás beállítása szerint a papnak csak segédje a szent ténykedésnél; a keresztelést nem az egyházirendben kapott papi képesítésnél fogja gyakorolja, hanem az egyetemes papság erejében; ő csak ünnepélyesen és hivatali tiszténél fogva teszi, amit bárki más is megtehet szükség esetén. De a bűnbocsátás kiváltkép lélekszentelés és lélekkezelés, tehát papi tevékenység. Már az ószövetségben is az engesztelő áldozattal járó bűnvallomást a pap (és nem a levita) vette át, amit az *Üdvözítő* is hangsúlyoz¹; és ő az ószövetségi papság helyébe állította az újszövetség teljes szentelő hatalmú papságát.

Nehézségek. 1. Mikor az *Üdvözítő* az apostolok testületének oldó és kötő hatalmat ígér (Mt 18), *talán azt akarta mondani, hogy kiki mint sértett legyen kész megbocsátani felebarátjának.* Mintha ugyanis Péter így értette volna; hisz utána kérdezte: Hányszor bocsássak meg felebarátomnak? – *Megoldás.* Szent Péternek akkori értése nem irányadó; akkor ugyanis sem ő sem társai még nem értették teljesen a messiási ország szellemi és kegyelmi hivatottságát és erejét. Hisz épen ő a nagy vallomása után (Mt 16) az *Üdvözítő* megváltói szenvedésének üdvtörténeti szerepét sem értette még meg. Különben, ha itt nem papi meghatalmazásról volna szó, hanem csak a felebaráti megbocsátásról, mire való volt az *Üdvözítő* kijelentésének ünnepélyes formája? S volna-e értelme annak, hogy a mennyország megnyitása a sértettnek engesztelékeny lelkületétől legyen függővé téve? Ha a sértett megkeményítené szívét, mint annyiszor történik, a szerencsétlen sértő minden töredelmi készsége ellenére a kárhozatra legyen szánva?

2. *Szent Jakab*² azt mondja: «*Valljátok meg egymásnak bűneiteket, és imádkozzatok egymásért, hogy meggyógyuljatok; mert sokat tehet meg az igaznak állhatatos könyörgése.*» – A szöveg-összefüggés szerint itt valószínűleg a papokról van szó, úgy hogy ez a hely valószínűleg a szentségi gyónásra vonatkozik. Ettől eltekintve is egészen igaz, hogy a szentségi bűnbocsánat a felebaráti szeretet legfölségesebb teljesítményei közül való; s ezért igenis méltatható ebből a szempontból.

Ami a *hagyomány* szavát illeti, már Római sz. Kelemen inti a zavargó korintusiakat, hogy vessék alá magukat a papoknak és fogadják el tőlük a vezeklést. Ignác szerint a bűnösök bocsánatot nyerhetnek, ha töredelmesen visszatérnek az Istennel való egységhez és a püspök szinédriumához. Így tanít a katolikus Tertullian is; s mikor montanista korában ellene foglal állást, akkor is kénytelen elismerni, mint általános egyházi gyakorlatot. Így beszélnek annak a kornak többi atyái és írói is.³ A 4. századtól kezdve csaknem az összes atyák bő bizonyosságot szolgáltatnak.⁴ Az ünnepélyes föloldozás a püspöknek volt fönntartva,⁵ sokszor azonban az

¹ Lc 5,14.

² Jac. 5,16.

³ *Clemens Rom.* 57, 1. *Ignat.* Phil 8, 1. *Tertul.* Poenit. 9. *Pud.* 1 2. *Cypr.* Laps. 19; Ep. 73, 7; *Firmil.* inter epist. *Cypr.* 75, 16; *Dionys.* Al. ap *Euseb.* H. E. VI 44; *Origen.* in Ps 37 hom. 2, 6; 1, 1; in Num hom. 10, 1. Azonban ő úgy látszik, azt is gondolta, hogy a Miatyánk ötödik kérésének erejénél fogva minden kereszténynek van hatalma az ellene elkövetett vétkek megbocsátására: *Or. dom.* 28, 8–10; coll. *Didasc.* II 53, 7; cf. *Chrysost.* in Mt hom. 50, 2; *August.* Sermo 82, 3, 4 5. Ázsia számára Firmilianus mellett tanu *Didasc.* II 16; Szíria számára *Constit. Apost.* II 16 stb.

⁴ Pl. *Pacian.* Epist. 1, 6; *Ambr.* I 2, 7; Hieran. in Mt 16, 19; *August.* Sermo 351, 9; *Innocent. I.* ad Decent. 7; *Basil.* Reg. brev. 288; *Ephr.* Or. de sacerdot.; *Chrysost.* Sacerd. III 5; *Can. apost.* 52.

⁵ *Concil. Hippon.* (393) c. 30; *Agadens.* (506) c. 44; *Sevill.* (618) c. 9 etc.

áldozópap kapott rá megbízást; a keleti egyházban külön töredelem-mester (penitenciárius) volt. Ezt a tisztet Konstantinápolyban Nektárius megszüntette (552. lap).

Nehézségek. 1. Az ősegyházban a *hitvallók*, vagyis az életben maradt vértanúk is gyakoroltak bűnbocsátó hatalmat. – *Megoldás.* A hitvallók békelevél (libellus pacis) útján közbenjártak a püspöknél a bűnösért, többnyire eredménnyel (573. lap). Mikor aztán közülük némelyek ennél tovább mentek, nem maradt el az erélyes visszautasítás.¹

2. A régi egyházban a *karizmásoknak* is volt bűnbocsátó hatalmuk. – *Megoldás.* A montanista tévedést az Egyház mindig határozottan visszautasította. Hogy a karizmás keresztények nagy becsben állottak, természetes; az alexandriaiak tényleg tulajdonítottak nekik valami hatalmat a többi keresztények fölött, nevezetesen a közönséges bűnök megbocsátására²; de ez magánvéleményük volt, mely sajátos platonai álláspontjuk alapján megérthető.

3. A keleti egyházban 1250-ig a *laikus szerzeteseknek* is volt hatalmuk, sőt időnként, nevezetesen a 8. század vége óta csaknem kizárólagos hatalmuk bűnök bocsátására.³ – *Megoldás.* Tény, hogy a görögök (később az oroszok) hajlandók voltak a szerzeteseket a régi hitvallók utódainak, karizmásoknak és Isten különös barátainak tekinteni; s ezért természetesen különös bizalmuk is volt hozzájuk. Ha azonban bűnvallomásokat tettek előttük, az csak aszkétikus jellegű töredelmi cselekedet lehetett; a szerzetesek közreműködése csak ebben való segítség, és nem szentségi föloldozás. Még most is megtörténik itt-ott, még a nyugati egyházban is, hogy valaki gyónásai előtt vagy után egy különösen szent vagy bizalmat keltő laikus előtt sokszor teljes részletességgel megvallja a bűneit anélkül, hogy kisértésbe jutna ezt szentségi gyónásnak tekinteni.

4. Morinus és Hefe⁴ azt állítják, hogy a középkor derekáig *diákonusok* is szolgáltatták ki a töredelem szentségét. Ciprián azt mondja: «Ha nem lehet papot találni és a szükség sürgető, a hívők a diákonusoknak is vallják meg bűneiket, hogy aztán annak töredelemre szóló kézföltevése által békességben Istenhez térjenek».⁵ – Azonban ezeket a nyilatkozatokat nem okvetlenül kell szentségi föloldozásra érteni. Lehet itt szó vagy aszkétikus bűnvallomásról vagy talán még inkább kánoni föloldozásról; ez ugyanis mint merőben egyházi jogi cselekmény nem lépi túl a diákonusok képesítési körét. Tény azonban, hogy a 12. században néhány *hittudós* (Lanfranc, Anselmus Luccensis, Stephanus Autodunensis) és *tartományi zsinatok* (York 1195, London 1200, Rouen 1231) azt hirdették, hogy szükség esetén a diákonus is gyóntathat, elégtételt szabhat, és az egyházi közösséget visszaállíthatja; tehát szerintük valószínűleg a bűnök alól is adhatott föloldozást. A 13. és 14. századi zsinatok azonban ezt mint visszaélést ismételtelen határozottan elítélik.

5. 1000 körül kezdenek a források arról szólni, hogy *laikusoknak* is gyóntak: «Akkora a gyónás ereje, hogy ha nincs pap, gyónjunk meg laikusoknak!» Ami hatékonyságát illeti, Lombardus⁶ nyitva hagyja a kérdést, csak a föloldozás hatalmát vitatja el a laikusoktól; Albertus Magnus szerint megvan a szentségi jellege, habár az nem teljes; Halensis és Bonaventura nem nagyon ajánlják; Szent Tamás szerint⁷ szentelmény jellegű. Mikor Duns Scotus hatása alatt a föloldozás értelme és teológiai jellege teljesen tisztázódott, természetszerűen háttérbe került; bár azokban a harcok időkben a lovagok és katonák közt még sokáig dívott. Mikor azonban Luther föllépése után gyakorlatát könnyen a Luther-féle

¹ Cypr. Epist. 17, 3; 22, 2; 27, 33.

² Origen. Or. dom. 28; Clemens. Al. Quis dives 41; Strom. VI 13.

³ Így különösen a protestáns Holl Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum 1898.

⁴ Morinus Commentarius VIII 23; Hefele Konziliengesch. V 21009.

⁵ Cypr. Epist. 18; ugyanígy concil. Eliber. c. 32

⁶ Lomb IV dist. 17, 5.

⁷ Thom in Lomb. IV dist. 17, 3, 3.

egyetemes papság gondolatára lehetett volna értelmezni, a teologusok energikus harcot indítottak ellene; lassan aztán meg is szűnt.

6. Az apácáknak az *apátnő* előtt tett bűnvallomásuk nyilván aszkétikus jellegű; hisz effélék még most is gyakorlatban vannak.

Ha így nem mindig érvényesült a helyes fölfogás a töredelem szentségének kiszolgáltatójára nézve, ez érthetővé válik a történet világánál. A történet folyamán *a töredelem teológiai értékelésének súlypontja nem maradt egy helyben*, hanem érdekes utat írt le. A régi egyház a vezeklésben látta a töredelem legjelentősebb mozzanatát, és nagy súlyt helyezett a keresztyének egyházi közösségére; könnyen támadhatott tehát az a gondolat, hogy a vezeklés elvégzése után a diakonus is helyre tudja állítani az Egyházzal való közösséget. A középkor aztán a bánatot és a gyónást nyomatékozta, és ennek megfelelően szükség esetére a laikus gyónás is szóba kerülhetett. Mikor aztán főként Duns Scotus a szentség anyagát és formáját egyaránt a föloldozásba helyezte, természetes, hogy elvitázhatatlan határozottsággal a föloldozó pap emelkedett ki mint döntő tényező a hatékony szentségi bűnbocsánat közvetítésében.

A hívő elme megállapítja a következőt: Illő, hogy a keresztség, az újjászületés szentsége, melyben a természetfölötti élet kisdedei születnek meg egyéni hozzájárulásuk nélkül, az egyetemes keresztyén papságra illetve az egyetemes természetfölötti felebaráti szeretetre legyen rábízva; s ezért ezt a szeretetszolgálatot a hivatalos fölszentelt szolgák, a diakonusok is elvégezhetik. De ép annyira illő, hogy a töredelmet, a lelki élet nagykorúinak ezt a szentségét az Egyház idősebbjei, a presbiterek szolgáltassák; egyrészt, mert úgy van rendjén, hogy azok gondozzák és tartják egészségben Krisztus titokzatos testét, akik a Krisztus szentségi testét adják a tagoknak az Eucharisziában; másrészt a töredelem kiszolgáltatása nagy diagnosztikai és terapeutikai tudást meg gyakorlatot kíván, minőt csak az istenszolgálat főiskolájában lehet megszerezni. Viszont a gyakori szükség miatt nem lett volna ajánlatos ezt a szentséget kizárólag a püspököknek föntartani.

Megjegyzés. A föloldozás hatalmának gyakorlához *egyházi joghatóság* szükséges, akár rendes, akár delegált az. Hittétel.¹ A trentói atyák szerint «teljesen érvénytelen a föloldozás, ha a pap olyannak adja, aki fölött nincs rendes vagy szubdelegált joghatósága». Ez az igazság burkoltan benne van abban a tényben, hogy a föloldozó hatalom bírói hatalom; a bírói ténykedés ugyanis csak az alattvalókra terjeszkedik ki. Minthogy az áldozópapok a püspöktől és végelemzésben a pápától kapják joghatósági hatalmukat, ezeknek joguk van ama hatalmat észszerű okok alapján megszorítani, hely, személyek és esetek dolgában (*fönntartások*, *reservations*).² Jó tudni, hogy a gyóntató, amint megkapta a joghatóságot, már közvetlenül Istennek van alávetve, úgy hogy *mint gyóntatónak nincs más följobbvalója mint Isten*. Ezért pl. a püspök sem másíthatja meg gyónáson kívül papjának gyónási ítéletét; és ezért a püspököknek, sőt a pápának is lehet gyóntatója, akinek a gyónás ügyeiben alattvalója. Halálveszedelem esetén, súlyos betegségben (mikor a gyónó nem hagyhatja el házát), jegyeseknél házasságkötés előtt a fönntartások megszűnnek.³

A töredelem gyakorlatának történeti kifejlődése. Mivel a bűnbánat és bűnbocsánat, a töredelem és vezeklés az Egyházban mindenkor élet és valóság volt, ezért az élet törvénye értelmében a változó igények, körülmények és helyzetek szerint bontakoztak ki és öltötték mai formájukat azok a csirák, melyeket az Üdvözítő elhelyezett az ő Egyházában, mikor bűnbocsátó hatalmat adott neki. Ennek a fejlődésnek kinyomozásában az utolsó két emberöltő alatt sokat fáradtak a katolikus tudósok. Főként Funk, Batiffol, K. Adam, Poschmann, Göller,

¹ Lat. IV *Denz* 437; cf. 699; Trid. 14 cp 7 *Denz* 903; CIC 872.

² Trid. 14 cp 7 c. 11 *Denz* 903 921; CIC 893 kk.

³ CIC 873.

Brewer, Stufler, Galtier munkálatai alapján ma már nagyjából meg lehet rajzolni azokat az irányvonalakat és főbb fordulókat, melyek jellemzik ezt a fejlődést.

1. Kb. 200-ig, az ősi érintetlenség és *első buzgóság korában* az Egyház a vétkeket az Úr Krisztus útmutatása értelmében (Mt 18) *imádkozással és testvéri feddés* igyekezett megtérésre bírni. Aki aztán nem hallgatott az Egyházra, azt úgy tekintették mint pogányt és vámost; vagyis azzal megszakították az egyházi közösséget. Ha azonban észretért és komoly bűnbánatot tartott, az [535. lapon](#) felsorolt tanuságok szerint általában visszafogadták a püspök és a papság oldozó hatalmának igénybevételével.

2. Mikor az eredeti buzgóság megfogyatkozott és főként Décius majd Dioklécián üldözésében sokan megtagadták hitüket (lapsi), s Nagy Konstantin békéje után megszorodott azoknak a száma, akik nem személyes bevalással és megtéréssel jöttek az Egyházba, hanem úgy születtek bele, s egyre több volt a bűnös, köztük sok igen súlyosan vétkező is: akkor kezdtek különböztetni; a *közönséges, mindennapos bűnök* (peccata quotidiana) eltörlésére több út és mód állott rendelkezésre, imádság, böjt, alamizsna, irgalmasság stb. (lásd Origenes szavát [536. lap](#)). Külön csoportba kerültek ezekkel szemben a *főbűnök* (peccata capitalia), a hittagadás, házasságtörés, gyilkosság. Aki ilyent követett el, azt úgy tekintették, mint aki eltörte a keresztség pecsétjét, visszasüllyedt a pogányságba; akinek tehát nincs maradása az Egyházban. Ha azonban komoly bánatot mutatott és kérte, *«penitenciá»*-hoz engedték, mely rendkívül szigorú volt. A püspök átvette (többnyire titkos) gyónását, megfelelő feddésben részesítette, kiróta rá a vezeklést, és a töredelmezők (poenitentes) közé utalta. Ezek jelen lehettek (külön helyen és legtöbbször külön vezeklő ruhában) az istentiszteleten, de az Eucharisziában nem részesültek, hanem buzgón végezték a kirótt vezeklést, a *«penitenciát»*: böjtöket, virrasztást, alamizsnálkodást, tartózkodtak a házas élettől és minden szórakozástól és többnyire a nyilvános tevékenységtől. Mikor a vezeklést lerótták, a püspök nyilvánosan visszavette őket a teljes egyházi közösségbe. Ez a vezeklés a legsúlyosabb bűnökért (hittagadás és minősített házasságtörés) egész életre szólt. De a halál színe előtt a Nicaenum 19. kánonja értelmében minden vezeklőt föl kellett oldozni. Azonkívül ez a nyilvános kánoni vezeklés csak egyszer volt végezhető (una poenitentia!); a visszaesők számára nem volt mód újra kiengesztelődni az Egyházzal; azt Isten irgalmára bízták. Valószínű, hogy kivált Nektárus óta a papságot sem engedték nyilvános penitenciához.

3. Hovatovább az ilyen főbenjáró bűnben részesek is egyre többen akadtak, és közülük egyre kevesebben akarták vállalni az értük járó nyilvános vezeklést, részint szigorúsága miatt, részint mert nyilvános megbélyegzést jelentett. Így szokásba jött a vezeklést a halálos ágyig halogatni, amint már Szent Ágoston keservesen fölpanaszolja. Ekkor jelenik meg a *magántöredelem* (poenitentia privata). De pontosan honnan és hogyan, erre nézve a fent említett katolikus tudósoknak elágazók a nézetei. Brewer azt állítja, hogy a magántöredelem kezdettől fogva megvolt és mindig megelőzte a nyilvánost. Ezt azonban nem bizonyítja és történetileg nem is tudja bizonyítani. *Adam* úgy gondolja, hogy Szent Ágostontól indul ki a szentségi jellegű magántöredelem ajánlása és gyakorlata. *Poschmann* energikusan ellene mond és a legtöbb történetkutató csatlakozik hozzá. Szerinte a lelkivezetők azoknak, kik nem vállalták a nyilvános töredelmet, ajánlották a magánvezeklést, amint azt abban az időben szétében gyakorolták a szerzetesek (aszkrétikus, nem szentségi jelleggel). Fölordozás akkor is csakis a nyilvános vezeklésért járt, még Nagy sz. Gergely korában is. Persze mind ennek az lett a következménye, hogy egyre kevesebben vették igénybe. Ebben az időben aztán megjelentek a Szigetországból az *ír és angolszász hithirdetők*, akik évszázadok óta kidolgozott és bevált magánvezeklési és magántöredelmi gyakorlatukat egyszerűen bevezették az általuk megtérített barbároknál, s lassan az e területeken még élő régibb hívőknél, kiknél persze itt-ott ellenállásra találtak. Így a 8. század végéig kifejlődött a magánvezeklésnek és töredelemnek azóta általánossá vált gyakorlata (a nyilvános vezeklés

nyomai nyugaton megvannak még a középkor végéig is, sőt azon túl; itt-ott még a mult század elején is templomokban az «Armsünderbank»).

Ez az áttekintés bizonyosságot tesz, hogy az alapdogma hite és gyakorlata, az Egyház bűnbocsátó hatalma, kezdettől fogva megvolt; az alkalmazásnak köre és módja azonban fejlődésen ment keresztül, mely természetesen nem maradt hatás nélkül magának az alapdogmának kibontakozására.

110. §. A búcsú.

Diekamp III § 54 55; *Bartmann* II § 198; *Pesch* VII prop. 33–5; *Billot* th. 39; *Schanz* § 45; *Prohászka* XVIII XIX. – *Thom* Suppl. 25–7; *Suarez* Sacr. disp. 48–57; *Billuart* Tr. de censuris, irregul. et indulgentiis dis. 3. – *Bellarminus* De indulgentiis 1600; *Passerini* De indulg. 1672; *Amort* De indulg. in genere et in specie 1751; *F. Beringer* Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch 2 k. ¹⁵1921/2. Appendix 1930; *L. M. Lépicier* Les indulgences, leur origine, leur nature, leur développement 2 k. 1904; *Hilgers* Die katholische Lehre von den Ablässen 1914; *L. J. Fanfani* De indulgentiis 1926; *F. E. Hagedorn* General Legislation on Indulgences 1924. – *A. Kurz* Die katholische Lehre von den Ablässen nach dem Auftreten Luthers 1900; *N. Paulus* Johann Tetzels der Ablassprediger 1899; *A. Gottlob* Der Kreuzablass und Almosenablass 1906; Ablassentwicklung und Ablassinhalt im 11. Jahrh. 1907; *E. Göller* Der Ausbruch der Reformation und die spätmittelalterliche Ablasspraxis 1917; *N. Paulus* Die Geschichte des Ablasses im Mittelalter 3 k. 1922/3; *E. Laskowski* Beiträge zur Geschichte des spätmittelalterlichen Ablasswesens 1929.

I. A búcsú valósága.

A búcsú szoros összefüggésben vannak a töredelem szentségével részint, mert az elégtételnek egy nemét képviselik, részint, mert engedélyezésük rendesen a töredelem szentségének föl vételétől van függővé téve. A búcsú a megbocsátott bűn ideigvaló büntetés-adósságának eltörlése a töredelem szentségén kívül, melyet a jogosult egyházi hatóság az Egyház kincsére való tekintettel engedélyez.

A búcsú *nem az örök büntetés elengedése*, mely lehetetlen a halálos bűn megbocsátása nélkül; hanem ideigvaló büntetések elengedése. Itt általában a tisztítóhely büntetéseire kell gondolni; hisz a földi büntetéseket Isten ritkán engedi el. Szabatosabban szólva a búcsú attól a büntetés-adósságtól szabadít meg, melyet az Egyház a szentségi elégtétel alakjában szokott kiróni. De itt *nemcsak a régi kánoni penitenciákról van szó*, hisz azok ma már nem köteleznek.¹ Természetesen még kevésbbé jelenti a búcsúengedélyezés a bűn elengedését, mint a protestáns polemikusok mindmáig vagy tudatlanságból, vagy talán rosszakaratból annyiszor állították. Ha régi búcsúlevelekben találkozunk ilyen kitételekkel: «teljes búcsú a büntetés és bűn alól» (plenas indulgentias a poena et a culpa), *N. Paulus* és *Göller* alapos kutatásai szerint azok a búcsúlevelek nem a mai értelemben vett búcsúkat hirdettek, hanem ún. confessionale-k voltak; birtokosuk föl hatalmazást kapott, hogy egyszer életében és még egyszer halálos ágyán bármely papnál meggyónhatott, akinek aztán meghatalmazása volt őt minden bűn, minden fönn tartás és cenzúra alól föloldozni és teljes búcsúban részesíteni. Utóbb aztán ezek a szólások lassan a mai értelemben vett teljes búcsúnak műkifejezései lettek. Tehát a búcsú egyáltalán nem «a töredelem szentségének második, rövidített, népies kiadása» (*Harnack*), hanem az elégtétel gyakorlatának egy hatékony formája, melyben nagyobb teret kap a szabadság és egyéni buzgóság, mint amilyen érvényesülhet a szentségi elégtétel kötelező jellegének keretei közt.

Fölosztás. Vannak egyetemes és helyi, állandó és időleges, dologi és személyes búcsúk, melyeket maguk a nevek megmagyaráznak. Dogmatikai jelentősége annak a fölosztásnak van, mely teljes és részleges búcsúkat különböztet. A *teljes búcsú* a búcsúnyerés útján elengedhető összes ideigvaló büntetések eltörlése, vagyis az egész büntetés-adósságtól való

¹ Luther ellen *Denz* 759 és a pisztójaiak ellen *Denz* 1540.

megszabadítás. A *részlegesek* ennek a büntetés-adósságnak egy részét engedik el. Régi gyakorlat szerint ezeknek mértékét alkotják a régi kánoni vezeklések; úgy hogy pl. három évi búcsú annyi ideigvaló büntetés-adósság elengedése, amennyi megfelel a régi töredelemfegyelmi gyakorlat szerint három évi kánoni vezeklésnek.

1. *Tétel. Az Egyháznak van joga búcsút engedélyezni. Hittétel.* Az Egyház ugyanis Wiclif,¹ Hus,² majd Luther³ és a pisztójaiak⁴ ellenében «kiközösíti azt, aki állítja, hogy a búcsúk haszon nélkül valók, vagy aki tagadja, hogy az Egyháznak van búcsúengedélyező hatalma».⁵

Bizonyítás. A búcsúengedélyező hatalom *benne van az Egyháznak a bűnökre és büntetésekre kiterjeszkedő kulcshatalmában.* Mert *a)* az Egyház itt korlátlan oldó és kötő hatalmat kapott; az ideigvaló büntetések pedig mindenestre kötelékek, melyek az Isten országában való szabad mozgást akadályozzák; tehát amennyiben az Egyháznak egyáltalán van oldó hatalma, ezekre a kötelékekre is vonatkozik. *b)* Az Egyháznak van hatalma a gyóntatószékben ideigvaló büntetéseket kiróni; tehát van hatalma ilyenek alól föl is menteni; a két hatalom ugyanis viszonyos. *c)* Az Egyháznak van hatalma az örök büntetéseket elengedni (a bűnbocsátó hatalommal); tehát van hatalma elengedni ideigvaló büntetéseket is: qui potest maius, potest etiam minus. Ennek a hatalomnak első gyakorlása Szent Pál eljárása a korintusi vérfertőzővel szemben.⁶ *A történet tanúsága* szerint az Egyház mindenkor abban a meggyőződésben élt, hogy van hatalma ideigvaló büntetéseket elengedni; ez a meggyőződés a századok során különféle formákban nyilvánult. A búcsú kifejlődése a következő mozzanatokot tartalmazza:

1. Már az ősegyház a *hitvallók közbenjárására* olykor elengedte a vezeklőknek kánoni büntetésük egy részét. Ennek első kifejezett tanuja Tertullian⁷; jóllehet montanista korában kárhoztatja, amit katolikus korában még helyeselt. Az ősegyház úgy volt meggyőződve, hogy a hitvalló vértanuk érdemei némileg pótolják a vezeklőknek elmaradt teljesítményeit; de a kormányzó Egyház magának tartotta fenn a döntést arra nézve, elfogadja-e a vértanuknak ezt a fölajánlott kompenzációját. Visszaélések és túlkapások természetesen nem maradtak el; a vértanuk olykor tovább mentek a közbenjárásnál; az alapgondolatot azonban az Egyház sohasem vonta kétségbe. Ciprián is a visszaélést korholja, a gyakorlatot magát azonban helyesli.⁸ A legrégebbi időktől fogva, főként azonban az üldözések megszűnése után *a töredelmezők buzgósága* is okul szolgált olykor a püspöknek arra, hogy a vezeklés idejét megrövidítse. 2. Valamivel Nagy Károly ideje előtt *az íreknél* kezdődött a megváltások és átváltások («redempciók») gyakorlata: A gyóntató a régi kánoni vezeklést fölcserélte rendszeren

rövidebb lejáratú, bár még mindig elég szigorú, de nem annyira személyes áldozatokat követelő cselekményekre, minők pl. zarándoklat (Rómába,⁹ 1000 körül San Jago di Compostelába), alamizsna; még pedig határozott szabványok és taksák szerint. Ezek az első mai értelem és gyakorlat szerinti búcsúk. Sőt az is szokássá vált, hogy a vezeklő társat választott, aki segített neki az elégtétel elvégzésében. 3. 1100 körül a *keresztes hadjáratok* kezdete idején a gyóntatószékben történt átváltások és megváltások ritkábbakká váltak; helyükbe lépnek itt a gyóntató belátása szerint adott szentségi penitenciák (elégtételek). A

¹ Denz 622.

² 676–8.

³ 757–62.

⁴ 1540–3.

⁵ Trid 25 Denz 989.

⁶ 1 Cor 5,3–5 2 Cor 2,10.

⁷ Tertul. Mart. 1; Pud. 22.

⁸ Cypr. Laps. 17 18; Epist. 13, 2.

⁹ Cf. Beda Vener. Historia Brit. IV 23.

keresztes búcsúban történik meg először, hogy teljes búcsúban részesülhet akárki (nem mint eddig: a gyóntató vagy a püspök előtt megjelent határozott személy), aki bizonyos teljesítményt visz végbe a jövőben, t. i. keresztes hadban való személyes vagy dologi részvétel útján; ennek adományozását már a pápák maguknak tartják fenn. Ugyanebben az időben kezdik a búcsúkat holtakra alkalmazni. VIII. Bonifác hirdet elsőnek jubileumi búcsút 1300; a középkor vége felé mind gyakoribbakká válnak az alamizsnához kötött búcsúk; egyben azonban visszaélésekre adnak okot. 4. A *trentói zsinat* megszüntette a búcsúprédikátorok tisztét és az alamizsnás búcsúkat. Ettől az időtől kezdve előtérbe lépnek az ájtatossági, olvasós, jámbor társulati stb. búcsúk.

2. Tétel. Mikor az Egyház a búcsúban elenged ideigvaló büntetéseket, az Egyház kincséből megfizet az örök isteni Igazságnak. *Majdnem hittétel* régi hivatalos egyházi tanítás értelmében.¹

Az Egyház kincsének mivoltát és létezését VI. Kelemen a következőkép igazolja; Istennek egyszülött Fia megváltott bennünket drága vérével. Tudjuk azonban, hogy a keresztt oltárán nem egy csekélyke csöppjét adta, ami pedig az örök Igével való személyes egység miatt elég lett volna; hanem bőséggel, mintegy folyamként ontotta. Hogy ez a bőség kárba ne vesszen, a küzdő Egyház számára kincset tett félre; s azt nem rejtette kendőbe, sem el nem ásta, hanem a kulcs-hordó Szent Péter és utódjai útján a hivek javára kívánja fordítani. Ezt a kincshalmazt Szűz Mária és a szentek érdemei folyton gyarapítják. Tehát Jézus Krisztus mérhetetlen érdemkincse, melyet az Egyház alapításával annak kezelésére bizott, hogy titokzatos teste minden tagjának üdvére legyen fordítható, korántsem merül ki a szentségek hatékonyságában, hanem elégséges arra, hogy pótolja, ami híja van a küzdő Egyház tagjaiban a vezeklésnek és elégtetésnek.

Az egyházi kincs (thesaurus Ecclesiae) tana tehát *a szentek egyességében gyökerezik*. Nem csoda, ha ennek a tannak kezdetei az apostoli időkre mennek vissza. Mikor az ősegyházban hitvallók közbenjárására elengedtek valamit a kánoni vezeklésből, az a gondolat volt irányadó, hogy az elengedett elégtételt valamiképp megpótolja a hitvallóknak vértanuság szerezte érdeme. Ugyanez a gondolat vezetett az íreknél a vezeklőtárs gyakorlatára. Kifejezetten ez a tanítás akkor jelent meg a teológia látóhatárán, mikor a keresztes búcsúkkal kapcsolatban a hittudósok előtt fölkinálkozott az a kérdés: Milyen alapon engedi el az Egyház a büntetéseket; miből fizeti meg? Az ő szemükben ugyanis vitán fölüll állott Szent Ágoston elve: a bűnök nem maradhatnak büntetés nélkül. Akkor aztán *Hugo a s. Caro* és segusa-i Henrik (Hostiensis † 1230 k.) az Egyház kincsére utaltak, minthogy az addig forgalomban levő elméletek nem elégtették ki őket.

Ezek alapján a *hivő elme* belelát a búcsú tanának teológiai és hitéleti jelentőségébe: *a)* A búcsú dogmáján is ott ragyog a kinyilatkoztatás fölséges isteneszméjének szent lángjegye, az *igazság és irgalom* teljes összhangja: irgalom, hogy Isten érdemkincset ad az ő Egyházának, és igazság, hogy az Egyház ebből a kegyelemkincsből fizethet. A búcsú-engedélyezés ilyenformán nem egyszerűen elengedés, nem is merőben önkényes ítékezés; hanem kompenzáció, melyben végtelen gyöngédséggel érvényesül a szerető irgalom és a követelő igazság, Istennek mérhetetlenül finom modora: úgy ajándékoz, hogy az ajándékot visszafogadja; megajándékozza az embert (az Egyház érdemkincsével), hogy az aztán ne legyen kénytelen üres kézzel állni előtte (mikor büntetések elengedésében van része). *b)* Mivel a búcsú használata az ember szabad akarásán és buzgóságán fordul, nagy mértékben *előmozdítja az elégtétel szellemét*, hatékonyan buzdít a töredelem szentségének gyakoribb vételére, megszenteli és a legszentebb célok szolgálatába állítja az újság és korszerűség indítékait, amennyiben a búcsúcselekedetek mindig a korok szükségleteihez és igényeihez

¹ Lásd VI. Kelemen Unigenitus *Denz* 550; Trid. 21 cp 9 ref. *Denz* 757; 1541 (a pisztójaiak ellen).

alkalmazkodnak: zarándoklás, keresztes háborúk, közjóra való adakozások, időszerű áhítatgyakorlatok. Itt is bizonyosságot tesz az Egyház, hogy a lelkek javának előmozdítására mindig meg tudja ifjítani a maga lelkipásztori leleményességét, és a természetfölötti érdekek óvásában és szolgálatában lépést tud tartani a haladékony idővel. *c)* A búcsúk kézzelfoghatóan hirdetik és tanúsítják a szentek egyességének és a Krisztus titokzatos testéhez való tartozásnak fölséges vigasztaló igazságát.

2. A búcsúengedélyezés körülményei.

1. *Ki engedélyezhet búcsút?* – A búcsúengedélyezés az Egyház kormányzó hatalmához tartozik és nem a paphoz. Hisz a kulshatalomnak egy mozzanata. A mélyebb teológiai ok: az ideigvaló büntetések nem vágnak olyan mélyen a lelkiismeretbe és a lélek üdvösségébe, mint a bűnök; ezért nem kívánnak papi hatalmat. Ennek következtében búcsút *csak az Egyház kormányzó hatalmának képviselői* engedélyezhetnek: a pápa és tőle függésben a püspökök; más prelátusnak nincs hivatalánál fogva kijáró joga; de delegálható. Minthogy a búcsúengedélyezés joghatósági tevékenység, a törvényesen prekonizált püspök és a törvényesen megválasztott pápa gyakorolhatja, mielőtt föl volna szentelve. Az egyházjog a dolgot idő folyamán úgy szabályozta, hogy a búcsúengedélyezés általában a pápának van fönntartva; a püspök templomszenteléskor adhat egy évi, más ünnepélyes alkalmakkor negyvennapos búcsút.¹

Az érvényes búcsúengedélyezéshez a törvényes hatalmon kívül *megfelelő ok is szükséges*: Isten dicsősége és a lelkek üdvössége. Ennek a hatalomnak gyakorlása ugyanis a Jézus Krisztus természetfölötti érdemkincsével való rendelkezést is jelenti; minthogy az Egyház ennek a kincsnek nem tulajdonosa, hanem csak kezelője, a tulajdonos szent szándéka szerint kell azt kezelnie. Ha nincs megfelelő ok, a búcsú érvénytelen; a nyereszkedés végett kiírt búcsú természetesen simonia volna.² Suarez és Lugo azt is kívánják, hogy az ok arányos legyen a búcsú nagyságával; ezt azonban nem lehet teljes határozottsággal állítani, és semmi esetre sem kell matematikailag kimérni. Bizonyos, hogy a búcsúengedélyezésnek magában a dolog természetében vannak korlátai. Különben szemrehányás érhetné a pápát: miért nem engedélyez egyszersmindenkorra minden haldoklónak teljes búcsút?

2. *Ki részesülhet búcsúban?* – Mindenesetre csak az Egyház tagjai; mert csak nekik szól az Egyház kincse; még pedig csak *a küzdő Egyház tagjai* (a holtakra alkalmazható búcsúkról alább); mert csak ezek tartoznak az Egyház joghatósága alá; csak ezeket van az Egyháznak hatalma oldani és kötni. *A búcsúnyerés föltételei:* *a)* a dolog természete szerint, minthogy emberi ténykedésről van szó: a búcsúnyerés szándéka. Jézus Krisztus nem erőszakolja az ő kincsét. *b)* A kegyelem állapota. Bűnbocsánat nélkül ugyanis nem lehet szó büntetések elengedéséről; a büntetés tartozását csak a büntartozás után lehet leróni. Valaki erre azt vethetné ellen: a fölloldozás előtt adott penitencia is hatékony! De ez az ellenvetés figyelmen kívül hagyja, hogy az ilyen elégtétel csak első fokban (in actu primo) hatékony, a második fokra (in actum secundum) a fölloldozás emeli. A búcsúengedélyezés azonban kompenzációs művelet, mely csak realizálással bonyolítható le; itt nincs helye az első és másodfokú hatékonyság különböztetésének. A teljes búcsú elnyeréséhez ezenkívül szükséges a bocsánatos bűnöktől és a bűnös hajlamoktól való mentesség; amíg ugyanis ezek fönnállanak, addig fönnáll a megfelelő büntetésadósság is; továbbá tételes rendelkezés értelmében kell gyónás és szent áldozás. *c)* Azoknak a cselekményeknek teljesítése, melyeket az Egyház a búcsúnyerés végett előír.

¹ CIC 912 913, 2.

² Thom Suppl. 25, 3.

3. *A búcsú hatékonysága.* – Ha a búcsúengedélyezés és a búcsúnyerés föltételei teljesednek, akkor áll Szent Tamás elve¹: a búcsúk annyit érnek, amennyit mondanak (tantum valent, quantum praedicantur). Még pedig nemcsak az Egyház színe előtt, mintha t. i. csak a régi kánoni penitenciákat törölnék el, hanem Isten színe előtt is, hisz ugyanarra a büntetésadósságra vonatkoznak, mely a töredelem szentségének is tárgya. Már pedig a töredelem szentségében az elégtétel föladata és elvégzése Isten színe előtt is érvényes: «Amit megkötöztök a földön, meg leszén kötözve mennyekben is;» tehát a búcsúk által való föloldozásnak is ugyanaz a hatása. Más kérdés, milyen hatékonysággal lehet holtakra alkalmazni a búcsúkat.

4. *A holtakra alkalmazott búcsúk.* – Hogy az Egyháznak van joga holtak számára is engedélyezni búcsúkat, azt a hittudósok a 13. század eleje óta kifejezetten tanítják. Minthogy ők a hívők gyakorlatára hivatkoznak, valószínű, hogy az a hívőktől is indult ki (N. Paulus). Suso Henrik és Mayron Ferenc ellene foglaltak állást; Bonaventura és Szent Tamás védelmükbe vették. Pápai okmányban először 1457-ben szerepelnek (III. Callixtus) mint «cosa nuova». Mikor aztán IV. Sixtus 1476-ban a francia királynak templomépítésre engedélyezett ilyen búcsút, és a szokatlan új kilátások miatt híre járt, hogy sokan elhanyagolják az elhunytakért való imádságokat, maga a pápa hangsúlyozta, hogy a holtak búcsúja a tisztítóhely szenvedéseinek nem biztos sikerű, apodiktikus törlesztése, hanem közbenjáró könyörgés törlesztésre. Azonban Peraudi követ a búcsú ajánlásában tovább is hirdette a maga véleményét: ezek a búcsúk csalhatatlan eredménnyel alkalmazhatók bizonyos meghatározott lelkekre, olyanok részéről is, akik bűnben vannak, ha egyébként eleget tesznek az alamizsnálkodás föltételeinek. Így gondolkozott és tanított akkoriban sok más teologus is: Biel, Steinbach, Hahne, Tetzl (aki ellen Luther elindította végzetes harcát). Hasonló nézetek aztán utóbb becsúsztak a hivatalos búcsúlevelekbe is. Felmerült akkor az a kérdés is, nem menthetné-e ki a pápa egy búcsúhirdetéssel az összes lelkeket a tisztítóhelyről, és nem minden hittudós felelt nemmel. Erre a búcsúra nézve a következőket állapítjuk meg:

a) Kétségtelen, hogy a holtakra a búcsúkat *csak közbenjáró könyörgéskép* (per modum suffragii) lehet alkalmazni, amint először határozottan tanította Halensis és utána Szent Tamás.² A kulcsok hatalma ugyanis csak a küzdő Egyházra terjed ki. b) Ilymódon azonban az Egyház a búcsúkat alkalmazhatja a szenvedő lelkekre. Hisz ez az ő közbenjáró könyörgésének csak egy, még pedig igen hatékony formája. Ha az egyesnek van módjában a szenvedő lelkek számára enyhületet szerezni könyörgés és érdemszerzés által (124. § 2), mennyivel inkább Krisztus jegyesének, mikor az a tisztítóhelyen érvényesülő isteni igazságszolgáltatásnak fölkinálja Jézus Krisztus drága érdemkincsét is!³ c) A holtak búcsúinak *föltétele* az élők részéről a szándékon és a búcsúművön kívül a kegyelem állapota (ezt Suarez és vele többen kétségbevonják). A bűnös ugyanis nem kedves Isten előtt; természetfölötti szemmel nézve olyan állapotban van, hogy először sajátmagán kell segítenie. d) A holtakra alkalmazott búcsúk *hatása* Suarez, Lugo és Soto szerint mindenkor biztos. Azonban helyesebb Caietanussal és más tekintélyes teologusokkal azt mondani, hogy ez valószínűleg a gyakoribb eset; azonban ahhoz nem ismerjük eléggé a tisztítóhelyen érvényesülő isteni igazságszolgáltatás törvényeit, hogy ezt minden egyes esetben biztosra vehessük.⁴

Tételes egyházi intézkedés értelmében *élőkre* nem lehet alkalmazni búcsúkat. Azonban ennek nincsen teológiai akadály; és így lehetséges, hogy ama tételes tilalom valaha megszűnik.

¹ Thom Suppl. 25, 2.

² Thom in Lomb IV dist. 20, 2, 1, 5; Suppl. 71, 10.

³ Florent. Denz 693.

⁴ CIC 930.

6. fejezet. Az utolsókenet.

Az *utolsókenet* újszövetségi szentség, melyben a nagybeteg a papi olajkenet és imádság által állapotának megfelelő kegyelmet kap. Ez a szentség tehát a nagybetegek természetfölötti megsegítését célozza, és arra szolgál, hogy őket megszentelje az Isten örök sabbatja számára; vagyis a teremtés hetedik napjára szentelő szentség. Mivel a haldoklót a bűn romboló hatásaitól óvja, a töredelem betetőzése, és úgy viszonylik hozzá, mint a bérmálás a keresztséghez.

Nevei: kenet, a 12. század óta utolsókenet; mindenesetre azért is, mert az «utolsóban» levőknek kenete (*extrema unctio: unctio exeuntium*); főként azonban azért, mert az Egyház adta kenetek közül az utolsó, vagyis az utolsó liturgiai kenet. Más nevei: betegek kenete, haldoklók szentsége, engesztelés olaja; a görögöknél *εὐχέλαιον* – imádságos olaj, szent olaj.

Irodalom. Thom Suppl. 29–33; Bellarminus De sacramento extremae unctionis (De controversiis); Suarez De sacramentis disp. 39–44; Serarius De sacramento extr. unctionis 1611; Launois De sacramento unctionis infirmorum 1673; Sainte-Beuve De confirmatione et extrema unctione 1686; M. Heimbucher Die heilige Ölung 1888; J. Kern De sacramento extremae unctionis tractatus dogmaticus 1907; J. B. Bord L'Extrême-Onction d'après l'épître de s. Jaques et examinée dans la tradition 1924; A. Kither Extreme Unction 1927; Th. Spačil Doctrina theologica Orientis separati de sacra infirmorum Unctione 1931.

111. §. Az utolsókenet szentségi valósága.

Diekamp III § 56 57; *Bartmann* II § 199 200; *Pesch* VII prop. 36–8; *Billot* th. 24; *Schanz* § 46–7. – *Thom* Suppl 129; *Suarez* Sac. disp. 39–40; *Billuart* Extr. u a. 1–3; *Berti* XXXV 1; *Frassen* Sac. tr. 3, 1–2. – A. *Archangelskij* Inquisitio de evolutione historica ritus benedictionis olei 1895.

1. Az utolsókenet krisztusi rendelése.

Tétel. **Az utolsókenet Krisztus alapította újszövetségi szentség.** *Hittétel.* A valdiak, Wiclif és Hus lebecsülték; az újítók, különösen Kálvin,¹ gyalázták ezt a szentséget. A modernisták az apostoloktól ajánlott jámbor szokást látnak benne.² A *trentói* zsinat ünnepélyesen kijelenti, hogy «az utolsókenet igazán és tulajdonképpen szentség, melyet az Úr Krisztus rendelt és Szent Jakab hirdetett ki».³

Bizonyítás. Ami a *Szentírást* illeti, a *trentói* atyák szerint *Szent Márk jelzi* a szentséget. Máté szerint ugyanis az Üdvözítő meghagyja: «Elmenvén hirdessétek, hogy elközelgett a mennyek országa. Gyógyítsatok betegeket... ördögöket űzzetek ki»⁴; és Márk szerint «sok ördögöt űztek és sok beteget megkentek olajjal és meggyógyítottak».⁵ Bizonyos, hogy az olajkenést mint vallási szertartást a zsidók is ismerték. Ezt a szertartást az Üdvözítő újszövetségi természetfölötti hatások eszközüvé tette, miként a keresztséget is.⁶ Ezek a természetfölötti hatások nem lehettek a gyógyítás és a halott-támasztás karizmája. Az újszövetségnek egész jellegével ellentétben áll az a hiedelem, mintha a karizmak szinte üzemszerű szabályszerűséggel előidézhethők volnának; még a Szentlélek eljövetele után sem gondolták az apostolok, hogy gyógyító karizma birtokában vannak ([431. lap](#)). Tehát ama

¹ Calvin. Instit. IV 19, 18.

² Denz 2048.

³ Trid. 14 unct. c. 1 cp 1 Denz 926 908.

⁴ Mt 10,7.

⁵ Mc 6,13.

⁶ Cf. *Pesch* VII, 252.

krisztusi küldetésben csak szentelő tevékenységről lehetett szó; s ez az evangéliumnak egész szelleme értelmében nem lehetett más, mint a nagybetegek számára is jelképes és hatásos szertartással biztosítani a jövőbeni messiási országban és annak javaiban való részvételt, miként ezt előzőleg Szent János keresztsége eszközölte.¹ Mikor az Üdvözítő engedte, hogy *Mária Magdolna* megkenje testét, elővételezte és jelezte azt a megszentelést, melyet küszöbön levő kereszthalála kiérdemelt az ő titokzatos testének minden tagja számára: «Előre megkenete testemet a temetésre».² Előképezi a szentséget az a vigasztalás és erősítés is, melyet az angyal a halállal vívódó Krisztusnak nyújtott.³

Amit az Üdvözítő szavai és tettei körvonalakban jeleznek, azt világosan hirdeti *Szent Jakab*⁴; «Beteg valaki köztetek? Hivassa el az Egyház papjait, (τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας), és ezek imádkozzanak fölötte, megkenvén őt olajjal az Úr nevében; és a hitből fakadó imádság megszabadítja a beteget, és az Úr megkönnyebbíti őt, és ha bűnökben van, megbocsáttatnak neki». Itt 1. jól meghatározott *szertartásról* van szó: a presbiterek, tehát az egyházi hivatalos személyek imádkoznak a beteg fölött és megkenik őt olajjal. 2. Jelezve van ennek a szertartásnak *természetfölötti hatása*; megszabadítja a beteget, és esetleges bűnei bocsánatát adják. Nem lehet itt szó a gyógyítás karizmájáról⁵: a) A bűnbocsánat lelki dolog; különben is szentírási fölfogás szerint betegség és bűn okozati összefüggésben vannak.⁶ b) Bizonyos, hogy sem az Üdvözítő nem szánta állandóknak a csodás adományokat (ez az állandóság nem is fér össze a jelen próbaállapottal), sem az apostolok nem gondolták, hogy azok biztos szabályszerűséggel kezelhetők; Pál nem így próbálta gyógyítani a beteg Timóteust⁷; István és Jakab föltámasztására senki nem tett kísérletet. Ha az entuziaszta Pál a karizmáknak elébe teszi az erényeket,⁸ mennyivel kevésbé lehet a szigorú törvénytartó Jakabról föltenni, hogy elő akarná mozdítani a gyógyítás karizmájának rendszerességébe és állandóságába vetett reménykedést! 3. A *krisztusi rendelés* kitűnik abból, hogy itt rendszeres apostoli gyakorlattal van dolgunk, mely nem veheti eredetét egyebünnen. Továbbá természetfölötti hatásokról van szó, melyeket rendszeres hatású jelhez hozzáköttni csak Krisztusnak van hatalma. Végül az egész az Úr nevében történik, azaz az ő tekintélyével és megbízásából. Az apostolok nagyon is tudták, hogy ők a szent titkoknak nem alapítói, hanem kezelői.⁹ Az alapítás közelebbi körülményeiről nem tudunk. Bonaventúra, akinek véleménye a trentói zsinat után is szabad, közvetett krisztusi alapításra gondol; valószínűbb azonban, hogy az Üdvözítő személyesen rendelkezett a szentség felől, talán a föltámasztás utáni negyven nap alatt.

A *hagyomány* a legelső időkből *kevés tanuságot* nyújt. Ennek *okát* nem annyira a titokfegyelemben kell keresni, amennyiben t. i. vigyáztak, hogy a beteglátogató papok ne kerüljenek a pogányok kezére; hanem részint abban a körülményben, hogy ez a szentség mint a töredelem kiegészítése¹⁰ nem adott annyi alkalmat külön tárgyalásra, már csak azért sem, mert a vértanuk korában használata sem volt oly sűrű; részint, mert hiányoztak a külső alkalmak, melyek az atyákat nyilatkozatra birták volna. Az egyházi élet és aggodás homlokterében más kérdések álltak; a katechézisek az avató szentségekkel foglalkoztak, és nem a gyógyítókkal, melyek közé tartozik az utolsókenet is. Szent Jakab leveléről nem

¹ Jn 3,22 4,1.2.

² Mc 14,6–8.

³ Cf. Jn 21,18.

⁴ Jac 5,14–6.

⁵ 1 Cor 12,1.

⁶ Jn 5,14 Lc 13,16.

⁷ 1 Tim 5,23; cf. 2 Tim 4,20.

⁸ 1 Cor 12–14.

⁹ 1 Cor 4,1.

¹⁰ «Complementum poenitentiae»; Trid. 14. unct. *Denz* 907.

maradtak fenn kommentárok az első időkben, holott ép ott kínálkozott volna a legtermészetesebb alkalom nyilatkozattételre; s csakugyan az első fennmaradt Jakab-kommentár (Beda Venerabilis kezéből) kellő helyen az utolsókenetről is tanuskodik. Aztán mint a szentségek dolgában általában, itt is az egyházi élet teljes kialakulása erőteljesebb és határozottabb kibontakozásra segített nem egy mozzanatot, mely eleinte üszögében volt.

A főbb bizonyosságok a következők: A *talmud* ismételten említi olajkenéseket, melyeket betegek egy bizonyos Jakab végzett Jézus nevében.¹ *Serapion* Euchologiumában² van egy imádság a betegek olajának szentelésére, és ott az olajkenés hatásai között föl van sorolva a kegyelem és a bűnök bocsánata is. Ez az imádság valószínűleg a 2. századból való. Tertullian³ korholja azokat az asszonyokat, kik gyógyításokat ígérnek. *Origenes*⁴ úgy idézi Jakabot, hogy alig érthető a töredelemre, hanem inkább a betegekre. Antiochiai Izsák⁵ korholja azokat az asszonyokat, kik betegségükben nem akarják, hogy a papok jöjjenek hozzájuk, hanem inkább gyanus szerzeteseket hívnak. *Afrátes* (345-ben)⁶ három olajról beszél: az olaj megvilágítja a sötétséget (kereszttség), megkeni a beteget (utolsókenet) és titkos ereje által visszacsatolja a bűnbánókat (a föloldozás, kiengesztelés olaja). Aranyaszájú⁷ szintén úgy idézi Jakabot, hogy alighanem az utolsókenetre is gondol.

Az első, aki kifejezetten szól az utolsókenetről mint szentségről, még pedig mint igen régi gyakorlatról, *I. Ince pápa* († 417).⁸ Decentius püspökhöz írt levelében idézi Szent Jakab szavait és aztán folytatja: «Ezt kétségtelenül a beteg hívőkről kell érteni, akiket lehet megkenni a krizmával, amelyet, ha püspök készített, nemcsak a papoknak szabad használniok, hanem az összes keresztényeknek, a maguk vagy hozzátartozóik szükségében. Egyébként úgy látjuk, hogy itt fölösleges kétség is merült föl; nem lehet ugyanis kétség benne, hogy a püspök megteheti, amit vitán felül szabad az áldozópapnak is. Az áldozópapoknak csak azért van mondva, mert a püspökök más elfoglaltságuk miatt nem mehetnek el minden beteghez... A vezeklőket nem szabad ezzel a kenettel illetni, mert az a szentségnek egy neme. Ha ugyanis ezektől megtagadjuk a többi szentséget, hogyan gondolja valaki, hogy ez egyben mégis részesítjük őket?» Ez a szöveg világosan beszél, egy hely kivételével: a püspök szentelte olajat nemcsak a papoknak szabad használni, hanem az összes keresztényeknek. Vagy azt kell mondani, hogy itt Ince szembeáll egy különleges véleménnyel, melynek értelmében csak a papoknak szabad ama kenetet fölvenni; a szövegben ugyanis csak utóbb kerül kifejezetten szóba a kiszolgáltató. De az sincs kizárva, hogy a pápa itt a laikus kenetre utal, egy szentelményre, mely egészen a 11. századig volt szokásban.⁹ A Gergely-féle Sacramentarium már részletesen leírja a kiszolgáltató módját.¹⁰ A későbbi idők zsinatjai és a skolasztikusok egyértelemmel védelmezik szentségi jellegét.

A tanúk száma nem épen nagy; de ezek mind úgy tárják elénk a betegek kenetét, mint régen fennálló egyházi gyakorlatot, melynek emberi eredetét senki sem kísérli meg fölmutatni. Ezt bizonyítja az a tény is, hogy az első időkben elszakadt *keleti felekezetek* is ismerik és használják ezt a szentséget.¹¹ Az örményeknél a 15. század óta hiányzik; de hogy

¹ *Réan* L'Antéchrist p. 56.

² *Serapion* Euchol. 17.

³ *Tertul.* Praescr. 41.

⁴ *Origen.* in Lev hom. 2, 4.

⁵ *Kern* p. 28.

⁶ *Aphraates* Diss. 23, 3.

⁷ *Chrysost.* Sacerd. III 5.

⁸ *Denz* 99.

⁹ *Franz* Die Benedictionen im Mittelalter II 1357.

¹⁰ M 78, 233.

¹¹ *Maltzew* CCCXXIII; *Denzinger* Ritus orientalium II 483 ss.

előbb megvolt, annak tanúja Mandakuni János († 467–87)¹; a maronítáknál pedig újabban a keresztet viszik a beteghez; világos jelül, hogy ott is él a szentelő beteggondozás emléke, ha történetileg érthető okokból a kenet szentségének kiszolgáltatása meg is szűnt (nem akarták a szentséget templomon kívül szolgáltatni; nehéz volt hét papot szerezni, amit pedig ők szükségesnek tartottak).

A *hivő elme* így következtet: Ha az Üdvözítő a leggyöngédebb körültekintéssel gondoskodott arról, hogy a hívőknek minden szükségletükben rendelkezésre álljon az ő kegyelme, ha szentségeinek áldásával támogatja hiveit minden helyzetben és állapotban, akkor nem maradhat el mellőlük, mikor a halál sötét kapuja elé kerülnek, és a sától megkötözve egyéni erő kifejtésükben súlyosan akadályozva vannak.²

2. Az utolsókenet szentségi jele.

1. *Tétel. Az utolsókenet távolabbi anyaga a püspöktől megszentelt faolaj. Hittétel*, ami az olajat illeti, általános tanítás a faolajra nézve, és biztos a püspöki szentelést illetően.³

Az *olajat* kifejezetten említi a Szentírás; sőt a szentírási nyelvhasználat szerint az olaj, ἔλαιον, minden hozzáadás nélkül, faolajat (oleum olivae) jelent. A régi hagyomány is csak ezt ismeri, amint kitűnik Alex. sz. Cirilnek Mc 6-hoz írt kommentárjából is. I. Incének Decentiushoz írt levelében a «krizma» mint sok más régi iratban egyszerűen szentelt olajat jelent. A szertartó könyvek határozottan faolajat írnak elő. Az olaj alkalmas is arra, hogy ennek a szentségnek hatásait jelölje.⁴ Az olajhoz nem kell és nem szokás *balzsamot* vegyíteni, mint amely az életharc jócselekedeteinek és érdemeinek illatát jelképezi. Kevés belőle természetesen nem változtatja meg az anyagot. Az irgalmas samaritánus példájára⁵ az oroszok kevés *bort* tesznek az olajhoz. A nesztoriánusok az olajat ereklyeporral (kivált Szent Tamás apostol sírjáról való porral) keverik.

Az olajnak *a püspöktől szenteltnek* kell lennie. Ezt hirdeti a hagyomány állandó tanúsága (I. Ince levele); úgy hogy a hittudósok egyetemes tanítása szerint a püspöki szentelés szükséges a szentség érvényességéhez. Hogy azonban az utolsókenet céljára szenteltnek kell-e lennie az olajnak, és így a katechúmenusok olaja és a krizma érvénytelen anyag-e, vitás kérdés. Tehát a szentségeknél kötelező tuciorizmus értelmében a betegek olaját kell használni, illetőleg vele föltételesen meg kell ismételni a más olajjal föladott kenetet. A püspöki szentelés szükségességének *teológiai megokolása*; az Üdvözítő az olajat közvetlenül nem szentelte meg, mint azt tette a vízzel és az Eucharisztia elemeivel. Tehát illő, hogy ez megtörténjék az ő teljes hatalmú megbízottja, a püspök útján; azért is, hogy így biztosítva legyen a szentségek rendje: a papi hatalom csúcsáról, a hivatali kegyelem teljességéből ömlik alá az alsóbb papság útján a megszentelő kegyelem a hívőkre.⁶ Ilyenformán biztosítva van továbbá ennek a szentségnek és általa a hiveknek is a püspökökkel való közvetlen kapcsolata.⁷ A pápa engedélyével azonban közönséges áldozópap is végezheti ezt a szentelést, mint a katechúmenusok olajánál is. Így van ez a görögöknél, kiknek gyakorlatát VIII. Kelemen és XIII. Benedek kifejezetten jóváhagyták.⁸

¹ Homília 26.

² Trid. 14 unct. prooem. *Denz* 907; *Thom* Gent. IV 73.

³ Trid. 14 unct. cp 1 *Denz* 908.

⁴ Cf. Cat. rom. II 6, 5; *Thom* Suppl. 29, 6; CIC 937 945.

⁵ Lc 10,34; hogy azonban ez nem felel meg egészen a szentség jellegének, szellemesen bizonyítja *Szent Tamás* Suppl. 29, 4 ad 2.

⁶ Ps 127,2.

⁷ *Thom* Suppl. 29, 5.

⁸ Cf. CIC 945.

2. *Tétel. Az utolsókenet közelebbi anyaga a betegnek megkenése. Biztos. Szent Jakab* szavai, a hagyomány tanúsága és az Egyház hiteles nyilatkozatai kifejezetten így és csak így tanítanak. *A latin Egyházban* kereszt formában megkenik az öt érzéket (papnál a külső kézfejet, nem mint másoknál a tenyeret), a lábakat (ézszerű okokból elhagyható) és «az ott működő kéz miatt» a lágyékot (ma mindig elmarad).¹ A görögöknél: a homlokot, állat, orcákat, kezeket.² Időnként más testrészek kenése is volt szokásban.

Ezzel voltaképpen el van döntve az a kérdés, vajjon *a szentség lényegéhez hozzátartozik-e bizonyos számú meghatározott testrészeknek megkenése*. Az Írás ugyanis erről nem szól (az első időkben valószínűleg a beteg részeket kenték meg); a hagyomány és későbbi egyházi gyakorlat nem egyöntetű; ezért sürgős szükség esetén mindenestre elég egy kenés (többnyire a homlokon).³ A skolasztikusok az öt érzék megkenését általában szükségesnek ítélték. Nyilvánvaló ennek a tanításnak teológiai megokolása: a szentség szándékolta egyetemes gyógyítást jól jelképezi a szentség, mikor a lelki sebek különféle gyökereire, az érzékekre alkalmazza az orvosságot; az öt érzék ugyanis megannyi ajtó, melyeken keresztül a bűn betódul a lélekbe.⁴ Minthogy ma is ez a biztosabb vélemény, a többi kenést pótolni kell, ha szükségből csak egy történt.

Kérdés. *Ha hat avagy hét kenés történik, együttesen alkotják-e a szentség közelebbi anyagát, vagy pedig egy közülük?* – Minthogy ez a kiszolgáltatónak szándékától függ, a római Egyházban a hat avagy hét kenés egy liturgiai egészet alkot; tehát az egyes kenések az erkölcsi egészet alkotó szentkenetnek alkotó részei.

3. *Tétel. Az utolsókenet szentségének formája a pap imádsága. Hittétel.*⁵ Ez Szent Jakab kifejezett tanítása.

A latin Egyház részéről kötelezően előírt forma: E szentkenet és fölötte kegyes irgalmassága által bocsássa meg neked az Úr, amit látás (hallás, szaglás, ízlés és beszéd, tapintás, járás és a lágyékok kéje) által vétkeztél. Amen. A görög egyházban két hosszabb imádság szerepel, mindegyiket a szokásos hét pap egyike végzi. Más időkben más-más formák is voltak szokásban.

A ránk hagyományozott formák változatosságából szabad azt következtetnünk, hogy *az Üdvözítő nem rendelt meghatározott formát*. Minthogy az általános szentségtanban mondottak értelmében a szentségi formának valamiképp ki kell fejeznie a szentség tartalmát, az utolsókenet formájának is ki kell fejeznie a szentségi cselekményt és hatását. A távolabbi anyagnak, az érzékeknek (a görög formákban általában hiányzik) és a Szentháromságnak megnevezése nem tartozik tehát a forma lényegéhez. A latin Egyházban is szükség esetén elég ez a forma: e szentkenet által bocsássa meg neked az Úr, amit vétkeztél. Amen.

Főként régebben sok vita folyt arról, vajjon a szentség érvényességéhez *szükséges-e, hogy a forma könyörgő legyen?* Bonaventura, Szent Tamás, Valenciai Gergely, Billot hajlandók igent mondani. Azonban egészen bizonyos, hogy a 12. századig sok egyházban kijelentő formák voltak használatban⁶; «történeti tényekkel szemben pedig nincs helye vitának». ⁷ De teológiai alapon sem érdemes vitázni; mintha t. i. a nem könyörgő forma Szent Jakab nyílt tanítása értelmében érvénytelen volna. A szentségkiszolgáltató ugyanis mindig két arculatot mutat: Egyfelől Isten leereszkedő kegyes adakozásának végrehajtója; és ezt a szerepét kifejezik a kijelentő formák; egyben azonban hivatalos közbenjáró, a kegyelemre szorult

¹ CIC 947, 2 3.

² *Goar* Euchol. 440.

³ Cf. Decr. off. 1906 ápr.

⁴ *Thom* Suppl. 29, 2.

⁵ Trid. 14. unct. *Denz* 908.

⁶ Cf. *Martène* De antiquis Ecclesiae ritibus I 7, 4.

⁷ *Pesch* VII³ 268.

lelkek hivatásos szószólója, aki Istennek (intézményesen biztosított) irgalmától kéri és várja a lelkek megsegítését; s ez jut kifejezésre a könyörgő formákban. Így minden szentségi forma könyörgő és kijelentő egyszerre; a nyelvtani alak itt nem teszi; az utolsókenetnél használatos kijelentő formák is érték szerint (virtualiter) könyörgők. Igaz, ép az utolsókenet jellegének a könyörgő forma mindenképpen jobban megfelel: a nagybeteg a maga erejéből már alig tud valamit tenni, idegen támogatásra szorul, és ezért egyedül illő szava a könyörgés szava; mint haldokló már útban van a másvilágba, kezd kifejtőzni az Egyház joghatóságának karjaiból; illő tehát, hogy az Egyház az isteni irgalomhoz intézett könyörgést küldjön a távozó után.¹

112. §. Az utolsókenet szentségi használata.

Diekamp III g 58 59; *Bartmann* II § 201; *Pesch* VII. prop. 39–41; *Billot* th. 25; *Schanz* § 48 49. – *Thom* Suppl. 30–33; *Bonavent.* Brevil. 6, 11; *Suarez* Sacr. disp. 41–4; *Billuart* Sacr. Unct. a. 5–7; *Berti* XXXV 2; *Frassen* tr. 1, 3, 3. – *J. Schmitz* De effectibus sacramenti extremae unctionis dissertatio historico-dogmatica 1893; *A. Franz* Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter 2 k. 1909.

1. Az utolsókenet hatásai.

Az utolsókenetnek Szent Jakab szavai és a trentói zsinat tanítása értelmében² kettős hatása van:

1. «A hitből fakadó (azaz a hit rendjében állandósított, szentség erejű) imádság megszabadítja (σωζει, üdvözíti) a beteget.» Az Üdvözítő akarata értelmében tehát az utolsókenetnek első rendeltetése *közvetíteni Jézus Krisztus halálának áldásait és szentelő erejét* azok számára, akiknek valaha elkövetett személyes bűneik miatt van okuk tartani Ádám halálának összes átkos következményeitől; hisz a jelen üdvrendben a halál a bűn zsoldja. Ez a szentség tehát elsősorban arra van hivatva, hogy Krisztus követőitől elvegye a halál fulánkját. A pogányok számára a halál a kárhozattal ijesztő bizonytalan másvilág félelmes kapuja; a hívő kereszténynek pedig az Üdvözítő az utolsókenetben odanyújtja kezét, mint annak idején a tengeren merülő Péternek, ráteszi homlokára a Bárány vérenek jegyét, s az (elmarasztaló) ítélet és (az örök) halál angyala el fogja kerülni házáat. A szentkenet istenes halálra készíti a hívőt, mint Mária Magdolna az Üdvözítő testét fölkenete a halálra. Ennek a kenetnek erejében a nagybeteg át van utalva az isteni irgalom ölébe, és így számára a halál félelmes kapuja a Krisztus vére és halála által megszerzett örök élet küszöbévé válik. Ennek a fölséges gondolatnak csak eltorzítása az a középkori hiedelem, hogy aki egyszer fölvette az utolsókenetet, már nem köthet szerződést, végrendeletet, esküt nem tehet, házasságot nem folytathat; mintha már a halálnak volna jegyese. Pedig csak a Krisztusban való istenes halálnak, az örök életre való ébredésnek jegyese; lelkét a halál fölött diadalmaskodó Krisztus csókja illette; ha megél, csak annál komolyabban van megszentelve a Krisztus szerinti élet föladatai számára. Ezt a hatást jelzi a kenés: Az olajkenésnek a közönséges életben a dolgokat a romlástól kell óvni; itt a lélek örök fönnállását és ellenállását jelképezi. Szépen fejezi ki ezt a hatást Ezekiel király imádsága (Is 38).

Ez a hatás *a természetfölötti ontologiai rendbe tartozik*. Az utolsókenet a nagybeteget beiktatja Jézus Krisztus halálának, föltámadásra és örök életre szóló halálának rendjébe és törvényébe. S erről az oldalról tekintve az utolsókenet a szentségek koronája és betetőzése: «A keresztségben újjászületve, a bérálásban Krisztus katonáivá avatva, az Oltáriszentség által útunk egész ideje alatt táplálva, minden bukás után az Egyház kulshatalma által minden köteléktől föloldva, utoljára az isteni irgalom ölébe tétetünk le, hogy ott megpihenve, halálunk

¹ Cat. Rom. II 6, 6; *Thom* Suppl. 29, 8.

² Trid. 14 unct. c. 2 *Denz* 909.

óráján biztos kapunk nyíljk az örök haza számára» (Billot). Az utolsókenetnek ebben a főhatásában kell a legnagyobb valószínűség szerint keresnünk azt, amit a régi hittudósok res simul et sacramentum, *jel és jelzett dolog* címén keresnek minden egyes szentségben, vagyis ami a szentségi cselekményeknek közvetlenül kifejezett jelentménye és mint ilyen természetfölötti jellegű, és viszont a kegyelemre nézve maga is jel szerepét tölti be. Ezeknek a követelményeknek ugyanis megfelel a főhatás alapmozzanata: az utolsókenet a nagybeteget az isteni irgalom ölébe utalja, hogy Krisztus halálának áldásában részesedjék. Ezt a 19. század második fele óta több neves hittudós jegyfélének (quasi-character) mondja: Jézus Krisztus e szentség által a nagybeteget eljegyzzi a maga misztikus halálával.

Az utolsókenetnek *ez a főhatása a következő mozzanatokban fejtőzik ki: a) A kegyelem növekvése.* Hisz minden szentség vagy első vagy második kegyelmet ad. Minthogy az első kegyelem közlésére alapvetően a keresztség, másodfokon a töredelem van rendelve, az utolsókenet élők szentsége, vagyis arra való, hogy második kegyelmet adjon. *b) A test egészsége,* ha ez a léleknek javára válik. Tehát ez föltételes és esetleges, nem lényeges hatás. Ha lényeges volna, mint a régiek olykor hajlandók voltak gondolni, kellő előkészület esetében mindig kellene jelentkeznie; hisz a szentségek dologi teljesítmény alapján fejtik ki hatásukat. Már pedig tapasztalat szerint ez a hatás nem állandó, bár sokkal gyakoribb, mint a racionalisták hajlandók megengedni, és mint avatatlank meg skeptikusok gondolnák. Ez a hatás valószínűleg úgy jön létre, hogy a lélek föléledése átárad a testre (Kern). *c) Középkori hittudósok egyetemes tanítása szerint eltörli az összes ideigvaló büntetések adósságát;* tehát a lelket olyan állapotba helyezi, mint a keresztség (Kern 81–114). Ez a hatás nagyon valószínű is, ha megvolt a kellő előkészület. Minthogy azonban ez nem épen biztos, minden esetben elég alap van arra, hogy egyetemes föloldozás, utolsó búcsú, imádságok és misék által az elköltöző léleknek segítségére legyünk.

d) «Az Úr megkönnyebbíti (ἐγγείρει) őt», vagyis fölébreszti abból a lankadtságból és aléltságból, mely az eredeti és személyes bűnök következményeként békóba veri a lelket, és különösen nagy betegségben, a halál színe előtt ólomsúlyként nehezedik reá, s akadékok vet neki, hogy a *halál tusáját* személyes erőinek teljes latbavetésével diadalmasan megvívja. A nagy betegségben ugyanis a lefolyt élet bűnmaradékai főként abban mutatják szomorú valóságukat, hogy az élet- és lélekbeli tevékenységeiben megkötött embert annál fogékonyabbá teszik az ördög csábításaira; amihez valaha hozzátapadt a lélek, ha utóbb töredelem útján mindjárt ellene is mondott, az most, mikor leáldozóban van számára a látszatok világa, még egyszer a legcsábítóbb oldalról mutatkozik előtte, és iparkodik elterelni lelkét a másvilág komoly valóságaitól. Ha pedig teljes eszméletén van, a valaha elkövetett bűnök és kivált a mulasztások meg a bizonytalan jövő aggodalma oly kishitűségre kísértik, mely megbénítja a bízó Istenhez-fordulás igyekezetét. Már most az utolsókenetben az aggodalmak és bizonytalanságok tengerén hanyódo, jómagával tehetetlen betegnek maga Krisztus nyújtja kezét és küldi biztató hívását¹; «nagy bizalmat kelt az Isten irgalmassága iránt, melynek erejében a beteg könnyebben viseli a betegség alkalmatlanságait és fáradságait, és hatásosabban áll ellen a kísértő ördögnek, aki sarka után leselkedik.»²

Az utolsókenetnek ez a hatása *a természetfölötti pszichikai rendbe tartozik,* és úgy valósul, hogy a szentelő kegyelem növekvésével együtt a lélek természetfölötti meghatározottságot, létmódot kap, mely a bűn maradékait gyógyítja, hogy ne vessenek többé gáncsot a halállal tusakodónak, és egyben jogcímet ad a haláltusa megvívásához szükséges segítő kegyelmekre. Ez a természetfölötti meghatározottság az utolsókenet szentségi kegyelme.³

¹ Cf. Mt 14 Is 40,29–31.

² Trid. 14 unct. cp 2; Szent Tamás szerint (III 84, 1 ad 1) is a szentség hatása: «perfecta sanitas spiritualis.»

³ Thom Suppl. 30, 1.

2. «*Ha bűnökben van, megbocsáttatnak neki*». «Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy a nagybetegek szentsége nem közöl kegyelmet, nem bocsát bűnöket és nem könnyebbíti meg a betegeket.»¹ Hogy az utolsókenetnek van ereje megbocsátani a halálos bűnöket, ahhoz nem fér kétség: a) *Szent Jakab szava* egészen határozott, és nem érhető bocsánatos bűnökre; mert hisz az apostol jól tudja, hogy a bocsánatos bűnök mindennapiak («sokban vétünk mindnyájan»²), és itt mégis azt mondja: «ha» (esetleg) bűnben vagy; tehát nem gondol azokra, melyekkel mindnyájan vétünk. b) A trentói *zsinat* és a mostani szertartáskönyvek főként ezt a hatást említik, egyebeket alig érintenek. c) A bocsánatos bűnök eltörlésére sok más eszköz is áll rendelkezésre; evégből tehát nem kellett új szentséget alapítani.³ Tehát téved Scotus, aki itt csak a bocsánatos bűnökre gondol.

Nehézség. A bűnbocsánat szentsége a töredelem; ha még más szentségnek is megvan ez a hatása, már nem lehet képviselni azt a tételt, hogy a *töredelem szentsége mindenkinek elkerülhetetlenül szükséges*, aki a keresztség után halálos bűnbe esett. – *Megoldás.* A töredelem szentségének szükségességét az utolsókenet hatékonysága nem érinti. Aki halálos bűneinek bocsánatát az utolsókenetben kapta, és utóbb visszaszerzi az egyéni erőivel szabad rendelkezést, az köteles a töredelemhez járulni; ha ezt elmulasztja, vétkezik és elveszti az utolsókenetben kapott kegyelmet. De akiknek személyes erő kifejtését a súlyos betegség lenyűgözi, akiket fogva tart a sátán, és ennek következtében nem képesek oly mértékben teljesíteni a bűnbánat cselekedeteit, mint azt a töredelem szentsége megkívánja, azok számára van rendelve az utolsókenet bűnbocsátó ereje: nem mint közvetlenül és elsősorban, de mégis mint egyenest büntörlésre is alapított szentség (ex institutione non primaria sed secundaria, tamen per se et directe: Kern).

Erről az oldalról az utolsókenet fölségesen *mutatja Krisztus kegyelmének és Isten irgalmának erejét*. Amióta a bűn a világba hozta a halált, azóta annak törvénye kérlelhetetlenül uralkodik; a sátán hóhércsapásai alatt a tágra nyílt világsírba dőlnek miként Krisztus úgy az ő titokzatos testének tagjai is; de az öskígyó marása már nem tud senkinek sem ártani, aki megtört, üvegesedő szemét bizalommal veti az Üdvözítőnek az utolsókenetben a betegágnál megjelenő megváltói arcára. Minden kereszténynek betegségére nézve érvényes az Üdvözítő szava: «Ez a betegség nem válik halálra, hanem Isten dicsőségére, hogy megdicsőíttessék általa az Isten Fia».⁴ – Az utolsókenet *hatásait kifejező zsoltárok*: 1 15 29 38–42 68 70 87 101 Is 38. Jelképező és kifejtő *szentelmények*: a commendatio animae, a holttetem beszentalése és eltemetése (Ps. Dionysius szerint szentség); a sír beszentalése.

2. Az utolsókenet szentségi személyei.

1. *Tétel. Az utolsókenet kiszolgáltatója a pap.* *Hittétel.* A *Tridentinum* szerint⁵ ki van közösítve, aki azt mondja, hogy «a presbiterek, akiknek a betegek megkenése végett való hívására az apostol fölszólít, nem a püspöktől szentelt áldozópapok, hanem a községnek korban legidősebbjei, s ezért az utolsókenetnek kiszolgáltatója nem kizárólag az áldozópap.»

Bizonyítás. A *Szent Jakab* említette $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\upsilon\tau\epsilon\rho\acute{o}\iota$ kétségtelenül áldozópapok: a) az apostoli levelek nyelvhasználata ezt az értelmezést követeli (275. lap). Hogy itt műkifejezéssel van dolgunk, annak kétségtelen bizonyossága a határozott névelő és jelző: $\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\rho\epsilon\sigma\beta\upsilon\tau\epsilon\rho\upsilon\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\acute{\alpha}\varsigma$. A *hagyomány* sem hagy kétséget, amint különösen világosan mutatja I. Ince levele. Mélyen a középkorig a *laikus kenet* is szokásban volt, vagy

¹ Trid. 14 unct. c. 2 cf. cp 2 Denz 927.

² Jac 3,2.

³ Thom Suppl. 30, 1.

⁴ Jn 11,4.

⁵ Trid. 14 unct. c. 4 cp 3 Denz 929 910.

mint szentelmény vagy akárhányszor mint vágykenet. Ezt a szokást előmozdították a becsúszott visszaélések, amelyek következtében a szentség fölvétele helyenként igen költségessé vált. A visszaélés ellen már Nagy Károly kapitulárei igen erélyesen foglalnak állást.

A *hivő elme* teljesen megfelelőnek találja, hogy az utolsókenetet az áldozópap szolgáltsa ki. Hisz az a töredelem kiegészítése és pótléka; tehát illő, hogy kiszolgáltatója épúgy mint a töredelemé, az áldozópap legyen. Ha pedig valaki azt mondaná, hogy a bérmlást mint a keresztség kiegészítését a püspök szolgáltatja ki, tehát illő, hogy a töredelem kiegészítő szentségének kiszolgáltatója is a püspök legyen, tagadnunk kellene a párhuzamot. A bérmlás ugyanis szentelő, konstitutív szentség, a keresztség kegyelem és méltóság teljességét adja; s ezért rendjén van, hogy a papi méltóság tetőfokán álló pap szolgáltsa ki. Az utolsókenet azonban nem ad új méltóságot Krisztus titokzatos testében; nem jegyadó szentség, hanem az Ádám halála által ütött sebeket gyógyítja; rendjén van tehát, hogy a lelkek rendes orvosi kezeljék.

Megjegyzés. *Nem szükséges, hogy az utolsókenet kiszolgáltatásánál egynél több pap szerepeljen.* Egyrészt ugyanis az apostol kifejezése: τοὺς πρεσβυτέρους lehet ú. n. pluralis genericus, a kérdéses dolog nemét megjelölő többes (mint mikor most is azt mondjuk: aki beteg, forduljon az orvosokhoz); másrészt biztos, hogy különösen nyugaton kezdettől fogva gyakran egy pap adta föl a szentséget. Tény azonban, hogy a Gergely-féle Sacramentarium utasításában, a latin gyakorlatban a 13. századig, a görögöknél ma is *több* (három vagy hét) pap szerepel. És ez nincs belső megokoltság híján: a kenetek, a fölادók és a könyörgések sokasága által hatásosan kifejezésre jut az Egyháznak szorgos gondossága a beteg körül, mely sokak közbenjárásával akarja pótolni a nagybetegnek tehetetlenségét. Azonban az egy pap gyakorlata, melyet a latin Egyház ma előír, gyakorlatilag ajánlatosabb, mert tetemesen megkönnyíti a szentség kiszolgáltatását. A papok számában, az ezzel járó nagyobb stólákban kell egyik főokát keresnünk, amiért a középkorban sok egyházban elhanyagolták ezt a szentséget és a gazdagok szentségének tekintették. *Ha többen* úgy szolgáltatják a szentséget, hogy mindegyik egy kenést végez, akkor az egyeseknek kenései együttvéve kiteszik a szentségi jelet; más a helyzet, ha mindegyik elvégzi az összes kenéseket. A szentség érvényes kiszolgáltatásához nem szükséges, mikép a töredelemnél, az egyházi joghatóság. Szükséges azonban kötelező tételes egyházi rendelkezés értelmében a megengedett kiszolgáltatáshoz: általános jognál fogva a törvényes kiszolgáltató a plébános, illetőleg akinek ő engedelmet ad. Szükség esetében természetesen bármilyen pap törvényes kiszolgáltató számba megy.

2. Tétel. Az utolsókenet fölvevője a megkeresztelt nagybeteg. *Biztos* a Tridentinum tanítása és az Egyház gyakorlata értelmében.¹

Bizonyítás. Ez világosan benne van *Szent Jakab* szavaiban: «beteg valaki (ἀσθενεῖ) közületek». A görög szó ugyanis valóságos, komoly betegséget jelent; ez kifejezésre jut abban is, hogy a presbitereket hívni kell hozzá (προσκαλεσάσθω); vagyis olyan állapotban van, hogy maga nem keresheti föl őket. A *szenthagyomány* bizonyossága szerint azonban *a betegség súlyosságának megítélésében nem kell aggályosnak lenni.* A görög szertartó könyvek tanúsága szerint a szentséget gyakran templomban szolgáltatták ki; tehát a betegség nem lehetett annyira előrehaladott; hasonlókról a nyugati egyház története is tud. A görögök ma a püspök által nagycsüdtörtökön megszentelt olajjal egészségeseket is megkennek; ezt a kenetet a nyugatiak általában szentelménynek tekintik²; sok görög azonban szentségnek veszi, és azzal okolja meg, hogy a halálveszedelem különösen a bizonytalan Keleten annyira fenyegető, hogy az ember úgyszólván mindig a halál torkában van.

¹ Trid 14 unct. cp 3 *Denz* 910 cf. 700; CIC 940.

² *Goar* Euchol. 412; *Denzinger* Ritus orientalium I 188; cf. *Benedict. XIV.* Syn. dioeces. VII 5, 4.

Bármint van ez a dolog, bizonyos, hogy a szentség kiszolgáltatásában azzal a gondossággal kell eljárni a betegség súlyosságának megállapításában, mely a szentséget nem akarja érvénytelenségnek kitenni. Azonban az is bizonyos, hogy *minden komoly betegség elégséges alkalom*, hisz a halálos kimenet veszedelmét akárhányszor szakemberek sem tudják megállapítani, és maga az Egyház sem helyesli a szentség halogatását, már csak azért sem, mert a betegség súlyosbodásával egyre csökken az egyéni készüllet és közreműködés lehetősége és ennek következtében a dispozió színvonala, és így végelemzésben a szentség gyümölcsei; másrészt a test egészsége, mely szintén ott van a szentség hatásai között, teljesen veszendőbe megy, ha a betegség már meghaladta a kritikus pontot. Csodát ugyanis nem ígért az Üdvözítő az utolsókenettel kapcsolatban. A szentség érvényessége semmiesetre sincs függővé téve attól a körülménytől, vajjon halálos kimenetelű-e a betegség.

*Ugyanabban a betegségben a szentséget nem szabad megismételni*¹; csak ha visszaesés vagy súlyosbodás következik be. Mivel azonban a szentséget a régi Egyházban ugyanabban a betegségben is megismételték (a Sacramentarium Gregorianum szerint hét nap egymásután; ahol a következő hat Kern szerint nem volt egyszerűen szentelmény), ebből szabad azt következtetni, hogy ugyanabban a betegségben megismételni a szentséget szigorúan tilos ugyan, de nem érvénytelen.

Eszerint az utolsókenetet *nem vehetik föl, akik a keresztség után nem vétkezettek*, ha mindjárt halálos betegségben vannak is: kisdedek és állandóan eszüket veszítették. Rájuk nézve ugyanis nem igaz a nyugati Egyház formája: Bocsássa meg neked az Úr, amit vétettél. Ha azonban az utolsókenetet úgy tekintjük, mint halálra avató szentséget, ezek is fogékonyak.² Ez a fölfogás azonban az ellenkező gyakorlat miatt alig valószínű. *Nem vehetik föl a szentséget továbbá olyanok, kik a keresztség után véthettek is, halálveszedelemben is vannak, de nem betegség következtében*; tehát a hajótöröttek, katonák ütközet előtt, a halálra ítélték. Ezek ugyanis személyes erőik teljes birtokában veszik föl a halálküzdelmet; és ezért nekik a keresztségi és különösen a bérmálási kegyelem elég szentségi fölkészültséget ad, hogy Jézus Krisztus szellemében becsülettel megvívják ezt a legnehezebb tusájukat. De már az aggastyánok alkalmas alanyok tekinthetők; az öregség betegség (senectus ipse morbus). Hasonlóképp ha az erői teljességének birtokában élet-halálharcot vívó ember ez alatt betegségbe esik (megsebesül, idegileg összeroskad), akkor annak a harcnak utolsó fölvonása már a halálos elgyöngültség árnyékában folyik; s így fogékony és rászorul az utolsókenet szentségi segítségére.

Ami a *szükséges előkészületet* illeti: az utolsókenet elsődlegesen élők szentsége, azért szükséges a megigazultság állapota. De mert másodlagos rendelkezés értelmében holtak szentsége is, a bűnösnek elégséges előkészülete a tökéletlen bánat ([547. lap](#)). Sőt az utolsókenet ép azoknak szól bűnbocsánatra, akik nincsenek személyes erőik teljes birtokában; s ezért a megkívánt előkészület számot vet ezzel a lekötöttséggel: általában elég az állapotszerű bánat (dolor habitualis), melynek sok hittudós szerint nem is kell formálisnak lenni; elég ha burkoltan megvolt, amint ezt rendesen föl lehet tenni azokról, kik katolikus voltukban a keresztény életírányt általában megtartották.³ Akik nyilvánvaló penitenciátlanságban voltak, azoktól természetesen meg kell tagadni a szentséget.⁴ Mindebből látni való, hogy eszméletlen nagybetegek lelki üdvéről az utolsókenet föladásával lehet a legbiztosabb hatékonysággal gondoskodni.

3. Tétel. Az utolsókenet a nagybetegnek erkölcsileg szükséges, és ezért kötelező.
Valószínűbb nézet.

¹ Trid. 14 cp 3; CIC 940, 2.

² Kern p. 548.

³ Thom Suppl. 30, 1.

⁴ CIC 942.

Az utolsókenet *nem szükséges a nélkülözhetetlen eszköz erejével*, mint a keresztség, mely mint a természetfölötti újjászületés szentsége alapvetően odaigazítja az embert végcéljára, beiktatja Krisztus titokzatos testébe, és ezért kifejezetten vagy legalább csirában tartalmazza mindazokat a kegyelmeket, melyek a keresztény élethez szükségesek. Nem is annyira szükséges, mint a megkereszteltnek bukás után a töredelem. Tételes isteni vagy egyházi parancs szintén nincsen. Az Egyház csak azt követeli, hogy senki meg ne vesse ezt a szentséget, és ajánlja használatát; Szent Jakab is csak buzdítja a hiveket.

Mindamellettt fönnforog a szentség vételének *erkölcsi szüksége* és kötelezettsége a nagybetegek számára. Ez eléggé *ki van fejezve a) a szentség krisztusi rendelésében*. Minthogy az Üdvözítő föltétlen bölcsesége nem ok nélkül rendelt hét szentséget, már pusztán a rendelés tényével meghagyja, hogy ezek használatba is menjenek. *b) A szentség mivelta* természeti törvény erejével ható kötelezettséget juttat kifejezésre. Ez a szentség ugyanis arra van rendelve, hogy a nagybeteg az isteni irgalom ölébe ajánlja, Jézus Krisztus áldásával küldje az örök Bíró ítélőszéke elé, és a lenyügözött léleknek erőt adjon a haláltusára; ezért a beteget a természetfölötti önszeretet, a hozzátartozókat és a papot a természetfölötti felebaráti szeretet kötelezi, hogy a nagybetegnek megadják ezt az annyira szükséges természetfölötti támogatást. Ha a beteg maga már nem képes rendelkezni, természetes, hogy a felelősség nem őt terheli, hanem a hozzátartozókat és a papot; épúgy mint ha egy kised keresztény környezetben keresztség nélkül hal meg.

Ezt a fölfogást vallják Lombardus, *Bonaventura*, Soto, Tournely, Kern, Pohle stb. *Mások* talán a tételes jogi iskola befolyása alatt, mely a dolog természetében adott törvényszerűséget nem igen ismeri, hanem csak az írott törvényt, tagadják a kötelezettséget és szükségességet; jóllehet a szentség használatát ők is sürgetik. Azonban ez a fölfogás aligha alapozza meg teologiaiailag eléggé a Tridentinum tanítását: «Ezt az annyira szükséges szentséget csak igen nagy bűn és a Szentlélek elleni igazságtalanság árán lehet megvetni.»¹

Nehézség. Ha az utolsókenet szükséges szentség, elhanyagolása következtében *sokan elkárhoznak, kik különben üdvöznének.* – *Megoldás.* A nagybeteg többnyire annyira nem ura önmagának, hogy őt alig terhelheti a mulasztás felelőssége, hanem igen sokszor a rövidlátó hozzátartozókat és a késedelmes papot. Már most bizonyos, hogy a szent Isten senkit sem kárhoztat el pusztán szerencsétlenségből; tehát nem kárhozhatik el valaki csak azért, mert hanyagok voltak a hozzátartozói (míg ezek talán haláluk órájában szerencsésebbek lévén, üdvöznének). Az Isten örök országában sokan elmondhatják majd a zsoltárossal: «Atyám és anyám is elhagyott engem, de az Úr fölkarolt!»²

¹ Trid. 14 unct. cp 3.

² Ps 26,10.

7. fejezet. Az egyházirend szentsége.

Az egyházirend újszövetségi szentség, mely az Egyházban lelki hatalmat és e hatalom gyakorlására megfelelő kegyelmet ad. *Elnevezései*; rend, ordo, τάξις; kézföltevés, χειροθεσία, melyet a keresztyén nyelvhasználat elég hamar a bérmálás számára tart fenn,¹ míg az egyházirend számára a χειροτονία, kéz-kiterjesztés válik műkifejezéssé.²

Az egyházirendet lehet tekinteni *mint állapotot* (ordo in esse), és *mint cselekményt* (ordo in fieri, ordinatio). Ez az utóbbi a szentség, az előbbi a szentség hatása. Továbbá lehet szemügyre venni a lelki hatalmat magában, mely nem okvetlenül szentségi úton jön létre, és a szentségi jegyet, melyet a papszentelés, tehát a szentség ad meg. Az Egyházban Krisztus rendelte lényeges különbség van papság és hívők között (267. lap). A papság, klérus ismét fokozatokat alkot, melyek a latin Egyházban a rangsorban fölülről lefelé: a püspök, áldozópap, diákonus, szubdiákonus, akolitus, lektor, exorcista, osztiárius (ajtónálló). A püspök, áldozópap és diákonus alkotják a szentrendeket, a hierarchiai fokozatokat, a szubdiákonussal együtt a nagyobb rendeket; a többi négy a kisebb rendeket. A püspökség elhagyásával (okát lásd 598. lap) a latin Egyházban hét rendről szokás beszélni. A görög egyházban rendesen kevesebb szerepel; ott az alsóbb rendek ezek: a szubdiákonus, lektor (olykor a zsoltáros, énekes). Hittétel, hogy az Egyházban megvan az egyházirend szentsége, de nem hittétel, hogy a felsorolt fokozatok mind szentség jellegűek. Az egyházirend a Krisztus titokzatos testének építő szerve.

Irodalom. *Thom.* Suppl. 34–40; *Bellarminus* De sacramento ordinis (De controversiis); *J. Morinus* Commentarius historicus et dogmaticus de sacris ecclesiae ordinationibus 1655; *Marchini* De sacramento ordinis et de sacrificio missae 1638; *P. Gasparri* Tractatus canonicus de sacra ordinatione 1893; *J. Tixeront* L'ordre et les ordinations 1925; *L. Ronzič* Les saintes Ordres; doctrine et action 1926; *P. Pourrat* Le sacerdoce. Doctrine de l'Ecole française 1931.

113. §. Az egyházirend szentségi valósága.

Diekamp III § 60–64; *Bartmann* II § 202–203; *Pesch* VII prop. 42–8; *Billot* th. 28 31 32; *Schanz* § 50 51. – *Thom* Suppl. 34 37 40, 4–6; *Billuart* Ordo 1 2 4; *Berti* XXXVI 1; *Frasen* Sac. tr. 3 1, 1–20. – *E. Furtner* Das Verhältnis der Bischofsweihe zu dem h. Sakrament des Ordo 1861; *A. Kurz* Das Episkopat, der höchste vom Presbyterate verschiedene Ordo 1877; *J. Schulte-Plazmann* Der Episkopat ein vom Presbyterate verschiedener, selbständiger und sakramentaler Ordo, oder die Bischofsweihe ein Sakrament 1883; *J. N. Seidl* Der Diakonat in der katholischen Kirche, dessen hierarchische Würde und geschichtliche Entwicklung 1884; *A. König* Der katholische Priester vor 1500 Jahren: Priester und Priestertum nach Hieronymus 1890; *Fr. Wieland* Die genetische Entwicklung der sogenannten ordines minores in den drei ersten Jahrhunderten 1897; *L. Gobet* L'origine divine de l'épiscopat 1898; *St. V. Dunin-Borkovski* Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats 1900; *Ermoni* Les origines de l'épiscopat 1903; *H. Bruders* Die Verfassung der Kirche bis 175. 1904; *E. Ruffini* La Gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo 1921; *F. Gillmann* Spender u. äusseres Zeichen der Bischofsweihe nach Huguccio 1922; *J. Coppers* L'imposition des mains 1925; *G. Ellard* Ordination Anointings in the Western Church before 1000 1933; *D. Zähringer* Das kirchliche Priestertum nach dem h. Augustinus 1931; *G. M. van Rossum* De essentia sacramenti ordinis disquisitio historico-theologica² 1931; *Schütz* A. A diakonátus dogmatikai eszméje (Eszmék és eszmények 16. szám) 1933.

I. Az egyházirend szentségi jellege általában.

Tétel. Az egyházirend Krisztus rendelte valóságos újszövetségi szentség. Hittétel. Az egyházirend szentségi jellegét Luther tagadta; Melanchthon tétovázott; Kálvin Krisztus-

¹ Act 8,17.19 19,6.

² 1 Tim 5,22 2 Tim 1,6 Act 13,3.

sértésnek minősítette, ha valaki rajta kívül más papról is beszél.¹ A *trentói* zsinat szerint² «ki van közösítve, aki azt állítja, hogy az egyházi rend, vagyis ordináció nem igazán és tulajdonképpen az Úr Krisztustól rendelt szentség, hanem emberi tákolmány, melyet az egyházi dolgokban járatlan emberek gondoltak ki; vagy csak merő szertartás az isteni ige és a szentségek szolgálatainak kiválasztása végett.»

Bizonyítás. Az *ószövetségben* az Úr kiválasztotta Lévi törzsét, hogy helyettesítse Izraelt, amely mint választott nép egyetemesen kötelezve volt a liturgikus istenszolgálatra. Ebből a törzsből egy nemzetséget (Aron nemzetségét) rendelt a közvetlen papi szolgálatra, és egy családot a teljes hatalmú főpapi szolgálatra. Az *újszövetségben* ennek az intézménynek megfelelő új formában, tökéletesebb kiadásban kellett folytatódni. Az Üdvözítő ugyanis nem jött föl bontani a törvényt, hanem teljesíteni.³ S csakugyan *a)* az Üdvözítő kiválasztotta az *apostolokat*⁴; *b)* hatalmat adott nekik oldani és kötni, Eucharisziát ünnepelni, kereszteni, bűnöket bocsátani; *c)* Pünkösd napján rájuk adta a Szentlélek teljességét (a görög papszentelő szertartások szerint ez volt az apostolok fölszentelése). Az apostolok, kiket Krisztus a maga teljes hatalmával küldött, szertartással közvetítették a lelki hatalmat és küldést, mikor kiválasztották a hét diákonust⁵; Pál és Barnabás is így kapták megbízásukat,⁶ és ők maguk is éltek ezzel a hatalommal, mikor «egyházanként prezbitereket (πρεσβυτέρους) rendeltek, böjtölések közt imádkozván.»⁷ Hogy ennek az avatásnak mi volt a tartalma és jelentősége, nyilván tanítja *Szent Pál*⁸; «Intelek, gerjeszd föl magadban az Isten kegyelmét (ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ), mely kezem rádtétele által benned vagyon». A χάρισμα itt nem ingyenkegyelem, karizma a szó közönséges értelmében ([98. lap](#)), hanem mint sokszor *Szent Pálnál*⁹ χάρις, kegyelem, amint kitűnik a folytatásból: «Hiszen nem a féltékenység lelkét adta nekünk Isten, hanem az erőnek és szeretetnek és józanságnak lelkét». Azt is mondja¹⁰: «Ne hanyagold el a kegyelmet, mely benned vagyon, mely a profétálás által a prezbiterium kézföltételével adatott neked». És inti *Timóteust*¹¹: «Kezedet elhamarkodva föl ne tedd senkire!» Mindebből látni való, hogy az apostolok gyakoroltak egy szertartást, melyet kézkiterjesztésnek, kézföltetésnek mondtak, mely kegyelmet és lelki hatalmat adott az Egyházban. Már ebből is azt kell következtetni, hogy ez a szertartás krisztusi rendelkezésre volt gyakorlatban; hisz az apostolok nem tudtak és nem akartak kegyelmet a maguk kénye szerint osztani. A *krisztusi rendelés* azonban abból a tényből is következik, hogy az Üdvözítő az apostolokat maga választotta, hatalmakkal látta el, kegyelemmel szerelte föl és teljes fölhatalmazásával küldte őket az Isten országának valószínűsítésére.

A *szentatyák* nagyra tartják az egyetemes papságot¹²; de ettől élesen megkülönböztetnek egy más papságot¹³; és a 3. századtól kezdve részletesebben is beszámolnak arról, mikép

¹ Calvin. Inst. IV 19, 28.

² Trid. 23 c. 3 Denz 693.

³ Mt 5,17.

⁴ Lc 6,12.. Mt 10,1–4 Mc 3,13–19.

⁵ Act 6,6; cf. 10,41.

⁶ Act 13,3.

⁷ Act 14,22.

⁸ 2 Tim 1,6.

⁹ Rom 5,16 6,23 1 Cor 12,31.

¹⁰ 1 Tim 4,14.

¹¹ 1 Tim 5,22.

¹² Hivatkozással 1 Pet 2,5-re; így különösen *Iustin.* Dial. 116; *Iren.* IV 8, 3; *Tertul.* Exhort. cast. 7; Bapt. 17; Monog. 7; *August.* Civ. Dei XX 10 25–6.

¹³ Így már *Didache* 15, 1; *Clemens Rom.* 40, 5; 42, 4; 44, 1; *Ignat.* Magn 6; Tral 3; Phil 4; Smyrn 8; Polycarp 5, 3; *Herm.* Sim. II 4, 2 3; III 5, 1; *Clemens Al.* Strom. VI 13, 106; Cornel. ap. *Euseb.* H. E. VI 43, 9; *Cypr.* Epist. 57, 5; 68; Concil. Ancyr. c. 10; Nicaen. c. 9; *Const. Apost.* VI 17; VIII 17, 2; 27; 28, 2; 46, 9.

történik ennek a papságnak átadása: a tartomány püspökei vizsgálatot tartanak, és aztán a nép hozzájárulásával választanak alkalmas embereket, akikre ráteszik kezüket.¹ A 4. századiak tanúsítják, hogy ez az avató szertartás szentség jellegű: «Ugyancsak a szónak ereje a papot is fölséggé és tiszteletreméltóvá avatja. Szemre az marad aki volt; de láthatatlan erővel és kegyelemmel különbbé formált láthatatlan lelket hord keblében».² «Mindkettő szentség, és mindkettő valamilyen konszekráció útján közlődik; az egyik, mikor valaki megkeresztelkedik, a másik, mikor pappá szentelődik; ezért az Egyházban egyiket sem szabad megismételni».³ A hagyomány bizonyosságát megerősíti az a tény, hogy az egyházi egységtől jókor elszakadt keleti felekezetek is vallják és gyakorolják a papszentelést.

A *teológiai megfontolás* utal arra, hogy a) ha az Egyházban vannak szentségek, akkor úgy van rendjén, hogy azok kezelői is a szentségi rendben legyenek; illő, hogy szentségi legyen az a forrás is, ahonnan a természetfölötti élet vizei, a szentségek fakadnak. Különböző nagy aránytalanság tátongana a hivatali teljesítmény és a hivatali fölkészültség között, ami ellentétben van az örök Bölcseséggel. b) Jézus Krisztus az ő Egyházának szervezetet adott, melynek értelmében némely tagjai lelki hatalom és felelősség tekintetében mások fölött állnak. Minthogy ezek a meghatalmazások természetfölötti célt szolgálnak, és ép ezért természetfölötti hódolatot és bizalmat is követelnek, illő, hogy hordozóik ne merőben emberi kiválóság, hanem isteni avatottság tekintélyével álljanak a hívők előtt. Ha az Üdvözítő óvta tanítványait a főnnhéjazástól és osztálygögtől,⁴ nem szervezetlenséget és terméketlen egyformaságot akart meghonosítani, hanem csak az Isten előtti igazi egyenlőséget akarta biztosítani, mely megfelelő tagoltság nélkül el nem érhető: Az Isten országában a rangkülönbség célja az Isten előtti egyenlőség és testvériség; a természetfölötti fegyelem célja az Isten fiainak szabadsága. c) Jézus Krisztus látható Egyházat alapított; ebben van látható áldozat, tehát látható papságnak is kell lennie. Ám a papi méltóságot senki sem veszi önmagának, hanem csak aki híva van Istentől.⁵ Nem illik, hogy az újszövetségben, a lelkek szövetségében ez a hivatás és fölavatás testi származáshoz legyen kötve, mint volt az ószövetségben⁶; hanem úgy van rendjén, hogy a szabad önelhatározással választott élethivatásnak természetfölötti megszentelése legyen. Ez pedig csak szentségi úton biztosítható.

Ebből látnivaló, hogy van egyházi rend szentsége. A hagyomány és a hivatalos Egyház tanításából az is biztos, hogy az egyházi rend szentségének központi gondolata az áldozópapság⁷; emellett azonban vannak nagyobb és kisebb rendek. De hogy ezek a rendek mind szentség jellegűek, eleve nem nyilvánvaló, tehát ez külön megállapítás tárgya.

2. Az egyes rendek szentségi jellege.

1. **Tétel. A négy kisebb rend és a szubdiakonátus nem szentség jellegűek, hanem csak szentelmények. Szinte biztos.**

Az ellenkező tételt vallották általában a 13. századi skolasztikusok, azon az alapon, hogy hét rend van, melyek azért alkotnak egy szentséget, mert vonatkozásba hozhatók az Oltáriszentség ünneplésével, és kiszolgáltatásuk a megfelelő egyházi szerek átadásával történik. Ugyanezért a püspökség nem szentség jellegű rend. Ennek a nézetnek már akkor

¹ Cypr. Epist. 67, 5; cf. Origen. ap. Euseb. H. E VI 1 VIII 4; Didasc. 4.

² Nazianz. Or. in bapt. Chr. M 46, 582; cf. Chrysost. Sacerd. III 4; hom. resur. mort. 8.

³ August. Ep. Parmen. II 13, 18; cf. Leo M. Epist. 9, 1

⁴ Mt 23.

⁵ Heb 5,4.

⁶ Cf. Heb 7,15.

⁷ Trid. 22 c. 2 Denz 949; cf. 23 c. 2; Thom Suppl. 37, 1

ellene mondott több tartományi zsinat (így a beneventumi 1091-ben),¹ Hugo Victorinus, Lombardus, Durandus, Caietanus; Morinus és XIV. Benedek pápa óta csaknem az összes hittudósok. Valószínűségét még most is fönntartják Gloszner, Sasse, de Augustinis, Egger, Billot, Hugon és néhány más egyoldalúan a spekulatív szinten mozgó mai teologus.

Bizonyítás. a) A döntő bizonyíték az, hogy a kisebb rendek és a szubdiakonátus kimutathatóan *idők folyamán és egyházi rendelkezésre keletkeztek*. A lektorokat Tertullianus említi először²; Ciprián még nem ismeri az ajtónállókat; valamennyi nyugatit felsorolja Cornelius pápa 252-ben Fabianus antiochiai püspökhöz írt levelében.³ A történelem azt is mutatja, hogy némelyik időnkint használatban volt, időnkint szünetelt. A görög egyház egyáltalán csak hármat ismer ezek közül: hypodiaconus, anagnostes (fölvlasó) és psalter (énekes). Nem lehet ezzel szemben azt mondani: az alsóbb rendek burkoltan benne voltak a diakonátusban, és az Egyház idő folytán szükséglet szerint kihüvelyezte őket belőle. Egészen bizonyos ugyanis, hogy az Egyháznak nincs hatalma új szentségi jelet bevezetni. Már pedig az egyházi rend szentségének jele a kézfoltevés (lásd [600. lap](#)); ez az alsóbb rendek és a szubdiakonátus föladásában egyáltalán nem szerepel. *b)* Az alsóbb rendek tartalmában, rendeltetésben és szertartásban annyira *különböznek a hierarchiaiaktól*, hogy ha ezek is szentség jellegűek volnának, az egyházi rend szentségi egységét alig lehetne fönntartani; az Oltáriszentségre való vonatkoztatás ugyanis mesterkéltné, mint alább kitűnik, és sántít. Jellemző az is, hogy az Egyház már rég nem tulajdonít nekik gyakorlati jelentőséget; tevékenységeiket laikusok (sekrestyések, kántorok, ministránsok) végzik; pedig ezeket egyáltalán nem volna nehéz a kisebb rendekre fölszentelni; hisz életmódjukban nem kötné meg őket. És mégsem teszi; nyilván, mert nem tulajdonít nekik külön jelentős tartalmat, hanem az áldozópapság előkészítésére szolgáló fokozatokat lát bennük.

Az ellenkező álláspont bizonyítékai nem nyomósak: a) A *Decretum pro Armentis*⁴ azt mondja: «A hatodik szentség az egyházi rend, melynek anyaga az, aminek átadása közli az ordo-t. Így az áldozópapságot adja a kehelynek a borral és a kehelytányérnak a kenyérral való átnyújtása; a diakonátust az evangéliumos könyv átadása; a szubdiakonátust az üres kehelynek és a rajta levő üres tányérnak átadása, és így a többi rendet is a szolgálatukba vágó dolgoknak átutalása». Ámde a hittudósok egyhangú nézete szerint ez a *Decretum* nem pápai székdöntvény, hanem Szent Tamás egy kis munkájának (*De fide articulis et de septem sacramentis*) rövidlete, és nem annyira az egyházi tanítást akarta nyomatékosítani, hanem az örmények számára pontosan le akarta írni a szentségek kiszolgáltatásának latin szertartását, hogy majd ahhoz alkalmazkodjanak; dogmatikai tekintélye olyanféle, mint a trentói kátéé.⁵ Hasonlóképp nem lehet következtetni a *Tridentinum*-ból, mely az áldozópapság mellett fölemlített «nagyobb és kisebb rendek» szentségi jellegéről mitsem szól.⁶ Szembetűnő, hogy a zsinat itt gondosan tartózkodott a döntéstől; sőt a mi tételünknek kedvez.⁷ Különben, ha a zsinat csakugyan a régi fölfogásnak kedvezne, egyenest érthetetlen volna, hogyan tudott nem sokkal a zsinat után az ellenkező fölfogás oly hamar szinte általános uralomra jutni a hittudósok közt. *b)* Legalább *a szubdiakonátus* szentség jellegű; hisz *a nagyobb rendek közé tartozik*. De a szubdiakonátus csak kb. 1200 óta van a nagyobb rendek közé sorolva,⁸ mert az egyházi törvények szerint eldönti az életpálya választását, celibátusra és zsolozsmára kötelez.

¹ Cf. *Denz* 386.

² *Tertul.* Praescr. 41.

³ Ap. *Euseb.* H. E. VI 43, 11.

⁴ *Denz* 701.

⁵ *Denz* 701 jegyzet.

⁶ Trid. 23 c. 2 coll. c. c. 6 *Denz* 962 966.

⁷ Trid. 23 c. 4 *Denz* 964.

⁸ Első tanu *Petrus Cantor* De verbo mirifico c. 57 (1197).

Megjegyzés. A tonzúra nem egyházi rend, hanem előkészület a rendekre, és valószínűleg a szerzetesi tonzúrából keletkezett a 4. század vége felé. A kisebb rendek és a szubdiakonátus tehát szentelmények, melyek által az Egyház az áldozópapság előkészítésére megteszi mindazt, amit a maga erejéből, a Krisztustól kapott meghatalmazottság alapján megtehet: Isten országának közvetlen szolgálatába állítja a különböztetni és isteni elvek szerint szétválasztani kész elmét (ostiarus), az ördög-győző akaratot (exorcista), a szolgálatkészséget (szubdiákonus és akolitus) és a szent igazság terjesztésére kész buzgóságot (lektor).¹

2. *Tétel.* **A három hierarchiai rend szentség jellegű.** Részletezzük:

1. Hogy a **diakonátus isteni alapítás, hittétel**; hogy a diakonusszentelés szentség jellegű, biztos; csak kevesen tagadják, főként Durandus és Caietanus.

Bizonyítás. a) A diakonusok a leviták örökébe léptek, akiket Mózes kiválasztott a nép öléből és Jahve sajátjává tett, hogy hivatásszerűen végezzék azt, ami a népnek lett volna kötelessége, amit azonban nem tudott megtenni.² b) Az apostolok a diakonusokat először a szegénygondozásra választották ki,³ de kézföltevéssel avatták, s ezzel természetfölötti adományokat közöltek, ami kitűnik abból is, hogy Szent Pál a diakonusoktól kiváló erényeket követel.⁴ István és Fülöp diakonusok nagy buzgóságot és szentséget tanúsítottak⁵; és a diakonusok nemcsak az asztaloknál szolgáltak, hanem az igehirdetésben, ünnepélyes keresztelésben és általában a szentszolgálatban foglalatostkodtak.⁶ A hagyomány a diakonusokat kezdettől fogva együtt említi az áldozópapokkal és püspökökkel, mint hierarchiai fokozat képviselőit; s lelki fölkészültség, avató szertartás és annak hatékonysága tekintetében nem teszi a másik kettő mögé. Már a Didache azt mondja: «Rendeljétek tehát magatoknak püspököket és diakonusokat, kik méltók az Úrhoz!» *Ignác*; «Mindnyájan hasonlóképp tiszteljék a diakonusokat mint a Jézus Krisztust, miként a püspököt is mint az Atya képviselőjét, az áldozópapokat pedig mint Isten szenátusát és az apostolok tanácsát».⁷ A 4. század exegetikai hagyománya Act 6 elején a diakonusszentelést látja⁸; továbbá az összes keleti és régi szertartó emlékek abban a meggyőződésben vannak, hogy a diakonus a kézföltevésben a Szentlelket kapja.⁹

Teológiai megfontolás: a) Az egyházi rend az Istentől rendelt szent lelki hatalomnak, a hierarchiának szentsége. Ámde a diakonátus kétségtelenül a hierarchiához tartozik; tehát részesül az egyházi rend szentségi jellegében. Ez ellen csak akkor lehetne kifogást emelni, ha a diakonátus megbontaná az egyházi rend szentségi egységét; ez azonban nem történik meg (599. lap). b) Az Egyház a diakonus szentelésénél is mondja: Vedd a Szentlelket; már pedig hittétel, hogy ezek a szavak a szentelésnél nincsenek hiába mondva, hanem valósítják azt, amit mondanak (602. lap). De ha a diakonusszentelés Szentlelket közöl, akkor szentség is: szertartás, mely kegyelmet ad. c) Hogy miért kell a szent szolgálat hivatottjának szentségi módon fölavattatni erre a szolgálatra, ennek mélyebb oka van. A diakonus a szentelésben nem kap olyan lelki hatalmat, mely túlmegegy a hívők általános hatalmain; ő az egyetemes papságnak természetfölöttileg képesített hivatásos gyakorlója. Mint ilyen azonban a hívők népének elsőszülöttje; nem test szerint, hanem szellem és szeretet szerint; odalép Isten elé, és ifjú életét, életpályáját és egyéni erőit elidegeníthetetlenül Isten országának szolgálatába

¹ Cf. Pontificale Romanum p. 1 de ordinibus conferendis.

² Num 8 16 18,28–32 Deut 10,9 18,2 33,8.

³ Act 6,8 8,5.12.

⁴ 1 Tim 3,8.13; cf. Act 6,3.

⁵ Act 4,36 11,19.

⁶ Act 6,8; 8,5 Act 8,12.38 1 Tim 3,8.

⁷ Did. 15, 1; cf. *Clemens Rom.* 42, 1 ss. *Ign.* Tral 3; cf. *Polyc* 5; cf. *Iustin.* Apol. I 65 *Didascal.* II 57; *Tertul.* Bapt. 17; *Fuga* 11; *Monogam.* 11; *Clemens Al.* Strom. VI 13; *Origen.* in Jer hom 11, 3

⁸ Cf. *Chrysost.* in Act hom. 14, 3.

⁹ Cf. *Martène De antiquis eccl. ritibus* II 35 kk.

állítja; hivatásos küldöttként gondolja az Egyház anyagi érdekeit, előkészít az evangélium befogadására, keresztel; mintegy az Egyház tornácában sürgölődik, és intézi az Egyháznak a világgal érintkező ügyeit. Már most az ideigvaló igényeket természetfölötti szempontok szerint jól kielégíteni, az anyagi ügyeket a szükségleteknek megfelelően és a lelkek természetfölötti érdekeinek sérelme nélkül jól vezetni, a legnehezebb föladatak közé tartozik; nagy bölcseséget, lelki érettséget, szeretetet, türelmet, meg nem fogyatkozó úgyszeretetet és munkakedvet kíván. Ha a diakonus erre a nehéz és exponált helyre van állítva, megfelelő természetfölötti fölkészültséget és támasztékot is kell kapnia; és ez történik a diakonusszentelésben.

2. Az **áldozópapság közlése szentség jellegű**; általa a fölszentelt elsősorban hatalmat kap az újszövetség áldozatának bemutatására és azután arra, hogy szentségi úton közvetítse ennek az áldozatnak gyümölcseit, vagyis kiszolgáltassa mindazokat a szentségeket, melyek a lélek egyéni üdvösségét szolgálják, mindenkifölött a töredelem szentségét. *Hittétel.*

A *trentói* zsinat szerint ugyanis hittétel, hogy az egyházirend Krisztus alapította szentség; továbbá, hogy az összes alsóbb rendek a diakonátussal bezárólag lépcső az áldozópapsághoz¹; a püspökséget pedig nem mindenki tekinti az áldozópapságtól teljességgel különböző szentség jellegű rendnek. Tehát az egyházirend szentségének legalább az áldozópapságban kell valósulnia, különben kétségessé válnék a létezése. A *hagyomány*nak ez kezdettől fogva állandó tanítása, melyet soha a legkisebb véleménykülönbség sem zavart meg.

A *hivő elmének* sem nehéz belátni, hogy az áldozópapságnak a jelen üdvrendben szentségi jellegűnek kell lennie. A papi tevékenység, a hivatásos közvetítés Isten és ember között, elsősorban áldozat bemutatása által, már az ószövetségben külön kiválasztott nemzetségnek volt föntartva, mely külön szertartással kapott fölavatást és készültséget.² Mennyivel inkább szükséges ez a kiválasztás és természetfölötti fölkészítés az újszövetségben, hol a papnak súlyos, felelős megbízása van Krisztus valóságos testének bemutatására és titokzatos testének kiépítésére. Ennek a közvetítőnek *πρεσβύτερος*-nak, «öreg»-nek kell lennie, nem korban, hanem természetfölötti érettség tekintetében: aki élő meggyőződéssel és átéltséggel hordja magában az örökkévalóság gondolatait,³ és mint igazi pneumatophoros a lélekszentelő evangéliumi életrend minden föladatának megfelel.⁴

3. A **püspökség az áldozópapságnál magasabb és tőle valósággal különböző szentség jellegű rend.**

Hogy a püspökség **magasabb rend** az áldozópapságnál, tagadták Aërius (360 k.), Marsilius Patavinus († 1343), majd Hus és Wiclif,⁵ s végül az újítók; velük szemben a trentói zsinat a tétel szavaival ünnepélyesen döntött.⁶

Bizonyítás. Az *újszövetségi* nyelvhasználatból magából nem lehet következtetni, mert az eleinte még nem volt rögzítve ([275. lap](#)); de a dolog felől a Szentírás nem hagy kétségben: *a)* A püspök az ószövetségi főpap utódja; az pedig avatásban és hivatásban fölötte áll az egész levításágnak és ároni papságnak. *b)* Az apostolok áldozópapokat illetve prezbitereket rendeltek; azonban a legfőbb rendelkezési hatalmat maguknak tartották fönn, pl. a bérnialást, a legfőbb kormányzati tényeket. Szent Pál pasztorális levelei egy püspököt mutatnak a község élén, jól körülírt legfőbb kormányzati és rendelkezési hatáskörrel; nevezetesen az ő dolga volt a kézföltevés. Valószínűleg ilyen a Szent Jánosnál szereplő Diotrephes is,⁷ és az Apokalipszis

¹ Trid. 23 c. 3; c. 2 Denz 963 962.

² Ex 28,40 29 Lev 8.

³ Ps 76,5 Ecl 3,11.

⁴ Heb 9,14.

⁵ Denz 675.

⁶ Trid. 23 c. 7 Denz 967.

⁷ 3 Jn.

hét angyala, akiknek a bevezetés hét levele szól.¹ Ezt megerősíti a legősibb *hagyomány* tanítása is. A Didache, Hermas és Clemens Romanus még az apostoli idők bizonytalan terminológiáját mutatják; azonban kortársuk Ignác² már a legteljesebb határozottsággal és világossággal beszél: «Buzdítlak benneteket, törekedjetez mindent Isten egyetértésében elintézni, miközben elöljárta a püspök Isten helyett, és az áldozópapok az apostoli tanács helyett, és az én kedves diákonusaim Jézus Krisztus szeretetszolgálatával vannak megbízva». A későbbiek sűrűn tanúsítják, hogy a püspök papokat szentel és bérmál, amit a közönséges áldozópap nem tehet. Aëriust pedig egyértelműleg eretnekként elutasították.³

Szent Jeromos ismert kifakadásai,⁴ melyekkel az áldozópapot a püspökkel egy rangba látszik helyezni, a kijelentéseket kiváltó alkalomban lelik magyarázatukat: sok diákonus az áldozópapokkal egyenlő rangra törekedett, sőt itt-ott nagyobb tekintélyben állt mint az áldozópapok. Erre ő indítatva érezte magát, hogy temperamentumának egész hevével a fenyegetett áldozópapi méltóságnak védelmére keljen; sarkalta a jeruzsálemi püspök elleni animozitás is, hogy az áldozópapot szinte a püspök magaslatára emelje föl. Ebből az átmeneti hangulatból fakadó nyilatkozatait ezért hozzá kell mérni higgadt kijelentéseihez.⁵ Sőt a fönt érintett levélben is azt mondja: «Mit csinál a püspök, a szentelést kivéve, amit az áldozópap is meg nem csinálhat?» És: «Vegyék eszükbe a püspökök, hogy *inkább* szokás alapján, mint az Úr rendelkezése értelmében állnak az áldozópapok fölött». Ezzel érdemben, sőt kifejezetten is el van ismerve a püspöknek lényegi felsőbbisége.

A *hivő elme* belátja, hogy ennek így kell lennie. Ha minden áldozópapnak a püspökkel egyenlő hatalma volna, nevezetesen, ha neki volna hatalma papokat szentelni, ez rövid idő alatt a legteljesebb anarchiára vezetne az Egyházban. Az ideigvaló javakat gondozó társadalomban az ilyen anarchia következményei hamarabb jelentkeznek, és hatékonyabban ráutalják az embereket a szervezés szükségességére. A természetfölötti társaságban ellenben az efféle bajok nem jelentkeznek oly gyorsan és kézzelfoghatóan; tehát minél nagyobb hely van itt hagyva a szabadságnak, annál tágabb tér nyílik a szabadosságnak és önkénynek. Annál inkább, mert a nyilvános élet irányítói hamar kísértésbe esnek a maguk ízlését és álláspontját erőszakkal is érvényesíteni. Ezért ha minden papnak volna módja más papokat szentelni, engedetlenségek, skizmák stb. napirenden volnának. Tehát az Egyháznak társadalmi rendezettsége is megkívánja, hogy szervezete a püspökben középpontot, gerincet és szabályozót kapjon.

A püspöki méltóság az áldozópapsággal szemben **külön hierarchiai jelleget ad** és nemcsak a papságnak egy kiegészítő mozzanata. Ezt a tételt, mint *valószínűbbet* állítjuk az újabb hittudósok túlnyomó többségével a skolasztikusoknak csaknem egyhangú nézetével szemben, mely szerint a püspökség a papirendnek csak kiegészítő mozzanata, külön jelleget nem ad, és így tőle nem is különbözik teljes valóságában (non adaequate distinctus). Ennek a régi fölfogásnak az újak közül elsőbbséget adnak Gutberlet, Sasse, Billot, Diekamp; Schanz nem foglal állást.

Bizonyítás. 1. *A régi fölfogás érveinek nincs igazi bizonyító erejük: a) A püspök nem kap új hatalmat az Oltáriszentségre nézve, tehát nem kap új jelleget sem. Felelet.* A skolasztikának beállítása (a hét rendnek, melyek mind szentség jellegűek, szentségi egységét megóvjaa az Oltáriszentséghez való vonatkozásuk) erőltetett, és nem elég széles alap ahhoz, hogy hordozza a keresztény papság egész eszmei tartalmát és teológiáját. Ez kitűnik abból a tarthatatlan következményből is, hogy az alsóbb rendeket szentség jellegűeknek kell

¹ Ap 2 3.

² *Ignat. Magn* 6, 1; cf. *Tral* 3 Smyrn 8 *Phil* 4 Eph 2.

³ *Epiphan. Haer.* III 75, 3.

⁴ *Hieron. Epist.* 146, 1; in *Tit* 1, 5.

⁵ *Hieron. Script. Ecl.* II 15 17; *Dial. c. Lucifer.* 6.

minősítenie. De ha igaz volna is, hogy egy-egy egyházrendi fokozat külön jellegét megalapozza az Oltáriszentséghez való egy-egy új vonatkozás, tagadnunk kellene a püspökségre vonatkozó következményt. A püspöknek igenis van, még pedig igen jelentős hatalma az Oltáriszentség körül, amennyiben ő szenteli ennek a szentségnek készítőit; nagyobb hatalma van annak, aki a gyümölcstermő fát alkotja, mint aki csak gyümölcsét tudja adni! Ha pedig erre azzal vágnának vissza: «Nincs és nem lehet nagyobb hatalom, mint Jézus Krisztus testét konszekrálni», azt kell felelni: a misztikus és a reális Krisztus körüli hatalmat nem lehet ilyen értéksorba állítani; és mindig igaz marad, hogy a papszentelés révén a püspöknek sokkal több köze marad az Oltáriszentséghez, mint pl. az exorcistának, akit pedig a skolasztikus nézet külön egyházirend viselőjének ismer el. *b) Csak hét rend van*; ha a püspökség külön rend volna, akkor nyolcat kellene fölsorolni, ami az egyetemes fölfogásnak ellenére van. Felelet. A hét rend korántsem dogma; sőt nem is felel meg szabatosan a tényeknek: a latin Egyház voltaképpen nyolcat ismer (de csak Kornélius pápa óta!); a görög Egyház pedig hétnél kevesebbet. *c) A hét rendet egymástól valósággal el lehet különíteni*: mindegyiket érvényesen lehet föladni az alsóbbak nélkül is; de nem így a püspökséget, mely *áldozópapság nélkül nem adható föl*. Felelet. A föltevés nem egészen biztos (608. lap). Ha igaz is, a szét-nem-választásnak lehet más oka is, mint a teljes önállóság hiánya; tehát ez a szempont sem döntő.

2. *A kinyilatkoztatás forrásai*, különösen a hagyomány már az első időktől kezdve a püspöki méltóságot mindig együtt sorolja föl a diakonátussal és prezbiterátussal, és épügy különbözteti az áldozópapságtól, mint ezt a diakonátustól; ha nem különböznék teljességgel az áldozópapságtól, akkor kéttagú fölsorolásokkal is kellene találkozunk (diákonus és pap). Az ellentétes nézet mai védői ezzel szemben csak Szent Jeromosnak fönt méltatott helyeire tudnak hivatkozni. 3. *Teológiai megfontolás*. A püspök tekintélyben és hatalomban valósággal fölötte áll az áldozópapnak az Isten országában, még pedig nem lényegtelen dolgokban: van kormányzati vagyis igazi joghatósági hatalma, ami az áldozópapnak egyáltalában nincs, és van papszentelő hatalma. Ha már most az egyes alsó rendek közt fönnforgó különbségek elégségesek arra, hogy külön rendekké avassák őket, akkor fokozott mértékben elégségesnek kell lenni ennek a különbségnek; annyival inkább, mert a püspök ezzel a kimagasló hatalmával az egyházi tagozódás élén áll. A szervezeti különbségek ugyanis csak úgy állnak meg szilárdan, ha belső, természetfölötti küldetési és képesítési különbségekben gyökereznek; a lényegesen több jog és hatalom lényegesen különb képesítést kíván; különben nincs gyökeresen eleje véve az Egyházban az egyformásító demokratizmusnak, mely a szervezettségnek és végelemzésben a termékeny közületi életnek megölője.

A püspökség **szentség jellegű rend**. Ezt mint *valószínűbbet* állítjuk az újabb hittudósok túlnyomó többségével egyetemben a régi skolasztikusok ellenében, kik Altissiodorensis, Durandus, Paludanus és Caietanus kivételével a püspökség szentségi jellegét tagadják.

Bizonyítás. A *Szentírás* még nem tesz külön említést áldozópap- és püspökszentelésről, és ezért ami bizonyítja az egyházirend szentségi jellegét általában, mindenesetre a püspökség szentségi jellegét is bizonyítja; hisz Timóteus és Titus püspökké voltak szentelve. A *hagyomány* is úgy beszél a püspökszentelésről, mint az áldozópap-, illetve diakonusszentelésről. A *teológiai megfontolás* így következtet: A püspök a szentelésben tagadhatatlanul nagy természetfölötti hatalmat kap; a papszentelés által új természetfölötti társadalmi rendet létesít az Egyházban, mely a szentelés erejénél fogva vele szemben alárendeltségben marad; úgy hogy a papszentelés hatalma, mely lényegesen a püspöki méltósághoz van kötve, nem lehet el joghatósági hatalom nélkül (legalább elvben). Már pedig teljes ellentétben volna a jelen üdvekonomiával, hogy Isten ilyen jelentős természetfölötti hatalmat ne szentség útján közöljön, ugyanakkor, mikor a régi skolasztikus fölfogás szerint pl. az ajtónállás tisztét szentség útján közli. Egészen fonákul hangzik, hogy a püspökszentelés

csak szentelmény. Ennek a nézetnek újabb képviselői nem is merik ezt így kimondani, hanem bizonytalan szólammal surrannak el a dolog mellett.¹

Megjegyzés. Jóllehet a püspök, áldozópap és diakonus méltósága külön-külön rend és mindegyik szentség jellegű, az *egyházirend* mégis *csak egy szentség*. Ez mint következmény biztosan foly a hét szentségről szóló dogmából. A teológiai megfontolás ennek okát a következőben látja: Az egyházirend szentsége egy lelki-hatalmi egész, mely egy fokozatban van meg teljes tartalmával, másokban pedig csak részesedés által.² A három szentségi jellegű hierarchiai fok egy központi gondolatot szolgál és épít ki; ez a keresztyén papság gondolata, a hivatásos kegyelmi közvetítés Isten és ember között a misztikus Krisztus kiépítése céljából. Ez tehát közvetlenül és elsősorban lélekgondozás, még pedig az újszövetség áldozatának bemutatása és az áldozat gyümölcseinek közvetítése által, áldozat és szentség útján. Ez az áldozópapnak tevékenysége. A *püspöki* hatalom közvetlenül ennek a papságnak fönntartására irányul. Hogy a püspök és pedig egyedül a püspök van hivatva diakonusokat és papokat szentelni, azt soha senki nem vonta kétségbe az Egyházban. Ezzel bensőleg meg van alapozva másik szerepe: a püspök van hivatva fönntartani és gondjába venni az egyházi kereteket, építeni Krisztus testét az emberiségben, a népek között, a társadalomban, az államokban; amint ő a bérnálásnak is rendes kiszolgáltatója, úgy arra van hivatása, hogy a nyilvános életnek is a Krisztus jegyét véssé homlokára. A *diakonus* pedig mint az egyetemes papság hivatásos gyakorlására kiválasztott és természetfölöttileg fölszerelt krisztusi szolgálja arra van hivatva, hogy a két papi rendet szolgálja: a főpapot a kormányzásban, a jogi tevékenységben, az áldozópapot pedig csöndes lélekszentelő tevékenységében a felebaráti szeretet által és az evangélium előkészítése által. Ezt az utóbbi gondolatot idő folytán nagy stílusban átvették a szerzetesrendek; és meg is teheték: az egyetemes papság gondolatát kiépíteni, azaz szeretettel szolgálni az Isten országában, erre mindenkinek van hivatása. A püspök és áldozópap hivatása azonban nem sajtítható ki.

3. Az egyházirend szentségi jele.

Tétel. Az **egyházirend szentségének anyaga a püspök kézföltevése**. Biztos és ma majdnem egyetemes nézet. A skolasztikában ezzel szemben viszont majdnem általános volt az a fölfogás, hogy a szentség anyaga az egyházi szerek átnyujtása.

Bizonyítás. a) A *Szentírás* nem ismer más szertartást az egyházirend föladásánál. b) Az *Egyház* a 9. századig sem zsinatokon sem szertartó könyvekben sem a szentatyák irataiban nem említ más szentelő szertartást.³ c) A görög egyháznak ma sincs más szentelő szertartása. d) A trentói atyák⁴ szerint az utolsókenet kiszolgáltatója a püspökök vagy az áldozópapok, kiket ők törvény szerint szenteltek a papság kézföltevése által. Mivel pedig az Egyháznak nincs hatalma változtatást tenni a szentségi jel lényege körül, következik, hogy a kézföltevés az egyházirend szentségi lényegéhez tartozik.

A középkorban ez volt Bonaventura véleménye, mely Morinus és Martène óta, vagyis mióta a hittudomány látóhatára a multban és jelenben kitért, szinte egyetemessé vált. *Van Rossum* bíborosnak és *Verweyennek* kutatásai kétségtelenné teszik, hogy az egyházi szerek átadását a 9. és 10. század folyamán kezdték egyes püspökök, nem hivatalos befolyásra; és ez aztán a latin Egyházban a 14. századig általános szokássá vált, valószínűleg a laikus invesztitura hatása alatt. A skolasztikusok történeti távlatok híján teológiai vizsgálódásaikban az Egyháznak ebből az élő gyakorlatából indultak ki. Sőt kénytelenek voltak vele, mert mind

¹ Cf. *Billot* II⁵ 306.

² *Thom* Suppl. 37, 1 ad 2.

³ Igy pl. *Cypr.* Ep. 68; *Concil Ancy.*; *Const. Apost.* III 10; VIII 4 5; 16–18.

⁴ *Trid.* 14 cp 3 *Denz* 910.

a hét rendet szentség jellegűnek tartották, és a szertartásban nem találtak más közös elemet, mint a szerek átadását. Ezt kellett tehát a szentség anyagának minősíteni, ha nem akarták veszélyeztetni a szentség egységét. A skolasztikus nézet későbbi védői a *Decretum pro Armenis*-nek fönt (594. lap) idézett szövegére hivatkoztak; de láttuk, mi annak a határozatnak dogmatikai jelentősége. Rendkívül tanulságos, hogy a trentói zsinat, jóllehet részvevői jobbra a középkori skolasztika álláspontján voltak, ebben a kérdésben semmit nem definiált; sőt mint láttuk, a mai általánosabb fölfogásnak kedvez.

Azok az *újkori hittudósok, kik nem a mi tételünk álláspontján vannak*, ma már nem merik egész terjedelmében vallani a középkori fölfogást (kivétel Soto, Gregorius de Valentia, Gonet); hanem a legtöbbben arra az álláspontra helyezkednek, hogy mindkettő szükséges, az egyik mint fő (a régibbek szerint fő a szerek átadása, az újabbaknál a kézföltevés), a másik mint kiegészítő mozzanat. Így tanítanak Bellarminus, Lugo, Vasquez, Maldonat, Billuart, Gotti, Berti, Billot, Gutberlet. De ma, úgy tetszik, a fönt vázolt történeti és liturgiai tények világánál a kérdés el van döntve: az Egyház a szentségi jel körül sohasem tulajdonított magának lényegváltoztató hatalmat. Az meg a Szentírás és a hagyomány színe előtt teljesen önkényes föltevés, hogy az Üdvözítő az Egyháznak szabad választást engedett ennek a szentségnek anyaga körül. Igaz, *gyakorlati szempontból* a kérdésnek nincs nagy jelentősége. A szentségek használatánál kötelező tuciorizmus értelmében úgy sem szabad elhagyni a szerek átadását.

A kézfeltétel igen *alkalmas* módon juttatja kifejezésre ennek a szentségnek lényegét: a nép közül való kiválasztást, a felső küldetést, az Isten szolgálatára való végleges lefoglalást. Természetesen a többi szertartás is, nevezetesen a szerek átadása, a kenés (a papnak kezét, a püspöknek fejét kenik föl) fölötte alkalmas a szentség gazdag tartalmának liturgiai kifejtésére, és mind hatásos szentelmény; ezért nem szabad ezeket kevésbe venni, sem elméletben sem gyakorlatban.

Az *egyházirend szentségi formája az az imádság, mely a kézföltevést kíséri*. Ez iránt nem lehet többé kétség, miután a szentségi anyag kérdése az előző tétel értelmében el van intézve. A régi skolasztikusok viszont következetesek voltak, mikor a formát azokban a szavakban keresték, melyek kísérik a szerek átadását. Az Írás csak imádságot említ a kézföltevéssel együtt.

Mínthogy az egyes rendek föladásánál *többféle kézföltevés* szerepel, itt fölmerül az a kérdés, mindegyiknél melyik a szentségi jegyet alkotó kézföltevés, és következésképp mely imádság a szentségi forma a latin szertartásban. *A püspökszentelésnél* először a szentelő és a két segédkező ráteszik kezüket a szentelendőre és imádkoznak: vedd a Szentlelket; azután imádság kíséretében egyedül a szentelő. Mínthogy az első, Szentlélekért könyörgő imádság van Rossum megállapítása értelmében a nyugati egyházban nem régibb a 14. századnál, a keletiben pedig ismeretlen, nem lehet a szentség formája; következésképp nem az első, hanem a második kézföltevés a szentség anyaga. Ha a trentói zsinat szerint¹ ki van közösítve, aki azt állítja, hogy a fölszentelésben nem közöltetik a Szentlélek, és így a püspök hiába mondja: Vedd a Szentlelket, ezzel nem a szentség formáját akarta meghatározni, hanem hatását biztosítani. *Az áldozópap szentelésénél* három kézföltevés szerepel: először a püspök és utána sorban a jelenlevő áldozópapok hallgatagon ráteszik két kezüket a szentelendők fejére; utána a püspök és a papok együtt kiterjesztik jobb kezüket a szentelendők fölé és a püspök imádkozik; végül a kommunió után a püspök ismét ráteszi kezét a szentelendőre ezekkel a szavakkal: Vedd a Szentlelket, akiknek megbocsátod bűneit, meg vannak bocsátva stb. Ez a harmadik nem jöhet szóba, mert akkor a papszentelés már megtörtént; hisz a szentelendők a püspökkel együtt már konszekrááltak; az első egymagában szintén nem lehet a szentségi anyag,

¹ Trid. 23 c. 4 *Denz* 964.

mert nem kíséri forma. Marad tehát a második, vagy kizárólag magában, vagy pedig az elsővel együtt mint liturgiai egész. *A diakonátusnál* csak egy kézföltevés szerepel; itt tehát nem lehet kétség. A nem szentség jellegű rendeknél kézföltevés egyáltalában nem szerepel.

114. §. Az egyházi rend szentségi használata.

Diekamp III § 65 66; *Bartmann* II § 204 205; *Pesch* VII prop. 49–52; *Schanz* § 52 53. – *Thom* Suppl. 36 38 39; *Bonaventura* Brevil. 6, 12; *Billuart* Ordo 3; *Berti* XXXVI 2; *Frassen* Sacr. tr. 3, 3. – *Saltet* Les réordinations 1907; *A. Ludwig* Weibliche Kleriker in der altchristlichen u. frühmittelalterlichen Kirche 1910; *F. Gillmann* Die Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und der Weihe 1920; *A. Kalsbach* Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen 1926.

1. Az egyházi rend szentségi hatásai.

A trentói zsinat szerint «ki van közösítve, aki azt állítja, hogy a szentelés nem ád Szentlelket, és ezért a püspök hiába mondja: Vedd a Szentlelket, vagy hogy nem nyom jegyet a lélekbe, és aki egyszer pap volt, ismét laikussá lehet».¹ Az egyházi rend alap gondolata: *szociális szentség Jézus Krisztus titokzatos testének fölépítésére és a kegyelmi közösség különös szolgálatára*. Ennek megfelelően hivatási kegyelmet, természetfölötti meghatalmazást kell adnia; s ép ezért közvetlen és alapvető hatása, mely a többinek mindnek gyökere és jogcíme, a papi jegy: character sacerdotalis.

Hogy az egyházi rend *jegyet nyom a lélekbe*, joggal következtetjük *Szent Pál szavaiból*: «Gerjeszd föl (ἀναζωπύρειν, azaz éleszd föl, mint a hamvadó tüzet lehet és szokás fölszítani) magadban az Isten kegyelmét, mely kezem rádtétele által benned vagyon». Ha ugyanis föl lehet gerjeszteni, éleszteni, soha nem aludhatott ki egészen. A jelen üdvrendben a szentség megismételhetetlenségéből is szabad következtetnünk a jegy létezésére ([376. lap](#)). Már pedig, hogy az egyszer érvényesen szentelt papot nem lehet jellegétől megfosztani, illetve a hívek közé utalni, azt már Római sz. Kelemen tanítja.² Világosan mondja *Szent Ágoston*: «Ha vétség miatt valakit elmozdítanak tisztéből, az Úrnak egyszer kapott szentségéből nem vetkőzik ki; igaz, hogy ítéletre marad az meg benne» (lásd [377. lap](#) is). Ezért az atyák hovahamar párhuzamba állítják a keresztteléssel, s az eretnekek szenteléseit érvényeseknek tartják.

A görögök az 5. század közepe óta kezdték ugyan *újraszentelni* azokat, akik ariánusoktól, makedoniánusoktól, novaciánusoktól és apollinaristáktól voltak ordinálva; ugyanígy tettek a nyugatiak Galliában és Hispaniában az arianizmusból visszatértekkel. A középkor elején a 11. századig gyakrabban újra szenteltek olyanokat, kik simoniás úton voltak fölszentelve. De mindezekben az esetekben a katolikusok úgy voltak meggyőződve, hogy az előző szentelés érvénytelen volt. Tehát nem a szentségi jegy körül, hanem a szentség vételének vagy kiszolgáltatásának föltételei körül forgott a tévedésük. Pápai nyilatkozatok, mikor simoniás vagy skizmás szenteléseket semmiseknek jelentenek ki, ami gyakori dolog volt a meghasonlások századaiban, azokat csak törvényteleneknek akarják mondani.

Teleologiai mivoltára nézve a papi jegy a férfiúi élethivatásnak végleges lefoglalása Isten országának közvetlen szolgálata számára, és zálog meg jogcím e hivatás számára való természetfölötti fölkészítésre. Ontologiailag pedig természetfölötti alkat, mely a lelket Jézus Krisztus főpapi méltóságához teszi hasonlóvá. Mivel jegyet csak szentség ád, világos, hogy az alsóbb rendek nem közölnek jegyet; s minthogy az egyházi rend egy szentség, következik, hogy egy papi jegy van. De mert ennek a szentségnek három egymástól határozottan különböző foka van, a papi jegynek is három fokozata van. És így biztos, hogy a papszentelés

¹ Trid. 23 c. 4 cf. c. 1.

² *Clemens Rom.* 44 45. *August.* Bon. coniug. 24.

hozzáad valamit a diakonusszenteléshez, hasonlóképp a püspöki az áldozópapéhoz. Hogy ez a hozzáadás egyszerű egymásmellé helyezés-e, vagy pedig minden következő jegy az előzőt szervesen fölveszi a maga magasabb organizmusába, olyanformán, mint az aristotelesi lélektanban az ember-embrióban az állati lélek a tenyésztőt, az emberi az állatit: azon fordul, vajjon föladható-e minden következő fok az előzők nélkül (608. lap).

A papi jegy felöleli és ontológiailag hordozza az egyházirend szentségének *többi hatásait*.

a) Közvetlenül a jegyből foly a *papi hatalom*, vagyis mint láttuk, a diakónusnál az egyetemes papság hivatásos gyakorlása, az áldozópapnál a lelkek kegyelmi gondozása áldozat és szentség útján, a püspöknél Krisztus titokzatos testének építése új jogrendi alkotás (a papi rend kreálása) által. b) A *megszentelő kegyelem*, még pedig a második kegyelem; hisz élők szentségével van itt dolgunk. Az apostolok is már jól megnézték, kikre teszik rá kezüket. c) *Szentségi kegyelem*, vagyis a megszentelő kegyelemnek olyan modalitása, mely jogcím és forrás a papi hivatás súlyos köteleiségeivel arányos kegyelmekre.

2. Az egyházirend szentségének kiszolgáltatója.

*Tétel. Az egyházirend szentségének kizárólagos kiszolgáltatója a püspök. Hittétel. A trentói zsinat szerint «ki van közösítve, aki azt állítja, hogy a püspököknek nincs hatalma bérmálni és szentelni, vagy pedig, hogy ez a hatalom közös az áldozópapokkal».*¹

Bizonyítás. A *Szentírás* ezt eléggé jelzi azzal, hogy a szentelést csak az apostoloknak vagy azok utódainak tulajdonítja. Timóteust maga Pál szentelte.² Mikor az Apostol föl hívja Timóteust, hogy ne hanyagolja el azt a kegyelmet, mely adatott neki a «prezbitérium» kéz-föltevésével,³ az áldozópapoknak ezt a közreműködését segédkezésnek és tanuzásnak minősíti, mint az mindmáig megvan az áldozópapok szentelésénél. Valószínű, hogy Títust is Pál szentelte⁴; Titus és Timóteus aztán másokat szenteltek.⁵ Jóllehet a *régi Egyház* a püspökválasztásnál a népek is engedett szerepet,⁶ a püspök- és papszentelést magát mindig a püspök kizárólagos jogának vallotta,⁷ amint kitűnik az atyáknak különösen Aëriussal szemben való egyöntetű állásfoglalásából.

A *teológiai megokolás* az Egyház isteni szervezetének alapgondolatában van. A papság arra van küldve, hogy Jézus Krisztus művét folytassa és valósítsa az emberek között. Illő, hogy erre közvetlenül Krisztus teljes hatalmú helyettese küldje őket, annyival inkább, mert különben vége szakad az egyházi fegyelemnek, és állandóan veszélyeztetve van az Egyháznak szervezet jellegű működése. A püspököknek kizárólagos papszentelő hatalma az Egyház egységének kiváló biztosítója, és egyúttal a hívők és papság szerves egységének és együttműködésének is kiváló szerve. Az Egyházban *minden papi nemzedék a népből toborzódik*; kasztot nem alkothat, hanem minden nemzedékében mint az istenes nép szellemi elsőszülötte a püspöktől születik természetfölötti hivatására: nem a testi származás, a természeti születés előjogán, hanem kegyelmi kiválasztás által. Második nemzedékében el nem távolodhatik püspökétől és a néptől, hanem minden nemzedékében újra a hívő népből születik test szerint, és a püspök elé kerül természetfölötti újjászületésre. Így az Egyházban

¹ Trid. 23 c. 7 Denz 967; cf. Later. IV. Denz 430.

² 2 Tim 1,6.

³ 1 Tim 4,14.

⁴ Tit 1,5.

⁵ Cf. 1 Tim 5,22; cf. 1 Tim 3,1–13 Tit 1,5–9.

⁶ *Cypr. Ep.* 67, 5.

⁷ Így már Nicen. c. 16; *Const. Apostol.* VIII 28 46; *Epiphani.* Haer. 75, 4, aki igen erélyesen foglal állást Aërius ellen; *Hieron.* Epist. 146 ad evang.; *Athanas.* Apol. c. Ar. 12. Atanáz meg volt vádolva, hogy egy Ischyra nevű papnak kelyhét összetörte; teljes eredménnyel azzal védekezett, hogy Ischyra nem volt pap, mert közösleges áldozópap szentelte őt. *Chrysost.* in 1 Tim hom. 11.

minden papi nemzedék közvetlenül a főpapi családból (a püspöktől) származik természetfölötti úton, mint az ároni papság természeti úton Áron családjából származott.

Az érvényes szenteléshez természetesen szükséges a megfelelő szándék. Ennek hiánya miatt érvénytelenek az anglikán szentelések. De nem szükséges a szentelőnek hite és szentsége; úgy hogy eretnekek és szakadárok szentelése is érvényes. Ezt vallotta már a niceai zsinat, és így tanítanak az atyák és teológusok.¹ Az *újrászentelők* erre nem vetettek eléggé ügyet. Meg kell engedni, hogy ebben a kérdésben utóbb egyes hittudósok és püspökök is téves nézeteknek hódoltak²; igaz, ebből sokat megmagyaráz egy hányatott kornak magasan lobogó pártszenvédelye, mely nem egyszer más eszközök híján az újrászentelésben is fegyvert kovácsolt a maga álláspontja számára.

*A szentelés megengedettségéhez szükséges, hogy a szentelő a szentelendőnek tulajdon püspöke legyen*³; hogy a püspökszentelésnél *három püspök* legyen jelen. Már a niceai zsinat megkívánja, hogy lehetőség szerint legyenek jelen a tartomány összes püspökei, de legalább háromnak kell lennie.⁴ De a három püspök nem szükséges a szentség érvényességéhez; mert egyrészt az egyházi rendszabások ezt nem kívánják meg mindig és mindenütt; néha csak kettőről van szó⁵; és a pápák nem egyszer általánosabb fölmentést is adtak a hármasszám alól, mint pl. Nagy sz. Gergely Ágostonnak, az angolok térítőjének.⁶ Nincs szentség, melynek érvényes kiszolgáltatásához több kiszolgáltató kellene. Ha hárman vannak a püspökszentelésnél, Vasquez szerint mind a három szentségkiszolgáltató. Ma azonban általánosabb az a vélemény, hogy csak a konszekráló püspök a szentségkiszolgáltató, a másik kettő segéd és tanu; jelenlétük és segédkezésük jelzi, hogy a püspök, aki az első hierarchiai vonalba kerül, azért nem áll majd magára a súlyos föladataival, és nem is lesz kényúr, hanem testvérként beleilleszkedik a püspökök apostoli testületébe. Ez az általánosabb és valószínűbb nézet⁷ a szertartó könyvek szövegeire és a fent jelzett hagyományi tényekre támaszkodik, különösen Szent Gergely fölmentésére.

Áldozópapot a pápa delegálhat a nem szentség jellegű rendek kiszolgáltatására. Hisz ezek szentelmények; és a szentelmények kiszolgáltatásának föltételeit maga az Egyház szabja meg. S valóban már Gelázius pápa tanu rá, hogy áldozópapok is kaptak ilyen hatalmat.⁸ Ha csak magát a dolgot nézzük, a püspök is küldhetne ki áldozópapot az alsóbb rendek föladására; a teteles jogi fejlődés a pápának tartotta fenn,⁹ aki a szubdiakonátusra nézve nem igen adja meg, amióta az a nagyobb rendek között foglal helyet.¹⁰ Egészen különös véleményt képviselt Huguccio († 1210): mindenki föladhathja az övénel alacsonyabb rendeket és ezenfölül a magáét.

Áldozópapot nem lehet szentség jellegű rend kiszolgáltatására kiküldeni. Ez következik abból a dogmából, hogy ennek a szentségnek egyedüli kiszolgáltatója a püspök. *Morinus* azonban Aureolus nyomán állítja a lehetőségét, és a következő tényekre hivatkozik: a) Nagy sz. Leonak egy levelére,¹¹ mely ilyenfélét állít. Ez a hely azonban homályos, és esetleg olyan papokról szól, akik törvény ellenére, de mégis érvényesen voltak püspökökké szentelve. b) A chorepiscopusok is szenteltek diákonusokat. Ma azonban bizonyos, hogy ezek a vidéki

¹ Nicaen. c. 18; *August. Ep. Parm.* II 13, 28 30. *Thom Suppl.* 38, 2; 2II 39, 3.

² III. Sergius pápának ebben a kérdésben tanúsított magatartására nézve lásd *Pesch VII*³ 329 kk.

³ Nicaen. c. 16; *Trid.* 23 cp 8 ref.; *CIC* 955.

⁴ *CIC* 954.

⁵ Cf. *Can. apost.* 1; *Const. Apost.* VIII 27.

⁶ *Gregor. M. Epist.* XI 64 (M 70, 1191).

⁷ Cf. *Benedict. XIV. Syn. dioeces.* XIII 13, 4.

⁸ *Gelas. Ep.* 14, 6; 9, 6; Nicaen. II. c. 14; *Trid.* 23 cp 10; *CIC* 951.

⁹ *Gregor. IX. Decr.* 1. 3, tit. 40, c. 9.

¹⁰ Cf. *Trid.* 23 cp 10 ref.

¹¹ *Leo M. Ep.* 167, 1.

püspökök jobbára fölszentelt püspökök voltak. c) IX. Bonifác 1400-ban Sacrae religionis kezdetű bullájában a londoni egyházmegye területén levő Szent Osytha ágostonos monostor apátjának engedélyt adott, hogy szerzeteseit diakonusokká és presbiterekké szentelhesse. A londoni püspök óvására az engedélyt 1403-ban visszavonta, azonban a szenteléseket magukat érvényeseknek jelentette ki. Hasonlóképpen VIII. Ince 1489-ben Exposuit kezdetű bullájában bizonyos *ciszterci apátok*nak kiváltságot adott diakonusok szentelésére. Ennek a sokat vitatott utóbbi bullának a hitelességét némelyek kétségbevonják; de elegendő ok nélkül; hisz azok az apátok még a 17. században is akadálytalanul éltek kiváltságukkal. Tehát vagy azt kell mondani több újabb teologussal (Diekamp): Ezekből a történeti tényekből a joghatósági lehetőségre kell következtetni, aminek azonban nem csekély dogmatikai nehézségek állják útját. Vagy Pesch-vel arra az álláspontra kell helyezkedni: «egy pápai ténykedés még nem alkot törvényt vagy épenséggel dogmát».¹

3. Az egyházi rend szentségének fölvevője.

Tétel. Az egyházi rend szentségét csak megkeresztelt férfi veheti föl érvényesen.

Biztos. A kereszttség a többi szentség kapuja; nem is volna rendjén, hogy valaki a krisztusi papság méltóságára emelkedjék, aki még az egyetemes krisztusi papságnak sem részese. Jelentősebb, hogy ez az egyetlen újszövetségi szentség, melyből a nők ki vannak zárva. Ez a kinyilatkoztatott vallásnak sajátossága szemben a természeti vallásokkal, melyek a nőket nemcsak odaengedik a papsághoz, hanem akárhányszor elsőbbségben részesítik.

Az Írás etekintetben nem hagy semmi kétséget. Az ószövetségben Levi törzséből csak a férfiak voltak a levitikus szolgálatra rendelve, és a szentély körül nem volt Isten rendelte meghatalmazása és tiszte semmiféle nőnek, ha még oly kiváló születési vagy szellemi vagy akár kegyelmi jogcím látszott is mellette szólni (Mózes testvére, a próféta). Az újszövetség nem kevésbé határozott: «Az asszonyok az Egyházban hallgassanak, mert nem szabad nekik szólniok; hanem legyenek engedelmesek».² Ezt a rendelkezést többször energikusan megismétli és megokolja³ az a Pál, ki egyébként a Krisztusban való keresztény szabadságnak és egyenlőségnek lángoló szavú védője. A *hagyomány* szava nem kevésbé határozott: A legszentebb nők sem kaptak soha szent meghatalmazásokat az Egyházban, nevezetesen papi tiszte és tevékenységeket; és a montanisták és kolliridiánusok ilyirányú törekvései a legélesebb ellenkezést váltották ki.⁴ Nem mond ennek ellen némely régibb és újabb egyházéleti tény, nevezetesen a diakonisszák intézménye.

A *diakonisszák*nak, kik a régi egyházban oly dicséretes szerepet vittek,⁵ tisztük volt a női hitjelölteket előkészíteni, a keresztelésnél segédkezni (mikor még teljes alámerítéssel és az egész testnek a katechumenek olajával való megkenése által szolgáltatták), a templom női oldalán fölügyelni az istentisztelet alatt, az özvegyekkel együtt segédkezni a szegények gondozásában.⁶ Az ő avatásuk szintén kézföltevéssel történt; ezzel azonban nem kaptak hatalmat a misztikus Krisztus fölött, hanem csak a krisztusi szeretetszolgálatra való küldetést.⁷ A pepuziánusok eretnek gyakorlata ellen (kik nőket szenteltek papokká) és szórványos katolikus visszaélések ellen az atyák és zsinatok erélyesen állást foglaltak.⁸ A régi egyházban gyakrabban említett *presbytera*-k és *episcopa*-k áldozópapoknak illetve

¹ Pesch VII³ 303.

² 1 Cor 14,34; 1 Tim 2,12.

³ 1 Cor 11,3–10 14,34. 1 Tim 2,11–8 Eph 5,22.

⁴ Tertul. Bapt. 1; Praescr. 41; Vel. Virgin. 9; Epiphan. Haer. 79, 2.

⁵ Rom 16,1–2.

⁶ 1 Tim 5,9.

⁷ Ezt tanusítják a Const. Apost. III 16; VIII 28, 6; Epiphan. Haer. 79, 3.

⁸ Epiphan. Haer. 79, 3 Concil. Laod. c. 44; Nimes (394) c. 2 etc.

püspököknek vagy anyja vagy felesége voltak, különösen azok, kik férjük fölszentelése után a házasság életközösségről lemondtak; olykor a diakonisszák elöljárója viselte ezt a nevet.

Ésszel sem nehéz belátni, hogy *a) a nő kevésbé alkalmas a nyilvános hivatásokra* általában, a papira különösen. Mert gondolkodása és törekvése természetből fogva nem szívesen megy túl a család és a közelállók körén; a személyes odaadás és a közvetlen személyes érdeklődés körében tud igen nagyot tenni és óriási áldozatokat hozni, de az elvontabb, általánosabb jellegű feladatok iránt alig tud mélyebb és állandóbb érdeklődést és megfelelő szellemi erő kifejtést ápolni, és főként nem tud szubjektívizmusából, érzelmi és érdekei köréből fölemelkedni annak az objektívizmusnak fönntartás nélküli következetes képviselőjére, mely a katolikum lényegét teszi. A katolikus papi hivatás az Egyház feladatai iránt föltétlen odaadást, a felsőbbiségek iránt tiszta, fegyelmes engedelmességet követel; a különféle szellemi és társadalmi irányokkal, jelenségekkel és emberekkel szemben megvesztegethetetlen tárgyilagosságot kíván, mely szét tudja választani a dolgokat és személyeket, és mindent higgadtan hozzá tud mérni a kinyilatkoztatás örök értékeihez. A nő szubjektívizmusa, mindenben a személyes vonatkozásokat kereső és ápoló, a konkrét kicsinyességekbe kapaszkodó érzelmessége ezeknek a feladatoknak bajosan tud megfelelni. A nő rendeltetésénél fogva inkább az emberiség természeti mozzanatát képviseli; a férfi inkább a személyit. Innen van, hogy a természetimádásban megrekedt pogányság a nőben látja a maga vallásosságának megfelelő papot. A három személyű egy Isten közösségébe fokozatosan fölvezető kereszténységnek azonban a férfit kellett papságra küldeni, aki a krisztusi kegyelem erejével a nőt is kivezeti a természet kötöttségéből az Isten gyermekeinek személyes szabadságára. Csak az itt kérdésbe jövő bonyolult pszichikai vonatkozások nem ismerése sugallhatta azt az aggodalmat, hogy a férfi-pap nem tud kellően behelyezkedni a női lélek különleges állapotaiba és szükségleteibe; hogy azt nők jobban tehetik, és így legalább a nőknek jobb lelkipásztorai lehetnének. Erre rácsófol nemcsak az Egyháznak páratlan sikerekkel megkoronázott immár közel kétezzer éves szentelt hagyománya, hanem a mélyebb emberismerő és őszintébb nők és férfiak egybehangzó tanúsága is.

b) A nők lelki alkatuknál fogva támaszt keresnek a családban, a férfiban, és nem alkalmasak a katolikus papnak magányos életére. Fiziológiai lekööttségükénél fogva a lelki gondozás mindig teljes szellemi jelenlétet kívánó súlyos feladatainak fizikailag is nehezen tudnának megfelelni. A kegyelem erejével azonban ki tudnak emelkedni a támaszkodás és kötöttség köteleiből. Amennyivel ez több áldozatot kíván tőlük, annál nagyobb aztán az érdemük, és annál alkalmasabbakká és hivatottabbakká teszi őket arra, hogy nagy stílusban megvalósítsák a természetükben megalapozott segédkezést és gondozást, melyre őket különösen képesíti természetük mozgékonyasága, leleményességük, az okoskodó ész gáncsvetési előtt meg nem hátráló szívós akaratuk. Ezért küldte őket az Egyház mint diakonisszákat Krisztus titokzatos testének szeretetszolgálatára és ezért szervezte meg nagy arányokban ezt a gondozó szeretetszolgálatot a női szervezetekben.

A kisebb rendektől az isteni rendelkezés nem tiltja el a nőket; a most tárgyalt teológiai megfontolás sem vonatkozik ide; és ezért teológiailag nincs nehézség benne, hogy valaki a diakonisszákat némely újabb, történeti kutatásoknak élő hittudóssal a klérushoz tartozóknak minősítse (bár erre úgy látszik, nincs alapos történeti ok). Csak az nem egészen természetes és észszerű, hogy a kisebb rendek, a hierarchiás magasabb rendeknek természetes lépcsőfokai valakinek hozzáférhetőek legyenek, aki a természetes tetőfokot sohasem érheti el.

Az egyházi rend érvényes fölvételéhez szükséges még a *megfelelő szándék*, mely azonban *lehet interpretatív*. Ezért az eszköz használatától állandóan megfosztottak és a kisderek is érvényesen szentelhetők (bár ez súlyosan tilos). Az ilyen kisderek korokban fölszenteltek

fölnőtt korokban nem lehet a papság terheire kötelezni; és így a papi hatalom tényleges gyakorlata az ő hozzájárulásuktól van függővé téve.¹

A megengedett szenteléshez a dolog természeténél fogva szükséges a megfelelő életkor, tudomány és életszentség, egyházi büntetésektől, cenzúráktól és szabálytalanságoktól való mentesség, szentelési jogcím (titulus), a megfelelő közök megtartása az egyes fokozatok között, melyekről mindről az egyházjog rendelkezik.² Továbbá szerepel itt két olyan követelmény, melyeknek dogmatikai jelentőségük is van: a bérmálás jegye és a rendek egymásutánjának megtartása átugrások elkerülésével. A bérmálás jegye nem szükséges a szentség érvényességéhez; ahhoz elég a keresztségi jegy; általa a lélek szervezetileg be van iktatva a Krisztus titokzatos testébe, s megvan az alapvető képessége, hogy ennek a testnek építésében hivatásos szerepet kapjon. Rendjén van azonban, hogy az vállalkozék a legnehezebb élethivatásra, aki a krisztusi életharcra természetfölöttileg meg van erősítve.

A nem ugrásszerű szentelés követelményére nézve (ordinatio non per saltus) bizonyos, hogy a hierarchiai rendek érvényes fölveteléhez nem szükséges az alsóbbak fölvétele. Hisz ezek az Egyház rendelkezése értelmében idő folytán jöttek; tehát volt idő, mikor ilyen előfokok nélkül szenteltek diakonusokat stb. Továbbá érvényesen szentelhető áldozópappá, aki még nem volt diakonus. Ezt egyetemesen tanítják a hittudósok azzal a teológiai megokolással, hogy a diakonátus nem közöl új lelki hatalmat, csak az egyetemes papság kötelezettségeit teszi külön élethivatássá. Azonban az érvényes püspökszenteléshez a többségi vélemény szerint szükséges az áldozópapság mint előfok. Ezt a nézetet a régiek főként azzal okolták meg, hogy a püspökség az áldozópapsággal szemben nem különálló és szentségjellegű rend; az újabbak azt hangsúlyozzák, hogy a püspökszentelés nem közöl áldozatbemutató hatalmat, ami mégis a papság legfőbb kiválósága.

A kisebbségi vélemény, melynek fő képviselői Bosco, Mabillon, Martène, azt tartja, hogy egy szenteléssel is lehet közölni az egyházirend egész tartalmát, és ez a szertartás a püspökszentelés. Ez a nézet *nincs valószínűség híján*: a) Timóteus, Titus, Pál és Barnabás a Szentírás tanúsága szerint egy szenteléssel szentelődtek, és pedig valószínűleg mindjárt püspökké. b) Mabillon és Martène a történetből és régi szertartáskönyvekből számos esetet említenek, mikor valaki laikusból lett püspökké, és szentelése leírásánál nincs szó áldozópapság föladásáról, ott sem, ahol azt el lehetne várni. Tehát ebből lehet azt következtetni, hogy sokszor egy szertartással szenteltek püspököket. c) Az egyházirend egy szentség. Ez hittétel. Ebből logikusan következik, hogy egy jellel is kell föladhatónak lennie. És ha a püspökség szentség jellegű, amint azt ma a tekintélyes többség vallja, nincs ok ellenezni azt a tanítást, hogy a püspökszentelés mint az egyházirend legmagasabb fokának föladása a papság teljes tartalmát is tudja adni. Ez tételes rendelkezésnél fogva gyakorlatilag szigorúan tilos; sőt minthogy a kisebbségi vélemény kisebb fokban valószínű mint az ellenkezője, elméletileg is kétes.

¹ Thom Suppl 39, 2; *Benedict. XIV.* Inter sollicitas n. 20 (a. 1745).

² CIC 968 kk.

8. fejezet. A házasság.

A házasság mint a legmélyebben járó emberi különbözőségben, a nemi differenciáltságban gyökerező elemi emberi életközösség, mint az emberiség életfájának természetfeletti vonatkozásnak csomópontja, állandó és általános elméleti és gyakorlati érdeklődésnek középpontja, a legkülönbözőbb kultúrai, jogi, társas, gazdasági, nevelői problémák találkozója, s ezért az ellentétes világnézetek ütközője, a világnézeti harcoknak legérzékenyebb barométere, és egyben az égető társadalmi kérdésnek mindenkor nagy teherpróbája. A házasság körül dúló nagy elméleti és gyakorlati harcok, a rajta álló és dőlő nagy kockázatok és érdekek külön jelentőséget adnak a *dogmatikai tárgyalásnak*, mely napi vélelmekkel, divatáramlatokkal és kérészetű érdekekkel szemben a változatlan és megvesztegethetetlen örök igazság álláspontján tárja föl mivoltát, és egyúttal megmutatja azokat a fogódzópontokat, melyekbe a házasság körül forgó problémáknak a helyes megoldás végett bele kell kapcsolódnunk. A házasság egyetemes problémájának ariadnéfonalát a házasság szentségi tárgyalása adja kezünkre.

Irodalom. Thom Suppl. 41–68; *Bellarminus* De sacramento matrimonii (De controversiis); *Ledesma* De magno matrimonii sacr. 1592; *Sanchez* De sacramento matrimonii 1602; *Perez* De sancto matrimonii sacr. 1646; H. *Klee* Die Ehe. Eine dogmatisch-archäologische Abhandlung 1833; A. de *Roskovány* De matrimoniis in ecclesia catholica 2 k. 1837 1840; B. *Rive* Die Ehe in dogmatischer, moraler und sozialer Beziehung ²1921; P. *Gasparri* Tractatus canonicus de matrimonio 2 k. 1895; M. P. *Rosset* De sacramento matrimonii tractatus dogmaticus, moralis, canonicus, liturgicus et iuridicus 6 k 1895/6.; K. *Böckenhoff* Reforme und christliche Ehe 1912; *Muckermann* Kind und Volk. Der biologische Wert der Treue zu den Lebensgesetzen beim Aufbau der Familie ⁵1921; A. de *Smet* De sponsalibus et matrimonio 2 k. 1927; J. *Dermine* La doctrine du mariage chrétien ²1928; G. H. *Joyce* Christian Marriage. An historical and doctrinal Study 1933; *Schütz* A. A házasság 1933. – Történeti művek: A. *Eberharter* Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer 1915; J. *Fischer* Ehe und Jungfräulichkeit im N. T. 1919; *Döller* Das Weib im A. T. 1920; J. *Peters* Die Ehe nach der Lehre des h. Augustinus 1918; B. Alves *Pereira* La doctrine du mariage selon S. Augustin 1930; J. *Freisen* Geschichte des kanonischen Ehegesetzes bis zum Verfall der Glossenliteratur 1888; *Falk* Die Ehe am Ausgang des Mittelalters 1908; G. *Baranowski* Luthers Lehre von der Ehe 1913; G. *Schreiber* Mutter und Kind in der Kultur der Kirche 1918.

115. §. A házasság szentségi valósága.

Diekamp III § 67 68; *Bartmann* II § 206; *Pesch* VII prop. 53–4; *Billot* th. 33–38; *Schanz* § 54–55; *Scheeben* Mysterien § 85. – *Thom* Suppl. 41 42 49; *Bonavent.* Brevil. 6, 13; *Billuart* Matr. 1, 1–3; 3–4; *Berti* XXXVII 1 2; *Frassen* Sac. tr. 3, disp. 2, a. 1, q. 1–2. – J. *Baier* Die Naturehe in ihrem Verhältnis zur paradiesischen, vorchristlichen und christlich-sakramentalen Ehe 1885; G. *Serrier* De quelques recherches concernant le mariage contrat-sacrement, et plus particulièrement de la doctrine augustiniennne des biens du mariage 1928.

1. A házasság fogalma.

A házasságot a római jog szerint így szokás meghatározni: egy férfiúnak és egy nőnek állandó, törvényes, nemi jellegű életközössége. Formai mivoltát tekintve tehát a házasság egy férfiúnak és egy nőnek nemi életközössége, (matrimonium in esse); létesítő oka egy férfiúnak és egy nőnek törvényszerű szerződése állandó nemi jellegű életközösségre (matrimonium in fieri). Keresztények között ez a házassági szerződés szentségjellegű. A házasság szentsége

eszerint egy férfúnak és egy nőnek törvényszerű szerződése állandó nemi életközösségre, mely Jézus Krisztus rendelkezése erejében kegyelmet jelent és közöl.

A házasság rendeltetését kifejezi a házasság *hármas áldása* (bona matrimonii): 1. A *gyermekáldás* (bonum proles). Mindjárt a teremtés után fölszólítja Isten az első embert: «Szaporodjatok, sokasodjatok és töltsétek be a földet».¹ Ezzel a házasság már a természet rendjében vallási cél szolgálatába áll: Az ember Isten képmása, és a házasság hivatva van biztosítani Isten képmásának sokszorosítását. A kegyelmi rendben ehhez hozzájárul egy fölséges természetfölötti mozzanat: «a keresztény szülők föladata ujjá-nemzendőket nemzeni, hogy akik tőlük a világ fiaiként születnek, Isten fiaiként újjászülessenek».² 2. A *hűség áldása* (bonum fidei, adiutorii): a hitvestársak Isten adta nemi különbözőségükkel kiegészítik és támogatják egymást, nemcsak a gyermeknemzés föladatában, hanem sokféle társas, lelki és erkölcsi vonatkozásban, a jelen és másvilági életföladatok megoldásában. «Nem jó az embernek egyedül lenni; teremtsünk hozzá illő segítőt».³ 3. Az *orvosság áldása* (bonum remedii): «A paráznság miatt minden férfúnak legyen meg a maga felesége és minden asszonynak meglegyen a maga férje».⁴

A házasság hármas áldásának kölcsönös viszonya: A házasságnak *alapértelme* a hűség áldása. Isten azért teremtette az embert férfúvá és nővé, hogy mint az ő képmása polárisan kiegészítsék egymást és a legbensőségesebb szeretetközösségben valós, sőt az újszövetségben természetfölötti ábrázolása legyenek a lélek és Isten közösségének, illetőleg a misztikus Krisztusnak (mysterium caritatis a középkori eskető szertartás szerint).⁵ A házasság *főcélja*, mely közvetlenül alapértelméből sarjad, a gyermekáldás. A házasságot Isten kifejezetten az emberiség fönttartására alapította, és az emberiség fönttartását csak ennek az intézménynek útján akarja, amint kitűnik Gen 2 nyomatékos tételes rendelkezéséből. Az érzékiség szabályozása, az orvosság áldása pedig az eredeti bűn után jelentkező esetleges cél.⁶ Ebből következik, hogy minden fajta házasságkívüli nemi érintkezés, és a házasságon belül is minden olyan nemi érintkezés, mely a gyermeknemzést egyenest megghiúsítja, Isten rendelésének ellenére van és igen súlyos bűn az Isten-alkotta természet és annak rendje ellen, mely fiziológiai, lelkiekölcsi és társadalmi káraiban kézzelfoghatóan mutatkozik. Viszont a gyermeknemzést egyenest ki nem záró házasságon belüli érintkezés nem lehet bűn a hatodik parancs ellen.

Megjegyzés. A gyermeknemzésre irányuló tényleges nemi érintkezés nem adja a házasság alapértelmét; következésképp *megfelelő erkölcsi indítékok alapján lehet érvényes házasságot kötni a házassági főcél kizárásával is.* Biztos Gratianussal szemben. A házasság főcélja ugyan a gyermeknemzés és nevelés; de Isten akaratából a házasság oly mértékben tartalmaz egyéb vonatkozásokat is, hogy korántsem veszti el szerepét és jelentőségét, ha a gyermeknemzés föladata ki is van kapcsolva. Megmarad akkor is az alapértelme, a nemek kölcsönös kiegészülése és támogatása a jelen és másvilági emberi föladatok megvalósítására. Sőt maga a természet is nem egyszer útját állja a gyermeknemzésnek; de azért nem szűnik meg a két hitestárs életközössége házasság maradni. Amit így a természet nem egyszer mint elkerülhetetlen végzetet ráró az emberre, azt mélyebb vallás-erkölcsi indítékokból neki magának is szabad vállalnia.⁷ Következésképp a vallás-erkölcsi okokból önmegtartóztató házasság valóságos házasság; még akkor is, ha azzal a szándékkal volt megkötve, hogy a

¹ Gen 1,28; cf. 1 Tim 2,15 1 Tim 5,8. Sir 7,25 Tob passim.

² *August.* Nupt. et concup. I 4, 5.

³ Gen 1,18; cf. Eph 6 5,25 Col 3,18 Prov 31,10.

⁴ 1 Cor 7,2; cf. *August.* Bon. viduit. 8, 11; CIC 1013, 1.

⁵ *XI. Pius* Casti connubii 1930 (Acta Ap. Sedis 22 p. 547/8); Cat. Rom. II 13.

⁶ *Thom* Suppl. 49, 2.

⁷ Cf. *Thom* Suppl. 42, 4.

nemi érintkezést kikapcsolja; hisz amit szabad megvalósítani, arra szabad az embernek eleve kötelezni is magát. Az ilyen házasság természetesen csak egészen szent emberek között lehetséges, és teljességgel más világból való, mint az ú. n. neomaltuzianizmus egyén- és társadalom-ölő szomorú járványa.

Ebből következik, hogy *Szűz Mária és Szent József házassága* igazi házasság volt, mint azt Szent Ágoston fölséges gondolatmenetekben kifejti. Sőt ez a házasság az önmegtartóztatással páratlan módon egyesíti a termékenységet, és így titokzatos új módon harmóniába fűzi a házasság alapértelmét mint szándékot a főcélal mint eredménnyel.¹

2. A házasság szentségének krisztusi rendelése.

Tétel. A házasság Krisztus rendelte újszövetségi szentség. Hittétel.

Ellene voltak és vannak az enkratiták, kik a házasságot általában csekélybe vették, a gnóosztikusok és manicheusok, kik tilalmazták, megvetették és tisztességtelen dolognak minősítették. Az újítók közül Luther a házasságról azt tartotta, hogy «ein äusserlich, weltlich Ding». Hasonlóképp tanított Kálvin. Melancthon mint annyi más kérdésben, itt is kétértelmű álláspontot foglal el. A modernisták szerint a házasság a skolasztikusok idejében lett szentséggé, akkor, mikor a szentség és a kegyelem fogalma már kellően tisztázva volt. A *trentói zsinat*² szerint «ki van közösítve, aki azt állítja, hogy a házasság nem igazán és tulajdonképeni értelemben egy a hét újszövetségi szentség közül, rendelve az Úr Krisztustól, hanem emberi találmány, és hogy nem közöl kegyelmet».

Bizonyítás. Már az *ember teremtéstörténetéből* (Gen 1 és 2) kitűnik, hogy a házasság Isten alapítása, melyet mélyen a természetbe vésett bele, és pozitív törvénnyel erősített meg (51. § 1). Ez a házasság természetfölötti jellegű: a) Isten külön megáldotta; és ez az áldás nem szűnt meg a bűnbeeséssel és annak átkával. Hisz utána hangzott el az ősevangélium, melynek teljeseése a családhoz, a családból származó emberi sarjadékhoz volt kötve; és ezért Ádám a bukás után nevezte el feleségét Évának, azaz életnek. b) A nőnek a férfiú oldalából való teremtése misztikus vonatkozásokat rejt, és arra utal, hogy itt egy közösséggel állunk szemben, melynek tartalma és jelentősége meghaladja a merőben nemi vonatkozást.³

A mózesi törvényhozás az ószövetség tökéletlenebb erkölcsi álláspontján is erélyesen óvja a házasság szentségét és értékét: A tízparancsolatból három (4. 6. 9) védi a családi vonatkozásokat⁴; a szüzesség és önmegtartóztatás érdekei ótalomban részesülnek⁵; a házasságtörés mindkét fél részére megkövezéssel jár⁶; a válás (melynek fő lehetőségi oka, hogy a házasságot nem az érdekeltek, hanem a családfők kötik meg, s így az ószövetségi válási ok nagyjából megfelel annak, ami az újszövetségi házasságjog szerint az «error») emberies előírásokkal van mérsékelve⁷; s a nő érdekeiről, különösen a férj féltékenykedése esetére gondoskodás történik.⁸ A próféták példával és tanítással hirdetik a házasság egységét és fölbonthatatlanságát. A későbbi könyveket ugyanezek a szempontok vezetik: Tóbiás könyve a szent házasság példáját tárja elénk; a *bölcseségi könyvek* pedig mint az elmélődés és tapasztalat eredményét szűrjük le, amit a törvényhozás előírásként hangsúlyoz: a házasság a legbensőségesebb életközösség,⁹ a derék feleség a legkiválóbb földi adomány¹; nemes és

¹ *August.* Nupt. et concup. I 11 12; Sancta virg. 4; Ctra Jul. V 12, 46 ss. etc.

² Trid. 24 c. 1 *Denz* 971; cf. Later. II *Denz* 367; Decr. pro Arm. *Denz* 702; 402 406 2051 etc.

³ Sir 24,12.

⁴ Ex 20 Deut 5,16–21 Mt 5,27–30.

⁵ Ex 22,16 Lev 18 Num 30.

⁶ Lev 20,20.

⁷ Deut 24,1–4 22.

⁸ Num 5,11–31.

⁹ Sir 41,33.

élénk színekkel ecseteli a bölcs az erős asszonynak dicséretét² és óva int a könnyelmű válástól.³ Az ószövetségben a házasság nemcsak Istentől megáldott nemi életközösség, hanem a mennyei vőlegénynek, illetve *Jahvé*nak az ő választott és megszentült népével mint szeplőtelen arával való hitvesi közösségét is jelképezi.⁴ Jeremiás siralmi siratják a menyasszonynak, Izrael lányának hitvesi hűtelenségét, a próféták állandóan korholják idegen istenekkel való paráználkodását, az Énekek éneke izzó színekkel festi a vőlegény és menyasszony elválasztásának fájdalmait, a keresésnek kínjait és gondjait, a találkozás örömét, az együttlét mondhatatlan boldogságát.

Az *Üdvözítő* a házasság szentváltát és fölbonthatatlanságát már az Isten országának magna chartájában, a Hegyi beszédben hangsúlyozta,⁵ és újra nyomatékozta az apostolok előtt, mikor a zsidó elcsuszamlással illetve lefokozással szemben újból fölemelte eredeti eszményének magaslatára, azzal a megokolással: Amit az Isten egybekötött, ember el ne válassza.⁶ A házasságot gyakorlatilag is megbecsülte azzal, hogy házasságban (ha nem is házasságból) tetszett születnie, jelenlétével és misztikai jelentésű első csodájával tisztelte meg a kánai házasságot,⁷ megáldotta a házasságból született gyermekeket.⁸ Nem szól kifejezetten a házasságról mint kegyelmi közösségről, mindazáltal *kétségtelen, hogy a házasságot szentséggé tette*. Amikor ugyanis az örök Ige szent emberségével és utóbb szent Egyházával elválaszthatatlan, valós és titokzatos közösségben eljegyezte magát, megvalósította azt az antitípust, melyre a házasság már a paradicsomban vonatkoztatva volt, mikor a nő Ádám oldalából teremtett⁹; s ezáltal a házasságból mint jelképből és előképből titokzatos valóságot csinált. Másrészt megváltói áldozatával a kegyelmi rendnek megalapítója lett, és ezáltal érdemi szerzője lett mindannak a kegyelemnek, mely minden tőle elismert és Isten országába bevett emberi életviszonyt átjár és megszentel.

Ezt a nagy igazságot kifejezetten előadja *Szent Pál*, mikor általános utalások után (a házasságot Isten köti,¹⁰ a hitetlen fél a hívő házastársában megszentelődik¹¹) a hitvesi szeretet dogmatikai megalapozása végett föltárja a keresztény házasság legmélyebb jelentőségét¹²: «Férjek, szeressétek feleségeket, miként Krisztus is szerette az Egyházat és önmagát adta érte avége, hogy megszentelje és megtisztítsa a víz fürdőjében az élet igéjével és dicsővé tegye magának az Egyházat, hogy sem szeplő sem ránc sem más efféle ne legyen rajta, hanem legyen szent és szeplőtelen. Szintúgy a férfiak is úgy szeressék feleségüket mint önnön testüket. Aki szereti feleségét, önmagát szereti. Hiszen soha senki sem gyűlöli a testét, sőt ellenkezőleg, táplálja és ápolja, akárcsak Krisztus az Egyházat; mert mi az ő testének tagja vagyunk, az ő húsából és csontjaiból valók. Ezért az ember elhagyja atyját és anyját, és a feleségéhez ragaszkodik, és ketten lesznek egy test. Nagy titok ez; én pedig Krisztusra és az Egyházra nézve mondom (τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν)». Szent Pál szerint tehát a házasság nagy titok, még pedig Krisztusra és az Egyházra nézve. Titok (μυστήριον, sacramentum a szó tágabb értelmében) olyan valóság, amelynek vagy mivoltában vagy vonatkozásaiban olyan tartalmi elemek

¹ Ps 127 Prov 19,14.

² Prov 31 Sir 26,1–4.16–24 36,13–8.

³ Sir 7,21–8.

⁴ Gen 4,1 Os 2 Is 54 62 Jer 2 3 31 Ez 16 Ps 44 86 126 127.

⁵ Mt 5,31–2.

⁶ Mt 19,4–10.

⁷ Jn 2,1–12.

⁸ Mt 19,13.

⁹ Trid. 24 *Denz* 969.

¹⁰ 1 Cor 7,39.

¹¹ 1 Cor 7,12.. 2 Cor 11,2 1 Thes 4,4 1 Tim 4,3 5,14.

¹² Eph 5,25–32.

vannak, melyek a természet világánál nézdelő elmének hozzáférhetetlenek. Minthogy a házasságnak mivoltában olyan mozzanat nincs, amely meghaladná a természeti titok erejét és színvonalát, azért azt abban a vonatkozásban kell keresni, melyre az apostol kifejezetten rámutat: a házasságnak Krisztushoz és az ő Egyházához való vonatkozásában.

Még pedig két irányban: a) A keresztény házasság nem profán dolog, hanem a *keresztény házasságok Krisztus titokzatos testének tagjai*,¹ és ezért házasságuk már nem merőben egyéni önkény műve, hanem a Krisztus tagjával való rendelkezés, magának Krisztusnak megbízásából, és az ő titokzatos testének céljára. Amint tehát Krisztus titokzatos teste természetfölötti valóság, kegyelem szülötte és szülője, úgy a házasság is. b) A keresztény házasság egyben annak a közösségnek mása, melyben az Ige van az ő valóságos és titokzatos testével; nem merő jelkép, mint a természeti házasság, nem is puszta előkép, mint a paradicsomi és ószövetségi házasság, hanem a *Krisztus titokzatos testéből kisugárzó utóképek*, mely ép ezért immár nem üres árnyék, mint az ószövetségi képekről tanítja az Apostol,² hanem élő, valósággal teljes kép, miként pl. a keresztség is az Üdvözítő halálának valós misztikai képe.³ Így a házasság a Krisztus eljövetele gyümölcse, a kegyelemnek nem árnyéka, hanem miként a keresztség, hatékony élő mása, vagyis a kegyelmet nemcsak jelenti, hanem adja illetve tartalmazza; azaz újszövetségi szentség.

Ami a *hagyomány* szavát illeti, már Ignác a jegyeseknek lelkére beszél, kössék meg házasságukat a püspök előtt, hogy frigyük aztán Isten szándéka és nem az érzek szerinti legyen. Az ú. n. második Kelemen-féle levél a házasság szentváltának megállapítására erősen hangsúlyozza Eph 5 szempontjait. Tertullian ünnepli «azt a házasságot, melyet létrehoz az Egyház, megerősít az áldozat, megpecsétel az áldás, kihirdetnek az angyalok és jóváhagy a mennyei Atya». Alexandriai Kelemen védelmébe veszi a keresztény házasságot a gnósztikusokkal szemben. Origenes szerint a házasság karizmát tartalmaz, mert Isten kötötte össze. Methodius a házasságnak mint a megtestesülés és istenközösség előképének gondolatát megteszi teológiája alapelvevé (Convivium). Szokott mélységgel tanít Al. sz. Ciril: «Krisztus elment a kánai menyegzőre, hogy megszentelje az ember származásának, a nemzésnek testi kútfejét is. Aki ugyanis azért jött, hogy magát az emberi természetet újítsa meg, annak illet nemcsak a már megszületetteket áldásaiban részesíteni, hanem a még születendőeknek is előlegezi kegyelmét, és megszenteli magát az eredetüket». Szent Ambrus a szó teológiai értelmében vett szentségnek tekinti a házasságot; Siricius pápa szentségtörésnek mondja, ha valaki hitestársa életében újra házasodik. Szent Ágoston a házasság teológiájához is a legmélyebben járó szempontokat és gondolatokat szolgáltatja különféle eretnekekkel folytatott harcai közepett: a manicheusokkal szemben megvédelmezi megengedett és tisztességes voltát: a pelagiánusokkal szemben megvédelmezi saját álláspontját, mintha t. i. lebecsülné a házasságot; itt párhuzamba állítja a keresztséggel és papszenteléssel, s fölbonthatatlanságának alapját szentségi jellegében látja; mikor Jovinianus szemére vetette, hogy a szüzességet a házasság rovására tünteti ki, ellene megírta *De bono coniugali* című művét. A házasság rendeltetését illetően az eredeti bűnről vallott fölfogása szellemében nem csekély szerepet tulajdonít az érzékiség lecsillapításának.⁴

A régebbi *skolasztikusok* a házasság szentségalkotó mozzanatának megállapításában tétováztak, és nem mindig találták fején a szöveget. Nem egyszer abban keresték szentségváltát,

¹ 1 Cor 6,15–20.

² Rom 4,11 Gal 3,23 4,9.

³ Rom 6,3.

⁴ Ignat. Polyc. 5, 2. Clemens 14. Tertul. Ux. II 9; Monog. 11; Pud. 4; Praescr. 40. Clemens Al. Strom. III 18. Origen. in Mt hom. 14, 16. Cyril. Al. in Jn 2 (M 73, 223); cf. Epiphany. Haer. 67, 6. Ambr. Abrah. I 7, 59; 42, 3. Siricius Epist. 1, 4, 5. August. Nupt. et concup. főként I 10, 11. Bon. coniug. főként 24, 32. Civ. Dei XIV 22 ss.; cf. Thom I 98, 2.

hogy oly nagy dolognak mint Jézus Krisztusnak és az ő Egyházának jelképe, tehát tágabb értelemben szentség. A nagy skolasztikusok azonban egészen szabatosan abban látták a házasság szentség jellegét, hogy a házasság szerződés (a házasság megkötése) kegyelmet jelent és közöl.¹ A szenthagyomány bizonyítékát egyébként így is össze lehet foglalni: a régen elszakadt *felekezetek* szentségnek tartották a házasságot; tehát az Egyház is annak tekintette, mikor ezek kiszakadtak kebléből. Nem is lehet időpontot kimutatni, melyben az Egyház szentségnek jelentette volna ki a házasságot. Tehát nincs igazuk a modernistáknak, hogy a skolasztikusok kezdték szentségként hirdetni a házasságot.

A teológiai megfontolás azt találja, hogy a) ha az Úr Krisztus szentségi úton gondoskodott az ő országának szellemi terjesztéséről (az egyházirend útján), illő, hogy testi terjesztéséről is így gondoskodjék. A keresztény házasság rendeltetése embereket nemzeni nem egyszerűen Isten képmására, hanem az Úr Krisztus képére; tagokat létrehozni az ő titokzatos teste számára. Illő tehát, hogy ennek a szent rendeltetésnek végrehajtói megfelelő meghatalmazást és természetfölötti képesítést is kapjanak. Illő, hogy kegyelemtől legyen átítatva az a talaj, mely hivatva van a szentség és kegyelem ültetvényeit teremni.

*b) Az Úr Krisztus a házasságnak visszaadta eredeti eszményi tisztaságát, egységét és fölbonthatatlanságát. Ezzel azonban a gyarló emberi természetre súlyos terhet rakott. Illő volt tehát, hogy az a Krisztus, aki *a teherrel együtt erőt* is ad annak viselésére, itt is segítségére legyen a természetnek. Szinte természetfölötti teljesítményt kíván a keresztény házasságban; tehát természetfölötti segítségről is kellett gondoskodnia; s ha igen, akkor legmegfelelőbbnek kínálkozott, hogy annak eszközévé magát a házasságot tegye, vagyis a házasságot szentséggé avassa.*

*c) A házasság annyira jelentős valami az egyesre és a társadalomra, a jelen és a jövő nemzedékre, az ideigvaló és örök javakra, hogy a házasságban már természettől fogva van valami szent és vallási jelleg,² amiért is *a természet szentségének szokás nevezni*. Hisz a merő természet álláspontján is a házasság rendeltetése gondoskodni az Isten képmásának folytatásáról és állandósításáról, még pedig oly módon, hogy Isten minden egyes esetben közvetlenül is beleszól teremtő tevékenységével (1520). Így a szülők nemző tevékenysége már a természet rendjében sem a házasság önrendelkezése, hanem Isten megbízása. A paradicsomban aztán a házasság a nőnek Ádám oldalából való titokzatos teremtése következtében misztikus jelképe és előképe lett a tökéletes Ádámnak, akinek oldalából a Kálvária kínszenvedésének éjszakáján meg kellett teremtni a misztikus Évának, az Egyháznak. Rendeltetés tekintetében Istennek nemcsak természetes, hanem természetfölötti képmását is kellett folytatnia, amennyiben bűnbeesés nélkül a szülők a nemzéssel együtt a megszentelő kegyelmet is átszármasztatták volna, miként most átszármasztatják az eredeti bűnt. Tehát szentség volt, a paradicsomi állapot szentsége (392. lap). Az ószövetségben aztán Jahvának és az ő választott népének, a Messiásnak mint mennyei vőlegénynek és menyasszonyának, az Izraelből és a pogányságból megváltottaknak közösségét fejezte ki jelképben és előképben, és így a házasság az ószövetség üdvekonómiai színvonalának megfelelő természetfölötti élettartalom edényévé lett³. Már most elgondolhatatlan, hogy az Üdvözítő erre a természetfölötti beállításra ügyet sem vetve, részvétlenül elment a házasság intézménye mellett, és átengedte sorsának. Ebben az esetben az ő keresztáldozata és annak áldása nem ölelné át az élet összes alapjait, és Isten országának természetfölötti megszervezésében kiáltó ür tátongana. De ez nem lehetséges. Az Üdvözítő mint a házasság antitípusa az előképet megtöltötte tartalommal, a típusba beletöltötte az antitípus életét, az*

¹ Cf. *Thom* Suppl. 42, 1; *Gent.* IV 78.

² *Leo XIII.* Arcanum 1880.

³ Ezt a fölfogást egész tárgyalásunk igazolja szemben Bellarminusnak és némely másnak azzal a nézetével, hogy az ószövetségi házasság nem volt ószövetségi szentség; cf. *Billot* th. 36 corol.

árnyékszerű előképből csinált az ő saját nagy valóságában gyökerező és belőle táplálkozó étellel teljes másolatot.

3. A házasság szentségi lényege.

Tétel. Az újszövetségben maga a házassági szerződés teszi a házasság szentségi lényegét. *Biztos.* A tétel azt jelenti, hogy a keresztény házasságban a merő házassági szerződés és a szentség között nincs valós, hanem csak értékszerű, illetve logikai, észbeli különbség. Más szóval minden keresztény házasság egyben szentség, s amely állítólagos keresztény házasság nem szentség, az nem is igazi, érvényes házasság. A katolikus házassági teológiának ez a sarktétele s egyben ez a zsinatok és pápák állandó tanítása.¹

Bizonyítás. Az Üdvözítőnek a házasságot érintő összes kijelentései és tettei, melyek a házasságot keresztény szentséggé teszik, az akkori házasságra vonatkoznak, és nem az addig érvényes házasságokhoz hozzájáruló külön tényre; világos jelül, hogy az Üdvözítő magát a házas szerződést tekintette természetfölöttinek, Istentől egybekötöttnek, szentnek, fölbonthatatlannak. Szent Pál szerint a házasság nagy misztériuma nem valami különleges, a házas szerződéshez hozzájáruló mozzanatban vagy aktusban van, hanem abban, hogy az ember elhagyja atyját és anyját és ragaszkodik a feleségéhez, és lesznek ketten egy test; vagyis magában a házas közösségben illetve az azt létesítő házas szerződésben találja a nagy kegyelmi misztériumot. A hagyomány, valamint az Egyház gyakorlata kezdettől fogva nem tett különbséget a házasságban a szerződés és szentség között; elvi álláspontja teljes határozottsággal kifejezésre jut abban a magatartásban, hogy az érvényes házassági szerződést mindenkor szentségnek tekintette, és nem kívánt evégből egy a szerződéshez hozzájáruló mozzanatot.²

Súlyosan *tévedtek* tehát 1. a jozefinista és gallikán hittudósok (Antonius de Dominis, Launoï, Muytz, J. J. Theiner), akik valós különbséget erőszakoltak a házas szerződés és a szentség között, s az utóbbit az Egyházra hagyták; de csak azért, hogy a házassági szerződést annál határozottabban biztosíthassák az állam számára. 2. M. Canus, utána Sylvius, Estius és Tournely legalább oly értelemben állították a valóságos különbséget, hogy a házas szerződés a szentség anyaga, az egyházi áldás a formája. 3. Vasquez, Gonet, Billuart, Wirceburgenses stb. szerint a házasulók szándékától függ, vajjon csak házassági szerződést akarnak-e kötni, vagy pedig a szentséget is föl akarják venni.

116. §. A házasság kiszolgáltatója és jele.

Diekamp III § 69 70 73; *Bartmann* II § 207; *Pesch* prop. 55 56 67 – 9; *Billot* th. 37 38 47 48; *Schanz* § 56. – *Thom* Suppl. 45 48; *Billuart* Matr. 1, 6 7; *Berti* XXXVII 3–10; *Frassen* Sacr. tr. 3 dis. 2, a. 1, qu. 3. – A. Fischer *Der Spender der sakramentalen Gnade bei den unter Christen geschlossenen Ehebindnissen* 1845; A. de *Roskovány* *Matrimonium in Ecclesia catholica potestati ecclesiasticae subiectum* 4 tomi 1870–8; A. *Resemans* *De competentia civili in vinculum coniugale infidelium* 1887; F. *Huszár* *De potestate Ecclesiae circa matrimonia* 1900; *Hanuy* F. A jegyesség- és házasságkötési forma kifejlődése a *Ne temere* decretumig 1912.

1. A házasság kiszolgáltatója.

1. Tétel. A házasság szentségének kiszolgáltatói a házasulók. Biztos.

Ez a skolasztikusok kora óta az általános fölfogás az Egyházban, mely ellen csak elvétve emelkedtek hangok. Auvergnei (párisi) Vilmos, utána M. Canus, XIV. Benedek (pápasága előtt), a mai görögöknek egy része abban a hiszemben voltak, hogy a házasság szentségének

¹ Decr. pro Arm. *Denz* 702; Trid. 24 cp 1 ref. matr., Pius IX: *Denz* 1640; Leo XIII: *Denz* 1854; CIC 1012.

² Cf. *Denz* 1640 1766 969 1854.

kiszolgáltatója a házasságot megáldó pap. Berlage Maldonat nyomán azt tanította, hogy a pap a rendes kiszolgáltató, a házasságok rendkívüliek.

Bizonyítás. Az Üdvözítő és az apostolok a házasságkötés körül semmi újat nem rendeltek el; hanem az Üdvözítő keresztény szentséggé tette azt a házasságot, melyet Isten a paradicsomban rendelt, s melyet az ószövetség gyakorolt, vagyis magát a házassági szerződést. Tehát az Üdvözítő szemében a szentség kiszolgáltatói ugyanazok, kik a házasságot kötik, vagyis a házasságok felek. A *szentatyák* sűrűn hangoztatják ugyan, hogy a házasságot illik az Egyház színe előtt megkötni, de a titkos házasságokat sohasem tekintették érvényteleneknek. Sőt I. Miklós¹ és III. Ince² kifejezetten tanítják, hogy a házasság érvényességéhez elég a házassági beleegyezés. Ugyanígy tanítanak a nagy skolasztikusok, Szent Tamás³ és a Decretum pro Armenis: «a házasság rendes létesítő oka a jelenben szóval kifejezett kölcsönös beleegyezés».⁴ A Tridentinum az előbb kötött titkos házasságokat érvényeseknek ismerte el⁵; sőt a Tametsi határozat után is érvényesek ott, hol az nem kötelez.⁶ Ma a Tametsi decretum értelmében a titkos, nem pap előtt kötött házasság érvénytelen ugyan, de nem azért, mert hiányzik az illetékes kiszolgáltató, hanem mert elhanyagol egy bontó akadályként fölállított föltételt.⁷

A *teológiai megfontolás* azt találja, hogy ha keresztények között a házassági szerződés és a házasság szentsége valósággal azonos, akkor nyilván ugyanazok az okok hozzák létre a szentséget, melyek létrehozták a házasságot, vagyis a házasságoknak a jelenben kellőképpen kifejezett akarata.

Nehézségek. 1. Senki sem szolgáltat ki *magamagának* szentséget (kivéve természetesen az egyetlen állandó szentséget, az Eucharisziát) *Megoldás:* Ez igaz; de a házasságra nézve nem talál; ott a férfiú a nőnek szolgáltatja ki a szentséget és viszont. 2. Minden szentség kiszolgáltatásához *papi hatalom szükséges.* *Megoldás:* Amint a kereszttség mutatja, olykor elég az egyetemes papság hatalma, mellyel éppen a keresztény házasság számára vitán fölülr rendelkeznek a házasságok. 3. A házasságok mikor házasságot kötnek, *sokszor nem tudják*, hogy ők szolgáltatják ki a házasság szentségét. Már pedig, ha nincs meg valakiben a szándék azt tenni, amit tesz az Egyház, nem szolgáltat szentséget. *Megoldás.* A házasságoknak elég komolyan akarniuk a házasságot. Minthogy ugyanis a házassági szerződés identikusan azonos a szentséggel, a házassággal együtt okvetlenül akarják a szentséget is; amint lehetetlen a kettőt a valóságban elkülöníteni, épúgy lehetetlen a szándékban szétválasztani; épúgy mint lehetetlen hazulról eltávozni és nem egyúttal valahová menni akarni. Ezért még abban a valószínűtlen esetben is létrejönne a szentség, ha mindkét fél egyenest kizárná a szentségfölvétel akaratát: csak komolyan akarjanak és tudjanak házasságot kötni.

2. *Tétel.* Jóllehet a házasság szentségét maguk a házasságok szolgáltatják ki, **az Egyháznak** joga van nemcsak megáldani a házasságokat (szentelmény), hanem **kizárólagos hatalma van házassági akadályokat fölállítani, alóluk fölmenteni és házassági ügyekben itélni.**

Hittétel.

Luther szerint csak azok a házassági akadályok állnak fönn, melyeket a Leviticus fölsorol; a jozefinista teológusok a fejedelmeknek tulajdonították a bontó akadályok meghatározásának jogát. A *trentói zsinat* ünnepélyesen kimondotta⁸: «Ki van közösítve, aki azt állítja, hogy az Egyház nem állíthatott föl bontó házassági akadályokat, vagy azok fölállításával tévedett».

¹ Denz 334.

² Denz 404.

³ Thom Suppl. 45, 5; Bonavent. Brevil. 6, 13.

⁴ Denz 702.

⁵ Trid. 24 ref. matr. cp 1.

⁶ Denz 2069.

⁷ CIC 1094.

⁸ Trid. 24 c. 4 Denz 974.

Ezzel a zsinat azt akarja mondani, hogy az Egyház a házassági akadályok fölállításával nem sértette az erkölcsi tisztaságot, az isteni jogot és az emberi igazságosságot.¹ Továbbá² kiközösíti, aki azt mondja, hogy a házassági ügyek nem tartoznak az egyházi bíróság elé. Más hivatalos egyházi nyilatkozatok megállapítják, hogy az Egyháznak ez a joga veleszületett és nem esetleg fejedelmektől kegyesen engedélyezett vagy áthárított megbízás,³ mint a jozefinista és gallikán hittudósok tanították; továbbá egyetemes és kizárólagos; minden házassági ügy kizárólag az egyházi fórum elé tartozik.

Bizonyítás. a) Tételünk előző tételek folyománya; α) A házasság már mivoltánál fogva *szent intézmény*, mely igen jelentős vallási és társadalmi mozzanatokot tartalmaz; következésképp a házassági szerződésnek mint nyilvános érdekű ügynek szabályozása nem hagyható az egyesre, hanem a rendezett társadalmi kormányzatra tartozik, még pedig vallási jellege miatt a vallási társaságra. Mivel pedig az Úr Krisztustól az Egyház kapott kizárólagos küldetést az emberiség vallási ügyeinek intézésére, tehát minden házassági törvényhozás gyökerében az Egyházra tartozik. β) *A házassági szerződés identikusan azonos a házasság szentségével.* A szentségek kezelését pedig Jézus Krisztus kizárólag az Egyházra bízta. Még a keresztség is, ha mindjárt nem kereszteni szolgáltatva is ki, valósító és célokság tekintetében az Egyházzal van kapcsolatban; szentelő erejét onnan meríti, hogy a szolgáltató a kiszolgáltatás helyes szándékával («azt cselekedni, amit az Egyház tesz») bekapcsolódik az Egyháznak mint a krisztusi nagy szentségnek áramkörébe. b) Az Egyház ezt a jogot csakugyan *kezdetől fogva gyakorolta.* Az első időkben természetesen már a társadalmi folytonosság óvása végett is érvényben voltak általában az ószövetségi akadályok, és még nem volt keresztülvihető némely későbbi akadály, mint pl. a különböző hit akadályai. Azonban épen ezt az akadályt állította föl már az elvirai zsinat, mint a konszolidálódó és már nem felnőttek személyes megtéréséből gyarapodó egyházi közösség természetes védő bástyáját. Már régebben tudtak róla az atyák.⁴ A neocezareai zsinat⁵ aztán a sógorság, Leo a hierarchiai rendek akadályát állította föl.

Ebből folyólag az Egyháznak van joga *meghatározni, milyen föltételek mellett érvényes a házassági szerződés,* természetesen a házasság mivolta és vallási rendeltetése által megszabott keretek között. Ezek a föltételek (melyeknek hiánya *bontó házassági akadály*), bizonyos mozzanatok, melyek a dolog természeténél fogva útjában állnak annak, hogy érvényes házassági szerződés jöjjön létre. Ilyenek a) a házassági szerződést létesítő beleegyezés hiánya: hülyeség, tévedés, erőszak és megfélemlítés, nőrablás, a kikötött föltétel hiánya (a föltétel szólhat a multról vagy jelenről, és nem irányulhat a házasság lényeges rendeltetései ellen); b) fizikai hiányok, melyek ellentétben vannak a házasság rendeltetésével: korhiány, tehetetlenség; c) társadalmi okok, akár általánosak akár vallásiak, melyekre nézve többnyire fölmentés adható: vérrokonság, sógorság, köztisztesség akadályai, törvényszerű és lelki rokonság, egyházirend, szerzetesi fogadalom, házassági kötelék, különböző hit, minősített házasságtörés, titkosság.⁶ Ezekre nézve nem lehet azt mondani, hogy az Egyház túllépi a hatáskörét, amennyiben lényeges változtatást tesz a házasság anyagán és formáján. Ennek a szentségnek anyaga és formája ugyanis a házassági szerződésben van (lásd 2. szám). Már pedig az Üdvözítő a házasságra nézve csak azt rendelte, hogy az érvényes házassági szerződés kereszteni szentség legyen; de a házassági szerződés érvényességét illetőleg hagyott mindent a

¹ Thom Suppl. 40, 1.

² Trid. 24 c. 12 Denz 982.

³ Cf. Denz 1884 1774 1854.

⁴ Tertul. Ux. II 3; Ambr. Epist. 19, 7; Hieron. Iovinian. I 10; August. Fid. et oper. 19, 38.

⁵ Concil. Neocaes. (a. 314) c. 2.

⁶ CIC 1067 ss. cf. Schermann E. A házassági jog kézikönyve²1922. Sipos I. A katolikus házasság rendszere a CIC szerint 1923.

régiben, illetőleg azt rábízta az Egyházra mint egyetlen jogosult vallási társaságra, mely tehet változtatásokat és megszorításokat ott, ahol az Üdvözítő a részletek felől nem határozott; természetesen a házasságnak Isten szabta rendeltetése szellemében. Ezzel az Egyház nem változtat a házasság anyagán és formáján, hanem föltételeket szab, melyek megvalósulása esetén az anyag és forma érvényesen létrejöhet.

Ezzel a joggal együtt adva van az Egyháznak az a hatalma, hogy a házasság természete által megvont határok között fölmentést adhat az akadályok alól, és általában *ítélkezhetik a házassági ügyekben*; mert hisz a házasságnak mint szerződésnek vonatkozásai a dolog természeténél fogva a vallási hatalom irányítása alá tartoznak; az egyetlen Isten rendelte törvényes vallási hatalom pedig az Egyház.

Az államnak tehát nincs beleszólása a házasság lényegébe; hanem a dolog természeténél fogva csak a merőben polgári vonatkozású mozzanataira nézve van hatalma; vagyis az ú. n. *vegyes ügyek*, minő a hozomány, közös vagyon kérdése, gyermekek polgárjogi védelme stb. az ő rendelkezése alá is tartoznak.¹ Tehát arról szó sem lehet, hogy jogosan állítson föl bontó akadályokat vagy jogosan vezesse be az előzetes kötelező polgári házasságot. *Van-e az államhatalomnak joga a nem keresztény házasságokra nézve? Állíthat-e föl ezekre nézve kötelező bontó akadályokat, a maga fóruma elé idézheti-e vitás házassági ügyeiket?* Peronne, Feije, Pesch stb. azt mondják, hogy ezt nem teheti; Sanchez, Schmalzgruber, Palmieri stb. és általában a mai hittudósok többsége igennel felel. S alighanem nekik van igazuk. A házassági ügyek alapvető vallási vonatkozásuk miatt a vallási hatóság elé tartoznak; ehhez nem fér kétség. Ámde a nem-keresztények nem tartoznak az Egyház joghatósága alá; pedig házassági ügyeiket szintén szabályozni kell a közjó követelményei szerint. Tehát úgy tetszik, hogy ebben az esetben az Egyháznak kijáró vallási joghatóság átháramlik a világi hatóságra (így Billot).

2. A házasság szentségi jele.

Mínt hogy a házasságban a házassági szerződés és a házasság szentsége között nincs valós különbség, *hamis nyomon* járnak M. Canus és társai, mikor azt gondolják, hogy a házassági szerződés a szentség anyaga, a papi áldás pedig a formája. Ez a nézet téves azért is, mert a papi áldás sok régi szertartásban nincs meg, tehát nem lehet a szentség formája. A trentói zsinat is szabadságot hagyott az áldás formájára nézve az egyes egyházak szokása szerint. Mínt hogy tehát a házasság szentsége identikusan azonos a házassági szerződéssel, szentségi anyagát és formáját csakis a házassági szerződésben szabad keresni, annyival inkább, mert a szentség kiszolgáltatói maguk a házasságok. Tehát *a házasság szentségi jele a házassági szerződés mint érzékelhető valóság*.

A házassági szerződés *melyik mozzanata* a szentségi anyag, és *melyik a forma*? Itt jó mindenekelőtt észbe venni, hogy ennél a szentségnél az anyag analog értelemben (cf. [357. lap](#)) olyan érzékelhető mozzanat, mely természeténél fogva további meghatározottságot vár; viszont a forma oly mozzanat, mely meghatároz. A forma a szentségeknél szóból áll; de eleve nem lehet megmutatni, hogy ezeknek a szóknak formaiaknak kell lenniök; a dolog természeténél fogva lehetnek szókkal egyenlő értékű jelek, pl. megfelelő gesztusok, írás. Már most a házasságnál a következő mozzanatok jöhetnek szóba; a házasság teste, ennek kölcsönös átadása és elfogadása a házasság céljaira, a házassági kötelek, mely a házassági szerződés következtében létrejön, a házasságok egymáshoz való házastársi joga, ennek a jognak használata, főként a házasság elhálása. Vasquez *a házasság testét* teszi meg a szentség anyagának; sok régi tudós *az elhálást* formának. De a szerződés tárgya (nem materia matrimonii, csak materia circa quam) nem a szerződés lényegi alkotó eleme; az elhálás pedig

¹ CIC 1016.

a már létrejött házasságnak kiegészítő, de nem szükségképes alkotó mozzanata (consensus, non copula facit nuptias).

Az összes szempontok mérlegelése magától ajánlja *a mai általánosabb fölfogást*, melyet így lehet szabatosan megfogalmazni: A házasság szentségének anyaga *a házasulók kölcsönös önátadása* a házasság céljai számára; ez természetől fogva további meghatározást váró és elbíró mozzanat; formája pedig a kölcsönös önátadásnak (nemcsak a testnek, hanem az egész személynek) *viszonyos elfogadása*, akár kifejezett szavakkal, akár egyenlő értékű cselekedet által. A házasság ugyanis szerződés; a szerződés pedig csak az elfogadás által teljes és jogerős; és a szerződés elfogadása kifejezhető szók helyett megfelelő cselekedetekkel is. A házasuló e formát adó cselekedet által válik a házasság szentségének kiszolgáltatójává; nem pedig a házasság anyagának szolgáltatása által, épúgy mint a töredelem szentségében is a bűnbánó azzal, hogy töredelemi cselekményei által a szentség anyagát nyújtja, még nem válik a töredelem szentségének kiszolgáltatójává. Lehetne ugyan azt mondani, hogy ez a forma nem fejezi ki azt, amit a szentség jelent: Krisztusnak és az ő titokzatos testének misztikus egységét. Azonban, ha ez a forma magában tekintve nem is fejezi ki a házasság szentségi tartalmát, igenis kifejezi ama misztikai vonatkozások alapján, melyekbe beleállította magát a házasság viszonyt az Úristen a paradicsomban és azután az Üdvözítő az újszövetség üdvekonómiajában, amint fönt (612/3. lap) megmutattuk.

Folyományok a hitetlenek házasságára vonatkozólag.

1. *Hitetlenek érvényes házassága mindkét fél megkeresztelkedése következtében eo ipso szentséggé válik.* Ez a ma *általánosabb és valószínűbb* nézet a következő megfontolásokra támaszkodik: a) *Nincs valós különbség a házasság szerződés és a házasság szentsége között.* Ezért keresztények közt nincs érvényes házasság, mely ne volna szentség; sőt a nem-keresztények között is legalább a szó tágabb értelmében vett szentség. Ha már most hitetlenek házassága a megkeresztelkedés következtében nem emelkednék szentség méltóságára, megtörténnék, hogy keresztények között fönnáll érvényes házasság, mely nem szentség. Ez a házasság nem azáltal emelkedik szentség erejére, hogy a felek megújítják a házassági beleegyezésüket illetve a házassági szerződést (így Capreolus, Bellarminus). Lehetetlen ugyanis számszerint megújítani egy még fönnálló szerződésre vonatkozólag a beleegyezést; lehetetlen a házasság feleknek azt mondani: házasságot kötünk, mikor a házasság már fönnáll köztük. A szentség tehát csupán azáltal jön létre, hogy a házasság felek megkeresztelkednek. Mivel ugyanis már előbb fönnállt köztük a házasság kötelek, az már valamilyen misztikai vonatkozásban állt Jézus Krisztussal. Isten teremtő akaratából ugyanis minden házasság Krisztusnak és az ő Egyházának viszonyát jelenti a házasság felek kegyelmi állapotának rangja szerint; hogy keresztény módon jelentse ama titokzatos viszonyt, vagyis hogy keresztény szentség legyen, ahhoz az érvényes házasságban élő hitetleneknél csak a Krisztus titokzatos testéhez való tényleges hozzátartozás hiányzik. Mikor a keresztesség által ez az akadály elhárul, a házasság kötelek eo ipso kifejtik teljes hatékonyságát: Krisztus és az ő Egyháza viszonyának hatékony jele lesz, vagyis kegyelmi kötelek, szentség lesz belőle. b) Megerősíti ezt Eph 5, ahol *Szent Pál* magáról a házasság kötelekről mondja, hogy Krisztusra és az Egyházra szóló nagy titok, és pedig olyan házasság kötelekről mondja ezt, mely hitetlenek közt jött létre, akik utóbb megkeresztelkedtek.

Vasquez és több tomista (Salmant., Billuart, Diekamp is) szerint *egyáltalán nem jön létre szentségi házasság* a megkeresztelkedett hitetlenek között. Azzal érvelnek, hogy ezek nem képesek a házasság szentségének anyagát és formáját szolgáltatni. E szentség anyagát és formáját ugyanis a házassági szerződésben kell keresnünk. De mikor a hitetlenek között létrejött az egyébként érvényes házasság, szerződésük még nem válhatott szentséggé, minthogy még nem voltak keresztények; mikor pedig meg vannak keresztelve, lehetetlen a már létező és fönnálló házassági szerződést szám szerint újra megkötniök. Ez az okoskodás nem veszi tekintetbe, hogy a jelen üdvrendben a hitetlenek házassága is első fokon (in actu

primo), gyökerében szentség jellegű, amennyiben az érvényes házassági kötelék tartalmas vallási jel; ami hiányzik ahhoz, hogy másodfokon (in actu secundo) teljes erejű keresztény szentség legyen, vagyis hogy hatékony módon jelentse a krisztusi kegyelmet, azt megadja a házasfeleknek a Krisztus testébe való tényleges beiktatódása.

2. *Ha az egyik fél hívő, a másik hitetlen*, némelyek szerint (Hurter, Billot, sok egyházmegyei jogász) a házasság nem szentség egyik fél számára sem; mert hát a házasságnak nem szabad sántítani (matrimonium non debet claudicare); vagyis mindkét fél számára azonos ereje és jellege van. Ha a házasság nem szentség a hitetlen fél számára, akkor a hívő számára sem az; annál kevésbé, mert a hitetlen fél a házas köteléket nem tekinti fölbonthatatlannak. De ez az elv: a házasság nem sántíthat, maga is többszörösen sántít, mint a jogászok is kénytelenek elismerni; pl. a szentségi házasság is sokszor az egyik fél számára kegyelmet hoz, a másiknak bűn; a balkézről való házasságok sok jogi vonatkozásban sántítanak. De az elv itt nem is alkalmazható. Minden érvényes házasság, mint láttuk, első fokon, hivatottságára nézve szentség, már csak azért is, mert az emberi viszonylatok a jelen világrendben mind a Krisztushoz mint középponti naphoz igazodó üdvrendnek törvénye és áldása alatt állnak. Tehát az érvényes házasság nem sántít, ha az egyik fél hitetlen; hanem mindegyik fél számára jelenti és folyósítja azt a természetfölötti életerőt, melyet üdvrendi állapotánál fogva képes befogadni: ha keresztény, a keresztény szentség erejét, ha nem keresztény, a természeti szentség erejét. Erre elég világosan utal Szent Pál is: «A hitetlen férj meg van szentelve a hívő asszony által, és a hitetlen asszony meg van szentelve a hívő férj által; különben fiaitok tisztátalanok volnának, már pedig szentek».¹ Az ősegyház sem mondta a régen oly gyakori vegyeshitű házasságokra, pl. egy Szent Monika házasságára, hogy az a keresztény fél számára nem szentség. Ami pedig fölbonthatatlanságát illeti, az elvben fönnáll a hitetlen fél számára is ([634. lap](#)).

117. §. A házasság alanya és szükségessége.

Diekamp III § 70; *Bartmann* II § 207; *Pesch* VII prop. 65–6 és apdix; *Schanz* 56 §. – *Thom* Suppl. 42 43 50; *Billuart* Matr. 1, 2, § 2; *Pázmány* Ö. M. II 588; IV 669 kk. *Frassen* Sacr. tr. 3 dis. 2, a. 3. – *Gspann* Warum Zölibat unserer Priester? 1918; *J. Fischer* Ehe und Jungfräulichkeit im N. T. 1919; *D. Hildebrand* Reinheit u. Jungfräulichkeit 1928; lásd a [609. lap](#) irodalmát is.

1. A házasság alanya.

Tétel. **A házasság szentségét érvényesen fölvehetik, akiknek komoly szándékuk van, alkalmasak a házas életre, meg vannak keresztelve és nincsenek bontó akadálytól gátolva.** *Biztos.*

Minden szentségnél szükséges a fölvetel *szándéka*. A házasságnál elég, ha megvan a komoly házasulási szándék, és az bármi módon kifejezésre jut a jelenre nézve. A *kereszttség* szükséges mint a szentségek ajtaja. Amennyiben azonban a házasság tágabb értelemben vett szentség, befogadására alkalmas a nem-keresztény is. A házasság természetével jár, hogy a házasulóknak a házas életre alkalmasnak kell lenniök; tehát egy meglett korú *férfiúnak* és egy meglett korú *nőnek* kell lennie a két félnek; egyneműek között nem jöhet létre házasság.

Jóllehet ugyanis megfelelő valláserkölcsei okokból szabad a házasság főcélján túl az alapértelméért kötni házasságot (ahol azonban mindkét fél számára a teljes nemi megtartóztatás megvalósításának erkölcsileg biztosítva kell lenni), a főcél lehetőségét mint *minden házasságnak természeti nemi alapját* nem szabad tételelesen kizárni; annyival kevésbé, mert a házasság alapértelme, a kölcsönös kiegészülés és támogatás is a nemek különbségén

¹ 1 Cor 7,14.

alapul. A modern homoszexuális törekvések az emberi természetbe fektetett isteni törvénynek teljesen ellenére járnak, és végzetesen veszélyeztetik az intímabb emberi vonatkozások és az egyének lelkiegészségét. A *bontó akadályok* távolléte a házasság mivoltában gyökerező tételes rendelkezések értelmében szükséges.

A házasság *megengedett fölveteléhez* szükséges *a)* a tiltó akadályok távoztatása, mint amelyek a hívők javát célzó, súlyosan kötelező tételes rendelkezések¹ (különösen a vegyes házasságok tilalma!); továbbá *b)* a kegyelem állapota, minthogy a házasság élők szentsége. Aki tehát nincs a kegyelem állapotában, közvetett kötelezettségből tartozik meggyónni. *c)* A megbérmáltság; illő ugyanis, hogy aki vállalja a házasság komoly terheit, szentségileg föl legyen szerelve a Krisztusért való harcra. Ezenkívül az Egyház nyomatékosan akarja, hogy a házasság az Oltáriszentséggel erősítsék magukat.

2. A házasság szükségessége.

1. Tétel. Az egyes ember nincs egyenest házasságra kötelezve. Biztos.

Bizonyítás. Az egyes ember nincs házasságra kötelezve a *természet törvénye* által. Jóllehet ugyanis mindenki vagy férfiúnak vagy nőnek van teremtve, és ezzel képesítve van a házasság életközösségre, a természet törvénye szerint minden egyes ember kivétel nélkül csak arra van kötelezve, hogy egyéni tökéletesedését, Isten számára való érlelődését tőle telhetőleg előmozdítsa. De már arra nincs kötelezve, hogy a maga részéről a közösség javára is megtegye in concreto mindazt, amire képesítve van; amint tehát pl. szónoki vagy szervező tehetsége dacára nincs arra kötelezve, hogy politikai pályára lépjen, épúgy egyenest arra sincs kötelezve, hogy házasság útján a közjót előmozdítsa; annál kevésbé, mert ezt megteheti, sőt nagyobb mértékben, az önkéntes szüzesség által is. *Isteni törvény* sincs, mely közvetlen kötelezettséget jelentene. A Genézis szava: «Sokasodjatok», isteni áldás, mely a dolog természeténél fogva csak az első emberpár számára volt egyúttal parancs is; amint egyszer az emberiség fennmaradása biztosítva van, ez a parancs megszűnt egyenest kötelezni egyeseket.

Mindazáltal *fönnáll egy nem egyenest minden egyeshez intézett, hanem az összeműködésnek szóló egyetemes kötelezettség*, mely mélyen bele van írva az emberi természetbe, mindig sokakat ösztönöz házasságra, és teljesen fölöslegessé teszi *Sanchez* aggodalmát és gondoskodását: ha önkéntes szüzesség miatt az elnéptelenedés veszedelme fenyegetne, az államhatalom egyenest és egyénenként is kötelezheti alattvalóit a házasságra. Ez a nézet már azért sem áll helyt, mert a házasságot számításoknak és külső intézkedéseknek hozzá nem férhető számos finom vonatkozásával ilyenformán úgy sem lehet racionalizálni. Ez az összeműködés számára adott egyetemes parancs az egyest is föltételesen kötelezi: Minthogy a házasság a természetben és az Isten terveiben mélyen meggyökerezett alapvető jelentőségű intézmény, kötelezettsége, áldásai és terhei alól az egyes csak megfelelően súlyos ok alapján vonhatja ki magát.

Folyomány. *A házasság nemcsak megengedett, hanem dicséretes valami*, és gyakorlata magában véve Istennek tetsző és az egyén számára erényes dolog. – Ez *biztos* igazság és állandó katolikus tanítás minden fajta gnosztikusokkal és manicheusokkal szemben. Ezek a sötét eretnekek ugyanis az anyagot rossznak és a testet minden baj forrásának minősítik, és ennél fogva az emberiségnek nemi úton való szaporodását bűnnek és bűn következményének tekintik. De ezzel ki is mondták tulajdon ítéletüket. A kinyilatkoztatás nem hagy kétséget aziránt, hogy az emberek nemi differenciáltsága és nemi szaporodása *Istennek szent teremtő gondolata*. És ha a házasságot akár biológiai akár lelki akár társadalmi akár valláserkölcsi oldaláról tekintjük, mindenképp Istenhez méltónak találjuk az eszméjét. A nemek különbözőségében kifejeződő, szervezetileg megalapozott és a legmagasabb emberi

¹ CIC 1058 kk.

életnyilvánulásokba beleágazó, rendkívül finom és gazdag differenciáltság az ember-eszmének oly gazdagságát tárja föl, melyről az egyneműség nem tudna sejtelmet sem adni. A nemeknek ez a kölcsönös egymásrautaltsága és tényleges kiegészülése úgy amint a házasság viszonyban szabályozva és biztosítva van, egyrészt nagy emberi kultúrértékek forrása, másrészt pedig jelképezi a teremtés célját, az embernek Istennel való kegyelmi közösségét; sőt a keresztény házasságok nemcsak ábrázolják Istennek az emberrel való közösségét, hanem egyúttal hathatósan munkálják is: a természetben legmélyebben megalapozott emberi életközösség útján egymásnak megszentelőivé, kegyelmi eszközökké válnak.¹ Az *ószövetség* nem tud a hitvesi közösségnél beszédesebb képet Jahvénak az ő népéhez való kegyelmi viszonya számára, az *újszövetség* Jézus Krisztusnak az ő szeplőtelen jegyeséhez való viszonya számára, a jövendölés az egyes lélek elé a végkifejlődésben kitűzött istenközössége számára, mikor is a lét ellentétei, hová a nemek differenciáltsága is tartozik, föloldódnak a lelkek tiszta harmoniájába. Egyszer valaki kérdezte az Üdvözítőt: mikor jó el az ő országa; s ő azt felelte (egy Szentírás kívüli ránk hagyományozott szava, ú. n. agraphon értelmében)²: amikor a kettő egy lesz, a külső és belső, a férfiúi és női.

2. Tétel. A szüzi állapot kiválóbb a házasságnál. Hittétel.

Ezt *tagadták* először Helvidius laikus, Jovinianus szerzetes, Bonosus püspök a 4. században, akik minden érdemet elvitattak a szüzi állapottól; az újítók különösen a szerzetes állapotot gyalázták (maga Luther eleinte a szüzi állapotot elébe tette a házasságnak, utóbb egysorba, végül mögéje helyezte). A *trentói zsinat*³ szerint «ki van közösítve, aki azt állítja, hogy a házasság állapotát fölébe kell helyezni a szüzi állapotnak vagy a celibátusnak, és hogy nem jobb és boldogabb dolog szüzességben vagy celibátusban maradni, mint házasságra lépni». A tétel helyes méltatása végett észbe kell venni, hogy a zsinat határozatában *állapotok és nem személyek vannak összehasonlítva*; az egyik a szüzi állapot (nőknél szüzesség, férfiaknál celibátus), a természetfölötti indítékból önként választott házasság nélküli állandó önmegtartóztatás állapota, s erről van mondva, hogy tökéletesebb a házasságnál. Tehát a tétel szerint lehetséges, hogy egy házasság személy tökéletesebb egy szerzetes személynél (pl. Szent Erzsébet egy lanya apácánál). Ez azonban a tétel szerint nem a két egyén állapotából következik, hanem más okokból.

Bizonyítás. Ami a *Szentírást* illeti, a szüzesség nagyobb kiválóságát jelzi az *ószövetség* (Num 30), kifejezi Jeremiás és Keresztelő sz. János példája. Az *Üdvözítő* minden nemi vonatkozásnak fölötte áll, és érintetlen jegyese az ő Egyházának. Mikor a házasság eredeti szentségét és tisztaságát visszaállította, és az apostolok aggodalmaskodtak: «Ha így van az ember dolga a feleségével, nem érdemes megházasodni», azt feleli⁴: «Nem mindenki fogja föl ezt az ígét, hanem akiknek megadatott. Mert vannak férfiatlanok, kik anyjuk méhéből úgy születtek; és vannak férfiatlanok, kiket az emberek tettek azzá; és vannak férfiatlanok, kik magukat teszik férfiatlanná a mennyeknek országáért. Aki föl tudja fogni, fogja föl». Tehát a szüzi állapot értékben nyilván meghaladja a házasságot, ha meghaladja azoknak fölfogását és méltánylását, akik még a házasság gondolkörében mozognak. Ugyanígy a tanítvány⁵: «Aki házasságra adja szüz leányát, az is jól teszi; de aki nem adja házasságra, jobban cselekszik. Az asszony kötve van a törvényhez, amíg férje él; ha férje meghal, szabaddá lesz; menjen férjhez, akihez akar, de csak az Úrban! Véleményem szerint azonban boldogabb lesz, ha úgy marad». Ezt mondja az a *Pál*, aki egyáltalán nem gondolkodik manicheus módon a házasságról.⁶ A

¹ 1 Cor 7,14 és 1 Tim 2,15 értelmében.

² 2 Clemens Rom. 12. cf. Os 2,21–5 Ap 19,7–8 21,2.

³ Trid. 4 c. 10 Denz 981.

⁴ Mt 19,10; cf. 22,30 19,29.

⁵ 1 Cor 7,38–40.

⁶ 1 Tim 4,3 5,14.

Jelenések szerzője azt mondja¹: «És íme láttam, a Bárány Sion hegyén állott, és vele száznegyvennégyezer, akiknek homlokára volt írva az ő neve és az ő Atyjának neve... És mintegy új éneket énekeltek a királyiszék előtt és a négy élőlény és a vének előtt. És senki sem mondhatta az éneket, hanem csak az a száznegyvennégyezer, akik meg vannak váltva a földről. Ezek azok, kik nem fertőztették meg magukat asszonyokkal, mert szűzek. Ezek kísérik a Bárányt, amerre csak megyen». S már az apostolok idejében fönnállt a szűzek és özvegyek intézménye, mint egyházilag elismert és fölöttébb megbecsült állapot.² A *szentatyák* nem fogynak ki a szűzesség dicséretéből és ajánlásából. Erre a célra külön monografiákat is írnak³ és különösen élesen foglalnak állást Jovinianus és társai ellen. A tétel nagy intézményes bizonyága a szerzetesség, mely a szűzességet fogadalomképen gyakorolja, és a papi celibátus, mely az Isten országának legkiválóbb hivatásához csak a szűzi állapotot találta igazán méltónak.

A szűzesség nagyobb kiválóságát *ésszel* is föl lehet érni:

a) *Teológiai* megfontolás. A szűzi állapotban élő ember a legfőbb jóért, az Isten szeretetért és szolgálataért mond le a házasságról. Ezzel nagyobb elszántságról tesz tanuságot, lelki erőit és egész életberendezését nem osztja meg Isten és a teremtmények között, hanem csorbíthatatlanul Istennek szánja; vagyis magát az emberi életcél választja hivatásnak és állapotnak, minden mellétekintet nélkül. Ezzel olyan álláspontra helyezkedett, hogy elvben, és ha az elvet komolyan veszi, gyakorlatban is nagyobb összeszedettséggel és osztatlanabbul tud Istennek szolgálni szent elmélkedésben és áldozatos szeretetben: «Akinek nincs felesége, arra gondol, ami az Úré, hogyan tessék az Istennek. Aki pedig feleséges, arra gondol, ami a világé, hogyan tessék feleségének, és meg van osztva».⁴ Ez természetesen az elvi elmélés. Gyakorlatban megtörténhetik, hogy valaki a célt megteszi eszköznek, illetőleg az egyszer elért magasabb álláspont követelményei szerint nem tágítja gondosan lelke látóhatárát és szeretete körét, és a balga szűzek sorába jut.

b) *Szociológiai* megfontolás. Akik eszményi indítékokból lemondtak a házasság köteleiről és a családi életről, annak kellemességeiről és egyben terheiről, azoknak munkaideje, lelki energiája fölszabadul a nagy ügyek és föladatak számára; lelki függetlenségük arra képesíti őket, hogy a nagy odaadást kívánó föladatoknak az Isten országában hitvallói, és ellenséges áramlatokkal szemben (melyek a családos embert nem egyszer megalkuvásra kényszerítik) az igazságnak és a lelki javak krisztusi függetlenségének vértanui legyenek. Innen van, hogy nem egyszer nőtlenek maradnak, kiket nagy kultúrföladatak hevítenek; persze a vallási megszenteléssel viselt celibátus mélyebb áldásai és támaszai nélkül.

c) *Pedagógiai* megfontolás. Akik önként egész életükre lemondanak a nemi életközösségről, az eleven valóság elragadó erejével tesznek bizonyosságot arról, hogy a nemző ösztön sürgetése nem elkerülhetetlen végzet, mely ellenállhatatlan erővel hódolatra kényszerít; hanem «legyen alattad a kívánsága, és uralkodjál rajta!»⁵ Ezzel megfelelő álláspontra segíti azokat, kiktől mostoha sorsuk megtagadta a házasság életét: ha sokan önként vállalják a házasság nélküli életet, akkor az nem lehet a legnagyobb szerencsétlenség, és semmi esetre sem lehet akadály mélyebb, értékesebb emberi életnek kialakítása számára. A házasság embereknek pedig megmutatja, hogy az érzékiség az embernek nem lebirhatatlan zsarnoka. Amit a szűzek egész életükön keresztül gyakorolnak, azt átmenetileg házasságra

¹ Ap 14,1

² Ap 14,4 Act 21,9.

³ Igy már 2 *Clemens*, *Tertul.* De exhortatione castitatis; *Cyprian.* De habitu virginum; *Method.* Convivium; *Ambr.* De virginibus; *Hieron.* C. Iovinianum; *August.* De sancta virginitate, De bono viduitatis, De bono coniugali, főként cp 8; *Chrysost.* De virginitate.

⁴ 1 Cor 7,32; *Thom* Opuscul. De perfectione vitae spiritualis.

⁵ Gen 4,7.

váró vagy házasságukban föltartóztatott emberek is meg tudják tenni. A szűzi állapot ezáltal a házasság erkölcsnek, hűségnek és általában a nemi tisztaságnak pótolhatatlan erősségévé lesz.

Nehézségek. 1. *A házasság szentség, a szűzi állapot nem;* a szentség pedig mint kegyelem edénye különböz más állapotnál. – *Megoldás.* A szűzi állapotnak, mint láttuk, legmélyebb intenciója az embert közvetlenül Istenbe kapcsolni, élethivatássá tenni azt, ami minden embernek végső célja: közvetlenül és kizárólag Istennek és Istenben élni. Erre az egyén természetfölöttileg föl van szentelve a keresztség és bérálás által; a szűzi állapot nem egyéb, mint ezekben a szentségekben adott kegyelmek tartalmának és irányításának következetes kiépítése. A házasság azonban embereknek egymás közti viszonya, és magában nem fejezi ki és nem biztosítja közvetlenül az ember végső célját; sőt olyan új helyzetet teremt, mely a lelket el is vonhatja Istentől. Tehát szentséggé kellett tenni; egyrészt, hogy kegyelmet tartalmazó és hordozó szent edénnyé lehessen, mert önmagában még nem az; magától egy ember sem kegyelmi eszköz arra, hogy mást megszenteljen, ha az mindjárt hitvestárs is, hanem rászorul, hogy Isten őt külön fölavassa a kegyelemeszköz hivatására. Másrészt az Úr Krisztusnak oda kellett állni a házasság közé és a szentségi kegyelem állandó erejével meg kellett szentelni és Isten felé beigazítani azt a viszonyt, mely oly könnyen profanizálódik és lecsúszik az érzékiesedés, elanyagiasodás és önzés síkjára, és így eltávolítja a következetes istenszolgálatától.

2. Ha a szűzi állapot különböz volna, akkor a vallási nevelésben (aszketikában, etikában, pasztorációban) *oda kellene hatni, hogy lehetőleg minden keresztény erre az állapotra térjen;* vagy pedig csakugyan kétféle erkölcsi eszményt állítunk föl: egyet a szűzek képviselnek, kik teljes értékű, elsőosztályú keresztények, a másik a közönséges keresztények rangja, kik nem teljes, másodosztályú keresztények, mint a manicheusoknál és a középkori katarusoknál megvolt a hívőknek ez a két osztálya. – *Megoldás.* A keresztény erkölcsiség egy, mert egy a normája és belső tartalma: Istennek és Istenből élni az Úr Krisztus elvei és erői szerint. Ezt a hivatást lehet eredményesen szolgálni akármilyen állapotban, mely a természeti törvény szerint nem erkölcstelen; egyik több, másik kevesebb veszélyt rejt illetve haladási lehetőséget ad. Ennek az eszménynek megvalósítására minden őszinte keresztény lélek törekszik; azonban az egyes emberek a megvalósításnak nagyon különböző fokain állnak. Nem mindenki hivatott mindenre. Az Isten országában, a Krisztus titokzatos testében is érvényes a szervezetek törvénye: «Ha az egész test szem: hol a hallás? Ha az egész hallás: hol a szaglás?... Ha mindnyájan egy tag volnánk, hol volna a test? Most pedig sok ugyan a tag, de egy a test!»¹ Akik a célt jobban biztosító úton járnak, a jobbik részt választották, de csak formailag, nem tartalmilag; az erkölcsiség tartalma minden keresztény számára ugyanaz. A protestánsoknál, kik oly ádázul tusakodnak tételünk ellen, sem egyformák az emberek erkölcsi érték tekintetében, illetve az erkölcsi eszmény intenzív lelki átdolgozása tekintetében.

*Folyomány. A latin Egyház helyesen és az Üdvözítő szándéka szerint jár el, mikor a nagyobb rendek viselőit celibátusra kötelezi. Hittétel.*²

Amely okok javallják a szüzességet általában, fokozott mértékben fönnállnak a papságra nézve. Nevezetesen *a)* a pap mint az egyházirend jellegével Isten közvetlen szolgálatára kötelezett és hivatott férfiú nőtlen állapotban teljes osztatlansággal tudja szolgálni Istent és az ő országát; ellenben, ha családdal kell gondolnia, meg van osztva. *b)* A nőtlen papot nem kötik gúzsba családi tekintetek, mikor Isten ügyének védelméről van szó, és nyitva áll számára a heroizmusnak az az útja, melyre a pap mint a magasabb emberi és az isteni érdekek hivatott letéteményese és őre mindenféle pogány zsarnoksággal szemben az üldözött igazság nevében, különösen válságos időkben, annyiszor föl van szólítva. *c)* A nőtlen pap tulajdon példájával a fönt jelzett pedagógiai tekintetben nyájának mintaképe és formálója. Végül *d)*

¹ 1 Cor 12,17–20.

² Trid. 24 c. 9 Greg. IX. Decr. 1. 3, t. 3.

nem áll közte és hivei között a családja, mely sokszor erkölcsi lehetetlenséggé tenné a hiveknek a pásztorukkal való bizalmi érintkezését; hanem közvetlenül szemben áll velük és ott áll közöttük, mint a hívő község elsőszülött fia és a község számára Isten küldöttje, a hívők bizalmára mindenképpen méltóbb, szolgálatukra pedig szabadabb és készségesebb.

A tagadhatatlan nehézségek (nevezetesen az embersorsban elkerülhetetlen fájdalmas botrányok, tucatembereknek a celibátusban fenyegető lelki összezsugorodása) távolról sem érik föl ezeket a nagy áldásokat. Ezért az Egyház teljes joggal és okkal áll ellen azoknak az időnként fölbukkanó törekvéseknek, melyek a celibátus megszüntetését vagy legalább korlátozását célozzák.

Nem mintha isteni vagy csak apostoli eredetű egyetemes törvényről volna itten szó! Hisz az Üdvözítő a szüzességre csak tanácsot adott, és szóval sem jelezte, hogy erre kötelezni akarja papjait; bár természetes, hogy a tanács elsősorban nekik szól. Szent Pál beszél női püspökökről, és a régi egyház gyakran szentelt női embereket papokká. Mikor az I. niceai zsinaton némelyek a hierarchiai rendeket egyetemesen kötelezni akarták a celibátusra, Szent Paphnutius eredményesen tiltakozott; az ancyrai zsinat is megengedte a diákonusoknak, hogy a szentelés előtt kiköthessék maguknak a (második) házasság jogát. Az elvirai zsinat állít föl először egyetemes kötelezettséget Spanyolország számára. Siricius pápa tanusítja először az egyetemes kötelezettséget az egész latin Egyház részére a hierarchiai rendeket illetőleg, Nagy sz. Leo kiterjeszti a római szubdiákonusokra is. Egyetemesen és végérvényesen keresztülviszi az egész vonalon VII. Gergely. A görög egyház a trullus-i zsinaton (692) rögzítette a maga addigi gyakorlatát: a hierarchiai rendek viselőinek nem szabad nősülniök; de női emberek szentelhetők; a püspökök azonban nem élhetnek házasság életet. Ezt bizonyára nem merték volna megtenni, ha csak apostoli hagyomány is mást rendelt volna.

118. §. A házasság hatásai és tulajdonságai.

Diekamp III § 69 71 72; *Bartmann* II § 207 108; *Pesch* VII prop. 57–64; *Billot* th. 40–46; *Schanz* § 57. – *Thom* Suppl. 65–7 62–3; *Billuart* Matr. 1, 3 7; 5; *Berti* XXXVII 12–4; *Frassen* tr. Sac. tr. 3, 2, 1, 4. – A. *Cigoi* Die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe und die Ehescheidung nach Schrift und Tradition 1895; F. *Huszár* De potestate Ecclesiae circa matrimonium 1900; C. *Böckenhoff* De individualitate matrimonii 1901; J. *Fahrner* Die Geschichte der Ehescheidung I 1903; M. *Denner* Die Ehescheidung im N. T. 1910; A. *Ott* Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung 1911; L. *Bundiment* Le divorce 1924.

1. A házasság szentségi hatásai.

1. A házasság első hatása a *megszentelő kegyelem*. Ez voltaképpen magátólértődik, ha meggondoljuk, hogy a házasság igazi újszövetségi szentség. Csak a teológiai fogalmak tisztulatlanságának lehet betudni, ha a kezdődő skolasztika etekintetben egy ideig tétovázott; Lombardus, Alvernus, Durandus szerint a kegyelem, melyet a házasság jelent, nem magában a házasságban van, hanem Krisztusnak és az ő Egyházának fölbonthatatlan egységében. Mások meg csak negatív jellegű hatékonyságot tulajdonítottak a házasságnak: az érzékiség megfékezését. A nagy skolasztikusok azonban diadalra segítették az egyedül tartható fölfogást, melyet a trentói zsinat ünnepélyesen is kimondott.¹ A házasság közölte kegyelem *második* kegyelem; azonban lehet a körülményeknél fogva első kegyelem is. Az általános szentségtanból és a házasság lényegéből következik, hogy az egyik fél méltóan járulhat a szentséghez és annak gyümölcseiben részesülhet, a másik pedig méltatlanul. Az azonban nem történhet meg, hogy a házasság az egyik félre érvényes legyen, a másikra pedig érvénytelen, az egyik számára fölbonthatatlan, a másik számára fölbontható. Ma általános és jól megokolt

¹ Trid. 24 c. 1 *Denz* 971.

nézet, hogy a méltatlanul de érvényesen fölvetett házasság kegyelme az akadék eltávolítása után föléled.

2. A házasság *szentségi kegyelme* természetfölötti fölkészítés a házas közösség megvalósítására: *a)* A természeti hitvestársi szeretet megnemesítése és természetfölötti megszentelése, nevezetesen a házasfelek fölavatása, hogy egymás számára a természetfölötti megszentelés eszközei lehessenek: «Hogyha ketten közületek megegyeznek a földön bármely dologban, melyet kérnek, megnyerik azt Atyámtól, ki mennyekben vagyon. Mert, ahol ketten vagy hárman összejönnek az én nevemben, ott vagyok közöttük».¹ *b)* Erő a hitvestársi hűség megőrzésére, *c)* a gyermekek istenes fölnevelésére, *d)* az érzékiség megfékezésére, amennyiben a keresztény házasság gyakorlata azt nyugodt mederbe tereli.²

3. A keresztény házasság megteremti és egyben megnemesíti a *házas köteléket*; fölemeli arra a méltóságra, hogy Krisztusnak és az ő Egyházának egységét jelképezi és annak valós, élő utánzatát adja. A házas kötelék az, ami ebben a szentségben jel és természetfölötti hatás egyszerre (*res simul et sacramentum*); ez ugyanis a szentségi házas szerződésnek közvetlen hatása és a keresztény házasság legmélyebb értelmének, Krisztus és az Egyház misztikus házasságának hatékony jele. Az újabb hittudósok ezt olykor jegyfélének (*quasicharakter*) nevezik, és joggal benne látják a szentség föléledésének alapját és egyben a keresztény házasság fölbonthatatlanságának gyökerét. A keresztény házassági kötelék alaptulajdonságai az egység és fölbonthatatlanság.

2. A keresztény házasság egysége.

Tétel. A keresztény házasság lényegesen egy, úgy hogy egy férfiúnak egyszerre csak egy felesége, és egy nőnek egyszerre csak egy férje lehet. Hittétel.

Luther tagadta, hogy erre vonatkozólag van isteni törvény, és Hesszeni Fülöpnek bigamiát engedélyezett; ugyancsak ellenzi az egynejséget a mormonok gyanus amerikai felekezete. A *Tridentinum* szerint³ «ki van közösítve, aki azt állítja, hogy a keresztényeknek meg van engedve egyszerre több feleséget tartani, és hogy ezt semmiféle isteni törvény nem tiltja». A tétel tehát kimondja, hogy a keresztényekre isteni törvény értelmében kötelező a monogamia, és kizárja a szimultán poligamiát, mind többférjűség (*polyandria*), mind többnejűség (*polygynia*) alakjában; de nem szól a szukcessziv poligamiáról, mikor t. i. a házas kötelék megszűnése után az egyik fél új házasságra lép. A tétel értelmében a monogamia isteni (tétéles) törvény; de a mi bizonyításunk tovább megy, és kimutatja, hogy a monogamia természeti törvény.

Bizonyítás. Sem az ó-, sem az újszövetség nem mondja ki kifejezetten a monogamia kötelező voltát, mindamelllett nem hagy kétséget. Isten egy férfiút és egy nőt teremtett (Gen 1) és oly kölesönös támogatást, lelki kiegészülést és személyes odaadást kíván (Gen 2), mely csak monogamiában lehetséges. A *próféták* egynejségben éltek; az *Üdvözítő* korában a zsidók közt az egynejség általános volt, és az *Üdvözítő* minden nyilatkozatában magátólértődőnek tekintette. Sőt egyenest tanítja, mikor házasságtörőnek mondja azt, aki elbocsátja feleségét és mást vesz (Mt 19); ha ugyanis többnejűségnek lehetne helye, nem volna házasságtörés az első feleség után másikat venni. Az *apostolok* közül a házasok egynejségben éltek, valamennyien tanításukban és rendelkezéseikben monogamiát tétéleztek föl: «A paráznság miatt minden férfiúnak legyen meg a maga felesége és minden asszonynak legyen meg a maga férje.»⁴ Mikor Szent Pál a keresztény házasság lényegét abban látja, hogy

¹ Mt 18,19; cf. 1 Cor 7,14 Eph 5,22–38.

² *August.* Concup. et nupt. I 10, 11; Trid. 24 matr. cp 1; Cat. Rom II 8 17.

³ Trid. 24 c. 2 *Denz* 972; Lugd. II *Denz* 465.

⁴ 1 Cor 7,2; cf. Rom 7,2. Eph 5,31.

Krisztus és az Egyház viszonyának hatékony jele (Eph 5), burkoltan a keresztény házasság egységét tanítja: Az egy Krisztus és annak egy Egyháza vannak egymásnak eljegyezve; a keresztény házasság hazug jel volna, ha nem egynek egyhez való viszonyában állna. A *hagyomány* álláspontját az Egyháznak Lutherig állandó gyakorlata mutatja, és sokszor monografiákban is kifejezésre jut.¹

A fontolgató *elme* meg tudja állapítani, hogy a házasság áldásait csakis a monogamia biztosítja teljes hatékonysággal és emberhez méltó módon: a) A házasság elsődleges célja, a gyermeknemzés és -nevelés mennyiségileg legjobban a monogamiában van biztosítva, amint ezt hosszas megfigyelések és statisztikai adatok mutatják. Rendkívül figyelemre méltó az a körülmény, hogy nagyjából egyforma számmal születnek férfiak és nők (106:100), szinte kézzelfogható bizonyosságul, hogy mi a Teremtő szándéka az egy- illetve többnejűség tekintetében. A minőségi gyermeknemzés és nevelés pedig csak úgy van biztosítva, ha a nemzésben és nevelésben férj és feleség mint egyenlőrangú tényezők működnek együtt, ami a poligamiában szinte lehetetlen. b) A házasság hűség, a kölcsönös kiegészülés és támogatás csak úgy óvható, ha a két fél egyenlőrangú. Csak a teljes személyes önátadás elégíti ki azokat a mély és finom lelki igényeket, melyeket a legintimebb életközösség a két érdekeltben támaszt. Mihelyt egyszer akár férj, akár feleség többek közt oszlik meg, már nem egy egész ember adja oda magát egy egész embernek, a házasság viszony elveszti személyes, «én te» közösségi jellegét, a merő ösztönös természet színvonalára süllyed, s végelemzésben emberméltóságában támadja meg mindkét felet. Különösen a nő szenvedné meg a többnejűséget; minthogy nála a támasz, kiegészülés és személyes odaadás igénye sokkal inkább életszükséglet és létföltétel, mint a természettől fogva önállóbb férfiúban. Az meg első tekintetre nyilvánvaló, hogy többnejűség esetében rendkívül nehéz fönntartani a ház és család kormányzatát, mely a házvezetést egy kézbe utalja. c) Az érzékiség orvoslásának szempontja is legjobban a monogamiában elégül ki, mert a nemző ösztönt az erkölcsi felelősségek és a rendkívül finom szövésű kölcsönösségek ellenőrzése és szabályozása alá helyezi. Nevezetesen a többnejűség egyenest táplálja azt, amit a modernnek a férfiú poligamiás tendenciájának szeretnek mondani, és rászabadítja arra, hogy brutális nemi önzésében a nő érdekeivel és igényeivel egyáltalán ne törődjék.²

Nem csoda, ha *pogányoknál is* találkozunk a monogamiának elméleti és gyakorlati megbecsülésével: «Egy feleséget szeretni és nem kettőt barbár módra: ez hellén szokás».³ Közismert, mennyire szigorúan monogamiás volt a rómaiak fölfogása és házasság gyakorlata a köztársaság virágkorában. Kong-tsze a házasságra azt mondja, hogy a föld és ég egységének jele. Az egyiptomiak legalább papjaiktól megkivánták a monogamiát; Tacitusnak a germánokról etekintetben mondott dicsérete közismert.⁴

Folyományok. 1. A többférjűség (polyandria) mindenkor és mindenkép tilos és törvénytelen, mert ellenkezik a házasság rendeltetésével; nem egyéb az, mint teljes nemi összevisszaság, mely a gyermekekre vonatkozólag vagy meddőséget eredményez, vagy bizonytalanná teszi az atyát, és ezáltal az ő nevelő befolyását kikapcsolja, és súlyosan meggyalázza a nőt, kit heterává süllyeszt. Nem csoda, ha még a primitíveknél sem találjuk. A poliandria csak nagyfokú nemi elfajulásnak szomorú velejárója.

Igaz, több modern szociologus (különösen Spencer, Lubbock, Morgan) azt állítja, hogy ez volt az őállapot, és hivatkoznak a női főség (matriarchatus) és a csoportházasságok

¹ Athenagor. Legat. 33; Theophil. III 15; Min. Felix 31; Clemens Al. Strom. III 12; Tertul. Apol. 46. II. Gergelynek 726-ban adott 14. levele, mely a feleség állandó betegsége esetére második feleséget engedélyez, vagy nem valódi, vagy pedig itt is azt kell mondani, hogy «egy pápai ténykedés még nem csinál hittételt.»

² Cf. Thom Gent. IV 78.

³ Euripid. Andron. 177.

⁴ Tacit. Germ. 17–19.

intézményére. Azonban állításaik merő kombinációk, melyeket az etnologia nem támogat. Érveik nem nyomnak, amennyiben a matriarchátust bebizonyítottan monogamiás népeknél is megtaláljuk¹; a csoportházasságokról kitűnt, hogy azok nem nemi összevisszaságot jelentenek, hanem ellenkezőleg a totem-törzsszisztemmel kifejlődött nagyon is szigorú arisztokráta megkötést. A pigmeusok aránylag tiszta monogamiában élnek. Az meg egyenest megszegyenítő, hogy a társadalmi reformátorok a mai házasságot ama vélt «primitív» állapotra való hivatkozással és annak értelmében akarják «megreformálni;» vagyis vissza akarják vetni egy színvonalra, mely szerintük is primitív, a komoly etnologia szerint pedig elfajulás, és ma az egész vonalon meghaladott szociológiai fokozat; és ezt merik ajánlani azok, kiknek minden második szavuk haladás és evolúció.

2. *A többnejűség* (polygynia) nem hiúsítja meg a házasság elsőrendű célját, a gyermeknemzést és nevelést, nem is teszi teljesen lehetetlenné a hitvesi hűséget; sőt a gyöngédebb érzelmi közösséget sem zárja ki egészen.² Ebből érthető, hogy *Isten az ószövetségben megengedhette a többnejűséget*. Gyakorlatban volt Lamech óta³ a patriarkáknál, megengedte a mózesi törvény⁴; többnejű királyok, mint Dávid, Istennek kedves emberei; Jeremiás szintén megengedettnek veszi föl.⁵

Mínt hogy azonban a fönt kifejtett szempontok értelmében a többnejűségben csak tökéletlenül jut kifejezésre a házasság természeti rendeltetése, a természetfölötti pedig, a keresztény házasság gondolata egyáltalán nem, nem csoda, ha az Üdvözítő etekintetben is helyreállította a régiebb szigorúbb állapotot, még pedig a hittudósoknak ma egyöntetű nézete szerint az egész emberiség számára, amennyiben a keresztény légkörbe kerülnek; ennek értelmében a pogányoknak és mohamedánoknak sem engedhető meg, hogy megtérésük után fönntartsák többnejű vonatkozásait. Az *ószövetségi gyakorlat* érthető a Krisztus előtti kinyilatkoztatás alacsonyabb erkölcsi álláspontjából,⁶ a Messiást váró nemzet szaporításának gondjából,⁷ és végül a férfiúnak akkori lelki és társadalmi felsőbbségéből; minél inkább kiemelkedik ugyanis a férfiú a nő fölött, annál kevésbé igénye a házasság életközösségben adódó kiegészülés; minél jobban emelkedik a nő színvonala, annál biztosabban száradnak el a többnejűség gyökerei. A kereszténytelen szellem azonban ma is kitermeli az ú. n. kettős morált, mely a nemi erkölcs terén más mértékkel akarna mérni a férfiúnak mint a nőnek.⁸

3. *A szukcesszív poligamia meg van engedve*; vagyis a házasság kötelék fölbomlása után szabad új házasságra lépni. *Biztos* a montanistákkal és novaciánusokkal szemben. *Bizonyítás*. Nincs isteni törvény, mely tiltaná az egyik fél halála után a második és akárhányszor is új házasságot. Sőt Szent Pál azt mondja: «A nőtléneknek és özvegyeknek pedig ezt mondom: Jó nekik, ha úgy maradnak, mint én is. De ha meg nem tartóztatják magukat, házasodjanak meg; mert jobb megházasodni, mint égni».⁹ «Az asszony kötve van a törvényhez, amíg férje él; ha férje meghal, fölszabadul; menjen férjhez, akihez akar, csak az Úrban!»¹⁰

S valóban akár merőben természeti akár szentségi szempontból tekintjük a házasságot, *mi sem áll útjában a második és további házasságnak*. Természeti szempontból ugyanis az egyik fél halálával illetve a házasság kötelék fölbomlásával szabaddá válik a kötött fél; s természetfölötti szempontból is csak így van: a monogamiás házasság Krisztus és az Egyház

¹ Lásd Schütz Házasság 17–32. lap; E. Westermarck The Origine of Human Marriage⁵ 1926.

² Mint I Reg 1,1–8 mutatja.

³ Gen 4,19.

⁴ Deut 21,15.

⁵ Jer 29,6.

⁶ Cf. August. Faust. XXII 47.

⁷ August. Nupt. concup. I 13, 14.

⁸ Cf. August. Bon. coniug 15–18.

⁹ 1 Cor 7,8–9.

¹⁰ 1 Cor 7,39; cf. Rom 7,23 1 Tim 5,14.

viszonyának tökéletes jele; igaz, ha ezt megelőzte egy másik vagy több (most már megszűnt) házassági kötelék, jelentő jellege nem olyan tökéletes, mintha más kötelék soha nem állt volna fenn; hisz Krisztus sem lép folytatólag más-más egyházakkal jegyesi viszonyba; de ez a tökéletlenség nem belülről, nem magából a jelenleg fennálló házassági kötelékből foly, és ezért nem is teheti tilossá vagy épenséggel érvénytelenné az új házassági köteléket.

Ez a megfontolás vet világot az *egyházi multnak* etekintetben tanúsított *magatartására* is. A második házasságot sohasem tilalmazta az Egyház¹; de kevésbé ajánlotta és nem becsülte annyira, különösen a nő részéről. Ezért a többnejűt eltiltották az egyházirendektől,² olykor penitenciát is szabtak reá; még ma is megvonják tőlük az ünnepélyes házassági áldást³, ha a nő lép második házasságra. Elvi nehézséget azonban a latinok sohasem támasztottak a többszöri házasság ellen sem.⁴ A keletiek szigorúbban ítélték. Athenagoras a második házasságot illedelmes házasságtörésnek nevezi; zsinatok penitenciákat róttak a másodszer házasságra; Vazul szerint a második házasság megtisztogatott paráznaság, a harmadik az Egyháznak meggyalázása.⁵ A konstantinápolyi egyház 920-ban a negyedik és bizonyos körülmények között a harmadik házasságot tilalmazta; s még ma is a görög egyház a harmadszor házasságtöréstől három, a negyedszer házasságtöréstől öt évre megtagadja az Eucharisziát. Az egyesülési zsinatokon etekintetben a görögöknek a latin álláspontra kellett helyezkedniök.⁶

3. A keresztény házasság fölbonthatatlansága.

Mikor a házassági kötelék szilárdságáról van szó, különbséget kell tenni a csak megkötött, aztán a megkötött és egyúttal elhált házasság közt (matrimonium ratum et consummatum). Az *elhálás* nem teszi ugyan a házasság lényegét, nem is tartozik a lényegéhez, mindazáltal a házassági köteléket szorosabbra vonja, ha természeti szempontból nézzük; ami előbb csak elsőfokon, előkészítő állapotban volt meg, a gyermeknemzés föladata, az az elhálással a második fokra, a megvalósulás stádiumába jutott. Természetfölötti megfontolás szerint pedig az el nem hált házasság csak Krisztusnak és az ő titokzatos testének misztikai egységét jelenti, az elhált pedig Krisztusnak vagyis az Igének és az emberi természetnek fizikai egységét is. Ami már most a házassági kötelék fölbontását illeti, különbséget kell tenni a teljes fölbontás (divortium) és az ágytól meg asztaltól való elválasztás (separatio a thoro et mensa) között. Más továbbá a *belső*, és más a *külső fölbonthatatlanság* illetve fölbonthatóság, aszerint, amint a házassági felekben gyökerezik, vagy rajtuk kívül álló tényezőkön fordul.

1. *Tétel. Az érvényes házasság belsőleg fölbonthatatlan*, azaz sem a merőben természeti sem a keresztény házasságot a házassági felek maguk nem bonthatják föl. *Hittétel.* Az újítók tétovázásával szemben és az újabb istentagadó humanizmus reformeszméivel szemben a *trentói atyák* azt tanítják,⁷ hogy sem az egyik félnek eretneksége, sem kellemetlen együttélés, sem az egyik félnek szándékos távolléte, sem házasságtörés miatt a házassági felek föl nem bonthatják házasságukat.

Bizonyítás. Az *Úr Krisztus* a házasság Isten rendelte paradicsomi jellegére való utalással megállapítja: «Amit Isten egybekötött, ember el ne válassza». Tette ezt a zsidókkal szemben, kik Mózes törvénye értelmében adhattak váláslevelet. Mikor a farizeusok megkérdezték az Urat: szabad-e az embernek feleségét elbocsátani akármi okból, egyszerűen azt felelte: «A ti

¹ Cf. Nicaen. c. 8 Denz 55.

² Tit 1,6.

³ Cf. Mt 22,23.

⁴ Hieron. Ep. 48, 9; cf. 123, 10; August. Bon. viduit. 5, 6; 8; 12, 15.

⁵ Athenag. Legat. 33. Concil. Laod. c. 2; Neocaesar. c. 3. Basil. Epist. 188, 4 50.

⁶ Lugd. II. Denz 465; Decr. pro Iacob. Denz 1441.

⁷ Trid. 24 c. 5–7 Denz 975 ss.

szívetek keménysége miatt írta nektek e parancsot; de a teremtés kezdetén férfivá és nővé teremtette őket az Isten... Amit tehát Isten egybekötött, ember el ne válassza. Aki elbocsátja feleségét és mást veszen, házasságtöréssel vét ellene. És ha az asszony elhagyja férjét, és máshoz megyen, házasságot tör». ¹ Hasonlóképp tanít az *Apostol*: «Azoknak pedig, kik házasságban élnek, nem én parancsolom, hanem az Úr, hogy a feleség férjétől el ne váljék; ha pedig elválk, maradjon házasság nélkül, vagy béküljön meg férjével. A férfiú se bocsássa el feleségét». ² Jól meg kell jegyezni, hogy az Üdvözítő a kijelentéseiben sohasem szorítkozik a keresztény házasságra, hanem magát a házasság szerződését tekinti fölbonthatatlanak, úgy amint az a természeti törvény szerint létrejön. A *hagyomány* álláspontja ebben a kérdésben kezdettől fogva határozott és egyöntetű, és élesen kifejezésre jut korunk pogány könnyelműségével szemben. ³

Az ész is következteti a tételt a házasság mivoltából. a) A házasságban két személy adja át önmagát egymásnak a legmélyebb és legkomolyabb vonatkozású életközösségre: a születendő gyermekek javára, kölcsönös hű támogatásra a jelen és jövő élet számára. Ámde az emberi személyhez hozzátartozik mint egyik meghatározottsága az életkora. Ezért természetszerűen életre szólnak azok a vonatkozások, melyekbe a személy mint olyan lép bele («én-te» közösségek), minők a házasság viszonyon kívül a baráti és kegyeleti vonatkozások: szülő és gyermek, nevelő és növendék. Az ember szellemi méltósága és legszemélyesebb érzelme tiltakozik az ellen, hogy személyisége korlátolt időre szóló szerződés tárgya legyen; ez áruvá alacsonyítaná a személyt. b) Ha a házasság a házasságfelek részéről fölbontható, gyökerében veszélyeztetve van a házasság főcélja: a gyermekek fölnevelése, mely a házasságfelek együttes tevékenységét és a családi közösségnek pótolhatatlan légkörét követeli. ⁴ De halálos sebet kap a házasság alapértelme is, a hitvesi hűség és támogatás, melyre csak úgy építhet rendületlen bizalommal mindkét fél, ha teljesen ki van vonva mindkettőnek épen itt annyira kísértő gyöngesége és szeszélyessége alól. Ha a házasságfelek maguk csak egyetlen okból is fölbonthatnák a házasság viszonyt, az igen könnyen és gyakran bekövetkeznék ép akkor, mikor a másik fél leginkább rászorul: elszegényedés, betegség, szerencsétlenség esetében. c) A házasság a közjó érdekében kötött szerződés; sőt a társadalom legmélyebb érdekeit hordozza. Az ilyen szerződéseket pedig a felek nem bonthatják föl tetszés szerint, saját akaratukból, jóllehet saját elhatározásukból megköthették, amint pl. az önkéntes honvédő seregből sem léphet ki épen harc idején az, aki önként belépett. Minthogy ezek az okok minden házasságra szólnak, nemcsak a keresztényre, ezért Szent Tamással és a hittudósok többségével valószínűbbnek ha nem is biztosnak kell vallanunk, hogy a házasság nemcsak keresztény talajon, hanem a természeti törvény szerint is belsőleg fölbonthatatlan. Ezt megerősíti a pogányoknak, különösen az indo-árja népeknek virágkorában vallott és nagyjából gyakorolt fölfogása. Dionysius Halicarnassus szerint a rómaiaknál 520 éven keresztül nem fordult elő válás. A perzsák és germánok legerőteljesebb népi virágzásuk korában a házasságot fölbonthatatlanak tartották.

Ezzel szemben az istentagadó humanizmus minden fajtája arra az álláspontra helyezkedik, hogy a házasságfelek is jogosultak, sőt a jobb erkölcs nevében bizonyos esetekben kötelesek fölbontani házasságukat. Így a) mikor meghül a szerelem, mely nélkül a házasság erkölcstelenség; különösen ha új, erősebb szerelem lép a réginek helyébe, annak szavát követni szabad, sőt kell, mert e «legszentebb» emberi érzés hatalma alól nem vonhatja ki magát senki. b) Sokszor az egyik fél betegsége, hűtlensége vagy hűtlen eltávazása miatt a

¹ Mc 10,2–12 és Lc 16,18.

² 1 Cor 7,10; cf. Rom 7,3.

³ Hogy csak a legrégebbekre utaljunk: *Herm. Mand.* 4, 6; *Iustin. Apol.* I 15; *Clemens Al. Strom.* II 33, 145; *Origen. in Mt hom.* 14, 24; *Cypr. Testimon.* 3, 90. Egyetlen kivétel *Tertul. Marc IV* 34.

⁴ *Thom Gent. III* 123; *Suppl.* 67, 2.

másik, ép az ártatlan évtizedekre nemi önmegtartóztatásra volna kárhozzátva, holott nem fogadott szüzességet vagy celibátust. c) Ha a házasságok között megszűnt a harmónia, ez huzakodásaival és surlódásaival komoly társadalmi baj is, és a gyermekekre sincsen jó nevelő hatással.

Ezek és hasonló érvelések, melyek az egész életre szóló keresztény házasságot szeretnék múlt viszonyra, próbaházassággá lefokozni, mind abból az *ateista és naturalista nézetből* táplálkoznak, hogy az emberi életnek egész értelme és értéke a jelen világban van és a természeti lét kiélvezéséből áll; s a házasságot is úgy nézi, mint a kényelem és kényeztetésére szolgáló intézményt, melyet úgy kell berendezni, hogy lehetőleg ne járjon áldozatokkal. A *keresztény igazság* ellenben az egész életet és benne a házasságot úgy nézi, mint az örök élet tornácát, az istenközösség gyakorló iskoláját, s az élet föladatát és értékmérőjét nem az élvezésben, hanem a megszentelődésben látja. Neki a házasság szentség iskolája, kegyelmi nevelőintézmény, melynek hivatása az Istenben való örök élet számára érlelni a feleket, egy nagyon szerencsétlen házasság önmegtágadásaival, túrései, megalázásai, áldozataival által is; épúgy, mint más esetben és helyzetben is betegség, kín, inség és szorongás által neveli Isten az embert örök életére. A humanizmus a házasságot kivetkőzteti ebből a kegyelmi hivatásából, kényeztetéssé és aggkori biztosító menhelyé süllyeszti, s ezzel aláfoszta a természeti lét föltételeit is, s a léleknek mélyebb és finomabb természeti igényeit egek harmincadjára juttatja. A szerelem jogainak hangoztatásával rászabadítja az ösztönök diktatúráját az etekintetben amúgy is oly könnyen kikezdzhető emberre; a társadalmi (ú. n. becsületi) tekintetek előtérbetolásával az intim házassági viszonyt elkülsőségesíti; és mikor a nemi kielégülést kiáltja ki a hűség kötelesegein is keresztülgázoló követelményként, az alapvető emberi életközösséget beledobja a féktelen érzéki ösztönök és indulatok örvényébe, mely aztán elnyeli minden javát: a lelkeséget, igazi szerelmet, gyermeki kegyeletet, női méltóságot, emberi önérzetet és társadalmi egészséget.

A házasság fölbonthatatlansága kétségtelenül *tragédiáknak és szenvedéseknek is rejti magját*; de súlyosan téved, aki azt hiszi, hogy a szabad válás nem rejti sokkal többet; és súlyosabban téved, aki azt gondolja, hogy ez az élet megoldható az Üdvözítő keresztje nélkül.

2. Tétel. Az egyik félnek házasságtörése sem jogosítja föl a másik felet a házasság fölbonthatására. Majdnem hittétel. Ellene voltak a görögök, az újítók, Caietanus, Amrosius Catharinus. A *Tridentinum* szerint¹ «ki van közösítve, aki azt állítja, hogy az Egyház téved, mikor tanította és tanítja a következőt: Az evangéliumi és apostoli tanítás szerint az egyik fél házasságtörése miatt a házassági kötelék nem bontható föl, és a házastársak életében egyik fél sem léphet más házasságra, az ártatlan sem, aki a házasságtörésnek nem volt oka; és házasságtörést követ el, aki a házasságtörő felet elhagyja és mással köt házasságot». A kánon *szokatlan fogalmazásának* az az oka, hogy a zsinat a velencei követek kérelmére kiméletes akart lenni a görögök gyakorlata iránt, mely házasságtörés esetében az ártatlan fél javára megengedte a házassági kötelék fölbonthatását; valószínűleg nem is akarta a szent zsinat eretneknek bélyegezni azt a fölfogást, mely voltaképpen talán nem is dogmatikai tévedésen, hanem csak a házassági köteléknek alacsonyabb értékelésén alapult.

A *görögök érve* Mt 5,32: «Mindaz aki elbocsátja feleségét más mint paráznaság miatt (παρεκτός λόγου πορνείας), okot ad neki a házasságtörésre; és aki elbocsátott nőt vesz el, házasságot tör»; Mt 19,9: «Aki elbocsátja feleségét, hacsak nem paráznaság miatt (μη ἐπι πορνεία) és mást vesz, házasságot tör, és aki elbocsátott nőt vesz el, házasságot tör». Ezeket a szövegeket a 4. század óta a legtöbb görög, néhány latin (Tertul., Lactant.) és a protestánsok úgy értelmezik, hogy a házasságtörés ok lehet a házassági kötelék belső fölbonthatására. Basilius új házasságot nem igen akar megengedni, de az ártatlan férj számára

¹ Trid. 24 c. 7 Denz 977.

még sem meri megtagadni.¹ Aranyszájú szintén nem foglal határozott állást; a következők főként Jusztinián hatása alatt² a házasságtörést bontó oknak tekintik. *A latinok* azonban az első három század összes atyáival együtt³ a főt idézett helyek dacára a teljes fölbonthatatlanságot tanítják. Béda idejében némi ingadozás mutatkozik, a nagy skolasztikusok azonban a régi latin hagyományt ismét teljes uralomra segítik. Ezek tehát mind azt tanítják, hogy főt idézett szavaival az Üdvözítő nem állított föl belső házasságbontó kivételt.

S valóban a) Mt 5 párhuzamos helyei (633. lap) nem ismerik a megszorítást; Mt 19-ben a főt idézett szavak előtt közvetlenül a teljes és föltétlen fölbonthatatlanság van kimondva. *b)* Magukban az idézett szavakban a fogalmazás mindkét helyen vaglyagos, és a szétválasztás második tagja egyszerűen azt mondja: «aki mást vesz el, házasságot tör». De ha ez szól a házasságtörő félnek is, akkor ki van mondva, hogy a házasságtörés nem bontotta föl a házasság kötelékét: akár a házasságtörő fél akár az ártatlan vesz más házastársat, házasságtörést követ el. Ha pedig a második tagban a házasságtörő fél ki van zárva, akkor az a fonák helyzet áll elő, hogy a házasságtörő fél jobban jár, amennyiben új házassága nem paráznaság; már pedig bűnéből senkinek sem lehet haszna, és káromlás föltenni az Üdvözítőről, hogy a házasságtörésre ilyen biztatást adjon; hisz, aki megunta házasságát, annak csak házasságtörést kellene elkövetni, hogy megszabaduljon.

A régiek és az újak nagyobb részt⁴ az Üdvözítő szavait így értelmezik: Házasságtörés esetében szabad az embernek elbocsátani feleségét (a viszonyosnál fogva ez áll a férjre is); aki más okból bocsátja el, hasonlókép aki a bármilyen okból elbocsátottat elveszi, házasságtörést követ el. Eszerint az Üdvözítő itt kijelenti, hogy a házasságtörés ok lehet az *ágytól és asztaltól való elválásra*. Ennek a magyarázatnak *nehézségei*: *a)* A zsidók nem ismerték az ágytól és asztaltól való elválást; ha tehát az Üdvözítő itt akármilyen házassági megbontást jelentett volna ki, csak a házasság kötelék fölbontására érthették volna. *b)* Az itt föltételezett kazuisztika nehezen illik bele a Hegyi beszédnek egész szellemébe. *c)* Ha az ágytól és asztaltól való elválás volna kimondva, a szavaknak egész határozott értelme szerint az következne, hogy annak egyetlen oka a házasságtörés; holott sok más elválásztó ok is van.⁵ A 19. század folyamán más magyarázatok is merültek föl. Így többek között, hogy a házasság előtti paráználkodásról van szó⁶; vagy a válás engedélye csak a zsidóknak szólt (Grimm).

Ma azonban különösen csak kettő jöhet szóba: Mt 5 és 19-ben a megszorítás interpoláció. Ezt a nézetet belső okokkal lehet támogatni; azonban a döntő szövegtenük ellene szólnak. Jobb ajánló levele van egy másik fölfogásnak, mely szerint a görög λόγος πορνείας nem más, mint a héber עֲרֻתָּה דְבָרָה *gyalázatos dolog* (Hillel laza iskolája szerint bármely kellemetlenség, Sammaj szigorú iránya szerint csak házasságtörés), melyet a rabbik az Úr Krisztus idejében egyedül tekintettek megengedett oknak a válólevél adására, tehát a házasság fölbontására. Minthogy az Üdvözítő a házasság dolgában a mózesi törvényhozással szemben kétségtelenül újat, eszményit állít szembe, csak olyant állíthatott, ami az eddigi gyakorlattal való teljes szakítást jelentett; vagyis kimondotta a házasság kötelék teljes fölbonthatatlanságát, és minden válási kivételezésnek megszüntetését, a «gyalázatos dolog» kivételének is. A görög

¹ *Basil.* Epist. can I 9.

² *Justin.* 1. III tit. 16 de repudiis.

³ *Herm.* Mand. 4, 6; az apologéták, Cypr., Novatian., az arles-i zsinat, mely a gyakorlatban némi enyhítést javai c. 10; Clemens Al., Origen., Epiphan., Nazianz., Hilar., Ambr., Innocent. I., Hier., *August.* Bon. coniug. 24, 32; *Adult.* coniug. Nupt. et concup. I 10, 11; Sermo 392, 2.

⁴ *Székelly* I. A Hegyi beszéd magyarázata 1913 p. 84 kk.

⁵ Trid. 24 c. 8: «ob multas causas».

⁶ Deut 22,13–22 értelmében.

szövegben tehát a *παρεκτός* és *μη* csak inkluzív értelmű lehet: aki elbocsátja feleségét – a *עֲרֻת דָּרָר*, melyet rabbijaitok eddig válás-okként megengedtek, szintén ki van véve a válási okok sorából – oka lesz házasságtörésének (így Ott). Különböznél érthetetlen volna, miért mondták az apostolok ép az Üdvözítőnek e kijelentése után, hogy ha így van dolga az embernek feleségével, nem jó megházasodni. Máté az ő zsidó olvasói miatt tekintettel van erre a náluk annyira jelentős kazuisztikára; Lukácsnál és Márknál ez a megfontolás elesik, ezért náluk hiányzik a közbevetés. Ennek a magyarázatnak tartalmilag alighanem igaza van, ha az arám eredeti híjában nem is sikerült még eloszlatnia minden nyelvtani nehézséget.

3. *Jóllehet a házasság belsőleg, a házaspár elhatározásából nem bontható föl, a házassági kötelék nem végzettszerűen fölbonthatatlan.* A házasság végre is az embereknek egymáshoz való lekötöttsége; alkalomadtán kénytelen engedni az Isten iránti lekötöttségnek, mely erősebb minden teremtmény iránti köteléknél; Isten a léleknek első, örök és föltétlen hűséggel követendő jegyese. Ezért lehet rá eset, hogy Isten akaratából az erre egyedül illetékes fórum, az Egyház magasabb érdekből, a minden egyébnél előbbre való Isten iránti lekötöttségnek és hűségnek megóvása végett a házasi köteléket föloldja. Ez a külső föloldhatóság. Erre nézve a következő megállapításokat tesszük:

a) *Az elhált keresztény házasság külsőleg is föloldhatatlan.* Az ilyen házasság ugyanis természeti és természetfölötti szempontból teljes.

b) *Megfelelő okból van helye ágytól és asztaltól való elváltatásnak.* Ez ugyanis nem a kötelék fölbonthatása, csak az együttélésnek (ideiglenes) megszüntetése a lelkek magasabb érdeke miatt. Az elváltatás azonban sem a feleknek, sem a polgári hatóságoknak jogkörébe nem esik, hanem az Egyházra tartozik, mint amelynek színe elé valók a házassági ügyek.

c) *Az ószövetségben legnagyobb valószínűség szerint az elhált házasságot is fölbonthatta a törvényes okokból adott váláslevél;* így a hittudósok többsége Bonaventura, Sylvius és Estius tagadó nézetével szemben. Ez a gyakorlat azonban nem szolgáltatja ki az elbocsátott feleséget a férj önkényének; csak igen súlyos okból történhetett, és valószínűleg nem volt engedélyezett, hanem csak túrt eszköz.¹ Ez látszik ugyanis következni a próféták elítélő nyilatkozataiból,² és abból, hogy az Üdvözítő a váláslevél adását egy sorba állította az ellenség gyűlöletével.³

d) *Valószínű, hogy a görögöknél házasságtörés esetében az ártatlan fél új házasságra szabadul föl;* ez a házasi kötelékről vallott alacsonyabb fölfogás következménye és engedmény a természettel szemben.

e) *Általános egyházi rendelkezés értelmében az Egyház, illetőleg a pápa ítélete alapján az egyik félnek megkeresztelkedése esetén, ha a hitetlennek megmaradt fél semmiképpen sem akar békében együtt élni a másikkal (mert nem tűri meg hitét), vagy csak a Teremtő gyalázatára (vagyis csak a hívő fél bűnének árán) akar együttélni, a hívővé lett félnek joga van elválni, és ha hívővel új házasságra lép, a hitetlen korábban kötött első házassága fölbontható.* Ez a rendelkezés az evangélium érdekében történik; óvni akarja a kereszténnyé lett félnek hitszerű életét és a gyermekek keresztény nevelését, másrészt biztosítani akarja az evangéliumra való áttérés szabadságát. Ennek a rendelkezésnek értelmében a hitetlen korábban kötött házasság érvényes, és nem bomlik föl az egyik félnek megtérése által; de a meg nem tértek adás evangéliumgyűlölete vagy gonoszsága fölmenti a hívő felet az életközösség alól, és az Egyház ítélete alapján kötött új házasság mint erősebb kötelék fölbonthatja a régit. A jogi részletekre nézve lásd CIC 1120 kk. Az Egyháznak ez az általános törvény jellegű gyakorlata Szent Pál következő kijelentésére támaszkodik⁴: «A többieknek viszont én mondom, nem az

¹ Cf. *Thom* Suppl. 67, 3.

² Mich 2,9 Mal 2,15 Prov 2,17.

³ Mt 5,31 coll. c. 5,43.

⁴ 1 Cor 7,12.

Úr: ha valamely testvérnek hitetlen felesége van, és ez kész vele lakni, ne bocsássa el; és ha valamely hívő asszonynak hitetlen férje van, és az kész vele lakni, ne hagyja el férjét; mert a hitetlen férj meg van szentelve a hívő asszony által... Ha azonban a hitetlen fél elválk, hadd váljk el; mert nincs szolgaságra kötelezve a testvér vagy a hívő asszony ily esetben, hanem békességre hívott minket az Isten». Ezért Pál-féle kiváltságnak is nevezik (privilegium Paulinum), mely az evangélium és a hívők érdekében van engedélyezve.¹

A pápa megfelelően súlyos okból az apostoltól nem tárgyalt esetben is adhat fölmentést az érvényesen megkötött házasság alól a hívő fél javára, ha a hívő fél megtérése után a korábbi házasság nem volt elhálva. Ilyen fölmentést az Egyház tényleg adott különösen missziós területeken; így V. Pius (1571 aug. 2) az indusok és XIII. Gergely (1585 jan. 25) az Amerikába deportált és ott megtért néger rabszolgák javára, kiknek felesége Afrikában maradt. Az Egyház ítélete szerint ugyanis ilyenkor fönnforog az az eset, mikor a Krisztustól kapott szolgálati hatalmánál fogva mint az isteni joghatóság eszköze a hit érdekében fölmentést adhat olyan törvény alól, mely nem közvetlenül és egyenest az ember végcélját szolgálja, hanem csak az emberi együttlétet szabályozza Isten számára (CIC 1125).

f) Az el nem hált érvényes keresztény házasság fölbomlik az egyik félnek ünnepélyes szerzetes fogadalma következtében²: Az Egyház ezt a gyakorlatot csakugyan követte: már Beda Venerabilis beszéli Edilthryda királynőről. A szentatyák is dicsérettel illetik az ilyen tetteket, amint kitűnik a (különben nem tényeken alapuló) Thecla és Alexius legendákból.³ A teológiai megfontolás Szent Tamással⁴ arra utal, hogy ez esetben nincs szó a másik félnek helyrehozhatatlan káráról, hisz házassága nem volt még elhálva; másrészt a teremtmény inkább le van kötve Istennek mint az embereknek. Az ünnepélyes szerzetesi fogadalmat a teológiai és liturgiai fölfogás úgy állítja be, mint Krisztusban való misztikai halált; a halál pedig fölbontja a házas köteléket. Hogy az Egyház ezt a gyakorlatot isteni joron folytatja-e (Billuart, Benedict. XIV.) vagy egyházi (Suarez) vagy természeti joron (Thom.), arról vitatkoznak a hittudósok. Bizonyos, hogy burkoltan benne van az Egyház kulcs hatalmában, és ezért a trentói zsinat kinyilatkoztatottnak mondhatta; hisz nem egyéb ez, mint a kulcs hatalomnak egy esetre való hiteles értelmezése. Ez a jog tehát az Egyháznak Istentől kapott helyettesítő, szolgálati hatalmában (potestas ministerialis, instrumentalis) források és ugyanolyan természetű, mint a fogadalmak és eskük dolgában való fölmentés joga.

g) A pápák V. Márton óta más súlyos okból is fölbontják az érvényes de el nem hált házasságokat (a kanonisták már előbb is tanították ennek a lehetőségét). A házas kötelék részéről nem lehet kimutatni, hogy ez lehetetlen. Hisz egyrészt semmiféle házas kötelék nem végzettszerűen és föltétlenül fölbonthatatlan; különben a halál sem bontaná föl, és a szukcesszív poligamia is lehetetlen volna. Másrészt az el nem hált házasság a szentségi rendben sem ábrázolja Krisztusnak az emberiséggel való viszonyát mint fizikailag föloldhatatlant. Ez a mozzanat csak az elhálással járul hozzá. Tehát a dolog természetében van fogódzó pont arra, hogy az Egyház a lelkek nagy javára fölbontson egy nem föltétlenül föloldhatatlan köteléket, mikor azt meg lehet tenni helyrehozhatatlan károk nélkül és a házasság nagy alapvető javának minden kockázata nélkül. Minthogy ez a gyakorlat nem általános törvény jellegével lép föl, miként az előző, hanem esetről-esetre szól, nem hit tárgya.

¹ Cf. Innocent. III *Denz* 352.

² Trid. 24 c. 6 *Denz* 976.

³ Cf. *Ambr.* Virgin. II 3, 19; *August.* Confess. VIII 6; *Epiphan.* Haer. 77; *Gregor. M.* Dial. III 14.

⁴ *Thom* Suppl. 61, 2. *Thom* Suppl. 53, 2.

Nyolcadik értekezés. A végső dolgok.

Eszchatologia.

119. §. Az eszchatologia általános jellemzése.

1. Az eszchatologia jelentősége.

A hívő elme és a hittudomány szemében a *végső dolgok* (τὰ ἔσχατα, novissima) nem egyszerűen a múló dolgok végét jelentik, hanem azt a véget, melyet Isten az ő örök gondolata szerint ad mindannak, aminek kezdetet és folytatást rendelt vagy engedélyezett. Tehát a vég itt nem egyszerűen egy folyamat megszűnése, hanem az a nyugvópont, mely felé igyekszik a fejlődő folyamat: a vándor útjának végállomása, a hajósnak várt réve. Más szóval, a vég itt cél, betetőzés, befejezés, consummatio, a Szentléleknek tulajdonított mű.¹ Istentől rendelt vége, megkoronázása mindennek van, amit ő kezdeményezett vagy engedélyezett: az egyes ember földi életének, az összemberiség életének, vagyis a történelemnek, és az emberélet gyakorlóterének, a világnak. Tehát lehet szó *egyéni, történelmi és kozmikus eszchatológiáról*. Technikai és didaktikai okokból azonban ajánlatosabb a végső dolgokra vonatkozó kinyilatkoztatott igazságokat nem e szerint a tárgyi szempont szerint, hanem a végső események és végső állapotok köré csoportosítani.

Amit az eszchatologia tárgyal, az a végső szó mindazokban a kérdésekben és vitákban, melyeket az időben folyó lét, az egyesnek sorsa és küzdelmei, a kultúrtörökvések és történelmi válságok szünet nélkül fölvetnek, s melyek állandó feszültségben tartják a szellemeket. Minthogy ezt a végső szót Isten mondja ki, itt igazán kicsattan mindannak igazi értelme, ami világ kezdetétől fogva el volt rejtve. Ezért az eszchatológiának, a végső isteni szó teológiai értelmezésének *jelentősége* a következő mozzanatokban domborodik ki:

1. A vég rávilágít a kezdetre és folyamatra. Ezért *a világ végkifejlete Istennek fölséges igazolása* lesz. Kinyilatkoztatja majd a szellemek egész világa előtt, hogy minden egyénnek és minden eseménynek mi volt az isteni gondolata, s az egész történelem és annak végső vége, örök kárhozat és örök üdvösség mennyire nem vak végzet, hanem annak az Istennek műve, akinek minden útja irgalom és igazság. És Istennek ez a végső felelete a lét nagy kérdéseire csattanós lesz: elhangzik az mindenüvé, ahol volt kérdés-föltevő. Az eszchatologia a nagy teodiké, mint azt jelzi Jób könyvének vége. A vég értelmezi a kezdetet; a fejlődés irányát és értékét meghatározza a cél. «Csak akkor értjük meg azt ami van, ha látjuk, minek kell majd lenni; nincs a világon az a tény, berendezkedés és folyamat, mely ne függne a céltól és az egésznek értelmétől» (Lotze).

2. Ezért az eszchatologia a legtermékenyebb szempontokat és a *leghatásosabb indítékokat adja a vallásos léleknek*, tevékenységei egész területe számára: *a)* A hívő elmének szempontokat nyújt e világ jelenségeinek és kategóriáinak igaz értékelésére. *b)* A keresztény földi vándor a végső dolgokra úgy tekint, mint hazájának csillagaira; és azok erőt és biztatást sugároznak neki földi bajvívásában, s egyben intést küldenek a könnyelmű gondtalanság kísértéseivel szemben: «Minden dolgoznál gondoldj a végedre, akkor sohasem vétkezel többé!»² Az öskeresztények elméletben és gyakorlatban eszchatológiai szempontok szerint ítélték meg a saját életük és a közösség sorsát.³ *c)* A végső dolgok erőteljesen megrezdítik a

¹ Cf. Eph 4,13–16 Rom 11,36; cf. [1249](#).

² Sir 7,40.

³ 1 2 Thes; 1 Cor; Ap; 2 Pet.

lélek ama húrjait, melyek a titokzatosságra vannak hangolva. Ezért a képzeletet is állandóan feszültségben tartják, és a lélek művészi törekvését erősen foglalkoztatják; ihletik az irodalom legnagyobb stílu alkotásait a Gilgames-eposztól Dante páratlan költeményéig, az ábrázoló művészetet, Michelangelo-t csak úgy mint a nirvánás Böcklint, és sugallják azokat a múltóbb értékú termékeket, melyek hol a termékeny képzelet segítségével, hol «tudományos» aláfestéssel (Flammarion, Fechner) akarják a titkot áhító lélek elé varázsolni a sírontúli életet, a «másvilágot».

Nem is csoda, ha a katolikus eszchatologiai igazság dómjának terméskó falát befutotta *mindenféle téves hiedelem és tanítás* folyondárja:

1. A *szadduceizmus*, e világ jóllakottjainak világnézete, minden korban tagadta a «túl»-világot, s a végső eseményeket meg állapotokat a jelen világba helyezte. Az egyetlen igazi vég neki a halál; minden megfizetés a jelen világban történik meg, a faj számára korlátlan gazdasági és kultúrai haladásban, mely végül paradicsommá alakítja át a földet (Hegel, Marx); az egyes számára pedig abban, hogy ezekből a javakból minél többet biztosít magának és testi utódainak. 2. A *kiliazmus* a másvilágra szóló keresztény reményről nem mond le, de azt halványnak és ványadtnak találja arra, hogy a jelen életet irányítsa; s ezért a szadduceizmusból kisajátít és megkeresztel annyit, hogy az igazak számára kilátásba helyez a végső állapot előtt egy ezeréves földi paradicsomot. 3. Az *agnosztikus empiristák* a végső dolgokba vetett hitet és a másvilág várását egy az emberi lélek mélyén fészkelő transzcendens érzékből származtatják, mely bizonyos emberekben, népekben vagy korokban különösen élénk és megteremti az eszchatologiai képeket, kategóriákat és tételeket. A mai racionalista valláshistorikusok és a modernisták a keresztény eszchatológiát is egy ilyen eszchatologiai hangulathullám termékének tartják. 4. A *racionalista* bölcselek általában elfogadnak egyéni halhatatlanságot és másvilágra szóló isteni igazságszolgáltatást, de tagadják, hogy ebben a test és az anyagvilág is részesednék, és hogy természetfölötti szempontok érvényesülnének benne. Így a 18. századi deisták. 5. A *transzcendens evolucionizmus* gnosztikus módon az emberi lélek sorsát a világfolyamatnak egy mozzanatává avatja, és rendesen lélekvándorlás alakjában megszámlálhatatlan létállomásokon keresztül természetszerű gravitációval visszatereli őseredetéhez. Így gondolkodik a teozofizmus. A modern protestánsoknál is jelszó lett, hogy a keresztény eszchatológiát a mai kor igényeinek és nézeteinek megfelelően gyökeresen meg kell «tisztítani».

Az eszchatologia *nehézsége* onnan ered, hogy *a)* a végső állapotban fönn tartás nélkül érvényesülnek *Isten gondolatai*, melyek oly messze vannak a mi gondolatainktól, mint az ég a földtől. A végnek és a másvilágnak kategóriái mások, mint amelyekbe mi belegyökerezünk. Mit rejt a jövő, mindig titok az ember számára; de különösen abba a jövőbe, mely a síron túl nyílik, mindig borzongva néztek bele az emberek, és a vallások történetének tanúsága szerint annak homályából oly különös és ellenmondó képek rajzoltak eléjük, hogy a hit kalauzolása nélkül ott egyáltalán nem lehet eligazodni. *b)* A keresztény eszchatologia a szó teljes értelmében vett *titok*¹; a megtestesülés és a kegyelem titkának kivirágzása az öröklétben; nem a természet csiráinak kibontakozása, hanem az Isten Lelkének kiáradása. *c)* A kinyilatkoztatás *a profécia és apokaliptika nyelvén* beszél a végső dolgokról. Föltárja a természetfölötti nagy összefüggéseket e világ jelenségei és a másvilág teljesedései között; azonban nem a történendők elővételezésével, hanem képekben és látomásokban szól. Hogy ebből a beöltöztetésből mennyire nem könnyű megfelelő fogalmi egészset alkotni, annak analógiás történeti bizonyítéka az a kép, melyet a zsidók túlnyomó része rajzolt magának a messiási időkről és állapotokról, összevetve ama másikkal, mely bennünk él, akiknek számára jelenné vált. *d)* A *kinyilatkoztatás rendkívül tartózkodó*, a szó legnemesebb értelmében józan a

¹ Cf. 1 Pet 1,9 Heb 11, 1 Cor 2,7–12.

részletekre nézve, ép azokban a mozzanatokban, melyekről az eszchatologiaiailag érdekelt fantázia legtöbbet szeretne tudni. Jámbor képzelődés, népies hiedelem és való vagy vélt magánkinyilatkoztatás aztán kiszínezi a kinyilatkoztatási eszchatologia térképének fehér foltjait, átfesti eredeti rajzait, és sokszor igen megnehezíti az eredetinek tiszta visszaállítását.

e) Az eszchatologia állandó *időszerűsége* külön nehézséget jelent. Korunk féktelen szubjektívizmusa itt is hivatkozik a modern ember igényeire és a mai tudomány világképére, és sürgeti az eszchatologia revízióját; sőt spiritiszta és hasonló üzelmekkel ezt vakmerően és végzetes buzgalommal meg is kezdte. Ezzel szemben a dogmatikusra apologetikus föladat is hárul: meg kell mutatnia, hogy bármennyire kitágult is a mai ember előtt a világ térben és időben, bármennyire nem akar engedni a világfolyamat állandó fejlődésének és folytonos egységének gondolatából, a kinyilatkoztatás nyit oly távlatokat, melyekben el lehet helyezni mindazt, ami jogosult a mai ember igényeiben. Viszont a napjainkban terjedező totális irányok, elsősorban a bolsevizmus a szadduceizmus és kiliazmus sajátos keverékekép a másvilág ádáz tagadásával vagy legalább következetes ignorálásával összeköti egy fanatikus és optimista hittel vallott és terjesztett földi mennyország hitét. A keresztények közül is sokan gyakorlatilag hasonló jelenvilágisági értékelésekből élnek. Ezekkel szemben a másvilágvalló dogmatikai hit súlyos apostoli föladatok elé van állítva.¹

2. Az eszchatologia története.

1. *A pogányság.* Hogy nem akad nép a másvilág hite és reménye nélkül, azt a régiek Cicero-val sejtették, az újak (pl. Cathrein) hatalmas tapasztalati anyaggal igazolták. A *primitivek* eszchatologiai nézetei megfelelnek primitív vallási gondolatviláguknak; másviláguk többnyire a jelenvilágnak naivul eszményített folytatása, a színes jelenhez képest rendesen árnyéklét. De az egyéni halhatatlanság és visszafizetés meggyőződése oly jelentős szerepet visz náluk, hogy a kinyilatkoztatás-tagadó modern vallásbölcselet egyenest ilyen gondolatokban kereshette a vallás első formáját (animizmus). A *kultúrnépeknél* aztán sokszor meglepően mély és etikai jellegű nézetekkel találkozunk. Külön ki kell emelni az egyiptomiaknak részletes és komoly fölfogását a különítéletről, a parszizmus világítélet- és föltámadás-tanát, a babiloni eszchatologia vallási bensőségét, a keleti vallásokban a hindu lélekvándorlás- és ezoterikus buddhizmus nirvána-tanát, nemkülönben a Nyugatnak Hadeszt hirdető mítoszát, mely vallási érték tekintetében jóval alább áll, mint ősi és keleti rokonai.

2. *Ószövetség.* Az ószövetségi eszchatológiának ama szövetség előkészítő jellegének megfelelően megvan a maga története. *Az író próféták előtti korban* háttérben állnak az egyénre vonatkozó másvilági igazságok; de teljes tisztasággal és bőven buzog minden eszchatologiai hit és remény kútfeje, az a hit, hogy az élő Isten élők Istene.² Ez a hatalmas Isten biztosítja a messiási jövőt,³ melyben a próféták szerint a holtak is részesednek.⁴ Ezzel kapcsolódik egy másik kitekintés, mely már a legősibb *író prófétáknál* oly határozottsággal jelentkezik, hogy sokkal régiebbnek kell lennie: az Isten napja,⁵ a nagy leszámolás, melynek ostorcsapásai mögött maga Jahve áll,⁶ aki azonban végre sem hagyja el népét. Különösen Izajás második részében emelkedik ki hatalmas arányokban az eszchatologia alap gondolata: Jahve teljes diadala és igazolása.⁷ Ő nála kezdődik az eszchatologia egyénítése (és kozmikus illetve metafizikai háttérbe való beállítás), mely Jeremiásnál határozottabbá válik és

¹ Lásd Schütz A. Isten a történelemben; Az örökkévalóság; Őrség.

² Mt 22,23 Deut 32,39 1 Reg 2,6.

³ Os 6,2 Is 25,8 Ez 37.

⁴ Is 26,19 Dan 12,2.

⁵ Am 5,18.

⁶ Am 1,4. Os 5,8 Is 5,25–9 2,12.. 5,25 10,3 22,5; különösen Soph 1–3 (az ószövetség Dies irae-je).

⁷ Különösen Is 60,19 65,17 66,22.

Ezechielnél diadalmaskodik.¹ *A fogság után*, mikor a közületi élet kapcsai meglazultak és a nemzeti kilátások szétfoszottak, a zsidó nép megérett az egyéni és transzcendens másvilági vonások iránt, melyek főként Dánielnél és a bölcseségi könyvekben jutnak szóhoz. A zsoltárok bizonyosságot tesznek, mennyire átjárták az eszchatologiai szempontok a vallásos lelket, mely minden helyzetet amaz örök mértékhez szab.

Perzsa befolyásnak kell-e tulajdonítani az ószövetségi eszchatológiának a babiloni fogság után kétségtelenül észlelhető mélyülését és gazdagodását? A fönti rövid áttekintés is mutatja, hogy az a dús vetés nőhetett a honi talajon is; de a kinyilatkoztatás álláspontján semmi akadálya annak a gondolatnak sem, hogy a perzsa érintkezést a kinyilatkoztató Isten mint lendítő tényezőt használta föl; bár történetileg igazolni ezt nem olyan könnyű; nem utolsó helyen a perzsa vallás irodalmi rögzítésének késői és bizonytalan volta miatt. A perzsa befolyás nagyobb arányú érvényesülését másutt kell keresni: az ószövetség utáni zsidó apokaliptikában, mint azt különösen 4 Esdrae, Apocalypsis Baruch, Abrahae és a szláv Hénoch apokrif apokalipszisek mutatják.²

Az ószövetségi eszchatologia, főként a fogság előtti, az újnak mértékéhez szabva különösen *két pontban mutatkozik tökéletlennek*. Először is *kollektív*; az egyént háttérbe állítja, és a reményeket és javakat a közösség számára helyezi kilátásba. Ez összefügg az ószövetségnek azzal a jellegével, hogy benne Isten éppen az ember kollektív-voltát, az emberközösséget mint olyant, mint Isten népét állította természetfölötti föladat elé; ezzel egyrészt mély bölcsesége alkalmazkodott az akkori kultúrfok színvonalához, másrészt meg akarta szentelni az emberiségnek ezt a kultúrfokát és formáját is. A másik vonása: *transzcendens jellege nem emelkedik ki* élesen; inkább jelenvilági szempontok és indítékok vannak a választott nép elé állítva; így pl. jósokáig majdnem teljesen ki vannak kapcsolva a kárhozat félelmének hatalmas motívumai. Ez már az atyáknak föltűnt, akik Pállal arra utalnak, hogy a másvilág kulcsa Jézus Krisztusnál van; az előtte lefolyt idő tempus ignorantiae. Szent Tamás pedig³ az ószövetség kezdő jellegére utal: a gyerekeket fogható jókkal kell csalogatni.

Lehet emellett *mélyebb szempontokra* is gondolni: *a) Az ószövetség csillagzata Isten; őhöz van igazítva minden vonatkozása, és ennek a központi napnak verőfényében elmosódnak a jelen- és másvilág határai; nem jelen- és másvilág az ószövetség nagy szétválasztó kategóriái, hanem Jahve megvallása és megtagadása. Ezért ha az ószövetségi eszchatologia a transzcendens szempontok érvényesítésében tartózkodó, nagy stílusban reá akarja nevelni az embert arra az alapvető vallási magatartásra, hogy fönttartás és hátsó gondolat nélkül (tehát a megfizetés gondolata nélkül is) át kell magát adnia Isten szolgálatára.* *b) Az Istentől elrugaskodott világnak ősi bűne: elutasítani Isten támogató kezét, bizakodni a maga erejében. Ezzel szemben az ószövetségi kinyilatkoztatásnak döntő erővel meg kellett mutatnia, hogy a világ mindenképp rászorul az Istenre, és Isten igenis diadalmasan érvényesíti a maga szempontjait és törvényeit, nemcsak egy a gógös ember részéről könnyen elutasítható másvilágon, hanem a jelenvilágnak jól ismert kategóriái között is.*

3. *Újszövetség. Az Üdvözítő, aki a törvényt nem megszüntetni, hanem teljesíteni jött, alkalmilag, az eszchatologiai parabolákban (konkoly, háló, magvető, törvénytevő uralkodó, tíz szűz, szőlőművesek, talentumok, menyegzős lakoma) elejtett tanításokkal és nagy eszchatologiai beszédében (Mt 24 25) megerősíti és megpecsételi az ószövetségi eszchatologia utolsó fázisának jellegzetes mozzanatait (egyéni megfizetés, ítélet, test föltámadása, kárhozat, mennyország) és a) megtisztítja a nacionalista korlátoltságtól, b) maradék nélkül etikai jelleget ad neki, és az egyéni igazságszolgáltatás számára teljesen szabad teret nyit; c) a középpontba állítja az Isten-ország diadalának és az ő második*

¹ Jer 24,7 31,29–34; Ez 3,16–21 11,19 18,1–32 20,37 31,1–20 36,26.

² Cf. *Székely Bibliotheca apocrypha* I § 9 10.

³ *Thom* III 99, 6.

eljövetelének gondolatát; *d*) keresztül viszi a két «aeon»-nak,¹ a jelen- és másvilágnak szabatos szétválasztását. Jellemző, hogy a szinoptikusok és János között eszchatologiai tekintetben nincs eltérés. *Az apostolok* első evangéliumhirdetésében előtérben van a véglegesülés hite,² a visszatérő diadalmas Krisztus várásával mint tengellyel.³ Szent Pálnál és a Jelenésekben a teljes kinyilatkoztatási eszchatologia bontakozik ki.

4. *Az újítók koráig.* *Az apostoli atyák* kiemelik az apostoli hirdetés főmozzanatait Krisztus második megjelenésének gondolatával (parúzia); a következő nemzedéknél hódít a kiliazmus; világos jelül, hogy az őskereszténységben egyáltalán ismeretlen volt az a világiszony, melyet azóta annyiszor ráfogtak. *Az apologéták* különösen a test föltámadásának hitét védelmézik meg fényesen (Iustinus, Athenagoras, Theophilus, Tertullianus monografiákban is); az alexandriaiak pedig a kiliazmus anyagiassá törekvései és irányai ellen foglalnak állást; egyben azonban platoni és sztoikus gondolatokat csúsztatnak be a keresztény eszchatológiába: valaha minden lény visszatér Teremtőjéhez (apocatastasis); de csak azért, hogy újra kezdődjék a világfolyamat. A 4. századi nagy atyák az eszchatologia egyes mozzanatait a hit forrásai alapján egyenletesen földolgozzák, a föl-fölbukkanó gnóosztikus, manicheus és priscillianista tévedésekkel szemben védelmükbe veszik a test föltámadását, a pelagiánizmussal szemben a kárhozat örökkévalóságát. A következő idők térítő igehirdetésében különösen az ítéletről és világvégről szóló megfontolások visznek jelentős szerepet, egyben azonban a nép rétegeiből és vélt magánkinyilatkoztatásokból idegen elemek tolazkodnak be, kiliaszta várakozások elevenednek föl (különösen 1000 körül és a 13. században), miközben a nagy skolasztikusok a maguk termékeny földolgozásának körébe belevonják az eszchatológiát is. Ebben az időben jelentkeznek az első monografiák is, melyek a végső dolgokról szóló katolikus igazságot egész terjedelmében tárgyalják; ilyeneket írtak Aegidius Romanus, Franciscus Mayron, Dionysius Carthusianus, Nicolaus Cusanus.

5. *Az újítók.* Az egyedül üdvözítő hitről való meggyőződés a protestánsoknál kezdetben háttérbe szorította az eszchatologiai érdeklődést, illetőleg csak egyéni oldalának kedvezett. Ez irányvonal mentén aztán a protestáns racionalizmus kezében az eszchatologia az egyéni lélek halhatatlanságának sokszor nagyon is elmosódott és többnyire csak etikailag megalapozott (Kant szerint «az erkölcs posztulátuma») hitévé zsugorodott össze; Schleiermacher óta pedig panteista vallási élmény elemévé lett: a vég az egy-mindennel való összeolvadás. Másrészt azonban ismét életre keltette a régi kiliazmust (taboriták, újakeresztelők, hugenották, Cromwell emberei, mormonok, adventisták), mely többé nem is vészett ki a protestantizmusból, és a 19. századi biblicizmusban az eszchatológiát belevetítette az emberiségnek jövő történeti fejlődésébe, melyet az ószövetségi profécia és az apokaliptika színeivel igyekszik megfesteni. A mai protestánsok részint Schleiermacher szellemében az egyéni lét kozmikus föloldásában látják a véget, részint Strauß-szal a másvilág hitének tagadásával és kigúnyolásával végzik, részint (a konzervatívok) hajlandók azt fönn tartani, de nem mint «tant, hanem mint a remény tárgyát»; részint pedig a vallási élménynek mítoszba való öltöztetését látják benne, melyet a folyton alakuló új világkép és a haladott vallási igények szerint át kell gyúrni, főként az újabb teozófia szellemében; így a liberálisok: Troeltsch stb; lásd G. Th. Fechner *Büchlein vom Leben nach dem Tod* 1836.

6. *Irodalom.* *a) Történeti monografiák.* *α)* V. Cathrein *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins* 3 k. 1914; *Le Roy* *La religion des primitives* 1911; E. Spiess *Entwicklungsgang der Vorstellung vom Zustand nach dem Tode* 1877 (prot.); G. M. Kaufmann *Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulkralinschriften* 1899; J. Witte *Das Jenseits im Glauben der Völker* 1929. *β)* L. Atzberger *Die christliche*

¹ 4 Esdr 7,50.

² Act 2,17. 3,19 10,42 17,30.

³ 1 Cor 15 Eph 1,18 Col 3,3–4 Phil 3,20 1 Thes 4 5; 2 Thes Jac 5,7 1 Pet 1,7 1 Jn 2,28 Heb 9,28 10,36.

Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. und N. T. 1890; R. H. *Charles* A Critical History of the Doctrine of the Future Life in Israel, in Judaism and in Christianity 1899; P. *Volz* Die jüdische Eschatologie ²1934 (prot.); W. *Bousset* Die jüdische Apokalyptik 1903 (prot.); J. *Royer* Die Eschatologie des Buches Job 1901; N. *Peters* Weltfriede und Propheten 1917; J. *Keulers* Die Eschatologie des 4. Esdrabuches 1922; γ) C. M. *Kaufmann* Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Christentums 1900; S. *Scaglia* I «novissimi» nei monumenti primitivi della Chiesa 1910; L. *Atzberger* Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornizänischen Zeit 1896; *Turmel* L'Eschatologie au IVe siècle 1900; J. E. *Niederhuber* Die Eschatologie des h. Ambrosius 1907. b) *Rendszeres monografiák*. A patrisztikai anyagot elsőnek foglalja össze elég rendszeresen *Lomb*. IV dist. 21 43–50, s nyomán kifejtik a kommentátorok. *Szent Tamás* a Summában már nem jutott el az eszchatológiáig, és ezért a 17. századi nagy kommentátorok nem is tárgyalják a szokott rendszerességgel. Mindazáltal Szent Tamás eszchatológiáját teljesen adja Suppl. 69–102; Gent. III 1–63; IV 79–97. Monografiák: *Dionysius Carthusianus* De quattuor hominis novissimis; *Siuri* Theologia de novissimis 1750; J. *Keel* Das jenseitige Leben 3 k. 1868 kk.; J. H. *Oswald* Eschatologie ⁵1893; E. *Méric* L'autre vie 1880; L. *Billot* Quaestiones de novissimis ⁸1908; J. *Zahn* Das Jenseits ²1920; D. J. *Lanslots* The End of the World and of Men 1925; A. *Michel* des fins dernières 1928; *Schütz* A. Az örökkévalóság 1936. Dogmatikai alapú épületes munkák: W. *Schneider* Das andere Leben ¹⁴1919; J. *Klug* Die ewigen Dinge ³1916; E. *Krebs* Was kein Auge gesehen ⁵1919.

1. fejezet. A végső események.

120. §. Az egyes ember földi vége.

Diekamp III § 1–3; *Bartmann* II § 210 211; *Pesch* IX prop. 32–4; *Billot* qu. 2; *Thom* Suppl. 69, 2; *Bonavent.* Brevil. 7, 1; *Pázmány* Ö. M. VII 439 kk. – Fr. *Ginella* De notione atque origine mortis 1868. A. *Schulz* Der Sinn des Todes im A. T. 1919; L. M. *Lépicier* Dell anima separata dal corpo, suo stato, sua operazione ²1901; Le monde invisible. Le spiritisme en face de la théologie catholique 1921; A. *Mager* Theosophie u. Christentum ²1921; W. *Lutostawski* Preesistenza e reincarnazione 1931.

1. A halál.

A halál általában az élet vége. Az egyéni halál, melyről itt szó van, a keresztény nyelvhasználatban lehet *a)* testi, *fizikai* halál, a lélek elválása a testtől, mely után a test bomlásnak indul, és a lélek tovább él.¹ *b)* a *lelki* halál, vagyis a halálos bűn²; *c)* az *örök* halál, vagy második halál³; *d)* az *erkölcsi* halál, mely akkor következik be, ha valaki elveszti társas érvényesülésének föltételeit, nevezetesen becsületét és hírét. Itt csak az egyén testi haláláról lesz szó. Szentírási elnevezéseiben részint a kisérő jelenségek jutnak kifejezésre,⁴ részint az az igazság, hogy a bűn zsoldja,⁵ részint a halhatatlanság hite, nevezetesen a régi keresztények kedvelt elnevezésében: az Úrban való elszenderülés, dormitio,⁶ κοιμησις (ezért a keresztény temető κοιμητήριον, coemeterium, «cinterem»). Amennyire magátólértődőnek tekinti az emberiség az életet, annyira megdöbbenette mindig a halál. *Alig valami foglalkoztatta annyit* a bölcselő elméket és a vallási érdeklődést, a gyakorlati életet és a művészi alkotást, mint a halál ténye, melynél mint két világ rejtelmes küszöbénél találkoznak a jelen- és a másvilágra irányuló sejtések és félelmek, kérdések és remények. Ezen a félelmetes, sötét területen csak a kinyilatkoztatás igazít el, mely a következőket tanítja róla:

1. *Tétel. A halál egyetemes*, azaz minden ember számára bekövetkezik a testnek olyan elváltozása, mely a jelen földi életnek végét jelenti. *Hittétel.* Az Egyház alattomban föltételezi a halállal kapcsolatos minden tanításában, és a *trentói zsinat* kifejezetten is kimondja, hogy Ádám bűne a halált átszarmasztotta az egész emberi nemre.⁷

Az *ószövetség* sokszorosan megállapítja, nem minden elegikus mellékhang nélkül, hogy a halál az az út, melyre rá kell térnie minden testnek: porból lett és porrá kell lennie.⁸ A zsolttáros fölsír: «Ki az az élő ember, aki a halált meg nem látná, és lelkét az alvilág kezéből megszabadítaná?»⁹ Szent Pál pedig lapidáris komorsággal kijelenti: «El van végezve, hogy az emberek egyszer meghaljanak».¹⁰ Az Úr Krisztus is meghajolt a halál egyetemes törvénye előtt¹¹ és szent anyja követte őt ebben is. Az *Egyház* egész hitélete: papjainak útmutatásai és hívőinek engedelmes igyekezete fölséges intézményekben és szokásokban gondoskodott arról, hogy megszentelje és üdvözülés állomásává tegye azt a halált, melyet legszentebb tagjai

¹ Gen 35,18 Jon 4,3 Hab 2,19 Ecl 12; *August.* Civ. Dei XIII 6.

² Jn 10,10 Eph 2,1 1 Jn 5,18 Ap 2,11 Trid. 5 c. 2 *Denz* 789.

³ 2 Thes 1,9 Gal 6,8 Phil 3,19 Libera; Ap 2,11 20,6 21,8; cf. *August.* Ctra Iulian. IV 31.

⁴ Gen 3,19 Ps 145,4 Ecl 12,7 Mt 10,22 Phil 1,23 2 Tim 4,6 Heb 13,7.

⁵ Sap 1,13 Jn 8,44 1 Cor 15,26.

⁶ Gen 16,15 Deut 31,16 Job 3,13 Ps 12,4 Mt 9,24 1 Cor 15,18 2 Cor 5,1 2 Pet 1,13 stb.

⁷ Trid. 5 c. 2 *Denz* 789.

⁸ Gen 3,19 18,27 2 Reg 14,14 Ps 89,3–5 102,14 Job 10,8–9. Sir 14,18.

⁹ Ps 88,49.

¹⁰ Heb 9,27.

¹¹ Heb 2,14 2 Tim 1,10.

sem kerülhetnek el, s a keresztény lélek egész lényét átjárta az a kettős tény, hogy a halál elkerülhetetlenül bizonyos, órája azonban az egyesre nézve bizonytalan.¹

A *tapasztalás* oly elemi erővel tesz tanúságot a halálnak kivételt nem tűrő uralmáról, hogy a tudományos igazolásnak szükségét sem érezzük. Nem mintha ez a kérdés sokat ne foglalkoztatná az elméket. Kísérletek és megfontolások egyaránt azt mutatják, hogy a *szervezetek* (az összetettebbek, a metazóonok hamarabb, mint az egyszerűek, a prótozóonok), magában az életfolyamatban, az asszimilációban, mely szervezetüket építi, készítik sírjukat is; bár nem tudni, voltaképpen mi annak az oka, hogy a csodálatos regeneráló erővel rendelkező élő szervezet végre is oda jut, hogy önmagát nem tudja megifjítani. *Teológiai megfontolások* is úgy állítják elének a szervezetet, mint tranzito-állomást az anyagforgalomban; hivatása az anyagot egy időre szervezetbe építeni, tevékenységek hordozójává tenni; de mivel nincs magában időfölötti élettartalma, mint van az örök igazság fölölélésére rátermett szellemnek, ezért bizonyos idő múlva kénytelen megint kiadni az egy időre lefoglalt anyagot, és helyet csinál új szervezeteknek és új tevékenységeknek. Isten teremtő gondolata szerint a szerves világnak rendeltetése a formák és funkciók folyton alakuló gazdagodását mutatni; elaggott szervezetek itt csak útban volnának. Weismann úgy gondolta, hogy a sejtoszlás útján szaporodó prótozóonok voltaképp nem halnak meg. R. Hertwig és mások rácsáfoltak. *A természet nem emel tanúságot a halál törvényének egyetemessége ellen.*

A kinyilatkoztatás sem. Egyes utalások keltették ugyan azt a hiedelmet, mintha legalább a természetfölötti rendben akadna kivétel. Már *Szent Jánosnak* kellett az ő személyére nézve szembeszállnia ilyen hiedelemmel.² Sokan azt gondolták, hogy *Hénoch*,³ *Illés*⁴ nem hal meg; mintha Szent Pál is abban a hitben élt volna, hogy *az Úr második eljövételének kortársai* élve mennek eléje a felhőkben és utána a mennyországba.⁵ Ezekkel szemben azonban meg kell fontolni, hogy *a)* az Üdvözítő is meghalt, és a fő útját kell járni a tagoknak is; nem lehet a tanítvány különb a mesternél. *b)* A halál nemcsak most tapasztalható formájában lehetséges; bizonyos esetekre nézve szabad gondolni egy a halállal egyenlő értékű átváltozásra, mely a földi életnek végét veti. Erre utal Szent Pál: «Ime titkot mondok nektek: nem mindnyájan halunk meg, de mindnyájan átváltozunk» (így a görög eredeti).⁶ *c)* Ha némelyek csakugyan halál nélkül mentek át a földről, azóta már meghalhattak, vagy utóbb meghalhatnak, miként Hénochról és Illésről általában gondolták a régiek: eljönnek mint az Úr második eljövételének tanúi,⁷ és a sárkány megöli őket; ugyanígy tanítanak a későbbiek Krisztus második eljövételének kortársairól.⁸

2. Tétel. A jelen üdvrendben a halál a bűn büntetése. Hittétel.

Ezt *tagadja* a merőben természeti szempontokkal és módszerekkel dolgozó racionalista empirizmus, mely arra utal, hogy a halál velejár a szervezettséggel; s ezért nem is félelmetes valami, hanem kívánatos áldás a kifáradt és kiélt szervezet számára. *A katolikus álláspont* ezzel szemben ez: A halál csakugyan törvény a szervezet számára; e törvény alól azonban Isten különös kegyelemből kivette volt az embert, mikor a paradicsomba helyezte és a halhatatlanság természetkívüli adományával ajándékozta meg arra az esetre, ha erkölcsi fejében, Ádámban megállja a próbát; a halált csak mint büntetést helyezte kilátásba, arra az esetre, ha a próba parancsát megszegi (I 538). Ez bekövetkezett, s ezért a halál tényleg büntetés jellegű, jóllehet magában tekintve velejár a természettel; épúgy mint a szolgástor

¹ Mt 24,42 Lc 12,39.

² Jn 21,23.

³ Gen 5,24 Sir 44,16 Heb 11,5.

⁴ 4 Reg 2,11; cf. Koré és társai Num 16,50; cf. *August.* Peccat. orig. II 24.

⁵ 1 Thes 4,14–6 2 Tim 4,1.

⁶ 1 Cor 15,51.

⁷ Ap 11,3; cf. *Tertul.* Anima 50; *Hier.* Epist. 119, 4.

⁸ *August.* Civ. Dei XX 20, 2; *Thom* III 81, 3 ad 3; *Suppl.* 78, 2.

büntetés annak, aki föltételesen jobb sorban volt de a föltételnek nem felelt meg. Ezért tételünket a keresztények közül is tagadják azok, akik nem ismerik el a természetfölötti hivatást: a pelagiánusok, akikkel szemben védelmébe vette a II. orange-i zsinat,¹ és a liberális protestánsok, akiket eleve elitéit a trentói zsinat.²

Bizonyítás. Az *ószövetségi* bölcs megállapítja: «Isten nem alkotta a halált»,³ és ezt a Genézis előadása történetileg igazolja.⁴ Az Üdvözítő szerint az ördög gyilkos volt kezdettől fogva.⁵ Szent Pál azt tanítja: «A bűn egy ember által jött be e világra és a bűn által a halál».⁶ A *hagyomány* álláspontja kifejezésre jut a pelagianizmus elítélésében.⁷ A *bölcselő elmének* nem jó ugyan tökélet kovácsolni abból a tényből, hogy a mai természettudomány nem tudja megjelölni a szervezetek halálának voltaképeni okát. De azt megállapíthatja, hogy különbség van halál és halál közt: a halál lehet liliom-hullás is, lehet az istenszeretés tiszta lángjában felolvadó önfelajánlás is; a haláltusa kínja és a rothadás a halál eszméjében nincs benne, és nem lehet más, mint a bűnnek, az istenellenes lázadásnak a természetbe való belefolytatása. A *hivő elme* pedig abban a tudatban és vigasztalásban él, hogy a halál borzalmasságát Jézus Krisztus halála és az annak áldásaiban való részesedés enyhíti; a keresztség, bérmálás, főként az Oltáriszentség kegyelmi ereje elvben legyőzi a halál utálatosságát; nem egyszer eredményben is, mint akárhány szentnek dicsőséges halála mutatja; az utolsókenet pedig közvetlenül van arra hivatva, hogy a hívők halálát Jézus Krisztus áldott halálába kapcsolja bele.

3. Tétel. A halállal véget ér a próbaidő és az érdemszerzés lehetősége. Majdnem hittétel.

Magyarázat. A tétel kijelenti, hogy a testi halál után már nincs helye lényeges álláspontváltozásnak a nagy végcél tekintetében, hanem az örökkévalóság számára az dönt, hogyan foglalt valaki állást itt a földön Isten mellett vagy Isten ellen. Más szóval a halállal véget ér zárandó állapotunk, és a földi vándor célhoz jut; véget ér a «status viae» és kezdődik a «status termini». *Más nézetten* vannak *a) a lélekvándorlás* (metempsychosis) vallói: indusok, orfikusok, Pythagoras, Platon, gnóosztikusok, manicheusok, napjainkban a teozófisták és spiritiszták, különös buzgósággal Gárdonyi Géza; rokonszenveztek vele Lessing, Goethe, Schleiermacher, Nietzsche és sok más «Schönggeist». Szerintük a lélek a földi élet előtt és után más (olykor esetleg állati vagy növényi) testbe költözik (palingenesis, reincarnatio), új meg új próbára kerül, addig amíg méltóvá nem lesz arra, hogy az örök élet révében kikössön. *b) Origenes* szerint⁸ a tiszta szellemek bukása adott okot a látható világ teremtésére. Ezért minden lélek bűnben születik. De Krisztus kegyelméből és a maga igyekezetéből ettől megszabadulhat vagy ebben az életben vagy egy másikban, míg végül az összes teremtett szellemek (a bukott angyalok is) üdvözlnek; ez az *ἀποκατάστασις πάντων*, mindenek helyreállása. Akkor azonban új próba, új bukás és új tisztulás következik, és így ismétlődik ez vég nélkül. Hívei ezeket a vég nélküli bukásokat és tisztulásokat elvetették, s csak a másvilági megtérés bekövetkezését vagy legalább lehetőségét tanították; így Theognostos, Evagrius, Didymus, Gregorius Nyssenus. Ezeket az origenistákat elítélte az 543-ban tartott konstantinápolyi zsinat⁹; továbbá a II. és III. konstantinápolyi s a II. niceai egyetemes zsinat.

¹ Arous. II. c. 1 2 Denz 174 cf. 101.

² Trid. 5 c. 1 2 Denz 788 kk.

³ Sap 1,13.

⁴ Gen 3,19 2,17; cf. Sap 2,23.

⁵ Jn 8,44.

⁶ Rom 5,22; cf. 6,13 1 Cor 15,22.

⁷ *August.* Gen. litt. VI 20; lásd [1355](#) és [369](#).

⁸ *Origen.* Princip. II 1, 1-2, III 5, 3; IV 35.

⁹ Cf. *Diekamp* Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das V. allgemeine Konzil 1899.

Továbbá az Egyház ismételten tanítja, hogy mindjárt a halál után jön a végleges leszámolás. Tételünk a vatikáni zsinat elé volt terjesztve; de már nem került elintézésre.

Bizonyítás. A Szentírás másvilági megtérési lehetőségről nem tud; sőt ellenkezőleg, azt határozottan kizárja. Már az *ószövetségben* a *šeol* úgy jelenik meg mint birodalom, amelynek uralma alól többé senki nem szabadul, ha egyszer odakerült¹; lakói kezdeményező erő nélküli lankadt árnyak (*refaim*).² Tehát annyira nyomatékosan van a jelenvilág döntő jelentősége, hogy fölületes látszat szerint szinte veszélybe kerül a másvilág realitása (lásd [644. lap](#)).³ Az *Üdvözítő* mindjárt a Hegyi beszéd elején kimondja a keresztyény reménynek ezt a sarkétételét: Akik most sírnak, szegénységben vannak, éheznek, üldözést szenvednek az igazságért, a másvilágon elveszik jutalmukat.⁴ A Lázárról és dúsgazdagról szóló példabeszéd nyilván tanítja: ha a kárhözottak haláluk után akarnának is változtatni sorsukon, már nem lehet; késő. Ő maga mint fő törvényt szab híveinek: «Nekem annak műveit kell cselekednem, aki engem küldött, míg nappal van; eljön az éjtszaka, midőn senki sem munkálkodhatik». ⁵ Nem is szűnik meg buzdítani övéit, hogy addig fáradozzanak örök üdvük érdekében, míg arra idejük van.⁶ A nagy apostolok, Pál, Péter, János a jelen és a halál utáni élet viszonyát úgy állítják elénk, mint küzdés és győzelem, versenyfutás és pályabér egymásutánját: «Amit az ember vet, azt fogja aratni is. Mert aki testének vet, a testből arat majd romlást is; aki pedig a léleknek vet, a lélekből arat majd örök életet. A jót cselekedni pedig ne lankadjunk el; mert annak idején majd aratunk, ha nem lankadunk el».⁷

A *keresztyény múlt* egyértelműen visszautasít minden másvilági megtéréseleméletet, és ebben vele tartanak a szakadár görögök,⁸ sőt a protestánsok⁹ is. Az egyetlen kirívó hang Origenesé, akinek azonban némi mentsége, hogy ő az egész spekulatív kísérletnek szánta. Az a szívós és szenvedelmes tiltakozás, mely ellene és tanítványai ellen támadt és századokon keresztül nem hallgatott el, legjobban mutatja, mily mélyen sértette a keresztyény tudatot. Csakugyan a hívőket kezdettől fogva mélyen átjárta az a meggyőződés, hogy ebben az életben kell fáradozni, bajt állni és bünbánatot tartani; mert «a halál után már nincs helye a töredelemnek. Itt a földön dől el, megtartod-e vagy elveszíted éltedet.»¹⁰ Ez a hit kifejezésre jut az Egyház imádságaiban is; sokat imádkozik a holtakért, de soha megtérésükért. Ha későbbi liturgikus imádságok olykor úgy hangzanak, mintha az angyalok a megholtak lelkeit még kiragadhatnák az alvilág fedelmének karjaiból (temetési imádságok, gyászmise offertoriuma), annak történeti magyarázata az, hogy régi néphit szerint a léleknek a testtől való elválás után a levegőben leleselkedő gonosz lelkek közepett kell elmennie, és ezeknek alkalmatlankodásaitól akarják óvni azok az imádságok. A liturgiai ok pedig az, hogy a gyászszertartás mintegy a *Commendatio animae* folytatása, tehát a liturgiai dramatizálásban visszahelyezkedik a haldoklás idejébe.

A magára álló *elme* nem tudja megbizonyítani, hogy az emberi életsorsnak épen a jelen életben kell eldőlnie. Hisz nincs abban belső ellenmondás, hogy egy a jelen élethez hasonló másik állapot állítsa az embert a döntő próba elé. Minthogy azonban a másvilági megtérés lehetőségének gondolata napjainkban annyi embernek (még jámbor hívőknek is) oly

¹ Ps 88,49. Prov 27,20 30,15 Job 7,9 10,21 16,22.

² Is 14,8 26,14 63,16 Ez 26,1 32,18–32 Ps 87,11 Job 26,5 Prov 2,18 9,18.

³ Lásd még Ecl 9,5–10 11,3 Sir 18,22.

⁴ Mt 5,3–12 Lc 6,20–6.

⁵ Jn 9,4.

⁶ Mt 24,42–51 25,13 Mc 13,33 Lc 12,35–45.

⁷ Gal 6,8; 1 Pet 1,3–8 2 Pet 3,10 Ap 2,10; 1 Thes 5,2 1 Cor 9,1–10 15,24–8 2 Cor 5,1–10.

⁸ Cf. *Zahn* p. 108.

⁹ *Confessio August.* a. 17.

¹⁰ *2 Clemens Rom.* 8, 2; cf. *Cypr.* Ep 25; *Nazianz.* Or. 16, 7; *Chrysost.* in 1 Cor hom. 42, 3; in Mt hom. 14, 4; *August.* *Enchir.* 110; *Civ. Dei* XXI 24, 5.

rokonszenves, sőt valláserkölcsei tekintetben különböznek látszik a katolikus igazságnál, ajánlatos *vallásbölcseletileg* tüzetesebben megvizsgálni. Ez a vizsgálat a következő eredményre vezet:

1. *Lehetetlen hívő kereszténynek és egyben metempszychistának vagy épen apokatasztatának lenni.* Az Üdvözítő erről a tanításról nemcsak hallgat, pedig ha igaz volna, ezt nem tehetné meg, minthogy döntő kihatása van a megváltás, megszentelődés és másvilági megfizetés dogmáira; hanem egyenest az ellenkezőt tanítja, amint láttuk.

2. *A lélekvándorlás tana nem tud ész-érvekre hivatkozni:* a) Előző létezésre senki sem tud visszaemlékezni (I 518). b) Nem lehet semmiféle módszerrel bizonyítani, hogy ezidőszert vannak akár a földön, akár másutt újra-megtestesültek. Az állítólagos spiritisza bizonyítékok a tudományos ellenőrizhetőség kellékeit nélkülözik (cf. I 85/6). c) A léleknek eszünk segítségével föltárható mivolta nem kíván lélekvándorlást vagy másvilági megtérési lehetőségeket: α) Igaz, a teljes igazság és szentség számára van rátermettsége és igénye; de semmi sem bizonyítja, hogy ezt egymást fölváltó létfázisokban kell megközelítenie, mikor elérheti azzal is, hogy az abszolút Valónak életközösségébe jut. β) Az emberi akarat állhatatlansága és változékonysága nem követel szünet nélküli megtérési lehetőségeket; mert nem zárja ki, hogy az akarat megnyugszik, mikor elérte végső célját (714. lap). γ) A másvilági megtérés lehetőségének tana abból a teológiai hiedelemből is táplálkozik, hogy végezetül mindenkinek meg kell térnie. Ezt azonban nem lehet sem észokokkal, sem természetfölötti igazságokból levezetni, nem is szólva arról, hogy nyíltan ellenkezik egy alapvető kinyilatkoztatott igazsággal (123. § 1).

3. *Origenessel és a lelki fázisok körforgalmának tanításával szemben*, mely minden lélekvándorlónak rokonszenves, a hívő elme meg tudja mutatni, hogy a) az emberi szellemi természet értelmi és akarati (etikai) tevékenységben bontakozik ki. Amint az értelem számára vannak legfelső igazságok és törvények, melyeknek megismerése után megnyugszik tevékenysége, úgy akarata számára is vannak szent, változhatatlan törvények, és van egy végső cél, melynek elérése után akarati tevékenysége megnyugszik, anélkül, hogy megszűnnék élő öntevékenységben átfogni azt, épúgy mint értelem nem szűnik meg belátónak lenni, mikor megtalálta és átfogja az igazságot. Ha az embernek ez a kétirányú szellemi tevékenysége nem jut végleges kielégüléshez, a birtokosa, a személyiség végnélküli szeszélyek játékszere lesz, *csalódottnak érzi magát szellemi értékére nézve*; mert amiért küzdött, akár szentség akár igazság címen, és amit kiküzdött, az csak Penelope-fátyla: kiszámíthatatlan szeszély egy következő lét éjtszakáján fölfejt, amit ő az előzőnek küzdelmes napján megszőtt. Nem csoda, ha a lélekvándorlás legrégebb hiveire, a brahma-hívőkre ez a hitük sötét végzetnek ólomsúlyával borult rá, és egész vallási életük végre is abba a vágyba sűrűsödött: kiszabadulni a samsarából, a léleknek az örök zsidóhoz hasonló vég nélküli tragikus bolyongásából, és nyugalomhoz jutni, ha mindjárt egy nirvána sivatagján is. b) Ha egymást követő létállomások vagy körforgások során a jó és rossz úgy váltogatják egymást vég nélkül, mint a természetes számsorban a páratlan és páros számok, vagyis ha egyforma esélyeik vannak, akkor megszűnik köztük a gyökeres különbség; mert végre is a vég dönt az értékről.

4. Ha azonban a lélek méltósága és az erkölcsi rend szentsége azt követeli, hogy az ember egyszer véglegesen állást foglaljon a nagy végcél érdekében, akkor a bölcselet elme szerint is minden valószínűség és javallás amellet szól, hogy ez a döntő időpont a földi élet vége, a halál legyen: a) A test és lélek szubstanciás egység, az érdem szerzésének és vesztegetésének egy elve; tehát úgy van rendjén, hogy az állásfoglalás addig történjék, míg ez az Isten akarta emberlány ebben az Isten szerezte egységében fönnáll, és hogy megszűntével megszűnjék. b) Új létfázisnak csak úgy volna értelme, ha ott lényegesen új indítások, új szempontok, új föladatok és eszközök kínálkoznának. A jelen életben evégből mindenkinek föl van kínálva az Ige megtestesülése és az általa szerzett természetfölötti életrend. De ezt nem lehet

meghaladni. *c)* Ha a jelen élet után csak egyetlen egy következő állapotot engedünk is meg, melyre át lehet hárítani a végleges megtérést vagy bűnbocsánatot, az erkölcsi rend elveszti szentesítését, a jelen élet a komolyságát és azt a biztosítást, hogy ellenkező látszatok dacára nem merő időtöltés, hanem mérhetetlen súlyos tartalmú; hisz egy örök lét felől kell benne határozni. Ha igaz a lélekvándorlás, már alig lehet indítékot találni a komoly erkölcsi elszántság számára: az Isten melletti visszavonhatatlan végleges állásfoglalást és a következő erkölcsös életet mindenki könnyen átháríthatná egy következő létfázisra.

5. *Ezért a másvilági megtérés tana ellenkező látszat dacára erkölcstelen.* Toborzó erejét részben ugyan tiszteletre méltóbb indítékoknak köszöni: *a)* A jelen élet szerencsétlenségeit úgy tudja föltüntetni mint egy előző élet bűneiért való bűnhődést, s így az egyéni felelősség alá állítja *a földi jónak és rossznak látszólag igazságtalan elosztását.* De azt a föltételezett előző életet vagy kénytelen hasonló előzőből származtatni és így a személyes felelőségek végtelen sorát kell fölvennie, ami azonban a személyes felelősség tagadása; vagy pedig meg kell állapodnia egy elsőnél, s ott aztán a jó és rossz, tehetség és tehetségtelenség stb. egyenetlen elosztásának kérdése ugyanazzal az érdességgel mered eléje, mint a hívő keresztény számára a jelen életre nézve. *b)* Az amerikai *univerzalistákat* (akik szerint végül majd mindenki üdvözülni fog) és sok jámbor apokatasztatikus irgalmas lelkiület készíti, hogy mindenkit kimentsenek a kárhozattól és a legügyefogyottabb számára is biztosítsák az örök üdvösséget. Hogy az örök kárhozattól miképp fér meg Isten irgalmával, azt alább meglátjuk (123. § 3). Itt csak ezt vegyük fontolóra: Ha egymást követő tisztulási állomásokon keresztül végre is mindenki Istenhez jut el, akkor mindenki eléri a végső célt, ha akarja, ha nem; a megszentelődés és megváltódás ténye természeti folyamat jellegét ölti, mint régen a gnosztikusoknál; az egyénnek vágya vagy pedig a rendszerhez való csatlakozás által csak bele kell kapcsolódnia a természettörvény biztosságával működő tisztulási folyamatba, az aztán sodor a vég felé, mint a patak a beléhullott falevelet, saját igyekezet és személyes megtérés nélkül is. Ez a hiedelem természetesen nem törheti le a komor valóságot, melynek értelmében egyéni erőfeszítés nélkül nincs üdvözlés, és így csalóka lidércfényével kárhozattá visz nem egyet ép ama gyöngék közül, kiket a lélekvándorlás fanatikussai ki akarnának menteni karmai közül. *c)* Ez a gondolat föltárja a másvilági megtérés elméletének *lelki gyökerét:* az esztéta lelkek számára a jámborság látszatának megóvása mellett folyton új élet, új élvezés és átélés lehetőségeit nyújtja s egyben a felelősség látszatát is óvja, amennyiben elvben nem tagadja a megtérés szükségességét, csak áthárítja a kemény máról a kényelmes holnapra. De ebben van etikai ítélete is: A majd-majd országútja Soha-házára visz (Cervantes).

2. A különítélet.

1. *Tétel. A halál után minden egyes lélek nyomban ítélet elé kerül, mely végleg megállapítja örök sorsát. Majdnem hittétel.* A nesztoriánusok, a szakadár görögök, Luther úgy vélekednek, hogy a halál után a lélek a végítéletig bizonytalanságban van a sorsára nézve. De tételünk mint szükséges előzet benne van a következőben, mely hittétel: Nyomban a halál után minden egyes ember az őt megillető jutalomban vagy büntetésben részesül; ezt ugyanis szükségképp meg kellett előznie egy isteni megállapításnak, mely döntött a lélek jutalomra- vagy büntetésre-méltósága ügyében; ez pedig külön megítélés.

Bizonyítás. A *Szentírásnak* egyik alaptanítása, hogy Isten megítéli a világot (122. § 3). De sokszor nincs élesen szétválasztva az egyénnek nyomban a halál után bekövetkező külön megítélése és az összemérésnek szóló végítélet, különösen az ószövetségben, melynek eszchatológiáját a szolidaritás álláspontja jellemzi (644. lap). Mindazáltal már a Prédikátor azt mondja: «örvendj ifjú, fiatal korodban, és légy jó kedvvel ifjúságod napjain... De tudd meg,

hogy mindezekért Isten törvénye elé idéz». ¹ «Könnyű Istennek, hogy kinek-kinek megfizessen útjai szerint halála napján, és az ember végekor lesznek az ő cselekedetei nyilvánvalókká.» ² Az Üdvözítő Szent Jánosnál állandóan azt tanítja, hogy minden egyes emberen azonmód érvényesül az ítélet, amint állást foglal Jézus Krisztus tekintetében. ³ Kétségtelenül a különítéletre is vonatkozik Szent Pál kijelentése: «Míg a testben élünk, távol járunk az Úrtól (mert hitben járunk, és nem szemlélésben), és bizakodunk és jobb szeretnénk kiköltözni a testből és elérkezni az Úrhoz. Azért igyekszünk is neki tetszeni, akár távol akár jelen vagyunk. Mert mindnyájunknak meg kell jelennünk a Krisztus ítélőszéke előtt, hogy kiki elvegye díját, amint jót vagy gonoszt cselekedett a testben.» ⁴ «El van végezve, hogy az emberek egyszer meghaljanak; és utána jön az ítélet.» ⁵ Az *atyák* a mi tételünket rendesen belefoglalták a következőbe, mint annak előzetét; de kifejezetten is tanítják. ⁶

A *teológiai megfontolás* arra utal, hogy *a)* a halál előtt még nem végleges az ember állapota, a halál után pedig már az. Tehát közben kellett megtörténni annak a jelentős lépésnek, melynek következménye a véglegesülés, tartalma az elfolyt élet erkölcsi értéke. Ezt pedig ítéletnek kell nevezni. *b)* Lehetetlen is az embernek bizonytalanságban maradni a végső sorsát illetőleg, ha egyszer beleszabadult abba a világba, ahol homálytalan fényben uralkodik Isten igazsága. *c)* A végítélet valósága hittétel. De ha rendjén van, hogy az ember mint természethordozó, mint a történelem szerve és a társadalom tagja ítélet alá kerüljön, akkor méltányos az is, hogy mint személy, mint a társadalmi és történelmi lét sok szálának nemcsak csomópontja, hanem felelős bogozója is ítéletnek legyen alávetve.

Ennek az ítéletnek a *körülményeit* a kinyilatkoztatás nem tárgyalja. A végítélet analógiájából a következőket lehet hozzávetőleg megállapítani: *a)* Az *ítélőbíró* Jézus Krisztus lesz. *b)* Az ítélet *tárgya* a lefolyt élet természetfölötti szempontok szerint való erkölcsi értékelése, természetesen a mérhetetlenül finom és méltányos isteni igazságszolgáltatás módja szerint. *c)* Az ítélet *módja*: a vádló kinek-kinek egyéni lelkiismerete. A végállapot küszöbén, a látszatok világán túl a lélek leplezetlenül nézi az egész életét, s az egyedül jogosult szemszög alatt, Isten világánál, látja tetteit és mulasztásait, kegyelmeit és teljesítményeit, még pedig a félszeg földi szempontok, az egyéni gőg és hamis önszeretet áltatásai nélkül, és ebben a képben olvassa a megvesztegethetetlen örök bíró végzését. ⁷ *d)* A különítélet helyéről és időpontjáról nem tudunk. A *hely* lehet a halál színhelye, az *időpont* a testi halál pillanata. Nincs kizárva, hogy az ítélet az őrzőangyal és a sátán jelenlétében foly le.

2. *Tétel. Az ítéletet nyomban követi a végrehajtása*; vagyis nyomban az örök életre vagy kárhozatra mennek, akik megértek rá; akiknek még tisztulniok kell, átmenetileg a tisztítóhelyre jutnak. *Hittétel.*

Szemben állnak vele a régi időben a nesztoriánusok, jakobiták, koptok, újabban a szociniánusok, arminiánusok (németalföldi kálvinisták), maga Kálvin, újabban Rosmini; szerintük a lelkek a világ végéig álomba merülnek (hypnopsychitae, psychopannychitae.) Mások a lélek meghalását és új föltámadását tanítják (thnetopsychitae); így a nazarénusok, Tatianus, az anabaptisták, photiniánusok, a korán. ⁸ Ide tartoznak természetesen a lélekvándorlás hivei és a kiliaszták is. Kevésbé szabatos tanítások merültek föl a

¹ Ecl 11,9; cf. 12,14 Prov 11,4.7.

² Sir 11,28–30; cf. 14,16–21 Sap 1,6–9.

³ Jn 3,17–9 5,24 12,31; cf. Act 7,19.

⁴ 2 Cor 5,6–10; cf. 1 Cor 3,11.15 45 Phil 1,21–3.

⁵ Heb 9,27; cf. 4,12 Ap 7,13–7 14,12–3.

⁶ *August.* Anima et eius or. II 4, 8; *Hieron.* in Jn 2, 11; *Chrysost.* in Mt hom. 14, 4; *Ambr.* in Ps 118, 13.

⁷ Cf. *August.* Civ. Dei XX 14, *Thom* 2II 67, 3 ad 1; Rom 2,15.

⁸ Sura 50,18; cf. 30,54 20,103.

középkorban is, melyekkel szemben XII. Benedek nyomatékozta a katolikus igazságot, majd a II. lyoni és majdnem a tétel szavaival a firenzei zsinat. Rosmini-t elítélte XIII. Leo.¹

Bizonyítás. Ennek a tételnek kifejezett bizonyítékát nem szabad keresnünk az ószövetségben, amikor az igazak még el voltak zárva Isten színelátása elől. Az újszövetség nem hagy kétséget: Az Üdvözítő tanítása szerint a nyomorult Lázár nyomban halála után Ábrahám keblére tért.² A latort azzal biztatja, hogy még ma (a halála napján) vele lesz a paradicsomban.³ Judás nyomban szörnyű halála után a maga helyére jutott.⁴ Szent Pálnak fönt idézett szava egészen egyetemes.⁵ A *hagyomány* tanúsága nem teljesen egyöntetű. Ennek oka részint kiliaszta gondolatok; részint itt-ott jelentkező bizonytalanságok a tisztítóhely tekintetében; részint az a rendkívüli valláserkölcsi komolyság, mellyel az ítélet elé néztek, mely alig engedte gondolniok, hogy a legnagyobb szenteken kívül más is mindjárt Isten boldog látására jusson; részint pedig a sztoikus lélektan uralma, mely útját állta annak a belátásnak, hogy a lélek test nélkül is igazi élettevékenységre képes. Aki azonban elfogulatlanul jár a szenthajdan idevonatkozó vallomásainak nyomdokain, meg fogja állapítani, hogy a bizonytalanul ide-oda hullámzó nézetek tengerén is tételünk a vezércsillag, melyhez végre is hozzáigazodik az egész *fejlődés*. Ennek a dogmafejlődésnek

Fő mozzanatai a következők: Az apostoli atyák meg voltak győződve, hogy a vértanuk nyomban Isten színelátására jutnak.⁶ Ugyanezt vallják az apostolokról és prófétákról. Továbbá egyhangú meggyőződés hirdette, hogy az istentelenek nyomban a kárhozatra jutnak. A bizonytalanság csak a közönséges megigazultakra vonatkozott. Itt az apológéták tiszta látását kiliaszta gondolatok zavarták. Jusztin⁷ azt hitte, hogy a végítéletig valamilyen természetes boldogságban lesz részük, Irén pedig, hogy addig valami paradicsomszerű kellemes helyen tartózkodnak.⁸ Ez a gondolat aztán sokáig kísértett a latin Egyházban: az igazak Ábrahám kebelén pihennek a végítéletig,⁹ vagy pedig: a kárhozottak a pokolban várják a teljes büntetést, a jók a felső régiókban a teljes dicsőséget.¹⁰ Akik azonban a kiliazmus igézete alól kivonták magukat, itt is mindjárt tisztán láttak. Ciprián azt tanítja, hogy az igazak nyomban a halál után mind üdvözülnek.¹¹ Ugyanígy sokan mások.¹² Mikor a spirituális minoriták újból előrántották a már tisztázott kérdést, XXII. János pápa (magánbeszélgetésben: «non definiendo sed disputando») szintén az ő nézetükhöz állott, hogy a közönséges igazultak a föltámadásig «az oltár alatt», Jézus Krisztus oltalma és vigasztalása alatt állnak, de még nem részesek Isten színelátásában. A Sorbonne-i doktorok ellene nyilatkoztak, ő maga is halálos ágyán visszavonta ezt a tanítását. A pápai tévedhetetlenséget ez az eset semmiképen nem érinti.¹³

A *hivő elme* azt látja, hogy a) ha egyszer véget ért a próba, *igazságtalanság volna* Istentől az igazakkal szemben halogatni azt a jutalmat, amelyért becsülettel megdolgoztak, különösen

¹ Denz 530 s. 464; 693; 1913.

² Lc 16,19.

³ Lc 23,43.

⁴ Act 1,25.

⁵ 2 Cor 5,6–10.

⁶ Clemens Rom. 5, 4; Ignat. Rom 2, 1; 4, 1; Polyc. Phil 9, 2; Mart. Polyc. 19, 2; Tertul. Anima 55; Resur. 17 43.

⁷ Justin. Dial. 80.

⁸ Iren. V 31, 2.

⁹ Hilar. in Ps 12, 16.

¹⁰ Ambr. Bon. mort. 10, 44.

¹¹ Cypr. Mortal. 26.

¹² Chrysost. in ss. Beren. et Prod. 3; Hieron. in Eph 4, 9; Nazianz. Or. 7, 21; Nyssen. M 46, 869 ép ebben látja az ó- és újszövetség különbségét; August. Sermo 280, 5 nem tudja eldönteni, vajjon a föltámadás előtt az igazak látják-e Istent úgy mint az angyalok, de határozottan igent mond in Jn 124, 5–7; ugyancsak határozott tanítványa Caesar. Arelat. és Gregor. M. Dial. IV 26 28.

¹³ Lásd Pesch IX² 286.

mikor a lélek mint a tevékenységek személyes elve rátermett arra, hogy jutalmat vagy büntetést viseljen. *b)* Minthogy a halállal vége szakad az újabb érdemszerzés vagy a megtérés lehetőségének, *a megfizetés halogatásának nem volna értelme.* Ezzel szemben áll mint egyetlen komolyabb nehézség: A lélek lényegesen arra van alkotva és utalva, hogy a testtel együtt alkosson tevékeny valót; test nélkül tehát nem tud megfelelni természetzerű hivatásának. Ez a fölfogás azonban egyrészt abból a sztoikus nézetből táplálkozik, hogy a szellem magában, anyagi alom nélkül jómagával tehetetlen, lézengő árnyék. A valóság ellenben az, hogy a testi-lelki együttesben is a lélek a formát adó tevékeny elv; a test eszköz és anyagszállító. Minthogy pedig a lélek szellemi való, test nélkül is marad élettartalma; csak érzéki élete van fölfüggesztve. Ennek a test nélküli lelki életnek nem épen könnyű megadni a pszichológiáját, különösen ha tekintetbe vesszük ezt az aristotelesi skolasztikus elvet: képzet nélkül nincs fogalom. De nem lehetetlen: a test nélküli léleknek szellemi életét vagy a tiszta szellemek mintájára lehet elgondolni, vagy esetleg annak a pszichológiának fonálán, mely szellem és anyag között megenged közvetlen érintkezést is, nemcsak egy szubstanciás egységbe kapcsolt testen keresztül.¹

121. §. A föltámadás.

Diekamp III § 5; *Bartmann* II § 216; *Pesch* IX prop. 42; *Billot* qu. 7; *Zahn* Vorles. 7; *Scheeben* Mysterien § 94 95. *Thom* Suppl. 78–89; *Gent.* IV 79–88; *Bonavent.* Brevil. 7, 5; *Pázmány* Ö. M. VI 721 kk. – *J. Mierts* De resurrectione corporum 1890; *A. Brinquant* La résurrection de la chair et les qualités du corps des élus 1899; *F. Segarra* De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis 1929; *F. Nötscher* Altorientalischer u. alttestamentlicher Auferstehungsglaube 1926; *Fr. Schmid* Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube in der Bibel 1902; *H. Molitor* Die Auferstehung der Christen u. Nichtchristen nach dem h. Paulus 1933; *L. Chaudouard* La philosophie du dogme de la résurrection de la chair au II^e siècle 1905; *G. Scheurer* Das Auferstehungsdogma in der vornizänischen Zeit 1896; *A. Koffler* Die Lehre des Barhebraeus von der Auferstehung der Leiber 1932.

I. A föltámadás valósága.

Tétel. Az Üdvözítő második eljövetelekor a holtak valamennyien föltámadnak tulajdon testükben. **Hittétel.** A föltámadás abban áll, hogy a halhatatlan lélek a végállapot számára újra egyesül a testével, mely a végállapotnak megfelelő átváltozáson megy keresztül. A föltámadás a kereszténységnek egyik sarkalatos és jellegzetes dogmája.² *Tagadták* már az Üdvözítő korában a szaduceusok,³ később a gnosztikusok⁴ és minden korban a racionalisták. Ünnepelesen előadja kezdettől fogva az Apostoli hitvallás és tartalmazza minden későbbi szimbolum.⁵

Bizonyítás. Az *ószövetségre* nézve az újabb liberális protestánsok és a vallástörténeti iskola azt állítják, hogy az egyéni föltámadás hite a parszizmus hatása alatt a babiloni fogság után fejlődött ki. Ezzel szemben a valóság a következő: A *prótokanonikus történeti könyvek* nem hirdetik annak rendje és módja szerint az egyéni föltámadást, hisz az ő álláspontjuk az üdvekonómiai szolidaritás (644. lap). Mindazáltal burkoltan ott van. Maga az Üdvözítő adja kezünkre a kulcsot e történeti könyvek eszchatologiai álláspontjának megítélésére. Mikor a szaduceusok fogós kérdést adtak eléje a föltámadásról, azt felelte nekik: «Tévedtek, nem tudván az írásokat, sem az Isten erejét... A holtak föltámadásáról pedig nem olvastátok-e, amit Isten megmondott nektek, szólván: Én vagyok Ábrahám Istene és Izsák Istene és Jákob

¹ Lásd *Thom* Suppl. 70, 1 2.

² Heb 6,2; propria fides est Christianorum resurrectio mortuorum: *August.* Sermo 241, 1.

³ *Josephus Fl.* Antt. XVIII 1, 4; Mt 22,23 Act 23,8.

⁴ 2 Tim 2,17.

⁵ Nagy szabotossággal és részletességgel *Later.* IV. Cp. *Firmiter Denz* 429.

Istene? Nem a holtak Istene, hanem az élőké!»¹ Vagyis, ami arra van hivatva és képesítve, hogy Istennek és Istenben éljen, az magában hordja a halhatatlanság csiráját²; és a föltámadás az a forma, melyben a kinyilatkoztatás in concreto vallja az egyéni halhatatlanságot. Rendkívül jellemző, hogy a Makkabeusok II. könyve a föltámadás hitét építi mint az Üdvözítő egy prótokanonikus ószövetségi történeti könyvre való hivatkozással igazolja.³ Ez az alapgondolat kellő világításba helyezi a következő tényeket: A Szentírás emberei ősidőktől fogva nagy gondot fordítanak a temetésre⁴; ez pedig indokolatlan volna, ha a temetőt a halál és enyészet szuverén birodalmának tekintenék. A halottidézés tilos⁵; mégis megtörtént.⁶ Ide utalnak a halott-támasztások is.⁷ A messiási reményből a holtak sincsenek kizárva.⁸ Ezt a gondolatot kiépítik a fogság előtti *próféták*. Izajás szerint a messiási időkben ismét talpra áll a zsidó nép, s javaiban a holtak is kapnak részt. Ezekiel a megéledő csontmező képében Izraelnek mint népnek föltámadásáról szól ugyan, de ez a hasonlat nem csattan, ha a levegőbe van építve, és nem támaszkodik az egyéni föltámadás általános hitére.⁹ Ettől az időtől kezdve kifejezetten is előadják az egyéni föltámadás hitét.¹⁰

Sok vita tárgya ebben az összefüggésben *Jób* fölkiáltása¹¹: «Bárcsak fölírnák szavaimat, vajha könyvbe jegyeznék azokat, vasíróvesszővel ólomtáblára, vagy vésővel sziklába metszenék őket! Mert tudom, hogy Megváltóm él, és a végső napon fölkelek a földről; és ismét körülvetetem bőrrömmel, és saját testemben látom meg Istenemet; én magam látom meg őt és ennen szemem nézi őt, és nem más! Ez a reményem el van téve keblemben». Ez a szöveg úgy, amint itt a Vulgata nyomán közölve van, világosan hirdeti az egyéni föltámadás tanát; s ez az értelmezés, melyet a zsidó eredeti sem zár ki és igen sok atya (Clemens Rom., Origenes, Cyril. Hier., Ephrem, Epiphanius, Hieronymus) vall, az összefüggésben is talál némi támaszt; a könyv alapgondolatába nincsen ugyan fölvéve az eszchatologiai igazságszolgáltatás; de tény, hogy *Jób* többször úgy nyilatkozik, hogy nem reméli fölgyógyulását; tehát az idézett szavak értelmezhetők eszchatologiailag. Az eredeti könyv alapgondolata, a régi fordítások és sok szentatya Aranyszájúval az élükön ezeket a szavakat *Jób* fölgyógyulására és Istennek a könyv végén előadott megjelenésére értelmezik. A dogma bizonyítása semmiképpen nincs hozzája kötve ennek a szövegnek eszchatologiai értelmezéséhez. A legvilágosabb ószövetségi bizonyítékot adják Dániel és a Makkabeusok II. könyve.¹²

Az *Üdvözítő* korában a föltámadás hite a zsidók közt általános volt¹³; és ő azt ismételten megerősítette¹⁴; különösen mikor kijelentette: «Eljön az óra, melyben mindnyájan kik a sírokban vannak, meghallják az Isten Fia szavát, és eléjönnek, akik jót cselekedtek, az élet föltámadására, akik pedig gonoszat cselekedtek, az ítélet föltámadására».¹⁵ Továbbá megerősítette tényekkel: halottakat támasztott; és megpecsételte tulajdon föltámadásával. A föltámadás az apostoli igehirdetésnek egyik sarkalatos tanítása volt a pogány szaduceusokkal

¹ Mt 22,29–33.

² Sap 15,3 1 Reg 2,6.

³ 2 Mach 7,6 utal Deut 32,38-ra.

⁴ Gen 23,19 25,9 35,19 46,4 47,29 50,1 stb.

⁵ Lev 19,31 20,6 Deut 18,11.

⁶ 1 Reg 28.

⁷ 3 Reg 17,19 4 Reg 4,29 13,20.

⁸ Gen 49,18 Num 16,22 Deut 32,39.

⁹ Is 26,19 38; Jer 39,17 45,5; Ez 37; cf. *Tertul.* Resur. 30.

¹⁰ Os 6,3 Is 25,7 26,19 53,10 44,23 24,22 66,24 Zach 9,11 Ps 15,9.

¹¹ Job 19,23–7.

¹² Dan 12,3 2 Mach 7 12,44 14,45.

¹³ Mt 22,24 14,2 Jn 11,24.

¹⁴ Mt 5,29. 10,28 18,8 22,32–3 Mc 9,42–7 12,12–37 Lc 14,14 20,36 Jn 6,29 11,23.

¹⁵ Jn 5,28.

szemben.¹ Szent Pál idevonatkozó részletes tanítását a következő szempontok köré csoportosítja: a) az Üdvözítő föltámadása, a keresztény hitnek és reménynek ez a sziklája, egyben a mi föltámadásunknak is alapja²; mindkettő az isteni mindenhatóság műve: «Isten az Urat föltámasztotta, és minket is föltámaszt majd az ő hatalmával. Nem tudjátok-e, hogy testetek a Krisztusnak tagja?»³ b) Jézus Krisztus a mi fejünk, hozzája hasonlunk a szenvedésben és a megdicsőülésben.⁴ c) A föltámadás Jézus Krisztus megváltó művének gyümölcse, amennyiben gyökeresen legyőzte a halált. 1 Cor 15 a föltámadás tanának minden oldalról való mélyesleges témaszerű tárgyalása. Igaz, Pál jobbára az igazak föltámadásáról szól⁵; hisz. keresztényeknek akart szempontokat és indítékokat adni reményük számára. De nem hagy kétséget arra nézve, hogy a föltámadást egyetemesnek az igazakat és gonoszakat egyaránt lelélőnek gondolja,⁶ amint azt világosan tanította az Üdvözítő,⁷ sőt előbb már Dániel.

A *hagyomány*nak monumentális emléke az őskeresztényeknek a halottakkal szemben tanúsított magatartása. Már a temető és temetés elnevezései (κοιμητήριον, κοίμησις, dormitio, depositio) és a föliratok világosan beszélnek. Továbbá félreérthetetlenek a legrégebbi ábrázolások: Lázár, Jób, a fénixmadár, a tollazatát tavasszal megújító páva. írott bizonyosságot adnak már az Apostoli hitvallás, az apostoli atyák nyílt tanítása,⁸ és ami jellemzőbb: a legrégebbi teológiai monografiák a föltámadást tárgyalják, még pedig meglepő sokoldalúsággal és alaposággal; nevezetesen Athenagoras és Tertullianus; megemlítendő még Iustinus (töredékesen maradt reánk), Clemens Al., Origenes, Cyrillus Hieros. Cat. 18; a későbbiek közül különösen szépen írtak Nyssenus és Basilius. A föltámadás hitét fölséges szépséggel fejezi ki Prudentiusnak «Iam maesta quiesce querela» kezdetű himnusza.

A *magára álló bölcselő elme a föltámadást nem tudja bizonyítani*. A lélek halhatatlanságának meggyőződéséig még föl tud kapaszkodni. De bármennyire szorosnak találja a test és lélek szövetségét, látja a halál természet törvényének ökölcsapásai alatt összetörni a testet, és nem talál szempontokat, melyekkel újraéledését, és nevezetesen örök fönnmaradását megokolni, illetve szükségképesnek bizonyítani tudná. Sőt a bölcselő hajlandó a testet a lélek kölöncének tekinteni, és a föltámadás keresztény hitét materializmusként lenézni. A föltámadás a bőkezű Isten kegyelmi tette; tényét a kinyilatkoztatás tárja elénk. Minthogy azonban Istennek minden tette a természetfölötti rendben is a legteljesebb bölcseségnek megnyilatkozása, azért a föltámadás igazságán is ott ragyog ennek a természetfölötti törvényszerűségnek fényjegye; a föltámadás *a hit elől el nem zárkozó elmének* nemcsak nehézséget nem szerez, hanem teljesen kielégíti logikai igényét.

1. A *teológiai* megfontolás így érvel: Isten teremtő eszméjében az ember lélekből és testből álló egységes lény. A teremtő Isten úgy gondolta el az embert, hogy összekötő kapocs legyen az anyag és szellem világa között és a kettőt egy szubstancia egységébe fűzze. Ez a gondolat tiszta kifejezésre jutott a paradicsomi állapotban; a bűn elhomályosította; a kegyelmi megváltói rend visszaállította. Sőt alátámasztotta az az isteni elhatározás, hogy a megtestesülés titkában azt a test-lelki egységes valót az Ige által a Szentháromság örök ölébe emelte föl. A lélek halhatatlansága a test föltámadása nélkül ennek a fölséges isteni eszmének kettérepesztése volna. De a Teremtő diadalmos akarata és hatalma zálog rá, hogy a föltámadás

¹ Act 4,1 17,18–32 23,6 24,15 26,6–8.23.

² 1 Cor 6,14; cf. 15,3–12 Rom 1,4 6,4 8,11 10,9 2 Cor 5,15 Gal 1,2 Eph 1,20 Col 2,12 Heb 6,1 etc.

³ Rom 4,17 2 Cor 1,9 4,14 Eph. 1,18–20 1 Cor 6,14.

⁴ Rom 5,17–21 8,17–29 1 Cor 15,12–22 Gal 4,7 Phil 3,21 Eph 2,4 1 Thes 4,13.

⁵ 2 Tim 1,10 Col 1,13 2,15 Heb 2,14.

⁶ Act 24,15 1 Cor 15,12–7.51 2 Cor 5,10.

⁷ Jn 5,28 Mt 25,32; Dan 12. – Ap 20,1–11 ismer egyetemes föltámadást; v. 5 valószínűleg nem az igazak test szerinti föltámadásáról szól; cf. *Székely Bibliotheca apocrypha* I 75.

⁸ *Didache* 16, 7; *Barn.* 21; *Clemens Rom.* 24 25 stb.

valósággá válik, és a bölcselő elme nehézségei megszegyenülnek: aki teremtő akaratával a maga gondolatát ráparancsolta az anyagra és annak minden vonatkozására, hatalmas arra is, hogy a halál és enyészet karmai közül is kiragadjon, s a maga örök gondolatának valósítására kényszerítse. Nem nehezebb Istennek újraéleszteni a testet, mint volt semmiből teremteni; s lehetetlen enyészetnek átadni, csonkának, befejezetlennek meghagyni azt az ember-egészet, melyet az ő örök ölébe való fölvételre méltatott. Az Angyali üdvözlétnek hódolatot követelő nagy szava: «És az Ige testté lön», zálog arra, hogy valóság a hitvallás hívő reménye is: «Hiszem a test föltámadását».

2. *Antrópologiai* megfontolás: Az emberi lélek nem merő szellem, hanem lényegében arra van alkotva, hogy megfelelő testtel lényegi egységben éljen, s ezáltal kapcsolódjék bele a hatások és visszahatások, tevékenységek és fogékonyságok szövedékébe. A lélek nem forma separata, hanem forma informans, mondták a skolasztikusok; tehát arra van rendelve, hogy testben fejtsse ki tevékenységeit és léttartalmát. Ebből ugyan nem lehet a szaduceusokkal azt következtetni, hogy test nélkül a léleknek nincs élete; hisz a léleknek mint szellemnek van merőben szellemi élet-tartalma és létezési lehetősége is. S ezért nincs szükség azokra a levegőben lógó föltevésekre, melyek a testétől megvált léleknek csiraszerű testet tulajdonítanak, vagy valami finom anyagi burkot, minő a spiritiszták periszprítje. De ugyancsak távol jár a valóságtól a gnoszticizmus és platonizmus, mikor a léleknek tiszta szellemiséget tulajdonít és a testiséget kölöncnek nézi. A kinyilatkoztatott igazság e két véglet között helyezkedik el, s a testet a lélek természetsszerű eszközének és szövetségességének nézi, mely nélkül tevékenységében és létében korlátozva van, de nincs akadályozva. Igaz, a végállapotnak megfelelő átváltozás nélkül a test akadék is maradna. Mikor azonban megdicsőül, a lélek elevenítő és egységesítő hatásának készsége alomja és eszköze lesz.

3. *Kozmologiai* megfontolás. a) A folytonosság törvénye azt kívánja, hogy *a végkifejlet szervesen nőjön ki a kezdetből*, és a fejlődés harmónikusán csendüljön ki a betetőzésben. Már most az ember földi élete szabadságharc. Ami nagyot, értékest, tiszteletreméltót itt kiküzd, azt áldozattal, önmegettartóztatással, fegyelmezettséggel, aszkézissal éri el. Ez adja az emberi erények külön zománcát, az emberi diadalok sajátos értékét (pl. lelki erő betegségben, szenvedésben). Lehetséges volna-e, hogy ez a sajátképen emberi erény ne találjon otthonra az örök hazában? Számúzne lenne onnan az aszkézis, önuralom és fegyelem értéke? Porba omolna a vértanuk koronája és a csöndben szenvedő névtelen hősöknek már itt a földön annyira imponáló dicsősége? Viszont a kárhozat kivonja áldozatait a büntető igazságszolgáltatás alól? Elemi igazság követeli, hogy aki testben vétkezett, testben bűnhődjék, aki testben vitézkedett, testben nyerve el jutalmát. Föltámadás nélkül éles disszonancia támad próba és ítélet, érdem és viszonzás között, mely még kirívóbb volna itt, hol a világegyetemet átlengő törvényszerűség egy természetfölötti kozmosz bölcsességévé magasztosul. Itt ugyanis a test nem egyszerűen a lélek állati életének szerve és a szellemi élet gyakorló tere, hanem a halhatatlan természetfölötti javak közvetítője és hordozója: testben lett a mi üdvösségünk (*caro salutis cardo*, Tertul.); testünk a Krisztus testének tagja, tehát Szent Pál hatalmas gondolata szerint ennek a főnek halhatatlan életéhez kell idomulnia; továbbá a Szentléleknek temploma, nem múló lakóhelyül szánva, a kegyelem hordozója, és nevezetesen a szentségek alanya, különösen az Oltáriszentségé, mely halhatatlanság orvossága. b) *A természet rendjének teologiai alaptörvénye* a kinyilatkoztatás szerint: az élet diadala a halál fölött, az egység érvényesülése a sokság fölött, végelemzésben a szellem uralma az elemek titáni dacoskodásával szemben. Ha azonban a test nem támad föl és nem vesz részt a végleges elhelyezkedésben, akkor ez az alapgondolat vereséget szenved épen azon a téren, melyen elvben el kellett dölni ennek a harcnak, ahol a szellem és anyag szubstanciás egységben találkozik, az emberben. Ha a test ki van zárva a lélek megdicsőüléséből, a szellem uralmának legközvetlenebb záloga hiányzik; ha a test kivonja magát a lélek bűnhődéséből, az enyészet erősebbnek bizonyul az igazságnál és csúfot űz belőle, mert egyszersmindenkorra kivonja a

szellemmel szemben való felelősség és hódolat lehetőségének köréből; mindenkép romok (ha még oly szépek is) jeleznék a harcteret, hol a szellem kísérletet tett a természet teljes és gyökeres meghódítására. Ámde Isten, az élet Istene, már a merő természetre rányomta az ő lényegének, a szellemnek és életnek ezt a bélyegét: az éjtszakára hajnalt, a télre tavaszt fakaszt, az elpárolgott vizet harmat alakjában visszaadja,¹ az elrothadó magból új termést támaszt (Szent Pál). Ugyanígy nem engedheti végleg elenyészni azt az embervetést, melybe mint mikrokozmoszba belesűrítette a nagyvilágnak minden értékét, melynek ősképe a megtestesült Ige.

Igy a föltámadás *a kinyilatkoztatás Istenének diadalmas érvényesülése* a természettel szemben, és egyben a kinyilatkoztatott igazság fényes igazolójegye szemben a jelenben elterpeszkedő, profán ízű kultúrtörökvésekben és raffinált élvezetekben megrekedt szaduceizmussal, az absztrakt, egyoldalúságokban erőlködő gnóziással és racionalizmussal; a hívő számára pedig a test helyes megbecsülésének normája (ereklyék tisztelete, halottakról való kegyeletes gondoskodás), nemkülönben az önfegyelem, lemondás és a szenvedésben is híven kitartó lelki kimeríthetetlen forrása.

2. A föltámadt test tulajdonságai.

Tétel. A föltámadott test azonos a földi testtel, amennyiben igazi emberi test, és kinek-kinek tulajdon egyéni teste (idem specificae, numerice, individue). *Hittétel.* Az *origenisták*, *priscillianisták* és *spiritiszták* azt tanítják, hogy a föltámadt test másnemű (éter) és más alkatú; a lélekvándorlók új testnek felöltését tanítják, nem a réginek föltámadását. A tételt tartalmazzák a hitvallások (Later. IV.: cum propriis corporibus).

Bizonyítás. Így tanít kifejezetten a *Szentírás*; «Ennek a romlandó testnek romolhatatlanságba kell öltöznie».² Szent Tamás helyesen következteti a tételt már abból, hogy a test föltámadásáról beszélünk: «Föltámadni annyi, mint fölkelni; ámde fölkelni annak kell, ami elesett».³ Az *atyák* nemcsak vallották és az *origenistákkal* szemben energikusan megvédelmezték ezt a tételt,⁴ hanem *teológiai megokolását* is adják: *a)* «A mi hazánk a mennyekben van, ahonnan várjuk Üdvözítőnket is, az Úr Jézus Krisztust. Ő újjáalakítja gyarló testünket és hasonlóvá teszi az ő dicsőséges testéhez».⁵ Ámde Jézus Krisztus tulajdon testében támadt föl⁶; tehát így lesz azzal az emberrel is, aki Krisztusnak, a halottakból való elsőszülöttnek nyomdokain jár.⁷ *b)* Az egyéni test az, mely a Szentlélek templomaként volt fölszentelve és a halhatatlanság eledelével az örök élet számára előkészítve; tehát ennek kell föltámadnia.⁸ *c)* Az isteni igazságszolgáltatás azt kívánja, hogy az örök jutalomnak vagy büntetésnek hordozója az a test legyen, mely az érdemnek vagy érdemtelenségnek volt részese⁹: «Mindnyájunknak meg kell jelennünk Krisztus ítélőszéke előtt, hogy kiki elvegye díját, amint jót vagy gonoszt cselekedett testében».¹⁰

Az ész itt fölveti azt a *kérdést*: Mikép lehetséges a természettörvények sokszoros erőszakos áttörése nélkül az anyagforgalom sodrában esetleg más emberi testek alkatrészévé lett elemek kiválasztása és egyesítése? Ha bizonyos testelemek más embereknek is voltak

¹ *Tertul.* Resur. 12; *Ambr.* Excess. frat. II 53 56; *Chrysost.* Resur. mort. 27; in 1 Cor hom. 17 etc.

² 1 Cor 15,58; cf. 2 Mach 7,11.

³ *Thom* Suppl. 82, 1 resp.

⁴ Így pl. *Method.* De resur., *Epiphan.* Haer. 64; *Nyssen.* Anima et resur.; *Hieron.* Adv. Ioannem Hieros.

⁵ Phil 3,20.

⁶ Jn 20,27.

⁷ *Hieron.* Adv. Ioann. Hier. 28 34. Jn 6 értelmében.

⁸ *Iren.* IV 18, 5.

⁹ *Athenagor.* Resur. 18; *Tertul.* Resur. 15 56.

¹⁰ 2 Cor 5,10.

valaha alkotórészei (ami sűrűn lakott területeken elég gyakori), kinek testéhez tartoznak majd a föltámadás után? Az állandó anyagcsere következtében a rendes élettartamú embereknél meglehetősen anyagmennyiségek halmozódnak föl, melyek mind a testéhez tartoztak valaha; azokból mennyinek kell visszakerülni néhai birtokosukhoz? A felelet azon a kérdésen fordul, melynek önálló teológiai jelentősége is van: *Mi szükséges a test azonosságához?*

Abban egyetértenek a hittudósok, hogy *a faji azonosságon* («emberi» test) *kívül szükséges a minőségi azonosság*, az egyéni alkat azonossága: az egyéni idomok, a részek viszonyának azonossága; ami morfológiailag, hisztológiailag és biológiailag egyedivé tesz egy testet, annak a föltámadott testben is meg kell lennie. Ezzel megoldást nyer néhány kérdés, melyek a régieket sokat foglalkoztatták:

a) A föltámadott test mindenestre *szervezet* marad, különben fajilag sem volna azonos, azaz nem volna emberi test; az origenisták ezt tagadták és a föltámadottaknak gömbalakú testet tulajdonítottak; az 543-i konstantinápolyi zsinat elítélte őket.¹ Azt persze nem könnyű megmondani, milyen szerepük lesz a szerveknek. Ami részleteket itt adtak a hittudósok, az mind tapogatózás.² Az efféle spekulációk irányát mindenestre megszabja Szent Pál szava³: «Az eledel a gyomorért van, és a gyomor az eledelért; Isten pedig ezt is, azokat is megsemmisíti». Vagyis viszonyosság áll majd fenn a szervek és működésük között; azonban a végállapot biológiáját megállapítani nincs módunkban.

b) Nincs alapos ok arra a föltevésre, hogy a föltámadásban eltűnnek azok a különbségek, melyek az egyént az ember-közületnek tagjává teszik és ezáltal az emberiséget társadalommá hangolják együvé, minő a *nemek, korok, testi kiválóságok különbözősége*. Az a nézet, hogy a föltámadottak mind a harminc év körüli korukban támadnak föl (Szent Ágoston) abból a hiedelemből táplálkozik, hogy az életkoroknak nincs önálló értékük, azokat Isten csak átmeneti állomásoknak szánta; mintha pl. a gyermekkor csak az volna értelme, hogy átmenet a férfikorba. Pedig Isten a virágot nemcsak a gyümölcsért, a tavaszt nemcsak az őszért, a hajnalt nemcsak a délért teremtette, hanem mindegyikkel önálló teremtő gondolatot is fejez ki. A teremtés gazdagsága és szépsége érzékenyen károsodnék virág, tavasz, hajnal, gyermek, sőt aggastyán nélkül; mert hisz az öregség sem csupán baj, Isten a másik létben annak értékeit, a kor és tapasztalat érlelte bölcsességét, nyugodtságot, csöndes szemléletet és befelé-valóságot úgy tudja biztosítani, hogy az ifjúkor üdesége és ereje ne rövidüljön meg. Ugyanígy a nemek különbségét is fenn tudja tartani a különbséggel velejáró diszharmóniák nélkül.⁴

De ezen a minőségi, léttartalmi azonosságon túl szükséges-e még más, mennyiségi is? Vagyis *a földi testet alkotó anyagmennyiségnek egészben vagy legalább részben át kell-e mennie a föltámadott testbe is?* Erre nézve nincs egyetértés a hittudósok között. *Durandus* szerint a föltámadott test azonosságához elég a léleknek mint a test alakító, éltető és egyedítő elvének azonossága; valaha birtokolt anyagi elemeknek részben vagy akár egészben való azonosságát nem kell kizárni; de az nem szükséges. Ehhez a nézethez csatlakoztak Lacordaire, Schell, Billot, Feuling. *A hittudósok túlnyomó többsége szerint* azonban a föltámadott test azonosságához *szükséges*, hogy a földi test anyagmennyiségéből legalább valami átmenjen a föltámadott testbe. Hogy mi és mennyi, arról vitatkoznak. Szent Tamás szerint,⁵ akit ma a legtöbben követnek, általában igen csekély mennyiség elég; pl. annyi, amennyi az embriós lét első fázisához kellett; a többbit Isten máshonnan pótolhatja. A két fölfogás között *nem oly könnyű igazságot tenni*. *Durandus* nézete ellen azt az ellenvetést lehet

¹ Denz 207.

² Thom Suppl. 84, 4.

³ 1 Cor 6,13.

⁴ Mt 22,30; cf. Lc 20,35; Thom Suppl. 84; Gent. IV 83.

⁵ Gent. IV 81, 4.

és szokás tenni, hogy átlépi a dogma határait. Ma azonban a legtöbb kiválóbb dogmatikus, még ha magát a nézetet nem is teszik magukévá, ezt tagadja; enyhébben ítélnék róla, és tény, hogy az Egyház nem foglalt ellene állást. Mert végre is arról van szó, mi szükséges a testi azonossághoz, és ez elsősorban bölcséleti, sőt biológiai kérdés. Kétségtelen azonban, hogy a túlnyomó többség ellene van; s teológiai kérdésekben ez igen sokat nyom.

Viszont a *többségi fölfogás*nak el nem hanyagolható teológiai és bölcséleti nehézségei vannak. Nem igazi nehézség ez a lapos *kifogás*: emberevők útján és az egyetemes anyagforgalom által (különösen sűrűbben lakott helyeken) ugyanaz az anyag sok ember testében fordulhat meg; hogyan osztoznak majd a föltámadásban? Erre ugyanis ez a felelet: egy meghatározott anyagmennyiség vagy annak a testéhez tartozik majd, aki először volt, vagy akinél jelentősebb anatómiai avagy biológiai szerepet vitt; vagy Isten külön gondviselő figyelemmel őrködik azon, hogy összezavarás ne történjék. Bár ez a világegyetem törvényszerűségét áttörő csodáknak oly szakadatlan sorát kívánna, mely nem lehetetlen ugyan, de Istennek a kinyilatkoztatásból elének táruló fogalmával nehezen egyeztethető össze. Ezért az újabbak egyre inkább hangoztatják Szent Tamás nézetét, hogy nagyon kevés anyagrészecskének azonossága elégséges, s annak egy egyén számára való isteni megőrzése csakugyan könnyebb. Ennél azonban nyomósabb egy bölcséleti és egy tapasztalati megfontolás: *a) A biológia tanítása szerint az élő emberi test anyaga kb. hét év alatt teljesen kicserélődik*, s mindamelllett egy kéjenc pl. még aggkorában is viseli bujasága következményeit ugyanabban a testben, melyben ötven év előtt vétkezett, jóllehet az akkori anyagból valószínűleg már semmi sincs meg benne. Mi az alap arra, hogy ugyanaz a test szenved most, mely valaha vétkezett, mikor semmiféle anyagi azonosság már nem forog fön? Ha pedig itt fönnállhat a test azonossága a testi anyagrészek mennyiségi, numerikus azonossága nélkül, miért nem a föltámadás után? *b) A halál megszakítja a testi lét folytonosságát*. Már pedig «quod non est continuum, idem numero esse non potest», a számszerű azonosság föltétele a folytonosság; tehát erről az oldalról is úgy tetszik, hogy a test azonosságát nem lehet a testet alkotó anyagrészek számszerű azonosságában keresni. Talán innen van, hogy a többségi fölfogás hívei az anyagi azonosságot minimumra szorítják. Viszont Durandus nézetének hívei sem tagadhatják, hogy a testi anyagrészeknek bizonyos kis mennyiségét Isten könnyen biztosíthatja és valószínűleg biztosítja is olyanoknál, kiknek a testéből még vannak az anyagforgalomból kivont részek (szentek ereklyéi). Így a két fölfogás a mérsékeltebb képviselőkben majdnem érintkezik. Az általánosabb véleménytől eltérni nincs döntő ok; bár a kisebbségi vélemény is (salvo iudicio Ecclesiae) dogmatikailag szabad.

Az üdvözültek föltámadott testének tulajdonságai. Szent Pál azt mondja: «Azt mondhatná valaki: Hogyan támadnak föl a halottak? És milyen testtel jönnek majd elő? Balgatag! Amit elvetsz, nem kel életre, hacsak előbb meg nem halt. És amikor vetsz, nem a leendő testet veted el, hanem a puszta magot, például búzát vagy egyéb magot; Isten pedig annak testet ad, amint akarja, és minden magnak tulajdon testet. Így van a halottak föltámadása is. Elvettetik romlandóságban, föltámad romolhatatlanságban. Elvettetik nemtelenségben, föltámad dicsőségben. Elvettetik gyöngeségben, föltámad erőben. Elvettetik érzéki test, föltámad szellemi test».¹ Ebből látnivaló, hogy a földi étellel való összefüggés és a szám szerinti azonosság dacára az üdvözültek test szerint is a föltámadás gyermekei lesznek, nem a jelenvilág utószülöttei; testük mindenben megfelel majd annak az új életnek, melynek örök tavaszára virradtak, és a földi testhez úgy viszonylik, mint a pille a hernyóhoz, mint a gyémánt az ugyanolyan vegyi összetételű szénhez, mint a kifeselt bimbó a csiralevelekhez. Szent Pál tanítása szerint az üdvözültek föltámadott testét nevezetesen négy mozzanat jellemzi:

¹ 1 Cor 15,35–58.

1. A *romlatlanság* (impassibilitas, ἀφθαρσία): «Elvettetik romlandóságban, föltámad romolhatatlanságban». «E romlandó testnek romolhatatlanságba kell öltöznie, és e halandó testnek halhatatlanságba kell öltöznie». ¹ Ennek értelmében kizárja a fogékonyságot minden olyan behatás iránt, mely a test épségének megbontására vezetne, mely a halálnak bármilyen formájában való elővételezése, minők a jelen életben betegség, kín. Így van rendjén a véglegesülés állapotában, ahol már nincs helye próbának. ² De ez épenséggel nem zár ki minden fogékonyságot: az üdvözültek test szerint is bennmaradnak a kölcsönös okhatások szövedékében, rájuk nézve sem veszi el Istentől kapott alapvető jelentőségét az immár megdicsőült világ, melynek értelmében ez a kozmosz az örök isteni gondolatok hordozója, hirdetője és a test-lelki lények számára közvetítője.

2. A *fényesség* (claritas, δόξα): «Elvettetik nemtelenségben, föltámad dicsőségben». «Ő ujjaalakítja gyarló testünket, és hasonlóná teszi az ő dicsőséges testéhez». «Akkor az igazak fényleni fognak mint a nap Atyjuk országában». ³ Ezt tehát már a Szentírás úgy fogja föl, mint a megdicsőült léleknek a testen áttörő ragyogását. Előképét az atyák az Istennel társalkodó Mózesnek sugárzó arcában, ⁴ az Üdvözítő színeváltozásában, ⁵ a Damaskus kapui előtt megjelenő Krisztus ragyogásában ⁶ látják. Mivoltának megvilágítására szolgálhat a földi életben a szemnek ragyogása (kivált, ha tiszta és jelentős léleknek tükre), sok szentnek ragyogása, a természetben nem ritka fénylő állatok (szentjánosbogár, tengeri állatok). Ez a kiválóság természetesen kizárja minden olyan testi jelenségnek megmaradását, mely undor vagy szégyen forrása.

3. Az *erő* (agilitas, δύναμις): «Elvettetik gyöngeségben, föltámad erőben». «Az igazak fölwillannak és olyanok, mint a szikra, mely a nádasban tovarapódzik». ⁷ Tehát az üdvözültek teste a léleknek készséges és annak kezdeményezéseit soha cserben nem hagyó eszköze lesz, a nélkül a fáradékonyság és elgyöngülés nélkül, mely a földön minden huzamosabb erő kifejtésnek nyomában jár (álom, ellankadás). Ezenfölül erőkihatásainak köre is annyira meg bővül, amennyire azt a lélek tevékenységi szférája egyáltalán engedi. Ez energikusan rácsafol arra a hiedelemre, mintha az üdvözültek mint valami mozdulatlan márványszobrok ott ülnének az örök haza tróntermeiben.

4. A *finomság* (subtilitas). Ezt jelzi az Apostol, mikor azt mondja: «Elvettetik állati (érzéki) test, feltámad szellemi test. Ha van érzéki (állati) test, van szellemies is, amint írva vagyon: Lőn az első ember Ádám élő lélekké, az utolsó Ádám pedig elevenítő lélekké». ⁸ A finomság tehát abban áll, hogy a föltámadott test térbeli jelenlétének nem vet gátat más test, hanem szellem módjára, más testekkel együtt meg tud lenni egy helyen, miként a föltámadt Krisztus is keresztülhatolt zárt ajtókon ⁹; vagyis szabad mozgását nem gátolja az anyag. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a megdicsőült testek mindenütt jelen is lesznek illetve lehetnek, ahol a szellemek, s még kevésbé azt, hogy helyzetváltozásukban nincsenek többé időhöz és a közbenső térrészek mozzanatonkinti legyőzéséhez kötve. ¹⁰ A «szellemies test» csak egy a szellemre emlékeztető finomságot jelent, mely győz a durva anyagon (lásd a röntgen-

¹ 1 Cor 15,42.53; Ap 7,16 16,17.

² Ap 21,4.

³ 1 Cor 15,43; Phil 3,21 Mt 13,43; Dan 12,3.

⁴ Ex 34,29 2 Cor 3,7.18.

⁵ Mt 17,2.

⁶ Act 9,3 9.

⁷ 1 Cor 15,43; Sap 3,7; cf. Is 40,31.

⁸ 1 Cor 15,44.

⁹ Mt 28,2 Jn 20,19.

¹⁰ Thom Suppl. 86, 2.

sugarakat) és a maga részéről egyáltalán nem zárja ki az ellenállás jelenségének előidézhetését.¹

A megdicsőült test négy alaptulajdonságának lehet Szent Tamás útmutatásai nyomán² *mélyebb megalapozást* adni. A megdicsőült testet is a lélek alakítja és eleveníti, mint a földi testet. De sokkal nagyobb hatékonysággal érvényesíti vele szemben a maga szellemi erejét, és ennek következtében a test sokkal készségesebben és tökéletesebben enged a lélek ráhatásának. A földi testen áttetszik a lélek, mint a templom festett ablaküvegén át az örökmécses; a megdicsőült testen átlátszik, mint a kristályüvegen a napsugár. *A megdicsőült lélek teljesen átjárja a testnek minden porcikáját, és ezáltal közli vele a maga magasabb létformájának tökéletességét*, annyira amennyire az anyag a maga mivoltának megszűnése nélkül egyáltalán képes azt befogadni. Ebből erednek aztán a Szent Páltól vázolt tökéletességei. A lélek maga romolhatatlan, fizikai erők bomlasztó hatásának hozzáférhetetlen; a földi életben is fokozottabb lelki élet a testnek is nagyobb ellenállást biztosít: nagy földatokért hevülő aggastyánok sokszor csodálatos frissiséget mutatnak; viszont fokozott lelki odaadást kívánó életkörülből való hirtelen kiemelésük akárhányszor fizikai összeomlással jár; szentek vagy vértanuk elragadtatásukban nem érzik a kínzást (általában a szentek élete sok és értékes adalékot, analógiát és szempontot szolgáltat a szentpáli teológiának ehhez a vonzó részéhez). A lélek szépsége kiverődik a testen, és azt bizonyos fokig ragyogóvá tudja tenni már a földi életben: az ártatlan, a zseniális lélek kisugárzik a tekintetből, a lelki szépség rút embereknek is akárhányszor csodálatos bájt ad (lásd Alkibiades Sokrates dicsőítő beszédjét a platoni Symposium végén; a szentek ragyogása). A lélek energiája készséget ad a testnek; a földi életben is a hatalmas szellemi energiájú emberek a testüket a tunyáknál sokkal nagyobb erő kifejtésre tudják lendíteni, s még a lélek finomságából is tudnak valamit adni a testnek, amennyiben úgyszólván időt és távolságot nem ismerve mindenütt ott tudnak lenni, ahová szeretetük, illetőleg hivatásuk szólítja őket. De nem is elég azt mondani: A föltámadásban a lélek a maga tökéletesebb létformáját (de nem egyúttal szellemi léttartalmát is!) közli a testtel és azt ilyenformán mintegy átszellemiesíti (σωμα πνευματικόν), hanem még többet nyújt. Hisz nem egyszerűen a lélek az, amely itt átsugárzik a testen, és közli vele a maga szépségét és tisztább létmódját, hanem a teljes természetfölötti tökéletességbe öltözött lélek. Itt a földön olyan a lelkünk, mint egy fénytelen bolygó, melyre sok csillag fénye esik rá; gyér világosságot adnak, még gyérebb meleget; nagy eszmék és lendületek csak mint üstökösök vonulnak át a látóhatáron; akinek föl is virradt a hit napja, még annál is tél és nyár, nappal és éjszaka váltakozik. A megdicsőült lélek azonban a belészállott örök Igét hordozza, és ezáltal maga is nappá változott; elég erős és gazdag immár ahhoz, hogy a benne lakozó örök Igének szépségét átsugározza a testre, és a maga halhatatlan erejébe és szépségébe föloldja mindazt, ami benne mulandó, esékeny, nehézkes, szégyelni való volt.

Milyen lesz a kárhozottak föltámadott teste? Az is mindenesetre halhatatlan lesz: «Azokban a napokban az emberek keresik majd a halált, de nem találják meg; vágyódnak majd a halál után, de a halál elfut előlük».³ A kárhozat és igazságszolgáltatás e testének tulajdonságairól azonban a kinyilatkoztatás közelebbi fölvilágosítást nem nyújt. A hit és nevezetesen a megdicsőült testek analógiája szerint azonban lehet azt következtetni, hogy ott is összhangban áll majd a belső érték és a külső megjelenés, a lélek örök sorsa és a test állapota; a kárhozott test is a kárhozott léleknek tükre és az isteni igazságszolgáltatásnak megfelelő eszköze lesz.⁴

¹ Cf. Lc 24,39.

² Thom Suppl. 85, 1; 86, 1; cf. Gent. IV 84; 85, 1.

³ Ap 9,6; 1 Cor 15,51. Lc 20,36; Rom 9,9.

⁴ Thom Suppl. 89, 2 3; Gent. IV 89.

122. §. A történelem vége.

Diekamp III § 4 6 7; *Bartmann* II § 215 217 218; *Pesch* IX prop. 41 43 44; *Scheeben* Myst. § 96; *Billot* qu. 18; *Zahn* Vorl. 8 9. – *Thom* Suppl. 76 77 84 90–4; *Gent*. 96 101; *Bonavent.* 7, 4; *Pázmány* Ö. M. VI 2 kk. – *Schütz* A. Isten a történelemben² 1934. – A. *Delattre* Le second avènement de Jésus Christ 1891; F. *Tillmann* Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen 1909; L. *Billot* La parousie 1920; Ch. *Marcault* Comment Israël reviendra-t-il au Messie? 1924; F. *Spirago* Genaues über den Antichrist nach der Lehre der h. Schrift, Überlieferung u. Privatoffenbarung³ 1931; B. *Rigaux* L'Antéchrist dans l'Ancien et le N. T. 1932; C. *Corrodi* Kritische Geschichte des Chiliasmus 4 k. 1794; L. *Gry* Le Millénarisme dans ses origines et son développement 1904; T. *Halusa* Das Tausendjährige Reich Christi 1924; P. *Dornstetter* Das endzeitliche Gottesreich nach der Prophezie 1896; J. *Rademacher* Der Weltuntergang 1909; Fr. *Meffert* «Bibelforscher» u. Bibelforschung über das Weitende 1925; E. *Daniel* Serait-ce vraiment la fin des temps? 1927; *Schütz* A. A világ vége (Az Ige szolgálatában 25. szám) 1928.

1. Az evangélium történeti diadala.

Az ószövetségi jövendölésnek alapvető témája, hogy *a messiási Isten-országa nemcsak hivatta van felölelni az összes pogány nemzeteket, hanem lesz is ereje megfelelni ennek a hivatásnak*. Már Noe áldása¹ kifejezi azt a meggyőződést, hogy Sem áldásában részes lesz majd az egész emberiség és annak minden kultúrértéke; csak a bűn és lázadás lesz belőle kizárva. Ezt megismétlik a patriarkáknak tett ígéretek.² A prófétáknak,³ különösen Izajásnak alap gondolata, hogy a pogány népeket a világtörténelem kemény ítéletei végre Istenhez és az ő Fölkentjéhez térítik majd: «És a seregek Ura minden nemzetnek kövér lakomát készít, lakomát borral, velős kövér falatokkal, a seprő nélküli borral. Lerántja e hegyen a takarót, mely minden népre ráborult és a lepelt, mely minden nemzetre kiterjedett. Mindörökké megrontja a halált: és letörli az Úr a könnyeket minden orcáról». Isten hatalmas szeretetének lesz ereje megvalósítani a béke országát, melyben részt kapnak az összes népek.⁴ «Fölötte örvendezzel, Sion lánya! Ujjongj, Jeruzsálem lánya! Ime bevonul hozzád a te királyod, igaz ő és megszabadít... Ő békességet hirdet a nemzeteknek, és uralkodik tengertől tengerig, és a Folyamtól a föld határáig».⁵ Az *Üdvözítő* azt mondja; «Az egész világon hirdetni fogják az ország ezen evangéliumát, bizonyosságul minden népnek; és akkor jön el a vég».⁶ Ez az egyetemes evangéliumhirdetés sikeres lesz: «Egyéb juhaim is vannak, melyek nem ez akolból valók; azokat is ide kell terelnem, és hallgatni fogják az én szómat, és egy akol leszen és egy pásztor».⁷ Ez természetesen nem azt jelenti, hogy majd végzetszerű mechanikus egyetemességgel minden ember Jézus Krisztushoz tér.⁸ Hanem: a pogányok is élvezik majd Izrael áldásait és ígéreteit, a közös pásztor oltalmát, és ami azonkívül lesz, az nem megy akol- és pásztországba.⁹ *Szent Pál* szerint is az idők végéig a népek teljes száma belép az Isten országába. «Az Isten ugyanis mindenkit engedetlenség alá rekesztett, hogy mindenkin könyörüljön... Mert minden belőle, általa és érette van. Dicsőség neki örökké!»¹⁰

A jövendölésnek egyik legrégebbi témája, melyet valami formában minden próféta megismétel, hogy *Izrael* is minden hűtlensége, lázadozása és makrancossága dacára végre is

¹ Gen 9,26–7.

² Gen 12,3 17,4 22,18.

³ Is 25,6–8; 18–24; Ez 16 39,21–9 Dan 7 Ps 2 109.

⁴ Is 2,1–4 11,10–12 Mich 4,1–3 Ez 47,22–3 Joel 3 4 Am 9,8–15 Abd 17–21 Soph 2,11 3,9 Zach 8,20–3 14,9–21 Mal 1,11.

⁵ Zach 9,9.

⁶ Mt 24,14; 28,18–20 12,20 24,47 Act 1,8 13,47.

⁷ Jn 10,16.

⁸ *August.* Epist. 199, 48.

⁹ Cf. Jn 12,32 17,1–3.21–3.

¹⁰ Rom 11,25–36.

mindenestül és végleg Isten országának szolgálatába lép. Ezt hirdetik a legrégebb író próféták,¹ ez a legrégebb szent történetírás vezérhangja.² Izajás³ azt a gondolatot nyomatékozza, hogy Isten az ő kegyelmének erejét azzal mutatja meg, hogy végül is örökre a maga népévé teszi Izraelt; nem különben Jeremiás,⁴ a kemény ítéletek prófétája, és Ezekiel,⁵ különösen a megéledő csontmező és az új Jeruzsálem képében. Ugyanígy az Üdvözítő⁶: «Nem láttok engem mostantól, mígnem mondjátok: Áldott, aki az Úr nevében jön!» Témászerűen tárgyalja a kérdést Szent Pál (Rom 11): «A vakság Izrael egy részén vagyon, addig amíg a pogányok teljes száma be nem lép, és így majd egész Izrael üdvözülni fog, amint meg van írva... Isten ugyanis nem bánja meg az ő adományait és hívását».⁷ «Mind a mai napig, mikor Mózeset olvassák, lepel van a szívükön. Mikor pedig megtérnek az Úrhoz, elvétetik a lepel».⁸ Ez az atyáknak is állandó meggyőződése.⁹

A *teológiai megfontolás* úgy találja, hogy az evangélium érvényesülése a népek között és végső diadala a történet folyamán a kinyilatkoztatás fölséges isteneszméjének folyománya. A pusztán magáraálló, absztrakciókban mozgó bölcselelme gondolhatja azt, hogy az elvek és eszmények megvalósításának a térben és időben, a történelmi és társadalmi erők ütközőjében annyi akadály állja útját, hogy nem tudnak úrrá lenni rajtuk; s ezért vagy egy a konkrét világtörténelmi erőket teljesen kikapcsoló másvilág számára várja azoknak diadalát; vagy egyszerűen úgy állítja oda mint eszményeket és normákat, mint a történelem és tevékenységek ideális célpontjait, melyek felé az egyes és a közösség igyekezhet, de melyeket el nem érhet, sőt igazában meg sem közelíthet (így a legtöbb mai immanentista bölcselelme). A kinyilatkoztatás az evangélium történelmi diadalának hirdetésével bizonyosságot tesz, hogy Isten a hatalmas παντοκράτωρ, aki keresztülviszi kitűzött szándékait. Amennyiben egyesekről van szó, az ő általa teremtett és tiszteletben tartott egyéni szabadság is a tőle pontosan számbavett tényezők sorába tartozik; s ezért e téren csak a mi rövidlátó szemléletünk szerint hiúsul meg olykor az ő szándéka. Azonban a faj, nép, nemzet természetszerű valami; szabad egyének közülete ugyan, de mégis csaknem maradék nélkül természeti, pszicho-fizikai, társadalmi és történelmi tényezők eredője, és ennyiben az egyéni szabad kitörések itt még látszat szerint sem kereshetnek Istennek teremtői gondolatait. Isten nem bánja meg adományait és hívását. Ami életcsirákat ő belehelyezett a történelembe, azoknak meg is kell hozniuk termésüket. Isten nem ötletszerűen és játszadozó kénnyel, hanem atyai gonddal veti el kegyelmének magvait; azok közül egy sem esik az útfélre.

Látnivaló ennek a katolikus igazságnak *gyakorlati jelentősége*: Ha a világtörténelem napja vigasztaló bíborfényben alkonyodik, a hívő biztosítékot kap arra, hogy az evangéliumi igazságnak és munkásának nem kell kibujdosnia a világból, hanem Istennek van akarata és ereje annak érvényt szerezni itt, ebben a váltig tusakodó és oly lassan keresztényesedő világban. Ez egyben elutasíthatatlan komoly föl hívás Isten országának tagjai számára, hogy kiki a kapott talentumok mértéke szerint elvben és gyakorlatban, a mindenkori korviszonyok, egyének és irányok szabta föl adatok megértésével és az általuk fölkinált eszközök használatával az Isten nagy programjának munkása legyen, és vigyázzon, hogy se szárnyaszegett tolsztoji lomhasággal, se farizeusi szűkkeblűséggel át ne engedje ezt a pogány és pogányosodó világot a gonosznak, ő maga pedig Jónásként leüljön a ricínus-fa alá és

¹ Os 2,1–2.16–25 3,14.

² Lev 26,44–5 Deut 4,23–31 30.

³ Is 6,13 8,23–9,6 11,10–12 24–29 32–5 43–5.

⁴ Jer 16,14–21 23 30,1–20 31 33.

⁵ Ez 37; 40–8; cf. Joel 2 4 Am 9 Abd 18–21 Mich 4 5 7,7–20 Soph 3 Zach 3 8 9,9–12 12,10 Mal 4,5–6.

⁶ Mt 23,39; Lc 21,24.

⁷ Rom 11,25–6.

⁸ 2 Cor 3,16.

⁹ Szerettek Zach 12,10-re hivatkozni. Cf. J. V. Reismann De futura conversione populi Israel 1844.

nekikeseredett, csüggedt lélekkel várja a kénköves tüzes esőt, mely elpusztítja ezt az istentelen világot. A hívő lélek nem fogyhat ki a reményből és apostoli indításokból.

2. Jézus Krisztus második eljövetele.

1. *Tétel. Az idők végén Jézus Krisztus dicsőségben eljön méltó befejezést adni a világtörténelemnek:* a) legyőzni az istenellenes hatalmakat és végső történelmi diadalához segíteni az evangéliumot, b) föltámasztani a halottakat, c) megítélni a világot.

Hogy az Üdvözítő az idők végén dicsőségben eljövendő leszen ítélni eleveneket és holtakat, már az Apostoli hitvallásban kifejezésre jut mint sarkalatos hittétel. Ez a dicsőséges eljövétel szemben az alázatban történt elsővel, a megtestesüléssel: eljövétel, adventus,¹ megnyilvánulás, ἐπιφάνεια, ἀποκάλυψις²; különösen megjelenés, praesentia, παρουσία.³ Ha ez az utóbbi név, a parúzia előfordul a misztériumokban is, és ha a provinciák abban az időben a császár jövetelét is szinte áhítatos lelkesedéssel várták és ünnepelték, a racionalista valláshistorikusok csak az ő sajtáságos dogmatizmusuk álláspontján mondhatják, hogy a keresztény parúzia-gondolatok itt forrásznak. A következőkben majd kitűnik, hogy azok a kinyilatkoztatás talaján nőttek; ez természetesen nem zárja ki, hogy némely elnevezést és színt a kultúrmilióból nem vehettek.

Bizonyítás. Az ószövetségi proféciónak állandó témája az *Úr napja*, az Isten ítéletének és igazságának, s ennyiben diadalának napja, a messiási uralom véglegesülése és teljesülése. Hogy itt a Megváltó üdvtörténelmi szereplésének egy mozzanatáról van szó, kitűnik már abból is, hogy az ószövetség is tud különbséget szenvedő és diadalmas Messiás között. Az *Üdvözítő* jelzi, a) hogy tanítványai között töltött életidejében a lelkek végleges állapotát csak elő akarja készíteni⁴; b) jókor kezdi jelezni egy második, dicsőséges eljövételét⁵; és nyíltan szól róla, mikor először tesz említést elkövetkező keserves kínszenvedéséről: «Az Emberfia el fog jönni Atyja dicsőségében az ő angyalaival; és akkor majd megfizet kinek-kinek az ő cselekedetei szerint».⁶ A Miatyánkban is imádkozzuk: «Jöjjön el a te országod!»⁷ Alapvető szerepe van az apostoli igehirdetésben is: Szent Péter már első beszédeiben hangsúlyozza,⁸ Szent Pál az Üdvözítő eljövételének kilátásával erősíti, vigasztalja, olykor inti hiveit.⁹ Az atyák az evangéliumi szövegek értelmezésével kapcsolatban és ezenkívül is számtalanszor tesznek bizonyosságot az Üdvözítő eljövételéről.

2. *A parúzia jelei.* Az Üdvözítő szerint az Úr napja *váratlanul jön* mint a tolvaj,¹⁰ mint a vízözön rászakadt Noe kortársaira,¹¹ mint Sodomát és Gomorrhát érte a kénköves tűz esője.¹² De «valamint a villám napkeleten támad és látszik napnyugatig, úgy leszen az Emberfiának

¹ 2 Pet 3,12.

² 1 Tim 6,14 2 Thes 2,8 2 Thes 1,7 1 Pet 4,13.

³ 2 Pet 1,16; 1 Cor 15,23.

⁴ Jn 3,18–9 12,31 16,11.

⁵ Mt 7,21–3 Mc 2,20 Lc 9,26 Jn 1,51.

⁶ Mt 16,27; és azután igen gyakran, különösen Dan 7,13-ra való utalással: Mt 20,21 21,40 24,26–45 26,29 Mc 8,38 13,26 14,25.62 Lc 5,35 9,26–7 12,8.36 13,25.35 18,8 19,11 21,27.36 22,16–8.69 Jn 1,51 3,25 12,26 14,2 16,16 17,24 21,23.

⁷ Mt 6,11; cf. Ap 21,20 *Didache* 10, 6.

⁸ Act 3,20 17,31.

⁹ 1 Cor 1,7–8 5,5 16,22 (maranatha!); Phil 1,6 3,20 4,5 Col 3,4 1 Thes 3,13 4,15 5,1–23 2 Thes 1,7–10 2 Tim 6,14. 2 Tim 1,10 4,1 Heb 1,6 9,28 10,25; 1 Pet 1,13 4,5.12 5,4 2 Pet 3,1 Jac 5,5–9 1 Jn 2,28 Jud 24 Ap 1,7 3,10–12 19,11–16 22,12.

¹⁰ Mc 13,33–7.

¹¹ Mt 24,37; cf. 25,6.

¹² Lc 17,20; 21,35.

eljövetele is»¹; s bekövetkezését előre jelzik bizonyos mozzanatok, melyek eléggé figyelmeztetik és tájékoztatják majd a hívőket, miként a hajnali és alkonyi pír előre jelzi az időjárást,² miként a fák nekirügyezése figyelmeztet a beálló tavaszra.³ Az Üdvözítő második eljövételének a következő hét jelét szokás felsorolni:

1. *Az evangélium egyetemes hirdetése* (lásd fönt [667. lap](#)). Ezt a jelet ma már teljesebben lehet tekinteni ([318/9. lap](#)).

2. *A zsidóknak mint népnek megtérése* (lásd fönt [667. lap](#)).

3. *Illés és más próféták visszatérése*. Illés visszatéréséről először Malakiás próféta szól. «Ime én elküldöm nektek Illés prófétát, mielőtt eljön az Úr nagy és rettenetes napja».⁴ Ez a meggyőződés az Üdvözítő korában a zsidó nép körében elég általános és élénk volt.⁵ S az Üdvözítő azt mondja: «Mondom nektek, hogy Illés már el is jött, és azt cselekedték vele, amit akartak, amint írva vagyon fölöle»⁶; legalább is nem nyilvánvaló, hogy az Üdvözítő Illésnek más eljövételére gondol, mint amely típusos értelemben teljesebben Keresztelő sz. János eljövételében. A zsidók között⁷ el volt terjedve az a hit is, hogy a Messiás második eljövetele előtt megjelenik Mózes is; ugyanezt gondolták Hénochról.⁸ Az Üdvözítő erről nem nyilatkozik. Az atyák a Jelenések két tanuját úgy értelmezték, hogy az egyik Illés lesz, a másik Mózes vagy Jeremiás vagy Evangelista sz. János, vagy helyesebben Hénoch,⁹ aki majd a pogányoknak prédikál, míg Illés a zsidóknak.

4. és 5. *A nagy hithagyás (apostazia) és az Antikrisztus eljövetele*. Az Üdvözítő azt mondja: «Mikor eljön az Emberfia, vajjon talál-e hitet a földön?»¹⁰ Az apostoloknak és az atyáknak általános tanítása, hogy az evangélium diadalmas előretörése és uralma alatt sem szünetel az Isten- és Krisztus-ellenes lázongás; az Üdvözítő ezeréves uralma csak visszaszorítja; a végén azonban a sátán fölszabadul, az összes addig lefojtott és titokban meggyűlő istenellenes erők nagy lázadásban robbannak ki, melynek jellegét az összes előzőkkel szemben az adja meg, hogy lesz személyes vezére, az Antikrisztus: «Fiacskáim, itt az utolsó óra. És amint hallottátok, hogy jön az Antikrisztus, már most is sok antikrisztus támadt; ebből tudjuk, hogy itt az utolsó óra».¹¹ Részletesebben szól Szent Pál (2 Thes 2): «Senki se ámitson el titeket bármi módon. Mert előbb jönnie kell az elszakadásnak (ἀποστασία), és meg kell jelennie a bűn emberének, a kárhozat fiának, aki ellenszegül és följe emeli magát mindannak, amit Istennek vagy isteni tiszteletre méltónak mondunk, úgyannyira, hogy az Isten templomában ül és úgy mutatja magát, mintha az Isten volna. Nem jut-e eszetekbe, hogy még mikor nálatok voltam, ezt megmondottam nektek? És most tudjátok, mi tartóztatja (τό κατέχον), míg meg nem jelenik majd a maga idejében. A gonoszság titka (Vulg. mysterium iniquitatis) ugyanis már munkálkodik. És akkor majd megjelenik az a gonosz, akit az Úr Jézus megöl majd szájának leheletével, és semmivé tesz eljövételének fönségével, kinek eljövételét a sátán hatalmából mindenféle hamis erőtétel, jel és csoda kíséri, és mindennemű csábítás gonoszra azoknak vesztére, akik elkárhoznak, mert

¹ Mt 24,27.

² Mt 16,2.

³ Mc 13,28.

⁴ Mal 4,5; cf. Sir 48,9.

⁵ Mc 6,15 8,28 9,11 Jn 1,21.

⁶ Mc 9,12; Mt 7,10–13.

⁷ Deut 18,15 alapján; cf. Jn 1,21 6,14 7,40 Act 3,22; cf. Mt 17,1–9 (Urunk színe változása); Ap 1,3–14.

⁸ Cf. Gen 5,14 Hen 90,31 4 Esdr 6,26 14,9.

⁹ Cf. Sir 44,16 hebr.

¹⁰ Lc 18,8; 17,26.

¹¹ 1 Jn 2,18; 4,3 2 Jn 7; cf. (részben tipikus értelemben): Is 11,4 65,15 Jer 8,16 Ez 38 Dan 7,21.25 8,10.. Mt 24,5.24 Ap 11,2 12,6 13,5 17,11..

nem fogadták be az igazság szeretetét, hogy üdvözljenek.» Ezeket a szövegeket a részletekben nem könnyű értelmezni. Azonban

Az kétségtelen, hogy az Antikrisztus eljövetele okozati összefüggésben van a lázadó hithagyással. *Pszichikai lehetősége* adva van azzal, hogy a földi élet próbaidő lévén, az elme itt nem véglegesül az igazságban, mely a hit fátyla alatt jelenik meg, és így lehetőséget hagy a különben is állhatatlan emberi elme szofizmái és nézetváltoztatásai számára. Maga az *Antikrisztus kétségtelenül határozott személy*, valószínűleg az összes Isten- és Krisztus-ellenes törekvések tartalmi foglalata és személyes önistenítése; egy történelmi Lucifer, kinek munkáját azonban előkészíti minden Isten- és Krisztus-ellenes irány és személy. Valószínűleg ezeket jelképezi az apokaliptikus állat¹ (az istenellenes állam és társadalom eszméje a cészaropapizmustól a Marx-féle szociáldemokráciáig és bolsevizmusig) és az apokaliptikus próféta (az eretnokség és hamis tudomány, mely nem a személyes Istenben valósult igazságoknak hódol, hanem maga költötte fantazmákkal űz vészes játékot).²

6. *Nagy természeti átváltozások* és megrázkódtatások, melyek valószínűleg összefüggnek a világ végével (4. szám). Már Joel és Izajás beszélnek nagy természeti katasztrófákról, a napban, holdban és csillagokban végbemenő változásokról, melyek az Úr nagy napját kísérik és részben megelőzik. Ezeket megrázó képből összefoglalja az Üdvözítő nagy eszchatologiai beszédje.³ Biztos értelmezésük azonban nem könnyű, mert a végső idők kozmológiáját nem ismerjük egyebünnen, hanem csak ezekből az apokaliptikus színekkel megfestett képekből, melyeknek betű szerinti értelmét alig lehet megállapítani, melyek azonban mindenesetre annyit akarnak mondani, hogy a külső keret is mindenképpen méltó lesz ama nagy eseményekhez.⁴ Ugyanezt kell mondani az Emberfiának jeléről, mely majd föltűnik az égen,⁵ ahol szabad csillagképek konstellációjára gondolni, de szóba jöhet más csillagászati jelenség is. Hogy az Üdvözítő kinszenvedésének és a keresztény reménynek szent jele méltán tűnik majd föl mint az evangélium diadalmi lobogója és az ítélet normája, azt nem nehéz belátni.

7. A nagy világegés illetőleg a világvég (4. szám).

3. *A parúzia ideje*. Az Üdvözítő ismételtlen a leghatározottabban visszautasít minden kisértést annak a nagy napnak kronista pontossággal való meghatározására: «Azt a napot azonban vagy órát senki sem tudja, a mennyei angyalok sem, még a Fiú sem (cf. I 632), hanem csak az Atya».⁶ «Nem a ti dolgotok, hogy tudjátok az időket és a pillanatokat, melyeket az Atya önhatalmával megállapított».⁷ A második eljövételről és annak körülményeiről *a profécia nyelvén* és formájában szól: A második eljövétel mint vég és cél teleologiai összefüggésben van az elsővel mint megalapozással; csak kifejtteni, megpecsételni és érvényre segíteni van hivatva azt, ami az első eljövételben magként el van hintve. Egy isteni gondolat fogja át az üdvtörténet kezdő és végmózzanatát, és ez a vallási pragmatikus összefüggés volt a prófétai látás tárgya: a logikai, ideális és teleologiai egymásután, és nem az időrendi ütem és a közbülső időtartamok pontos tagolása. Ezért a prófétai beállításban az egyes és a közösség, a jelen és a messze jövő egy szemszög alá kerül: itt van az utolsó idő; az ítélet kezdetét vette, a második eljövétel az elsőnek megvalósulásával be van vezetve; ez a nemzedék még megéri: az egyének és közösségek megtapasztalják, hogy az Üdvözítőtől elhelyezett történelmi rúgók és erők nyomban megkezdik célirányos működésüket. A világtörténet drámájának utolsó fölvonása megkezdődött, a végkifejlet útban van.

¹ Ap 13.

² Cf. *Thom* III 8, 8; Suppl. 93.

³ Mt 24 Mc 13 Lc 21.

⁴ *Thom* Suppl. 76, 1.

⁵ Mt 24,30.

⁶ Mc 13,32; Mt 24,36.

⁷ Act 1,7.

Ez Krisztus nagy eszchatologiai beszédjének értelme és a többször megismétlődő nyilatkozatnak kulcsa: «*El nem múlik ez a nemzedék, míg nem mindezek meglesznek*»; (I 134/5), és nem a mai racionalisták és modernisták alapdogmája: az Üdvözítő meg volt győződve a világnak közeli végéről. Akkor ugyanis nem jutott volna eszébe Egyházat alapítani (84. §); nem adta volna a másik eljövételének olyan előjeleit, melyek megállást parancsolnak a világtörténelem napjának, míg Gabaon nincs legyőzve,¹ azaz míg a pogányság Istenhez nem tér, és az emberiség története és kultúrája nincs biztosítva az evangélium számára; akkor nem hangsúlyozta volna oly föltűnő nyomatékkal annak a napnak teljes bizonytalanságát és a teremtmények előtti rejtettséget. Ugyanez az apostoloknak álláspontja ebben a kérdésben. Szent Pál a Tesszalonikaiakhoz írt levelekben, ahol témaszerűen foglalkozik a kérdéssel, teljességgel úgy tanít, mint az Üdvözítő: az Úr napja úgy szakad majd a világra, mint a hirtelen veszedelem.²

De hát nem nyilvánvaló-e, hogy az apostolok és nevezetesen Szent Pál meg voltak győződve, hogy ők még életükben megérik az Üdvözítőnek második eljövetelét? – *Felelet.* a) Az apostolok sohasem tanítják tételesen, hogy az Üdvözítő még az ő életükben jelenik meg másodszer. Mert ha α) azt mondják, hogy ők az utolsó időkben élnek,³ erre van alapjuk: az Üdvözítő első eljövételével megkezdődött az utolsó idő; hogy ez meddig tart, erről ők sem tudnak. β) Ha Szent Pál azt mondja: «Azután mi, az élők és meghagyottak, velük együtt elragadtatunk a felhőkön Krisztus elé és a levegőégbé»,⁴ nem okvetlenül foglalja be ebbe önmagát és kortársait, mert vagy azok nevében beszél, akiket az Üdvözítő második eljövetele még életben talál (egy nem szokatlan ἀνακοινωνία-szal⁵); vagy pedig az aggódó tesszalonikaiak álláspontjára helyezkedik: tegyük föl, hogy mi megérjük a parúziát; azért nem leszünk kedvezőbb helyzetben mint azok a testvérek, kik már meghaltak, hanem együtt megyünk az Úr elé. b) Az apostolok és az őskereszténység általában *remélték* (nem vették biztosra!), hogy közel van az Úr. És erre volt alapjuk: Egyrészt az Üdvözítő nyomatékosan fölhív állandó vigyázatra és készenlétre⁶; másrészt az ő első és második személyes fizikai eljövetele mellett van lelki és kegyelmi jövetele; egyéni: a kegyelem által a keresztségben és bérálásban és általában az egyesnek megtérésében; történeti: az evangélium hódításában; eszchatologiai: az egyesnek halálakor a különítéletben és a nyomban bekövetkező visszafizetésben. Végül pedig az Üdvözítő megengedte, hogy ez a többszörösen megalapozott remény az ő közeli második üdvtörténeti jövételének és az evangéliumi harc gyors befejezésének reményévé sűrűsödjék. Az evangélium meggyökereztetése ugyanis az apostoloktól is a hívőktől is példátlan erőfeszítést és áldozatot kívánt: egy évezredes tehetetlenségbe, gonoszságba és közömbösségbe merült világgal szemben az evangélium kovászána mindent át kellett járni és megújítani. Az ifjú kereszténységnek pszichikailag lehetetlen volt nem csodás segítségtől várni a diadalt és sikert; elernyedni volna az ereje és bátorsága, ha nem remélte volna, hogy az emberfölötti erőfeszítés és áldozat kora csak egészen rövid ideig tart. Minket évezredes mult megtanított, hogy az evangélium a történeti fejlődés során is tud érvényesülni, és ezért nálunk az őskereszténységnek ama reménye szinte önmagától, immanens eligazodással megkapta a helyes kronologiai távlatot és történeti ellensúlyt.

¹ Jos 10,12–14.

² Lásd főként 1 Thes 5,1–3 2 Pet 3,10 Ap 3,3.

³ Phil 4,5 1 Tim 4,1 2 Tim 3,1 2 Pet 3,2 Jac 5,8 1 Jn 2,18 Ap 22,10.20.

⁴ 1 Thes 4,16.

⁵ Igy *August.* Civ. Dei XX 20.

⁶ Mt 24,41.. 25,1 Lc 12 etc.

4. A **kiliazmus**. Kiliazmus vagy millenarizmus az a hiedelem, hogy az Üdvözítő az ő második eljövetele után a végítélet előtt földi országot alapít, melyben (általában ezer esztendeig; χίλιοι, mille) az igazakat mindenféle (többnyire földi ízű) jóban részesíti.

A kiliazmusnak is megvan a maga nem is épen rövid *története*. A *zsidóknál* az Úr Krisztus megtestesülése idején, talán a parszizmus hatása alatt, mint a szűkkeblű nacionalista farizeizmus és az emberiséget átölelő egyetemes eszchatologizmus¹ közötti kompromisszum élt az a hiedelem, hogy az eljövendő Messiás földi országot alapít, melyben uralkodik a választott néppel együtt a pogányság fölött, és nevezetesen a zsidóság minden ellensége fölött; a pogány elnyomókból elnyomottak lesznek, akiken az uralkodóvá lett zsidók majd kegyetlen bosszút állnak; az átok-zsoltárokat és hasonló helyeket² betű szerint erre az időre és állapotra értelmezték. A választottak számára pedig mindenféle földi, sőt érzeki, sőt bűnös gyönyört helyeztek kilátásba, megint némely prófétai helynek nyers betű szerinti értelmezésével.³ Ezeket a gondolatokat némelyek átvitték az *őskereszténységbe* és bizonyos újszövetségi helyeket betű szerint arra az időre magyaráztak.⁴ Így Cerinthus, az ebjoníták, a Testamentum duodecim patriarcharum szerzője. Más keresztények közül nem kevesen Ap 20,1–10-et arra értelmezték, hogy az Üdvözítő második eljövetelkor egyelőre csak az igazak támadnak föl és ezer esztendeig uralkodnak a földön, mely tejjel és mézzel folyó paradicsommá alakul, miközben a sátánnak és kíséretének ereje meg lesz kötve. Csak azután jön a második (egyetemes) föltámadás és az ítélet. Ezt a hitet tartotta az apostoli korban Papias; Justinus⁵ a maga nézetének vallja, de megjegyzi, hogy sok más keresztény nem így gondolkodik. Irenaeus,⁶ mikor védelmezi a föltámadást a gnóosztikusokkal szemben, ezt kiliaszta gondolatok keretében teszi; de ő is, miként Tertullianus azt tanítja, hogy a vértanuk mindjárt haláluk után Isten színelátására jutnak. A keletiek közül Methodius, és érzékibb formában Nepos arsinoe-i püspök szegődött hozzá. A nyugatiak közül a montanista Tertullianuson kívül néhány, nem nagy tekintélyű követője akadt: Commodianus, pettau-i Victorinus, Lactantius, Qu. Iulius Hilarion. A *középkorban* a spirituálisok, nevezetesen Joachim apát várták a Szentlélek eljövetelét és vele az üdvtörténet egy harmadik szakaszának, a Szentlélek országának és a szeretet diadalának kezdetét. A középkor vége óta különösen rajongó protestáns felekezetek körében föléledt a millenarizmus, többnyire megtoldva azzal a gondolattal, hogy az ezeréves uralom alatt ismét helyreáll az ószövetségi törvény és kultusz. Kiliazták a taboríták, akik erőszakkal akarták megvalósítani az ezeréves országot, az újrakeresztelők, hugenották, mormonok, adventisták. De a német *protestantizmusban* is újabb lendületet vett, amióta J. A. Bengel 1740-ben spiritualista formában fölelevenítette.

Méltatás. 1. *Legnyersebb formájában*, úgy amint a zsidók és a zsidózó eretnekek képviselték, a kiliazmus *erkölcstelen* antinomista ábrándjaival magában hordja ítéletét. A részek és paráznák ki vannak zárva Isten országából, nemhogy vezérségre lehetnének ott hivatva; nem eszem-iszom az Isten országa, hanem igazság, béke és öröm Krisztusban.⁷ Pszichikai gyökerét helyesen tárja föl Eusebius,⁸ mikor Cerinthusról azt mondja: «Amilyen vágyaktól ő maga fűlt, mint afféle érzeki ember, olyanokban álmodta az Isten országát». Ebben benne van a nyers kiliazmusnak ítélete is: éhes disznó makkal álmodik. De nem sokkal mélyebb járatú a szelídebb kiliazmus sem: egyrészt a jelenvilág kategóriáinak túlbecsülése és

¹ 4 Esdr 7,38.

² Mint Is 25,6 Mal 4,1–8.

³ Joel 3,14 Is 11,8 66,18 stb.

⁴ Mt 13,12 25,28 Lc 14,16 16,19 19,11–7 Ap 6 10 19.

⁵ *Iustin*. Tryph. Dial. 80.

⁶ *Iren*. V. 33 34.

⁷ Rom 14,17; Mt 22,30; 1 Cor 15,50 stb.

⁸ *Euseb*. H. E. III 28 29.

a másvilág megvetése szüli (végső kiágazása: a régi zsidó politikai messzianizmus sötét fanatizmusával és a szadduceusok jelenvilágiságával áterjesztett mai bolsevizmus viláгурalmi törekvése); részint a kisebbségek és elnyomottak megtorlási és érvényesülési vágya. A szentek bossúja ellenben nem személyek vesztét, hanem az istenellenes törekvéseknek kudarcát és bűnhődését kívánja és készíti.

2. Minden kiliazmusnak egyik vezérgondolata, hogy a földre és a történelemnek egy szakaszába le lehet hozni a mennyországot. Ez azonban szöges *ellentétben van azzal a katolikus igazsággal, hogy a földi lét próbaidő*; egy nemzedék sem maradhat megkímélve a hit félhomályából fölfelé törtető kockázat és erkölcsi próba áldozatától.¹ Szabad fejlődésben, próbában és erő kifejtésben kell érlelődnie az evangélium diadalának; nem Deus ex machina-ként nyit az hirtelen ránk. Ezért, ha az Egyház hivatalosan soha nem is ítélte el a szelídebb kiadású kiliazmust, mindig elutasította; amint kitűnik a montanizmussal szemben tanúsított magatartásából, Caius római papnak és az alexandriaiaknak, kivált Dénesnek az egyiptomi kiliaszták, különösen Nepos elleni határozott és erőteljes harcából. Alexandriai Dénes még az Apokalipszis apostoli eredetét is hajlandó volt fölálldozni, csak hogy a kiliasztákat megfossza minden erkölcsi támaszuktól. Szent Jeromos és Ágoston hatalmas szellemüket szintén e harc szolgálatába állították; Gelázius decretuma a kiliaszták írásait az apokrifek közé sorolja.

3. A kiliazmusnak ellenkező látszatok dacára *nincs gyökere a Szentírásban*. Mindenekelőtt tudatlanra viszi, hogy a jövődőlés az üdvtörténet különféle mozzanatainak természetfölötti összefüggéseit tárja föl, isteni pragmatizmust követ, és nem akar elővételezett történetírás lenni. A Szentírás szellemének ellenére jár, aki a jövőnek apokaliptikus és próféta i ecseteléseit betű szerinti leírásoknak minősíti, és nem Isten kegyelmi bőségének és erejének jelképeit látja bennük.

Ez áll nevezetesen *Ap 20, 1–10*-re is, melyet Szent Ágoston² úgy értelmezett, hogy az ezeréves ország Krisztus Egyháznak elterjedése a földön, és az Egyház szentjeinek és vértanúinak megdicsőülése az égben. Talán még jobban megközelítjük ennek a nehéz helynek értelmét, és pozitív méltatásban tudjuk részesíteni a kinyilatkoztatás légkörében is meglepő szívóssággal kitartó kiliazmus igaz magvát, ha az Egyháznak mint az evangélium világhatalmi képviselőjének történetében két szakaszt különböztetünk meg. Az egyiket jellemzi a küzdelem az egész vonalon, krisztusellenes irányokkal és tényezőkkel; előképe a harcias Dávid király. Jelenleg, még ebben vagyunk. A másikat jellemzi az Egyháznak fölülkerekedése a pogányokkal és az istentelen hatalmakkal szemben és szellemerkölcsi felsőbbségének békés élvezete; amikor is a sátán ép az evangélium történeti diadala miatt meg van kötve. Ebben a békeszakban, melynek előképe Salamon, a békefejedelem, teljesen kibontakozik majd az evangélium, úgy amint a tízparancsolat és a Hegyi beszéd ideális programjában benne van (halálbüntetés, háború megszűnése, legalább a keresztények közepett, nagy egyszerűség, áldozatkészség, intenzív Krisztus-szolgálat stb.). Ennyi a jogosult elem a spirituálisok reményében. De nem több. Nem új kinyilatkoztatást és a Lélek új küldését kell várni, hanem az evangéliumi vetésnek teljes kifejlődését a történelem napjának érlelő hatása alatt. Ezután következik az Antikrisztus nagy harca és az Üdvözítő második eljövetele, De bármint van ez a dolog, kétségtelen a Szentírásból,³ hogy *Ap 20*-nak kiliaszta értelmezése lehetetlen. Az Írás világos tanítása szerint ugyanis a föltámadást az ítélet oly szorosán követi nyomon, hogy ezeréves földi mennyország számára nem marad hely. Ezért, akik újabban kiliaszta gondolatokat pöngettek a katolikusok közt, (Rougeyron, Chabauty, J. M. Schneider, Rohling, Spirago stb.), a végítélet utánra teszik az ezeréves országot;

¹ Act 14,21 Mt 10,24 Lc 17,20.

² *August. Civ. Dei* XX 7.

³ Mt 5,10–21 13,15–50 16,27 25,61.46 Jn 5,28 1 Cor 15,31.

természetesen minden kinyilatkoztatási alap nélkül és a fönt 1. és 2. alatt kifejtett teológiai igazságok ellenére.

3. A végítélet.

Tétel. A halottak föltámadása után a világtörténet befejezésül Jézus Krisztus eljön megítélni az egész emberiséget. Hittétel. Így vallja ezt az Apostoli hitvallás után a többi szimbólum.¹ Szerintük az ítélet kiterjeszkedik *élőkre és holtakra*, vagyis nemcsak azokra, akiket az Üdvözítő második eljövetele életben talál, hanem azokra is, akik akkor már meghaltak.² Az utolsóítéletet tagadják a halhatatlanság tagadói, a transzcendens evolucionizmus hívei és a racionalisták; a legtöbb modern protestáns szintén csakis a világfolyamatban érvényesülő immanens ítéletről akar tudni, de nem a világtörténetet befejező nagy eszchatologiai tényről, a kinyilatkoztatás végítéletéről.

Bizonyítás. Az *ószövetség* történeti könyvei nagy nyomatékkal fejezik ki az igazságot, hogy a világfolyamat nem emberi szeszélyek szülöttje, hanem Jahvénak, a szuverén Istennek műve, aki a maga gondolatait keresztülviszi a lét minden rendjében, a történelemben is; a világtörténet «phase Domini»³: az Úr végigmegy a történelmen, biztat, segít és áld, egyben fenyeget, büntet és ítél. A világtörténelmi korok és események pedig föltartóztathatatlanul haladnak az utolsóítélet napja felé: «adesse festinant tempora».⁴ Kain és a kainiták sorsa, Sodoma és Egyiptom a fáraójával, a bírák és Saul megrázó bizonyosságot adnak, hogy csak az áll meg, ami azonosítja magát Jahve szándékaival; ami ellentétbe jut vele, menthetetlenül pusztulásnak esik; az élet és a történelem állandó tisztulás, folyton szétválogatja az örökké helytálló igazakat és a kárvallásra szánt gonoszokat. Ezt kifejezik a bölcseségi könyvek is.⁵ A próféták egyik alaptétele, hogy a történelmi fejlődés során Isten végrehajtja kéréllhetetlen ítéletét személyválogatás nélkül, Izraelen csakúgy mint a többi népeken. Így különösen Izajás.⁶ Jeremiás szerint⁷ Isten az ő haragjának kelyhét kitölti minden népre, és Izrael közben tisztul; ami belőle nem igazodik Jahvéhoz, elpusztul, ami megmarad, az lesz Istennek választott népe. Ezekiel tovább megy⁸: az ítélet, mely a történelmi fejlődés folyamán veszi kezdetét, egy meghatározott napon fejeződik be; tehát határozott eszchatologiai jelleget ölt. Így mások is.⁹ Dániel elsőnek ad részletesebb leírást annak a nagy napnak lefolyásáról.¹⁰ A próféták eszméit a zsolnárok erőteljesen értékesítik a vallási élet számára.¹¹

Az *újszövetség* küszöbét a Keresztelő a prófétáknak ítéletet hirdető szavával az ajkán lépi át.¹² Az Üdvözítő már a Hegyi beszédben megüti az ítélet hangjait.¹³ További tanítása folyamán ismételten az ítélet félelmes fényével világít reá e világ dolgaira¹⁴; példabeszédekben¹⁵ hangsúlyozza nagy igazságait, különösen a farizeusok szűkkeblűségével

¹ Cf. *Denz* 2 86 40 429.

² 1 *Thes* 4,12–8.

³ *Ex* 11,4 12,11.

⁴ *Deut* 32,35.

⁵ Különösen *Prov* 5,5 7,27 8,36 9,18 10,25 11,4.7 12,3 13,14 14,14 21,16.

⁶ *Is* 1,26–31 2,9–22 10 13 14 (Bábel) 17 (Izrael) 18 (pogányok) 19 Egyiptom) 23 (Tirus).

⁷ *Jer* 23,29 30 31,38 46,26 48,11 49,11.39.

⁸ *Ez* 6 7 9,4 10,10–22 16 18 22,18–22 36–9.

⁹ *Is* 24–7 Joel 4 Hab 2 *Soph* 1–3 *Zach* 14 *Mal* 3.

¹⁰ *Dan* 7,9–28 12,2–10.

¹¹ *Ps* 2 7 9 14 49 96 109 111 139 149.

¹² *Mt* 3,7–12 *Lc* 3,7.17.

¹³ *Mt* 7,22–7 *Lc* 6,21–5.

¹⁴ *Mt* 10,15 11,30–4 12,41 16,24–7 *Lc* 10,15 11,31.

¹⁵ Konkoly: *Mt* 13,34; háló: *Mt* 13,47; tíz szűz: *Mt* 25; számadást követelő gazda: *Mt* 18,23; szőlőművesek: *Mt* 20; talentumok: *Mt* 25,14; menyegzős lakoma: *Mt* 22.

szemben; és lángoló színekkel rajzolja meg képét nagy eszchatologiai beszédében.¹ Szent Jánosnál az Üdvözítő tanításának egyik alap gondolata, hogy az ítélet már a földön érik: aszerint, hogyan foglal valaki állást Jézus mellett vagy ellen.² Szent Pál is azzal a hírral állít az aténiek elé: «Isten meghatározott egy napot, melyen megítéli a világot igazságban»³; az ítélet az apostoli igehirdetésben mindig főhelyet foglal el.⁴ Ezután a *hagyomány* tanuit főléseges részletesebben megszólaltatni. Az ítélet hite náluk a meggyőződésben és igehirdetésben ugyanazt a helyet foglalta el, mint az apostoloknál.⁵ Szavát összefoglalja Szent Agoston.⁶

A kinyilatkoztatás tehát úgy állítja elénk a végítéletről szóló igazságot mint alapvető üdvtörténeti tény, mint a történelemnek Istenhez méltó lezárását és a teremtés értelmének kinyilvánítását, mint Isten nagy igazolását. Ezzel szemben az okoskodó elme előtt úgy tűnhet föl, mintha tisztára föléseges ismétlése volna a különítéletnek, mely már úgyis véglegesen döntött mindenkinek sorsáról. A *hivő elme* azonban teljességgel igazolja azt a mély tartalmat és jelentőséget, melyet mindkét szövetség tulajdonít a végítéletnek. Szent Tamás szerint⁷ ugyanis az ember nemcsak egyén, hanem társas lény is; tehát illő, hogy mint egyén is mint társas lény is megítélésben részesüljön. Vagyis az ember több mint atom, és az összemérés több mint ember-atomok összege, az emberiség egész természeti és természetfölötti történelme több mint egyes elszigetelt emberi művek halmaza; és épen ez a többlet lesz majd a végítélet tárgya. Nevezetesen

1. A teljesen magára álló és magának való emberegyn absztrakció; az ember nem atom, hanem a történelmi és társadalmi emberiségnek tagja; természetével (mint *animal rationale*) a közösségben gyökerezik, egyéniségével kinyúlik belőle. Mint egyéniség felelős egyéni tevékenységek kezdőpontja és felelős hordozója, és mint ilyen a különítélet alánya. Mint a közösségnek tagja, mint a közös emberi természetnek birtokosa hivatva van a maga részéről hozzájárulni az emberfaj isteni teremtői gondolatának megvalósításához. Az *emberiség* már most *mint faj* is viszonyban van Istennel; és ennek a vonatkozásnak mozzanatai, értékei és eredményei tartoznak az egyetemnek, illetve végítélet elé. *a)* Mindenekelőtt idetartozik a *tárgyi teljesítmény* szemben az alanyi lelkiállattal. A legjobbakat is kíséri az a tragikum, hogy az elvek és szándékok tisztasága nem óvja meg őket félreértésektől és ballépésektől; a legjobb szándék, a legbuzgóbb törekvés is lehet rontó; de viszont a leggonoszabb egyéni szándék is tárgyilag nagy szolgálatot tehet az Isten országának. A különítélet a szándékot nézi és aszerint dönt végleg az emberegyn sorsa fölött; a végítélet szemügyre veszi az objektív teljesítményt, megméri az Isten országa közügyének mérlegén, hogy így teljessé tegye az igazságot. *b)* Az emberek közületekbe tömörülnek, melyekben a közöst épen egy nem egyéni mozzanat alkotja: család, törzsek, népek, fajok, nemzetek, emberiség; vallási, tudományos, politikai, gyakorlati irányok és társulások. Ezekre nézve is mértékadó az Isten nagy szempontjai. Isten nemcsak az egyesek Istene, hanem a népek és fajok, az irányok és iskolák Istene is; s a végítélet ezekre is ráteszi az Isten mérővesszejét: mit tettek az Isten országa érdekében, hogyan sáfárcodtak az ő talentumaikkal; közösségeknek és irányoknak is el kell venniök az Isten iránti hűség jutalmát és a hűtlenség büntetését.

2. Ezért a végítélet *Istennek és az ő Krisztusának fényes történeti igazolása*; itt ember és angyal előtt megnyílik a történelem hétpecsétetes könyve. A világitéletben fölvonulnak a

¹ Mt 24 25.

² Jn 5,24–9 6,49.55 9,39–41 10,26 16,7–11.

³ Act 17,31.

⁴ Cf. Act 10,42 Heb 6,2 Rom 2,1–16 14,10 1 Cor 3,13 4,4 6,2 1 Pet 4,5 2 Pet 1,4 Jac 2,12 Jud 6 Ap 20,11–3.

⁵ Pl. *Clemens Rom.* 2; *Barnab.* 7, 2.

⁶ *August.* Civ. Dei XX 30, 5.

⁷ *Thom Suppl.* 91, 1 ad 3.

történelem összes tényezői, történelmet mozgató erők és eszmék, korok és képviselők, és kibontakoznak Isten világtervének alapvonalai. A történet folyamatába belevilágítanak az örök értékek és szempontok, s föltárják, mi értelme volt különösen azoknak a mozzanatoknak, melyek elképesztik a jámbor hívő elmét, aki a történelem folyásának csak egy kicsiny metszetét látta, azt sem teljes szövedékében: Miért engedett Isten az istentelenségnek, igazságtalanságnak, zsarnokságnak, szeretetlenségnek, elnyomásnak olyan nagy teret és annyi sikert? Miért tűrte a hitnek, jámborságnak, az Egyháznak annyi megalázását és kudarcát? Miért jött oly későn és hódított oly lassan a kinyilatkoztatás? Miért jutott akkora tér a bűnnek, a nyers természetnek, az ösztönöknek a közületekben és irányokban? A végítélet megmutatja, hogy a történelem lefolyása Istenhez méltó, megérte a megtestesülés és megváltás nagy tetteit, teljesen Isten gondolatai szerint folyt le. Istennek nem kell másvilágba menekülnie, amikor maradék nélkül keresztül akarja vinni eszméit; ezen a világon épúgy szuverén Úr, mint a másvilágon. Az egyéni szabadságot annyira tiszteletben tartja, hogy ezért még tervei részben való meghíúsulásának látszatát is vállalja (kárhozat; lásd 123. § 3); az ember mint a társadalom és történelem eleme azonban természetnek birtokosa; s a természet föltétlenül teljesíti, amit Isten reábíz. Erről az oldalról tekintve a végítélet ténye *a kinyilatkoztatott vallás felsőbbségének egy bizonyosága*: a magára utalt bölcselő elme legföljebb egy az egyén etikai lelkületét tárgyazó különítéletig tud eljutni; a társadalom, nemzetek, irányzatok, történelem kategóriáival nem tud mihez kezdeni, azokat kénytelen enyészetnek adni. A kinyilatkoztatásnak a végítéletéről szóló tana azonban megmutatja, hogy ezek is Istennek teremtői gondolatai, megvan a rendeltetésük az örökkévalóság számára; a világtörténet alkonypirja a végítélet által az örök sabbat hajnalpirja.

3. Ezért megvan a végítéletnek *az egyes számára* is a nagy jelentősége: A különítélet az egyénnek mint egyénnek erkölcsi értéke szerint döntött; a végítéletben *az egész mindenséggel való összefüggésben* kerül ítélet alá. Minden egyes ember gócpont; benne ezer meg ezer szál fut össze, melyek eleven kölcsönösségbe kapcsolják a kortársakkal, a múlt és jövő nemzedékekkel, belevonják a történés sodrába, úgy hogy nemcsak egyéni akarása, kezdeményezései, tehetsége döntöttek abban, amit tett és ami lett, hanem a születésében kapott tehetségek és mindaz, amit életsors neve alá foglalunk: a kor és körülmények, melyekbe beleszületett és melyek között fölnőtt, a jó- és balszerencse, mely között lefolyt az élete. Most a végítéletben föltárulnak előtte Isten üdvözítő világrendjének alapvonalai és gondviselésének törvényei; világosan meglátja, hogy Isten az ő megítélésénél, melyet a különítéletben végbevitt, számbavette mindezeket a körülményeket; és megérti, hogy sem őt, sem mást nem érte elmarasztalás csak azért, mert szerencsétlen volt (hogy pl. pogányok vagy zsványok közt folyt le az élete, hogy nyomorult volt testben és lélekben); meglátja, hogy Isten pontosan azzal a mértékkel mérte őt, melyet öngyekezetével és öntevékenységgel egy életen keresztül maga készített magának. Nyilvánvaló lesz előtte, hogy teljesen ki van egyenlítve az a nagy ellentét, mely e földön fönnáll a tehetség és föladat, szándék és eredmény, érdem és sors között.

A végítélet körülményei. 1. Az ítélet *birája* Isten lesz. Hisz a teremtő gondolatai és szándékai azok a szempontok, melyeknek nyilvánosságra és diadalra kell jutniok az ítéletben; Isten, a természet és történelem vezérlője, egyúttal utolsó jelenetének is szerzője. Mindazáltal a kinyilatkoztatás állandó tanítása, hogy *Isten az ítéletet az Emberfia által viszi végbe.*¹ Az Üdvözítő az Atyának tulajdonítja az ítéletet,² és ebben a beállításban ő csak segédbíró, aki igazolja övéit, elismeri őket, elleneseit pedig megtagadja.³ De ismételten saját magát is

¹ Dan 7,9–12.

² Mt 6,4 10,28 18,35.

³ Mt 10,22. Mc 8,38 Lc 9,26 12,8.

birónak mondja¹; ugyanígy az apostolok.² S ez teljesen rendjén is van: a) Jézus Krisztus a tényleges üdvrend érdemszerző oka; ő a törvényhozó, megszentelő és Üdvözítő. Illő, hogy ő lássa műve gyümölcseit, alkalmazza vérrel szerzett törvényeit, fogadja és mentesítse hű követőit, s maga vigye keresztül a megtestesülés és megváltás műveiben kifejeződő nagytetteknek isteni igazolását, melyet a végítélet nyújt. b) Az ítélet mint kifelé való mű a teljes Szentháromságnak műve, melyet joggal lehet minden egyes személynek tulajdonítani: a végítélet bírójának tekintéllyel kell rendelkeznie a megítélendő fölé, bölcseséggel kell meghoznia ítéletét, buzgósággal kell lángolnia az igazságért. Isten mint eredés nélküli első eredeztető kiváltképpen tekintély a teremtmények fölé, s ezért az ítélet az Atya nevében történik; az ítélet meghozatala mint bölcseségi tevékenység az Ige szentháromsági jellegének felel meg; s ezért helyes dolog a Fiúnak tulajdonítani az ítélet keresztülvitelét, kihirdetését és végrehajtását,³ S végül az a szent buzgóság, mely kedvteléssel lángol mindenért, ami szent és igaz, és elhárít minden istentelenséget, a Szentléleknek sajátja, s ezért indokolt a Szentléleknek tulajdonítani az ítélet előkészítését és létesítését.⁴

2. Az ítéletben Krisztus *biróságéjjei* az angyalok, kik egybegyűjtik a népeket,⁵ és a szentek.⁶ Ezek miképp vesznek részt az ítéletben? Szent Tamás szerint⁷ úgy, hogy tudomásul veszik az ítéletet és tudomására juttatják másoknak. Vagyis mindenekelőtt betekintést szereznek Isten műveinek hatalmas arányaiba és összefüggéseibe; csak most, mikor végleg kiépül Isten országa, pattan föl teljes értelme az angyalok és apostolok előtt is⁸; és ezt az isteni bölcsesség és igazság meglátásán költ szent lelkesedéssel hozzák egymásnak és az ítélet alá kerülőknek tudomására. Mint az egybegyűlt egyének és népek, korok és irányok képviselői megállapítják, mennyi része van minden egyesnek és közösségnek, minden kornak és népnek, minden törekvésnek és vállalkozásnak Isten országában, és amit Krisztus önmagával homogénnek talál, azt ők is megállapításukkal beiktatják az ő titokzatos szent testébe; ami vele ellentétben van, azt kivetik. Így válik az ítélet a Krisztus testének a teljes nagykorúságig való kiépítésében utolsó, betetőző tényezővé.

3. Az *ítélet alá kerülők*: az összes emberek, a jók és rosszak,⁹ még a kiseddek is.¹⁰ Sőt az angyalok is ítélet alá kerülnek; részint amennyiben a jó, sőt bizonyos értelemben a gonosz angyaloknak is jut szerep a világtörténelemben, épen abban, ami a végítéletnek külön tárgya: hisz népek és irányok vezérei is voltak (I 503)¹¹; részint amennyiben a gonosz angyalok akkor végleg elfoglalják a kárhozatban nekik szánt helyet: gyászos világtörténeti szerepük véget ért, és az istenellenes hatalmak kába tehetetlensége minden lélek előtt nyilvánvalóvá lett.

4. Az ítélet *tárgya* minden cselekedet, akár jó akár rossz, akár testben akár lélekben történt,¹² a szív legrejtettebb gondolatai is,¹³ a mulasztási bűnök is,¹⁴ különösen az

¹ Mt 7,21 16,27 24,30 25,31–45 Jn 5,22.

² Isten a bíró: Rom 2,3 3 1 Cor 5,13 2 Thes 1,5 1 Pet 1,17 Jac 5,4; azonban Krisztus is: Rom 14,10 1 Cor 1,8 4,4 5,4 2 Cor 1,14 5,10 Phil 1,6 2,16 1 Thes 4,6.

³ Act 17,31 Rom 2,16 Mt 16,17 25,31.

⁴ Jn 16,8; *Thom* III 59, 2–3.

⁵ Mt 13,41 24,31 Jud 14.

⁶ Mt 19,28 Lc 22,29 1 Cor 6,2 Is 3,14 Sap 3,7.

⁷ *Thom* Suppl. 92, 1 3.

⁸ Eph 3,10 1 Pet 1,12 Ap 5 Mt 24,36.

⁹ Mt 25,32 Rom 14,10 Act 10,42 1 Pet 4,5.

¹⁰ *Thom* Suppl. 92, 5 ad 3.

¹¹ *Thom* Suppl. 92, 8.

¹² Sir 11,14 Rom 2,6 Mt 12,36.

¹³ Rom 2,15 1 Cor 4,5 Heb 4,12.

¹⁴ Jac 4,27.

irgalmasság cselekedetei¹; vagyis az érdemről szóló katolikus igazság az ítéletnél is irányadó.

5. Az ítélet *módját* leírja maga az Üdvözítő.² Abban a leírásban azonban a jók és gonoszak szétválasztása, az ítélet kihirdetése, az ítélet könyve, mely tartalmazza mindazt, ami ítélet alá kerül, lelkiileg értendő és nem homályosítható el antrópomorfizmusokkal.³

6. Az ítélet *ideje* az Úr parúziájának ideje, melyet csak Isten tud; az embernek éberségben és vigyázatban kell élnie.⁴

7. Az ítélet *helyeként* az Írás többször említi Jozafát völgyét.⁵ Ez azonban vagy allegorikus beszéd (צדקיהו: Isten ítélt) vagy típus: abban a völgyben semmisültek meg t. i. Jozafát király ellenségei.

Épen az ítélet helyéről, idejéről és természeti kereteiről a *kinyilatkoztatás nem nyújt elég fogódzópontot* a spekulációnak, melynek különben is rendkívül óvatosan kell előretapogatózni ezekben a kérdésekben. Mi a fejlődésnek még kellő közepén állunk; a végállapot kategóriáiról nincs szemléleti fogalmunk, sőt elegendő sejtésünk sem; a kinyilatkoztatás pedig a jelen és jövő világnak nem tér- és időbeli viszonyait, hanem belső, természetfölötti okozati összefüggéseit ismerteti meg velünk. Csak egy bizonyos: minden kor és közület, minden mű és ember, minden gondolat és szándék számon van tartva Istennél és nyilván lesz az utolsó ítéletben. Nem marad figyelmen kívül egyetlen istenes vagy istentelen megnyilvánulás; minden, ami belül volt, kifelé fordul, és az örök isteni mindentudás és igazság kérlelhetetlen rávilágításában megmutatja az egész világ színe előtt a belső értékét és örök sorsát. Ezzel szédítő arányok és távlatok nyílnak térben és időben egyaránt; biztos, hogy Isten ehhez a páratlan drámához majd megfelelő külső keretekről is gondoskodik.⁶ S mert az időben lepergő életnek ez az utolsó jelene egyúttal minden sorsnak végső megpecsételése lesz, félelmes lesz minden egyes teremtménynek; vigasztalás és megnyugvás csakis azoknak lesz, akik Jézus Krisztusban, a bíróban fölismerik földi életüknek hódolattal követett egyedüli vezérét.

4. A világ vége.

1. *Tétel. A jelen világnak a történelmi folyamat befejeztével vége lesz. Biztos. Az Üdvözítő* ismételten kijelenti, hogy elmúlik e világ és az ő alakja⁷; és ezt megismétlik az apostolok⁸; sőt már az ószövetség jelzi ennek a világnak végét.⁹

Világhalálról a különféle népek vallási hagyományai is beszélnek, és valószínűvé teszik természetbölcséleti megfontolások is. Sőt a *mai természettudomány* nem is egy lehetőséget mutat, mely a világnak, és nevezetesen ennek a földnek természetes halálát jelenti. Ilyen a szerves lét föltételeinek megszűnése (pl. a föld kiszáradása, a nap melegének tetemes csökkenése által), a föld forgásának jelentős lassúdása, és általában az entrópia maximuma felé haladó világalakulás, mely az energia kicserélődésének és ezzel a világfolyamatnak végét jelenti. Igaz, sok természettudós megújítási lehetőségeket is vesz fontolóra. De ezek nem szüntetik meg azt a tényt, hogy épen a mai természettudomány prognózisa szerint a jelen világállapot valaha gyökeresen megváltozik, és a föld halálának megy eléje. De ez a természettudományos bölcselkedés azt sem tartja kizártnak, hogy a világ erőszakos halállal

¹ Mt 25,31–46.

² Mt 24 25; cf. Dan 7,10 Ap 20,12.

³ *August. Civ. Dei* XX 14; *Thom Suppl.* 91, 2.

⁴ Mt 24,37–44 Mc 13,33–7 Lc 12,39–41 17,26–36 21,31–6.

⁵ Joel 3,2–12; cf. *Thom Suppl.* 91, 4.

⁶ Sap 5,18.

⁷ Mt 5,18 24,35 28,30 Mc 13,31 Lc 16,17 21,33.

⁸ 1 Cor 3,12 7,31 1 Jn 2,17.

⁹ Ps 101,26. Is 51,6; cf. 2 Thes 1,8.

múlik ki: beleütközhetik egy üstökösbe, egy kozmikus porfelhőbe, meteorrajba stb. Ami körül itt a tudományos elmélés tapogatózik és halvány sejtéseket sző, azt biztonságra emeli a kinyilatkoztatás: elmúlik e világ és az ő alakja.

2. Tétel. A jelen világ elmúlása azonban nem megsemmisülés, hanem megújulás, nem világhalál, hanem föltámadás. Biztos.

Bizonyítás. Ahol az *Írás* a világ elmúlásáról beszél, ugyanott egyben újjászületését (παλιγγένεσις) és megújódását (ἀποκατάστασις) is hangoztatja:¹ «Először voltak az egek, és a föld vízből és víz által állott elő az Isten szavára, melyek által az akkori világ vízözönnel elárasztva elpusztult. Az egek pedig és a föld, melyek most vannak, ugyanazon igével meghagyattak, fönntartva a tüzes ítéletnek és az istentelen emberek vesztének napjára... Eljön pedig az Úr napja mint a tolvaj. Akkor az egek nagy robajjal elmúlnak, az elemek a hőség miatt elolvadnak, a föld pedig és a rajta levő alkotmányok elégnak. Ha tehát mindezek elpusztulnak, milyeneknek kell lennetek a szent életben és istenességben, kik várjátok és epedve óhajtjátok az Úr napjának eljövételét, melyben az egek megégve szétfoszolnak, és az elemek a tűz hevétől elolvadnak! Mi pedig az ő ígérete szerint új egeket és új földet várunk, melyekben az igazság lakik».² «A teremtmények várakozása sóvárogja az Isten fiainak kinyilvánítását. Hiszen a teremtett világ hívságnak van alávetve, nem önként, hanem attól, aki őt alávetette remény fejében. Mert a teremtett világ is fölszabadul majd a romlottság szolgaságából az Isten fiai dicsőségének szabadságára. Tudjuk ugyanis, hogy minden teremtmény együttesen sóhajtózik és vajúdik mindezideig».³ Nem csoda, ha ez a tétel az *atyákban* nemcsak tanukra, hanem buzgó hirdetőkre talál.⁴ Az 543-i konstantinápolyi zsinat elítéli az origenistákat, akik azt állítják, hogy a végítéletkor megsemmisül az egész világ, és azután semmi anyagi nem marad meg, hanem csak a merő szellemek.

A magára álló *bölcselő elme* nem tud világmegújulásra következtetni, még abból a vajúdásból és kínlódásból sem, mely Szent Pál szerint megújódást sóvárog az értelmetlen természet számára is. Mert hisz maga ez a sóhajtózás is csak annak a Léleknek a műve, mely bennünk kimondhatatlan sóhajtásokkal imádkozik. A világmegújódás az isteni kegyelemnek szabad ténye, melynek indítékaiba azonban beelát a *hivő elme*. a) Ha van *testnek föltámadása*, kell lenni világföltámadásnak is: α) Az ember összekötő tag a szellem és anyag világa között, és ezt az összekötő tisztét csak akkor töltheti be, ha van mit összekötnie; vagyis, ha tényleg fönnáll az a két világ, melyek között közvetítenie kell, még pedig úgy, hogy csakugyan egyesíteni tudja magában mindkettőt. Már pedig az üdvözült ember megdicsőült testet hord; következésképp a világnak is, melyet a teste által egyesít a szellem világával, megdicsőültnek kell lennie. β) Természetfölötti hivatásban *az ember szorosán bele van kapcsolva a természet világába*: lelkének ez a tanyája, érzékeinek anyagszállítója, tevékenységének gyakorlótere; zárandokállapotának megfelelt az a természet, mely tövist és bojtortjánt terem és maga is nyögi a bűn átkát, mely a bűn alkalmas büntető és engesztelő eszköze; ugyanígy a véglegesült ember állapotának csak olyan világ felel meg, mely hirdeti a kegyelem győzelmét, Isten uralmát és örök sabbatját, s az örök élet jutalmát és annak hangulatait sugározza.

b) *A megtestesülés titka* pedig belevilágít a világmegújódás *legmélyebb indítékába*. Az a természet, melyet az Ige szent isteni lényegével személyes egységbe kapcsolt, alkalmassá és méltóvá lett, hogy egy örökkévalóságon keresztül az ő megdicsőült emberségének legyen kerete. Mondhatjuk azt is: az Ige *a megtestesülés* által megérintette az anyagi természetet; és

¹ Mt 28,30 19,28 Act 3,21.

² 2 Pet 3,3–13; cf. Is 65,17 66,22 Ap 20,11 21,1.5.

³ Rom 8,19–23.

⁴ *Barnab.* 15, 15; *Herm. Vis.* 4, 3, 3; 2 *Clemens Rom.* 16, 3; *Tertul. Spect.* 30 55; *Cyrl. Hier. Cat.* 15, 3; *August. Civ. Dei* XX 14; *Ambr.* in Lev 10, 128; in Ap 21; *Hieron.* Is 24; *Basil.* in Hexaem. 4; in Ps 44, 2.

ez az isteni érintés fölvilványozta, megszentelte, kivonta a halál zsarnokságából és fölemelte a kegyelmi rend magaslatára. A megtestesülés óta az anyagi természet alkalmassá vált arra, hogy kegyelemnek legyen eszköze és hordozója, különösen a szentségek útján; sőt az átlényegülés titkában napról-napra valósul a legfőbb természetmegújulás és megnevelés; a kenyér és bor, a föld legnemesebb terméke, átváltozik az Üdvözítő megdicsőült testévé és vérévé. Ez a természet tehát mindenképpen hivatott és érett arra, hogy megdicsőült végállapot alakjában bemenjen az Isten dicsőségébe.

c) A szélesebb látókörű teológiai megfontolás itt is, mint a föltámadás titkánál rányit arra a nagy tényre, hogy Isten az ő örök bölcsességének szerető nagy gondjával teremtette a világot. Ő pedig *semmit sem utál meg abból, amit alkotott*. Következésképp nem adhatja halálra azt a világot, melyet a teremtéskor jónak, sőt igen jónak talált. Ez a természet értékes örök isteni gondolatok hordozója; tehát helye van az örök hazában. A világmegújulás nem egyéb mint tartalomban, indítékban és célzatban a teremtés Legyen szavának folytatása, logikája, s egyben a kegyelmi létrend «magasabb fekvésében» való megismétlése az örökkévalóság hajnalán.

A világmegújulás körülményei. 1. A világmegújulás *ideje*. Minden kort élénken foglalkoztatott az a kérdés: mennyi idő van szánva ennek a világnak, és nevezetesen a világlejlesztés tartamának. A kinyilatkoztatásból megállapítható, hogy a világvég és megújulás az eschatológiai mozzanatok közül való: abba az esemény-sorozatba tartozik, melyet az Üdvözítő második eljövetele, a föltámadás, végítélet állomásai jeleznek. De ezeket idősorba beállítani bajos, tartamukat meghatározni pedig lehetetlen. Ugyancsak lehetetlen a kinyilatkoztatás alapján csak hozzávetőleg is számítást tenni a jelenvilág fönnállásának tartamára nézve. Légből kaptak az álpróféták jósolgatásai (az ú. n. Malakiás-féle jövendölések; Nostradamus: «quando Marcus pascha dabit, totus mundus vae clamabit»); a babiloni világév: 432.000 esztendő), a természettudósok számolgatásai, teológusok kalkulációi (különösen kedvelt volt már Irén óta¹ a hatezer esztendő, Hesiodos mintájára világszakaszok különböztetései). Ezeket Szent Ágoston és Tamás elutasítják.² A hívő elme óvatos előretapogatódzásával, különösen az Üdvözítő második eljövetelet megelőző jelenségek józan teológiai értelmezésével szabad azt mondani, hogy a világ vége a messze történeti jövő bizonytalan ködében vész el.

2. A megújulás *módja* a kinyilatkoztatás értelmében nem lassú fejlődés, hanem gyors ütemű isteni tett. A Szentírás tűznek, égésnek mondja.³ Érdekes, hogy nem egy pogány vallás (babiloniak, perzsák, germánok) is beszélnek világégésről⁴; bár nem tudnak keresztény értelemben vett világmegújulásról. Ennek a tűznek természetéről, közvetlen hatásairól, a világégés terjedelméről nem esik szó a kinyilatkoztatásban; szilárd fogódzópontunk csak arra van, hogy nem szorítkozik a földre.⁵

3. *Minő lesz az új ég és új föld*, mely a világégésből kiemelkedik? Bizonyos, hogy rendezett világ, kozmosz lesz; csak így lehet igazi «megújódott» világ. Eleve valószínű, hogy a vég kategóriái itt is úgy viszonylanak a jelenvilág alakulataihoz, mint a virág a maghoz, a pille a hernyóhoz. A kinyilatkoztatás pedig olyan hallgatag, hogy még hozzávetőleges képet sem enged rajzolni arról, hogy minő lesz a világ, mikor leveti hétköznapi ruháját, és ünneplőbe öltözik. Bizonyos analógiás utalásoknak és sejtéseknek azonban nem vagyunk híjával: a tél dermedtségéből a tavaszra éledő természet némi betekintést enged a természetmegújító erők tartalékába; az Üdvözítő szent teste, szűz

¹ *Iren.* V 28, 3 Gen 1 és 2 Pet 3,8 kombinálása alapján.

² *August.* Civ. Dei XVIII 54; *Thom* III 1, 6.

³ 2 Pet 3 2 Thes 1,8 1 Cor 3,13; cf. *August.* Civ. Dei XX 14.

⁴ Cf. *Ovid.* Metamorph. I 256 kk.

⁵ Lásd Mt 24,29 Lc 21,25 Is 34,4 51,6 Ps 101,26.

születése, tengeren, zárt ajtókon keresztül való járása, színeváltozása, a szentek életében gyakran szereplő csodás megdicsőülések sejtetik a kegyelemnek anyag-átjáró és megnemesítő erejét és némely módját. Végül a föltámadt testek analógiájára szabad azt mondanunk, hogy az egész anyagvilág az ő legkiválóbb termékének, a megdicsőült emberi testnek mintájára alakul; finomság létforma tekintetében, természetfölötti ragyogásnak, erőnek és romolhatatlanságnak, békességnek és harmóniának sugárzása léttartalom szempontjából: ezek lesznek a jellemzői. Amint a jelen lét a földön a Naptól veszi erejét, életét és szépségét, úgy a másvilágon az új ég és új föld híven tükrözi a maga Napjának, a megdicsőült ember Krisztusnak erejét és örök szépségét.¹

4. Az itt jelzett teológiai elvek alapján kell állást foglalni ebben a sokat vitatott kérdésben is: *a megdicsőült világ tartalmaz-e szerves lényeket?* A régiek erre általában nemmel felelnek; már azért is, s talán főként azért, mert az ő természetbölcseletük szellemében az Isten örök sabbatján megszűnik minden mozgás, kivéve azt, amelyet egyedül tartottak összeférhetőnek a «másvilág» tökéletességével: a körforgást (cf. Dante Paradiso-ját). A mostani természetfölfogás értelmében ez természetesen lehetetlen: minden természeti jelenség, maga a fény is mozgás, és pedig nem körforgás. Az újabb hittudósok nagyrésze ezért igen figyelemre méltó érvekkel képviseli vagy legalább megengedi az igenlő feleletet, természetesen a végállapothoz illő módon: a halálnak vagy legalább az utálatos halálnak, az erőszakos és önző létharcnak kizárásával.

¹ Ap 22,5.

2. fejezet. A végső állapotok.

123. §. Az örök kárhozat.

Diekamp III § 8–10; *Bartmann* II § 213; *Pesch* IX prop. 37–40; *Billot* qu. 3; *Zahn* Vorl. 4; *Scheeben* *Myster.* § 97. – *Thom* Suppl. 69 70 100–102; *Bonavent.* Brevil. 7, 6; *Pázmány* Ö. M. VII 552 kk. – *Passaglia* *De aeternitate poenarum deque igne interni commentarius* 1854; *F. Tournebize* *Opinions du jour sur les peines d’Outre-Tomb: Feu métaphorique. Universalisme. Conditionalisme. Mitigation.* 1899; *H. Bremond* *La conception catholique de l’enfer* 1907; *J. Sachs* *Die ewige Dauer der Höllenstrafen* 1900. *A. Konrad* *Das Weltbild der Bibel* 1917; *K. Holzhey* *Die Erde bei den Kirchenvätern (Festgabe für A. Knöpfler)* 1917; *A. Lehaut* *L’éternité des peines de l’enfer dans s. Augustin* 1912; *F. X. Kiefl* *Die Ewigkeit der Hölle* 1905; *J. Lehner* *Der Willenszustand des Sünders nach dem Tode* 1906; *I. de Vuippens* *Le Paradise terrestre au troisième ciel* 1925.

1. A kárhozat dogmatikai valósága.

Tétel. Akiket a különítélet halálos bűnben megátalkodva talál, örökké szenvedik a kárhozat kínjait. **Hittétel.** A gnóosztikusok, Arnobius, a szociniánusok és az újabb ortodox protestánsok egy része (Bothe, H. Weisze) azt tanították, hogy az istentelenek valaha megsemmisülnek. A racionalisták, különösen a transzcendens evolucionizmus modern hívei (teozofisták, spiritiszták, érzelmi teológusok) sokan úgy gondolják, hogy a kárhozatban is van helye megtérésnek; sőt hogy valaha minden elkárhozott Istenhez tér; persze többnyire csak azért, hogy új próbánál újból elpártoljon. Az origenistákat elítélte az 543-i konstantinápolyi zsinat,¹ a tételben kifejezett dogmát ünnepélyesen kimondotta a IV. lateráni, és kivált a II. lyoni zsinat²: «Akik tényleges halálos bűnben vagy pusztán eredeti bűnnel terheltlen múlnak ki, azoknak lelke nyomban a kárhozatra jut, ahol azonban büntetésük nem lesz egyforma». A vatikáni atyák előtt is feküdt egy javaslat, mely különösen a halál utáni megtérés lehetősége és a kárhozat kínjainak megszűnése ellen foglalt állást.³

Bizonyítás. Az ószövetség könyvei kezdetleges eszchatológiai álláspontjuk értelmében az alvilágot eleinte nem különítik el. Csak burkoltan juttatják kifejezésre azt az igazságot, hogy az istentelenek nem állhatnak helyt Istennel szemben. A prófétáknál biztosabb körvonalakban bontakozik ki a kárhozat tana: beszélnek az isteni harag örök tüzeréről⁴; kimondják, hogy az istentelenek örökre aléltak és tehetetlenek Istennel szemben.⁵ Sőt forma szerint is: «Azok közül, kik a föld porában alusznak, sokan fölébrednek; némelyek örök életre, mások pedig hogy örök gyalázatot lássanak».⁶ Nincs tehát alapja az új racionalista vallástörténeti iskola ama tételének, hogy «az ószövetség nem ismer örök kárhozatot; azt a későbbi zsidóság a parszizmusból vette át». Ennek ellene mond, hogy az örök kárhozat az újszövetségnek egyik sarkalatos tanítása. Már pedig az Üdvözítő nem vallástörténeti sugalmazásból vette a maga tanításait. Az Üdvözítő tanítása ugyanis a lehető legvilágosabb és leghatározottabb. «Távozzatok tőlem átkozottak az örök tűzre, mely az ördögnek készített és az ő angyalainak. Mert éheztem és nem adtatok ennem...»⁷ De már előbb is gyakran szólott az

¹ *Denz* 211.

² *Denz* 531; 693 714.

³ *Coll. Lacens.* VII 517 569.

⁴ *Jer* 4,4 17,27 21,12 23,19 *Ez* 21,3..

⁵ *Jer* 51,57 *Hab* 2,13 *Prov* 9,18 *Sap* 3,2.. 4,15 5,24.

⁶ *Dan* 12,3; cf. 2 *Mach* 7.

⁷ *Mt* 25,41–6.

olthatatlan örök tűzről, hol az istenteleneknek férgé meg nem hal és tűzük ki nem alszik¹; óva int azoktól, akik mind a testet mind a lelket gehennára vethetik²; szól bűnről, amelynek számára nincs bocsánat sem a jelen sem a másvilágon.³ Ugyanezt nyomatékozza példabeszédekben: a balga szűzek kiverekednek a menyegzős házon a külső sötétségben⁴; a haszontalan szolga is oda kerül a külső sötétségre, ahol sírás leszen és fogak csikorgatása⁵; beszél az aratásról, melyen a gazt tűzre vetik,⁶ és a meddő szőlőtőkéről, mely tűzre kerül.⁷ Ugyanígy tanítanak természetesen az *apostolok*. Szent Pál azt mondja: «Akik nem ismerik az Istent és nem engedelmeskednek a mi Urunk Jézus Krisztus evangéliumának, ezeket a kárhozatban örök büntetéssel sújtja az Úr színe».⁸ Szent Péter szerint az istentelenekre Sodoma és Gomorrha sorsa vár.⁹ «A gyáváknak pedig és hitetleneknek, az elátkozottaknak és gyilkosoknak, a paráznáknak és varázslóknak, a bálványozóknak és minden hazugnak osztályrésze a tüzes és kénkövel égő tóban leszen; ez a második halál».¹⁰

Nehézségek: 1. «Örök» a Szentírásban nem jelent mindig végnélküliséget, hanem egyszerűen igen hosszú időtartamot. De a) örökön örökké, ami gyakran a kárhozat jelzője, mindig annyi mint végnélküli.¹¹ b) Az Írás az örök tüzet olthatatlannak is mondja.¹² c) Már Szent Ágoston¹³ nagy nyomatékkal utal arra, hogy a Szentírás egy összefüggésben beszél örök életről és örök kárhozatról; tehát vagy mindkettő örök vagy egyik sem. Különben a modern protestáns dogmatizmusból kiszabadult ú. n. valláshistorikusok megállapítják: «a kárhozottak szabadulásáról vagy mindennek visszaállításáról az evangélium époly kevésbé tud, mint végleges, örök megsemmisüléséről».¹⁴ Ahol tehát az Írás a bűnösök haláláról, pusztulásáról, enyészeteről beszél, azt erkölcsi értelemben, a lelki halál értelmében, illetőleg fosztó értelemben, az örök élettel szemben kiélezetten mondja. 2. *Isten nem neheztel örökké*.¹⁵ Azonban ez a fönt mondottak és a mindenkori összefüggés értelmében csak a próbaidőre érthető. Így értelmezi már Szent Ágoston az «irgalmasokkal» szemben. 3. A Szentírás időnként *mindennek helyreállításáról*, teljes megújulásról beszél. De szövegösszefüggés és az újszövetség analógiája értelmében itt az Üdvözítő országának helyreállításáról van szó, új égről és új földről¹⁶; néha a test föltámadásáról,¹⁷ vagy a végleges megdicsőülés állapotáról,¹⁸ mely azonban egyáltalán nem zárja ki a második halált.

A *szentatyák* tanúsága egyöntetű, és ellenkező nézetekkel szemben igen határozott.¹⁹ A gnosztikusok ellenében, akik csak irgalmat olvasnak ki az újszövetségből, azt hangsúlyozzák, hogy akik megvetik Krisztus kegyelmét, annál inkább megérdemlik az örök büntetést.²⁰

¹ Mt 5,22 Mc 9,42–7.

² Mt 10,28.

³ Mt 12,32.

⁴ Mt 25,10–12.

⁵ Mt 25,21–39.

⁶ Jn 15,1–6.

⁷ Mt 13,30.40.

⁸ 2 Thes 1,7–9; cf. 2 Cor 5,10 Rom 2,5–9 6,4–23 Phil 3,19 Gal 6,8 Heb 10,27.

⁹ 1 Pet 4,18 2 Pet 2,4–8 3,9 Jud 6.

¹⁰ Ap 2,18; cf. 19,3.20 20,6–10 22,15.

¹¹ Cf. Ap 1,19 11,15 15,17 19,3 20,10 22,5 1 Tim 1,17 2 Tim 4,18 Gal 1,5.

¹² Mt 3,12 Mc 9,43 Lc 3,17.

¹³ *August. Civ. Dei* XXI 23.

¹⁴ *Religion in Geschichte und Gegenwart* (1. kiad.) V 1584.

¹⁵ Ps 109,2 Is 57,16.

¹⁶ Act 3,21.

¹⁷ 1 Cor 15,34.

¹⁸ Ap 21,5.

¹⁹ *Barnab.* 20 21; 2 *Clemens Rom.* 17 20; *Ignat.* Eph 5, 16; *Iustin.* Apol. I 21 28 II 9 Mart. Polyc. 9; *Iren.* IV 28, 2.

²⁰ *Iren.* V 27, 2; *Tertul.* Apol. 45; *Cypr.* ad Demetr. 25 *Herm.* simil. 9, 18, 2.

Egyedül *Origenesnek*¹ az a nézete, hogy a kárhozat örökkévalóságának tanítása a közönséges keresztények fölfogásához van mérve, és az ő számukra nagyon üdvös: hatásosan elrettenti a bűntől. Aki azonban már eljutott a keresztény fölvilágosodottság (a «gnózis») álláspontjára, mélyebb fölfogásra tehet szert. Minden büntetés célja tisztítás, orvoslás; s miután ezt elérte, sokszor beláthatatlan hosszú idők múlva, a kárhozat büntetése is véget ér. Ezeket az alap gondolatokat magukévá tették Atanáz, Didymus és különösen Nisszai sz. Gergely; ha nem is vonták le belőle oly nyersen a kárhozat örökkévalóságának tagadását mint Origenes. A többi görög atya és a latinok, kivált Szent Ágoston élesen állást foglalnak az «*irgalmasok*» (miseriordes) ellen, kik t. i. azt tanítják, hogy idővel minden ember vagy legalább minden keresztény kiszabadul a kárhozatból.² Kiváltképpen határozott Nagy sz. Gergely, aki a kárhozat örökkévalóságát az ész fegyvereivel is védelmezi és részletesen iparkodik meghatározni a kárhozat kínjainak természetét. A régi egyház hitét egyébként eléggé kifejezi az ördögűzések gyakorlata is, mely föltételezi azt a meggyőződést, hogy vannak visszavonhatatlanul elkárhozott szellemek.

A *skolasztikusok* ezeken a nyomokon tovább haladnak és spekulatív módon iparkodnak belehatolni az örök bűnhődés pszichológiájába és teológiájába. Sok gondot okozott nekik *Trajánus császár esete*, akiről úgy tudják, hogy Nagy sz. Gergely könyörgésére kiszabadult a kárhozatból. Szent Tamás szerint³ ez csak úgy volt lehetséges, hogy Isten előrerendeléséből az ő számára a halál nem jelentette a próbaidő végét, és Nagy sz. Gergely közbenjárására történt föltámadása után volt módja kiérdemelni a mennyországot. Egyébként, úgymond, ilyen kivétel nem döntheti meg az általános törvényt. Ma kétségtelen, hogy a Damaskusi sz. Jánosnak tulajdonított írás (De iis qui fide dormierunt), mely ezt az esetet előadja, semmi hitelt nem érdemlő hamisítvány.

2. A kárhozat kínjai.

Szent Tamás mélyen járó fölfogása szerint *a kárhozat nem egyéb, mint a bűn legbensőbb mivoltának kibontakozása és végső gyümölcseinek megérlelése*. A bűnben ugyanis az ember a teremtmények kedvéért elfordult Istentől (I 559); amit ezzel maga akart, azt megkapja a kárhozatban, még pedig teljes kifejelettségben, leplezetlen mivoltában és végső következményeiben. Elfordult Istentől; tehát Isten nélkül, Isten-távolban kell élnie; és ez az elvetés kínja (poena damni). Isten helyett teremtményekben kereste életének célját és tartalmát; tehát a teremtmények, melyek csak mint teremtmények, vagyis az Istentől való függésben és a tőle megállapított és akart alávetésben és törvényes használatban lehetnek Isten áldása, a bűnös számára átok és kín lesznek; ez az érzés kínja (poena sensus). Formájára nézve az elvetés negatív, az érzés kínja pozitív. Mindkettőt jelzi az Üdvözítő ítélet-szava: Távozzatok (poena damni) az örök tűzre (p. sensus).

1. Az **elvetés** a kárhozottak első és alapvető szenvedése. «Távozzatok», ezt a szót kell először hallaniok. «Nem ismerlek titeket, honnét valók vagytok; félre tőlem mindnyájan, ti gonosztevők».⁴ Ennek értelmében a kárhozottak *ki vannak zárva Isten színelátásából*; és mivel a jelen üdvrendben csak természetfölötti végcél van, ki vannak rekesztve Istennek bárminő bírásából.

Ez pedig büntetés, sőt *az összes lehetséges kínok és büntetések között a legnagyobb*. Mert a) a szellemi teremtménynek legmélyén gyökerező létigénye Istenben élni; az egyetlen léttartalom, mely végleg ki tudja elégíteni: a föltétlen igazság, melyen megnyugszik örökké

¹ *Origen*. Princip. II 10, 4; Cels. IV 12; V 14 stb.

² *August*. Civ. Dei XXI 17 23 24; *Gregor*. M. Dial. IV 29 32 44, Moral. VIII 14 17; IX 65 XV 17 26 XXXIX 10.

³ *Thom* Suppl. 74, 5 ad 4.

⁴ Lc 13,27; 14,24 Mt 25,12.30 1 Cor 6,9 Ap 22,15.

kutató elméje, a tiszta és teljes jó, melyet boldog célhozjutással átölel lelke. Ha ettől elesett, elesett létének és tevékenységének természetszerű léttartalmától, s nem ér nyugvóponthoz legmélyebb igyekezete. Az örök homályban tapogatózó vak, a révet soha nem érő bolygó hollandi, a tétova, semmi küszöbön nyugalmat nem találó örök zsidó, Ahasvérus, a soha ki nem elégtel sívár vágy, a törtető, de semmit el nem érő akarat, a folyton fürkésző, de semmit meg nem oldó elme gyötrődése, a teljes értelmi és szívbeli üresség: mind csak rendkívül halvány színek az elvetés kínjainak ábrázolására. b) Akik személyes bűnökért kárhoztak el, azok számára az istenlátástól való elesés nem egyszerűen egy jótól való lemaradás, szerencsétlenség, mint a merőben eredeti bűnben megholtakra nézve (I 570), hanem egyben Istentől való elrugaszkodás, állandó istengyűlölet, mert a bűnben való megrögződés. Tehát, amit a lélek természet szerint minden pórúsával és minden rostjával áhít mint létének alapját és tevékenységének egyedül kielégítő tartalmát, azt egyben a legteljesebb gyűlölettel és ádáz dühösséggel eltaszítja magától, mint sok szerencsétlen idegbeteg végzetes perverzítással az ételt, orvost, ápolót.

Ha a földön Isten látásának vagy akárcsak természeti bírásának hiánya a legtöbb istentelen emberre nézve nem jelent állandó nagy kínt és bűnhődést, nem szabad felejteni, hogy állapotunk próbajellegének megfelelően a jelen világ vegyest tartalmaz jót és rosszat; itt még minden teremtmény Istenhez hívogat és nyújt valamit öbelőle, s ezért a földi vándornak pszichikailag lehetetlen teljesen Isten nélkül élni, még akkor is, ha szívében megtagadta; olyanformán mint a radikális anarchista is még él azokból a társadalmi javakból, melyeket elvben már rég megtagadott. Hozzájárul, hogy a teremtett dolgok mint Isten bölcsességét, jóságát és szeretetét hirdető és hordozó kozmosz a zarándokság állapotában még képesek az embert elszórakoztatni és fogva tartani. A másvilágon azonban a próba véget ért, a jó és rossz, az istenes és istenellenes tényezők, erők és irányok szétválasztása teljes, a látszatok mámorából kijózanodott bűnös lélek úgy látja, amint van – nem az Istent, hanem az istennélküliség sivárságát, teljes vigasztalanságában és reménytelenségében, mint a modern istentagadás híres hajótöröttje képen kifejezi: Die Raaben Schrein, und fliegen schwirren Flugs zur Stadt. Bald wird es schnein. Weh dem, der keine Heimat hat! (Nietzsche). Ez az elvetés bűne, a pszichologia nyelvére lefordítva: a lélek örök hazátlansága.

2. **Az érzésszerű kín létezését** az Írás szintén nyilván tanítja: Az Üdvözítő tanítása szerint ott jajgatás, sírás és fogak csikorgatása lesz; a kárhoztak a külső sötétségre vettetnek, hol férgük meg nem hal és tüzüket el nem alszik. Ahhoz nem fér kétség, hogy a Szentírás a kárhozat tüzeiben összpontosítja és szemlélteti mindazokat a büntetéseket, melyek érzés, kínzás jellegűek.

S itt a teológiának sokat vitatott kérdése, *miképp kell érteni a pokol tüzeit?* A szentatyák állásfoglalása etekintetben nem mindig határozott és nem egyöntetű. Mindamellet *Origenes* metaforás magyarázata¹ (a tűz főként a lelkiismeret furdalása) Nyssenust² leszámítva, nem talál visszhangra. Különösen Szent Jeromos³ élesen visszautasítja, jóllehet egyszer mellesleg odaveti, hogy a tűz és a féreg kínzását sokan a lelkiismeret furdalására értik.⁴ Ugyanígy beszél Szent Ágoston⁵ tüzről, jóllehet hozzáteszi, hogy kinyilatkoztatás híján ama tűz természetéről semmit sem tud mondani. Sokkal határozottabb *Nagy sz. Gergely*⁶: a kárhozat tüze anyagi tűz, jóllehet más tulajdonságai vannak mint a földi tűznek: éget, de nem éget el, nem melegít és nem világít. A nagy görög atyák illusztrálás végett utalnak a láz és a

¹ *Origen. Princip. II 10, 4–8.*

² *Nyssen. in Lc VII 204 ss.*

³ *Hieron. in Eph 5, 6; Epist. 124, 2, 7.*

⁴ *In Is 66, 24.*

⁵ *August. Civ. Dei XX 16; XXI 9, 2.*

⁶ *Gregor. M. Dial. IV 29.*

szenvedély tüze.¹ A *skolasztikusok* egy értelemmel anyagi tűzről beszélnek és hivatkoznak Szent Gergelyre, akinek e tárgyban külön kinyilatkoztatást tulajdonítanak. Egy részük szerint Szent Ágoston a tüzet szellemi, átvitt értelemben vette, mert «még nem kapott kinyilatkoztatást», mint kapott később Nagy sz. Gergely. A férget mind átvitt értelemben magyarázzák.² Bizonyos, hogy mikor Ambrosius Catharinus (Pesch szerint «figyelemre méltó okokkal»³) a pokol tüzeit átvitt értelemben magyarázta, ez a tanítása nem részesült egyházi megbélyegzésben; sem a 19. században Möhler és Klee hasonló állásfoglalása.

Mindazáltal *biztos, hogy a kárhozat tüze nemcsak átvitt, metaforás értelemben vett tűz* (pl. a lelkiismeret furdalásának, a szegénynek és belső elégedetlenségnek tüze), *hanem valóságos értelemben vett tűz, fizikai ágens*, «aliquid novicum» (Thom).⁴ A *Szentírás* sokszoros egyértelmű nyomatékozáásával mindenesetre valóságos tüzre gondol, mint azt a mai racionalista vallástörténeti iskola is elismeri; a *szentatyáknak*, skolasztikusoknak és a trentói zsinat utáni hittudósoknak csaknem teljes egyhangúsága annak a jele, hogy a teológiai megállapításnál szóba jöhető mozzanatok itt mind a mi állításunk mellett szólnak. Megerősíti egy *észbeli megfontolás* is. A kegyelmi üdvrendnek egyik alaptörvénye, hogy az anyagi természet nem idegen az embertől és Isten szándékaitól: az anyagi természet a kegyelemtől átítatott első ember számára paradicsom volt, a bukott Ádám-ivadék számára tövist és bojtortjánt terem, a megváltott embernek próba, érdemszerzés, engesztelés és egyben kegyelem eszköze; a megdicsőülésben az új ég és új föld tükrözi a föltámadottak ragyogó szépségét. Illő és logikus tehát, hogy ez az anyagi természet a megdicsőülés fonákjaként az örök büntetésnek is eszköze legyen; annyival inkább, mert akiknek szól, azok nem absztrakt szellemek, hanem térhez és időhöz kötött lények, java részük testi-lelki lény. A bukott angyalokra nézve rendjén van, hogy ha kevélységükben Isten nélkül akartak berendezkedni a teremtett világban, a legalacsonyabb rangú teremtmény által, az anyag által bűnhődjenek. Ilyen körülmények között a kárhozat metaforás tüzeéről beszélni sokak szerint dogmatikai vakmerőség; így Billot, aki hivatkozik Petavius, Vasquez, Estius hasonló álláspontjára. De ha ez a megbélyegzés esetleg túlkemény is (így ítélnék Bartmann, Diekamp, Pohle, Zahn, Pesch stb.), a metaforás tűz elmélete minden valószínűség híján van, és ma alig adható elő teljes bátorsággal.⁵

Az az anyagi ágens, melyet a kinyilatkoztatás a kárhozat tüzeinek mond, *nem azonos a tapasztalatilag ismert tűzzel*. Ezt tartja ma a hittudósok többsége és méltán:

a) Az a tűz elsősorban az ördögnek és az ő angyalainak készült; már pedig azok szellemek, kikre a földi tűz közvetlenül csodák nélkül nem hathat. b) Már az atyák, köztük a skolasztikusok előtt döntő tekintélyű Nagy sz. Gergely, hangsúlyozzák, hogy a kárhozat tüzeinek más tulajdonságai vannak, mint a földi tűznek. c) A teológiai megfontolás utal arra, hogy az örök kárhozat büntetései a jelen üdvrendben természetfölöttiek, minthogy csak így állnak arányban azzal a magatartással, mely rájuk szolgált; tehát természetfölötti jelleggel kell rendelkezniök a másvilági büntető tényezőknek is, épúgy mint természetfölöttiek a jutalmazó mozzanatok. d) A földi tűz nem elem, még pedig a szellemhez legközelebb álló elem, mint azt Aristoteles nyomán a skolasztikusok gondolták, hanem vegyi folyamat: elpusztítja az anyagokat, melyekből táplálkozik; tehát a véglegesülés állapotában, hol az enyészetnek immár nincs szava, ez a tűz a csodáknak állandó sorozata nélkül nem állandósulhat. A

¹ Chrysost. Ep. ad Theod. 1, 10; Damascen. Orth. fid. IV 27.

² Thom Suppl. 100, 3; Compend. 179.

³ Pesch IX2 321.

⁴ Thom Gent IV 90.

⁵ Ez a megállapítás támaszkodik a fönti dogmatikai megfontolásokra, nem pedig a Resp. s. Poenitentiarie apr. 30 a. 1890-ra, melyre gyakran történik ebben a kérdésben hivatkozás. Jog nélkül: Azt a feleletet egy mantuai plébános gyóntatási kérdésére a Poenitentia adta, melynek nem hivatása dogmatikai döntéseket hozni; nem is került bele a Denzingerbe (így H. Lange SJ Scholastik 1931 p. 89 kk.).

kinyilatkoztatás azonban tűznek mondja, mert a tűz bármely más földi hatónál alkalmasabb kínok létrehozására és ábrázolására; másrészt pedig belső rokonság van a tűz-okozta kínok és a kárhozat érzésszerű kínjai közt.

Nagy kérdés ezek után, *a kárhozat tüze mint anyagi való miképp hathat tiszta szellemekre*, minők a bukott angyalok és a kárhozott emberek a föltámadás előtt? Nagy sz. Gergely szerint a tűznek pusztá szemlélete szomorítja és kínozza a kárhozottakat.¹ Egy másik régi fölfogás szerint a kárhozottaknak mintegy rögeszméje, hogy a tűz égeti őket, holott azt nem teheti. Szent Tamás szerint² a tűz akadékoskodást vet a lelkeknek: leköti őket egy sívár, kietlen helyhez, mint most testünk a lelkünket; továbbá akadályozza őket, hogy gondolatuk és akaratuk azzal foglalkozzék, amihez kedvük van, és rájuk erőszakol olyan gondolatokat és vágyakat, melyektől irtóznak. Suarez szerint a tűz természetellenes utálatos tulajdonságot, állandó jelleget hoz létre, mely a mennyei világosságnak, a lumen glorie-nek ellentétje. Legújabban néhányan (Gutberlet, F. Schmid) kísérletet tettek kimutatni, hogy a pokol tüze fizikai hatékonysággal olyan kínokat kelt a lélekben, minők az égés fájdalmai a testi lényben. Látnivaló, hogy ezeknek a kísérleteknek egy része a tűz hatását a tartalmi mivoltától teszi függővé: nem maga a tűz, nem fizikai érintése váltja ki a kínokat, hanem a gondolata és intenciós hatása általában. Mások, különösen az utolsó helyen említettek a tűz hatását teljesen függetlennek gondolják tartalmi mivoltától és intenciós hatásaitól. Szent Tamás összeköti a két gondolatot, és alighanem helyes úton jár. Hisz a kárhozat tüze elsősorban az ördögnek és az ő angyalainak készült; ámde szellemi lényeket az anyag magától csak intenciós ráhatás révén kínozhat, vagyis azáltal, hogy elméjüknek és akaratuknak tárgyakat, tartalmat nyújt. Minthogy azonban ez a tűz testi lényeknek (a kárhozott embereknek) is van szánva, fizikai-kémiai ingerhatással is kell rendelkeznie.

A kárhozat szenvedésének két főmozzanata közül az elvetésnek van elsődleges és alapvető jelentősége. Isten nélkül élni és örökre szent haragját érezni, s ezért cél, tartalom, támasz, remény nélkül örökre hányódni, oly súlyos dolog (Isten boldog színelátásának szomorú ellenképe), hogy a kárhozat szenvedéseinek lényege semmit sem veszítene, ha ki is aludnék a pokol tüze.³ Mindazáltal az érzésszerű kín szervesen kiegészíti az elvetés kínját. Aki a teremtményeket (akár saját magát akár a világot) Istennek elébe helyezte, annak meg kell tapasztalnia az Istenük vesztett teremtmények belső ürességét, kínzó tartalmatlanságát és összevisszaságát. Az a világ, mely az Istentől megállapított rendben kozmoszként sugározza az ő bölcsességét és jóságát, s békességet, örömet, szent lelkesedést áraszt bele a lélekbe, ott a végleges állapotban, ahol megtörtént a jónak és rossznak teljes szétválasztása, az Istentől elrugaszkodott eszes teremtmények számára csak az ő szent haragjának lesz hordozója és hirdetője. Ugyanaz a szent isteni buzgóság, mely az üdvözülteknek lángoló szeretet tüze, a kárhozottak számára a megtorlás, lobogó szent fölháborodás, méltatlankodás tüze. Maga Isten, az istenellenes elemeket emészto szent tűz⁴ végelemzésben a kárhozat tüze is szítója (Scheeben) és legrejtettebb mivolta; ugyanaz a tűzoszlop a pusztában a zsidóknak biztató fény, az egyiptomiaknak vészjósló láng volt. Ez a szent tűz emészti a bűnösöket, kik az Isten igazságos haragjának körébe jutottak; sorsuk a lét gyökerétől való elszakadottság, az összevisszaság és lázadás; s ezt sugározza nekik minden, nemcsak az anyagvilág, hanem a kárhozottak társasága is, mely a lázadás jegyében született, a kölcsönös meg nem értés, elszigetelődés és ácsánkodás jegyében is él. S az összes kínokat átjárja az a világos látás, hogy mindez önokozta kin; a lelkiismeretnek ez a férgé meg nem hal, és csak az állapotával

¹ Gregor. M. Dial. IV 29.

² Thom Suppl. 70, 3.

³ August. Enchir. 112.

⁴ Ex 4,23–4.

szemben teljesen tehetetlen dühnek fogcsikorgatásában tud magának utat törni. Ez a kárhozat teodikéje, Istent igazoló jelentősége: A teremtmény Isten ellenében teljesen tehetetlen.

Megjegyzések. 1. *A kárhozat kínjai nem ugyanazok mindenki számára.* «Keményebb fenyítés vár a hatalmasra.» «Te Kafarnaum! Sodoma földének tűrhetőbb dolga lesz az ítélet napján mint neked.» «Kik megemésztek az özvegyek házait és színleg nagyokat imádkoznak (az írástudók), ezek súlyosabb ítélet alá esnek». ¹ Ezt kívánja az igazságosság is. Az örök kárhozat az Istennel való lázadó szembehelyezkedés. Ennek számos foka van, kezdve azokon, akiknek nincs személyes részük benne, hogy elestek végső céljuktól, végig azoknak hosszú és változatos skáláján, kik a szellem-oszlató nagy harcokban nem teljes elszántsággal és hűséggel álltak Isten és az ő Krisztusa mellé, föl egészen amaz elvetemültekig, kik «fölemelt kézzel» szegültek Istennek ellene. Ép ezért a büntetések fokozatát illetőleg nem elég Szent Gergellyel azt mondani, hogy az csak az érzébeli kínok különbözőségében nyilvánul majd meg. ² Sőt közvetlenül fölkinálkozik az a gondolat, hogy minél magasabb tehetségekkel volt megáldva a bűnös lélek, melynek az Istenség választott edényévé kellett volna lennie, és helyette a pártütés tanyája lett, annál fájdalmasabbnak és mélyebbnek kell éreznie azt a kízó rettenetes ürességet, melyet az Isten-távol hagy benne.

Természetes, hogy *a büntetések mértéke már a különítéletben meg van állapítva*, újabb vétkek már nincsenek, melyek azt megváltoztathatnák; a halállal lejárt az érdemszerzésnek és a gonosz érdemek halmozásának ideje egyaránt. ³ Csak az utolsóítélet hoz változást, mellékes mozzanatokban; minthogy akkor minden lélek ismét tulajdon testébe öltözik, csak ettől az időtől kezdve válik az összes neki szánt büntetések befogadására képes alannyá.

2. *A kárhozottak szenvedései nem enyhülnek:* ugyanannak az egyénnek bűnhődése az örökkévalóságon keresztül nem változik. Szent Ágoston ⁴ nem merte ugyan tagadni, hogy az élők közbenjárása némileg enyhítheti a kárhozottak büntetéseit; azonban Szent Tamás ⁵ óvatosan azt mondja: Nincs kizárva, hogy a kárhozottak tudomást szereznek az értük történt közbenjárásokról (legalább olykor), s ez azt az enyhületet szerzi meg nekik, hogy legalább akad még, aki törődik velük. Azonban a kárhozottak Istennek külön engedélye nélkül semmit sem vehetnek tudomásul, ami itt a földön történik; és teljességgel bizonytalan, sőt valószínűtlen, hogy Isten ilyen engedélyt ad. Ugyanezt kell mondani arra a régi hiedelemre, hogy bizonyos időkben csökkennek vagy épen szünetelnek a kárhozat kínjai: húsvét hajnalán, ⁶ szombaton vagy vasárnap, amikor a szent nyugalomból és szentmisékről valami áldás kiterjed rájuk is. Ezek jámborság sugallta tiszteletreméltó föltevések, melyeknek azonban a hit forrásaiban nincs alapjuk. ⁷ A kinyilatkoztatás legkisebb kétséget sem hágy, hogy aki egyszer átlépte az istenellenesség és Isten-harag birodalmának határát, annak kívül kell hagynia minden reményt. ⁸

3. *A kárhozat katolikus tana az ész világánál.*

Az örök kárhozat dogmája ma szálka sok sanda tekintetű ember szemében, és botránykő gyöngé lelkek számára. Nemcsak materialistákról van itten szó, akár elméletiekről, akik nem akarnak tudni sírontúli létről, akár gyakorlatiokról, akik az érzékek mámorában szeretnék elhítenni magukkal, hogy «nincs mennyország, sem pokol». Hanem vallásilag komolyan

¹ Sap 6,7; Mt 11,24; Lc 20,47; cf. 12,47 Ap 18,6.

² Gregor. M. Dial. IV 47.

³ Thom in Lomb. II 7, 1, 2 ad 5.

⁴ August. Enchir. 112; Civ. Dei XXI 24, 3.

⁵ Thom Suppl. 71, 5.

⁶ Prudent. Hymn. V 125 ss.; cf. Chrysost. in Phil hom. 2, 3.

⁷ Thom Suppl. 71, 5.

⁸ Dante Inferno III 9.

érdekelt emberek is sokan megvesztegető szempontokra való hivatkozással szállnak szembe a kárhozat tanával, mint *amely ellentétben áll a keresztény isteneszmével*, nevezetesen Isten szeretetével, irgalmával, sőt igazságával. A hívők körében is akárhányan nem eszükkel, de szívükkel tagadják: lehetetlen, hogy a kegyes Isten gyarló emberek örök kínzásában lelje kedvét.

Mindezeket a gondolatokat a korunkban még mindig oly hatalmas szubjektivizmus sugallja; sokan, akik igézete alatt állnak, ostoba vaksággal vagy vakmerőséggel túlteszik magukat az igazság tárgyi tanuságain, és azt hirdetik igaznak, ami nekik valami oknál fogva kellemes. Az igazság előtt alku nélkül meghajolni kész hívő lélek számára ugyanis a kérdés el van intézve azzal a ténnyel, hogy *alig van még egy tétel, melyet az Üdvözítő oly világosan tanít*; a testben megjelent örök Bölcseséggel szemben nincs helye válogatásnak: ezt elfogadom, mert rokonszenves, azt nem, mert nincs ínyemre. Nem egyszer dicséretes felebaráti szeretet, irgalmas jó szív az, ami az örök kárhozat dogmája ellen ágaskodik. Ennek a lágyszívű emberszeretetnek azonban tudnia kellene, hogy ha Isten egyszer a bűnösök számára akarja a kárhozatot, az embernek is kell akarni, mert biztos, hogy emberszeretet dolgában a szeretet Istene nem fog teremtményhez jární iskolába. Persze a másik oldalról az oktalan buzgóságnak is eszébe kell vennie, hogy Isten senkinek sem adott üres utalványlapokat, melyekkel embertársait átutalhatja a kárhozatba. Ahhoz nem fér kétség, hogy a megátalkodottak, az Isten ellenségei ott vannak; de *kik azok, nem tudni*. Az ördög és az ő angyalai mindenesetre köztük vannak, sokan Judásról is biztosra veszik.¹ Egyébként az örök kárhozat igazsága azért van félreérthetetlen határozottsággal kinyilatkoztatva, hogy magunk üdvös félelemmel szüntelen szem előtt tartjuk, és nem azért, hogy másokat gondolatban vagy vágyban odautaljunk.

Most pedig lássuk, vajjon az örök kárhozat katolikus dogmája csakugyan ellenkezik-e az Isten eszméjével. Amit a kárhozat titkából a kinyilatkoztatás nyújt, elég az üdvös félelemre, de nem elég teljes betekintésre. Az örök kárhozat igazságát nem lehet a magára álló elméből levezetni, amint: nem lehet az örök boldogságot; mindkettő természetfölötti valóság. De a hit nyomdokait alázattal járó elme meg tudja mutatni, hogy a kárhozat *a kinyilatkoztatás fölséges isteneszméjével* nemcsak *nincs ellentétben*, hanem egyenest következik belőle. Nem mintha a kárhozat közvetlenül Isten műve volna. Isten föltétlen szentségénél fogva nem akarja, nem akarhatja a bűnt; és *csak azért akarhatja, kell akarnia másodlagosan* a kárhozatot. Az ugyanis nem egyéb, mint a bűnnek, az Istentől való lázadó elpártolásnak logikus megérése. Az kárhozik el, aki megátalkodott a halálos bűnben, aki örökre lázadó párttű Istennel szemben.² Már most

1. *Isten szuverén fölsége* követeli, hogy a teremtményekkel szemben való minden vonatkozásban övé legyen a végső szó, az ő törvényei és szempontjai föltétlenül érvényesüljenek. De ha Isten végre is kénytelen volna a mennyei hajlékokba befogadni a bűnöst, vagy irgalomból vagy mert unja folytonos huzakodását, akkor a bűnös diadalmaskodnék Isten fölött; meg nem törten, büszkén lépné át annak a mennyországnak a küszöbét, melyért nem fáradott, és ülne le annak a királynak fejedelmi asztalához, akivel szemben csak megvetés és lázadás élt és él a lelkében.

2. Az Isten *bölcsesége* megköveteli, hogy szent igazsága immanens kibontakozásban diadalmaskodjék. Isten nem hatalmi szóval, nem erőszakkal intézi a világ sorát és érvényesíti a maga örök igazát, hanem «a lágy esti szellő fuvalmában.» Hogy mi a bűn, mennyire tehetetlen Isten nélkül és istenellenességben a teremtmény, mennyire üres az Istent kivető lélek, és mennyire hívságos és gyötrelmes az Istennek elébe helyezett és tőle elszabadított természet, annak a bűn csiráinak teljes kiérlelésével kell nyilvánvalóvá lenni, a vétkezők

¹ Tekintettel Jn 17,12 Mt 26,24 Act 1,25-re.

² *August.* Epist. 102, 27.

számára és az egész mindenség előtt; ámde ez a kárhozat; semmi más. Ez a cél teljesen megghiúsulna, ha Isten a bűnösöket megsemmisítené. Az istenellenes lázadásnak nem az az elintézése, hogy a bűnös a semmibe menekül, és egyszersmindenkorra kisiklik az igazságszolgáltatás és az Isten előtti meghódolás elől. Ezen a módon nem is tűnnék ki Isten fölsége és bölcsesége; zsarnok emberek teszik meg, hogy kivégeztetik a fölségsértőket; Istenhez az illik, hogy térdre kényszerítse őket, vagy alázatos hódolat vagy remegő félelem alakjában.

3. Isten *szentsége* megköveteli, hogy a jó és rossz, az istenszeretés és az istenellenes lázadás, az odaadás és hűtlenség lényeges különbsége megföljebbezheterlen és eltörölhetetlen kifejezésre jusson. Ha már most a kárhozat nem volna örök, akkor jó és rossz végre is egy célhoz jutnának. S minthogy minden dolog a végén csattan, a közbenső úton sem lehetne az az átlós ellentét a kettő között, melyet a meg nem vesztegetett lelkiismeret talál és vall. Isten szentsége és az ember erkölcsi egyéniségének méltósága megkívánja, hogy egyszer végleges döntés történjék az ő rendeltetését és végső célját illetőleg; ezzel azonban elvben adva van a nemleges elhatározás lehetősége, és ezzel az örök kárhozat.

Tehát a kinyilatkoztatásnak mérhetetlenül gyöngéd és fölséges isteneszméje, a Szentháromság titkában kifejeződő abszolút hatalom, bölcsesség és szeretet alkotta a poklot, amint biztos teológiai érzéssel és zsenialitással megállapítja Dante híres pokol-fölrata (Inf. III): *Fecemi la divina Potestate, La somma Sapienza e'l primo Amore*. És nem lep meg, ha a gazdagabb életű pogány vallások és bölcselők is rásejtettek az örök kárhozat logikájára.

Nehézségek. 1. *Isten igazságosságával ellenkezik*, hogy az örökkévalóságon keresztül büntessen egy pillanatnyi bűnért vagy akár egy hosszú bűnös életért, mely végre is csak arasznyi lét. – *Megoldás.* a) Bűn és büntetés között tartam tekintetében nem kell egyenlőségnek fönnállnia, a földi igazságszolgáltatás eszménye szerint sem, még kevésbé az élet igazságszolgáltatása szerint: egy elszalasztott kedvező pillanatért könnyen egész életre koppan az ember szeme; aki egy szerencsétlen percben eldobta magától az életet, örökre elvesztette a visszatérés lehetőségét; pillanat műve lehet az a fertőzés, mely egy hosszú életre elnyomorít. b) A bűn mint istensértés bizonyos értelemben végtelen, amennyiben t. i. a végtelen Fölségnek megsértése; s mivel a megfelelő büntetés nem lehet intenzíve végtelen (a befogadó alany végessége miatt), extenzív fokban kell végtelennek lennie, vagyis öröknek.¹ c) Isten igazsága azt követeli, hogy mindenkinek megadja a magáét. Ámde a kárhozottak mint megátalkodott bűnösök örökre kívánják az istennélküliséget és az Istentől elvonatkoztatott teremtményeket; tehát ha ezt örökre megkapják, nem esik sérelem az igazságon: *volenti non fit iniuria*. Az igazság azt kívánja, hogy érdem és sors kiegyenlítést nyerjen. Ez nem történik meg a földön, a földi lét próba-jellege miatt; tehát ott kell történnie, hol egyedül a föltétlen örök szempontok irányadók.

2. *Isten irgalmas.* Nem méltányos, hogy az irgalmas Isten egy örökkévalóságon keresztül oly súlyosan büntessen gyarló embereket; nem is illik Isten szentségéhez, szeretetéhez, hogy örök kínzásban lelje kedvét. – *Megoldás.* a) Isten irgalma mindenesetre határtalan, és ennek teljes értékű megföljebbezheterlen tanuságát adja a megtestesülés, megváltás és kegyelem rendjének alkotása által. Sőt a hittudósok általános nézete szerint ezt nem tagadja meg a kárhozatra nézve sem, jóllehet ott az igazságé a végső szó: a megérdemelt mértéken alul büntet, miként a mennyországban a megérdemelt mértéken fölülj jutalmaz. b) Isten irgalma nem egyoldalú; kiterjeszkedik nemcsak a bűnösökre, hanem az igazakra is. Amint már most a legnagyobb kegyetlenség volna békés polgárokkal szemben a kormányzó hatalomnak az az irgalma, mely rájuk szabadítaná a legnagyobb gonosztévőket, épúgy irgalmatlanság volna egyformán kezelni a bűnösöket és hiveket. c) Isten irgalma nem más, mint igazsága, és ez

¹ Thom III 92, 5; 87, 3; Suppl. 82, 1.

megint nem más, mint szentsége (I 384/5). Minden ténye a teremtményekkel szemben irgalom és igazság egyszerre. Ez készíti arra, hogy eléjük adja szent akaratát, mely számukra az egyetlen lehetséges életföltétel. Ha a szabad akaratú teremtmények azonosítják magukat vele, megélnék; ha ellenkeznek, a második halálba mennek, melynek neve kárhozat; ugyanaz a szent isteni törvény irgalom és igazság egyszerre. Istennek nem telik kedve a kínokban. Azokat nem δ csinálja, hanem a bűnös; neki csak a megvesztegethetetlen szentségben telik kedve.¹

3. *Isten bölcsesége azt kívánja, hogy észszerűen büntessen.* A büntetés célja a javítás; a kárhozatban pedig a javulás ki van zárva; tehát céltalan az örök büntetés. – *Megoldás.* Hogy a büntetés egyetlen célja a javítás, napjainkban sokat hangoztatott divatos fölfogás; azonban nem fűdi a valóságot (I 383). Ebből az elméletből többek közt az is következne, hogy a megátalkodottakat a földi igazságszolgáltatásnak sem szabad büntetni; pedig éppen ezek sorából kerülnek ki a legnagyobb bűnösök, akikre nézve az emberi igazságérzet lehangosabban követeli a büntetést. A büntetés végső célja és értelme az erkölcsi rend szentsége és sérthetlensége: a bűnös számára készíteni azt a sorsot, amelyet megérdemel. Csak így van biztosítva Isten fölsége és a jónak föltétlen uralma a mindenségben. Persze ez gyönyörűbben érvényesül, ha a bűnös bensőleg is meghajol, vagyis bánattal és megtéréssel meghódol az isteni fölségnek. De szabadságánál fogva van lehetősége ezt meg nem tenni; s ebben az esetben a büntetésnek másodlagos, javító célja önála nem valósul.

A kárhozat *teodikéjének ez a sarkallója*: A kárhozat csak az ördögnek és az ő csatlósainak készült, azoknak, akik megátalkodnak az istenellenes lázadásban. *Senki sem kerül a kárhozatra pusztán azért, mert szerencsétlen volt* idő előtt vagy a keresztyénségen kívül születni, istentelen környezetben fölnőni, korán vagy pap nélkül meghalni. A különítmélet teljességgel összeegyezteti a gondviselés objektív útjait és az Ítélet alá kerülő halandónak erkölcsi beszámíthatóságát. S csak az lesz kárhozat fia, aki a döntés idejének végéig megmaradt az istenellenesség szándékában és állapotában.

De *miképp lehetséges*, hogy a természettől fogva változékonny teremtmény változatlanúságba esik, *hogy az annyira hajlamos emberi akarat megmerevedik, megrögződik a gonoszban?* Nagy sz. Gergely azt mondja: A kárhozottak, ha a földön élnének, örökké vétkeznének.² Miképp lehetséges ez olyan teremtményeknél, melyek természettől fogva az igazságra és jóságra állnak nyitva? Ez a kérdés *a kárhozat pszichológiájába* utal, és valószínűleg ebben csúcsosodik ki a kárhozat titka, a *mysterium iniquitatis*, melyre kielégítő feleletet ez idő szerint hiába keres a hívő elme. A kinyilatkoztatás csak a tényről biztosít; a mód titok, mely végelemzésben elvész a szabad akarat titokzatosságában. *Szent Tamás* így iparkodik közelébe férközni: *a) A bukott angyalok azért rögződnek meg, mert amit a tiszta szellem az értelmével megfog, azt változatlanul fogja meg.* Ilyenné válik az ember is a végleges állapotban. Ott már nincs útban a cél felé, hanem a cél szférájába jutott; s ezért a végső cél dolgában az akarata épügy nem változhatik, mint a földön az általános jó akarásában.³ *b) A másvilágon a megtérés azért is lehetetlen, mert a jelen üdvrendben kegyelem nélkül nincs megtérés.* De a kegyelmet Isten már nem adja meg azoknak, akik a próba idején elvetették.⁴ *Szent Tamás* tehát elutasítja azt a fölfogást, mintha a megátalkodás oka az egyetemes isteni közreműködés megvonása volna; ez ugyanis Istent tenné meg a bűn illetve a megátalkodás szerzőjévé. Attól a hiedelemtől is távol van az ő okoskodása, hogy a halállal mechanikusan következik be a megrögződés. Persze az ő megoldása sem lebbenti föl teljesen a fátyolt. Végre is alighanem azt kell mondani, hogy a másvilági megátalkodás Istennek pozitív rendelkezése; spekulatív

¹ Cf. *Thom* III 87, 3 ad 3.

² *Gregor. M. Moral.* XXXIV 9; *Dial.* IV 44.

³ *Thom* *Gent.* IV 95; I 64, 2.

⁴ *Thom* III 85, 2 ad 3; *Verit.* 24, 10.

megokolását azokban a gondolatokban kell keresni, melyekkel a próbaidőnek vége-szakadását igazoltuk (651. lap). Suarez szerint¹ a kárhozottakban megmarad a fizikai képesség a megtérésre, de erkölcsi lehetetlenséggé válik számukra: oly keservesen nyögnek büntetésük súlya alatt, hogy nem tudnak újra szeretni; oly súllyal nehezedik rájuk Istennek büntető keze, hogy képtelenek azt áldó kéznek elgondolni és megragadni; természetük szerint tudnák még szeretni Istent, de mert úgylis elérhetetlen számukra, már nem akarják szeretni.

4. A kárhozat helye.

Természettudományos képzettségükre és modern gondolkodásukra kevély, *frivol* emberek előtt a kárhozatról és általában a másvilágról szóló kinyilatkoztatott tanítás akárhányszor azért is gúny és megvetés tárgya, mert olyan földrajzi és csillagászati beállításban került eléjük, mely a mai természetszemlélet előtt nem áll helyt; sőt nem egy racionalista vallásbölcselelő arra bátorodott, hogy ezek miatt a kozmológiai mozzanatok miatt az egész eszchatológiát elvesse. Ismeretes Straußnak az a kijelentése, hogy a modern kozmológiai világképben nincs hely Isten számára; E. Häckel *frivol* gúnyolódással szól a régi keresztények háromemeletes világáról (fönt az ég, lent a pokol, középen a föld), melyből kettőt bedöntött a modern természettudomány. Tehát megokolt dolog általánosságban fölvetni a másvilág elhelyezkedésének (helyrajzának, topografiájának) kérdését.

Mindenekelőtt különbséget kell tennünk másvilági tartományok (*receptacula*) és azok elhelyezése között.

1. *A másvilági tartományok.* A Genézis első szavai csak eget és földet említenek mint Isten alkotásait. Utóbb megjelen az ószövetségi történeti könyvekben *a)* a seól (שׂוֹל), a verbo שאל követel, telhetetlen; helyesebben: üreges; Sept. ἄδης: α-ιδ, vagyis hol nem lehet látni; Vulg. infernus). Ez a holtak egyetemes gyűjtőhelye; jók és istentelenek egyaránt odakerülnek. *b)* Ettől különválnak idővel a *gehenna* (גֵּהֶנְנִים Hinnom Völgye, Jeruzsálemtől délnyugatra, a Moloch-tisztelet miatt útalatos hely, amiért Józiás király tisztátalanná tette²). Jeremiás odahelyezi a lázadó Izrael büntetését³; hovatovább általában Isten ellenségeinek büntető helye.⁴ *c)* A *menny* (שָׁמַיִם, מְדִינָה ὕψος, ὑψηλά, οὐρανός; altum, excelsum, caelum, κοῖλον: üreg). Ez a név jelenti mindenekelőtt a levegőet, mely a felhők és madarak helye; fölötte van a csillagos ég, melyet a régiek általában úgy képzeltek, amint ma is a csillagászatban járatlan ember, mint szilárd félgömböt, mely ráborul a földre. Fölötte trónol az Isten, aki azonban emellett mindenütt ott van, és akit az egek be nem tudnak fogadni.⁵ Ugyanott vannak az angyalok. Talán erre gondol Szent Pál, mikor a harmadik égről szól.⁶ *d)* A *paradicsom*, eredetileg csak az ősszülők tartózkodóhelye; az Üdvözítő ajkán csak az ószövetségi üdvözültek helye lehet,⁷ ugyanaz, melyet másutt ugyanő Ábrahám keblének mond,⁸ melyet a szentírási kor után az atyák tornácának (*limbus Patrum*) is neveznek. Minthogy ez a tartomány az ószövetségi üdvözültek mennybejutása után megszűnik, a későbbi keresztény nyelvhasználatban a mennyországot jelenti.⁹ *e)* A tisztuló lelkek helye a *tisztítóhely*, purgatórium. *f)* Különösen a középkor eleje óta sokszor szerepel a *kisdedek tornáca* (*limbus puerorum*) mint a kerstség nélkül meghalt kisdedek tartózkodási helye. Minthogy a limbus

¹ Suarez De angelis 8, 11.

² 4 Reg 23,10.

³ Jer 7,31 19,6.

⁴ Is 66,24.

⁵ 3 Reg 8,27.

⁶ 2 Cor 12,2.

⁷ Lc 23,43.

⁸ Lc 16,22.

⁹ August. Quaest. ev. II 38; Thom Suppl. 69, 4 ad 2; 2 Cor 12,4 Ap 2,7.

általában valaminek szélét jelenti, a limbus puerorum és patrum-ot az elnevezésük úgy jellegzi, mint az alvilág szélén terjeszkedő helyeket, mint «pokol tornácát».

2. A másvilági tartományok *elhelyezkedésére* nézve kétségtelen, hogy a seólt a *zsidók* a temetkező helyekkel hozták összefüggésbe, és általában úgy fogták föl, mint a sírok országát¹; lent van, oda le kell szállni²; a lábunk alatt van,³ s egyáltalán a legmélyebb hely.⁴ A gehenna, egyébként (mint láttuk) eredetileg földrajzi fogalom, amennyiben az Istentől elpártoltak büntető helye, szintén lent van. Az ég mint mennyország fönt van a csillagok fölött. A többi helyet az ószövetség egyáltalán nem lokalizálja, és az újszövetség beéri azzal, hogy fönről és lentről beszél.⁵ Az *atyák* a ptolemeusi világrendszer álláspontján álltak, és ennek megfelelően képzeletben a világ mozdulatlan közepébe helyezték a földet, a poklot jobbra a belsejébe, vagy amennyiben a földet korongnak gondolták, alája. A földet körülveszi a levegő, afölött van a hét bolygó hét ege, majd az állócsillagok ege, fölötte a primum mobile és legfölül a tűz-ég, a caelum empyreum vagy igneum.⁶ A limbust a pokol szélére helyezték, a tisztítóhelyet szintén a pokol mellé; sokszor közös a tűzük. Dante ismert másvilági képe ugyanez, csak a tisztulás hegyét teszi a pokol tölcserével ellenkező oldalra.

3. Mit lehet és mit kell vallani *a másvilág topografiájáról?*

Vannak másvilági helyek; vagyis a végállapotok nemcsak állapotok, hanem helyek is. Ezt ugyan az Egyház soha nem mondotta ki ünnepélyesen; de a hittudósok egyetemes nézete és biztos.

Bizonyítás. a) A föltámadás után az üdvözültek test szerint is jelen lesznek a másvilágon; ámde a testek szükségkép valami helyen vannak. Az Úr Krisztus és Szűz Mária már most test szerint is a mennyországban vannak; tehát az már most is okvetlenül hely. A kárhozatot nem annak tartani, nincs okunk, ha egyszer a föltámadás után biztosan annak kell lennie. *b)* Az angyalok és a testüktől megvált lelkek szellemek ugyan; de a Szentírásnak erősen nyomatékozott tanítása értelmében szervesen bekapcsolódnak a tér és idő világába; tehát a végállapotban sem lehetnek egészen függetlenek a tértől és helytől. Persze jelenlétük módja a szellem természetének megfelelő; és ez előttünk nem egészen nyilvánvaló.⁷ *c)* Ha egyszer új eget és új földet készít Isten a végállapot számára, nyilván ott is érvényt akar szerezni a teremtés mostan érvényes alaptörvényének: az anyagvilág, mellyel velejár a kiterjedettség, tehát tér és hely, a szellemnek is hordozója és gyakorló tere.

A másvilági helyek azonban nem lokalizálhatók; vagyis még általánosságban (nemhogy a részletekben!) sem lehet megjelölni azokat a helyeket, vagy épenséggel azokat a határokat, melyek között az üdvözültek vagy kárhozottak vagy tisztulók tartózkodnak. Ezt a meg-megismétlődő ellenkező kísérletekkel szemben a mai hittudósoknak csaknem egyöntetű nézete értelmében biztosnak kell mondanunk.

Az *ószövetség*, mikor látszat szerint lokalizál, nem feledkezik meg arról, hogy egyrészt a lehető legplasztikusabban függetlenítse különösen az Istent a helyektől (30. § 3). Másrészt nem mulasztja el nyomatékozni: a kinyilatkoztatás azt akarja, hogy a másvilágot inkább állapotnak gondoljuk, mint lokalizált helynek.⁸ Ezt még határozottabban emeli ki az újszövetség: a mennyország béke és öröm Istenben; a kárhozat az Isten közösségéből való kizártság. Tehát az ószövetségnek lokalizáló beszédmódja olyan elbírálás alá esik, mint általában csillagászati és egyéb természettudományos kijelentései, amint Szent Ágoston épen

¹ Is 14,11 Ez 32,22.

² Gen 37,35.

³ Num 16,30.

⁴ Job 11,8 26,5 Is 7,11.

⁵ Phil 2,10 Col 3,1.2.

⁶ Cf. *Lomb.* II 2, 6.

⁷ *Thom* in *Lomb.* IV 45, 1, 1 sol. 1 ad 1.

⁸ *Sap* 3,1–4 4,19.

a jelen kérdéssel kapcsolatban mondja: «Nem olvassuk az evangéliumban, hogy az Üdvözítő azt mondta volna: elküldöm nektek a Szentlelket, hogy kitanítson benneteket a Nap és a Hold járásáról. Keresztényekké akart tenni, és nem matematikusokká (csillagászokká)». ¹ Marad tehát az *újszövetségnek* a «fönt» és «lent» által kifejezett helymegjelölése. De nincs kétség benne, hogy ezzel is nem a helyet illetőleg az irányt akarja kifejezni, amerre a mennyországot és a poklot keresnünk kell, hanem hódol annak az általános lélektani törvényszerűségnek, melynek erejénél fogva ma is beszélünk magasröptű szellemről, emelkedett gondolkodásról, alantas észjárásról, mély alázatról, bánatról, magas és mély hangokról stb. ²

A *szentatyák* kijelentései az ő természettudományos értelmezésük általános törvényei alá esnek. A földrajzi és csillagászati kérdésekben ők is koruk gyermekei, tehát egyező tanításuk sem jelent kötelező normát a hívő gondolkodás számára. ³ Egyébként ők is hangsúlyozzák, hogy a másvilág elhelyezésére nézve nincs kinyilatkoztatásunk sz. Ágoston szerint ⁴ a boldogok helye voltaképpen az Isten; a kárhozátról meg senki sem tudja megmondani, hogy merre van. Szent Tamás nem hiszi, hogy «ember tudhassa, hol van a pokol»; és elvet minden kísérletet, mely az ismert világképben el akarja helyezni a másvilágot. Aranyszájú Szent János megszívlelni való gyakorlati kifejezést ad a Szentírás elméleti álláspontjának: «Ne azon járjon az eszed, hol a pokol; hanem arra legyen gondod, hogy oda ne kerülj». ⁵

Ezért *céltalan is minden találgatás*. Afelől azonban meg lehetünk nyugodva, hogy amióta Kopernikus és Galilei mérhetetlenbe tágították a világegyetem távlatait, azóta nem nehezebb, hanem ellenkezőleg, könnyebb elgondolni, hogy abban a szédítő arányú világegyetemben Isten talált megfelelő helyet a másvilági állapotok számára is. Nem minden valószínűség nélkül gondolnak itt többen arra az új égre és új földre, melyet a kinyilatkoztatás a világ végén kilátásba helyez.

124. §. A tisztítóhely.

Diekamp III § 11; *Bartmann* II § 214; *Pesch* IX prop. 35–6; *Billot* qu. 4 th. 5 6; *Zahn* Vorl. 5. – *Thom* Suppl. 72–5; *Bonavent.* 7, 3; *Suarez* De purgatorio in III 84 s. disp. 45–7; *Pázmány* Kalauz XIV (Ö. M. IV 595 kk.). – *Bellarminus* De purgatorio (De controversiis fidei); *L. Allatus* De utriusque ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione 1655; *V. Loch* Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium 1852; *Fr. Schmid* Das Fegfeuer nach katholischer Lehre 1904; *Die Seelenläuterung im Jenseits* 1907; *B. Bartmann* Das Fegfeuer ²1931; *F. C. Schoupe* II domma del purgatorio ²1932; *E. Freystadt* Altchristliche Totengedächtnistage 1929; *Th. Gerster* Purgatorium secundum doctrinam s. Bonaventurae 1932; *G. Hofmann* Concilium Florentinum I (Erstes Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer) 1929; II (Zweites Gutachten) 1930.

1. A tisztítóhely valósága.

Tétel. Van tisztítóhely. Hittétel.

Magyarázat. A *tisztítóhely* (βασανιστήριον καθαριστήριον) átmeneti állapot és hely, ahol azoknak lelkei, kiket a különítélet kegyelemben talál ugyan, de Isten színelátására nem elég tiszták, a végítéletig tisztulnak. A II. lyoni és nyomában a *firenzei* zsinat a görögökkel való egyesülés okmányában ünnepélyesen tanítja: «Akik igaz töredelemmel Isten szeretetében haltak meg, mielőtt a töredelem méltó gyümölcseivel eleget tettek volna az elkövetésekért és mulasztásokért, azoknak lelke a halál után a tisztítóhely (purgatórium) büntetései által

¹ *August.* Act. c. Felice Man. 1, 10 (M 42, 525).

² Cf. Jn 3,13 Col 3,1.2 2,2.

³ *Schanz* Die naturwissenschaftliche Exegese der Väter. Tübinger Theologische Quartalschrift 77, 636 kk.

⁴ *August.* in Ps 30, 3, 8; Civ. Dei XX 16; Retract. II 24, 2; *Thom* Opusc. 10 (al. 11) 25; cf. I 66, 3; Cat. in 2 Cor 13.

⁵ *Chrysost.* in Rom hom. 31, 5.

tisztul».¹ A tisztítóhelyet a régi kereszténységben voltaképpen senki sem tagadta. Aërius a 4. században csak a holtakért történő közbenjárás hatékonyságát vonta kétségbe; úgyszintén később a valdiak. Más eretnekek rendszerében nem igen maradt hely tisztulás számára; így a manicheusoknál, gnosztikusoknál és katarusoknál, kik csak megváltottakat és kárhozottakat ismertek el. A 16. századi *újítók* közül csak Zwingli és Kálvin volt kifejezetten a purgatórium ellen, Luther és Melanchthon eleinte tétováztak.² A *görögök* a skizma óta az alexandriai nagy atyák sarkalatos tanításával ellentétben makacsul tagadták a tisztulás lehetőségét, de nem a büntető szenvedéseket, és a holtakért való közbenjárást. A 13. század óta némelyek közülük tagadóra vették a tisztítóhely létezését. A görögök állásfoglalása mögött az a gondolat lappang, hogy voltaképpen csak a végítéletkor dől el véglegesen a lélek sorsa; szenvedéseik és az értük való imádkozás kegyes ítéletet készítenek elő számukra.

Bizonnyítás. Az *ószövetség* általános eszchatologiai álláspontjához képest eléggé kifejezésre juttatja a tisztulás gondolatát is. A próféták témája: Izrael mint az Isten gondolatainak hivatott képviselője, és a pogányok mint ellenfelei de hivatott előmozdítói ítélet alá kerülnek, és a történeti folyamat során a Gondviselés büntető kezének vezetése alatt tisztulnak.³ Amily mértékben előtérbelép az egyének eszchatológiája, oly mértékben nyilvánul meg a másvilági átmeneti állapot gondolata is. Makkabeus Judás «tizenkétezer ezüst drachmát küldött Jeruzsálembe, hogy áldozatot mutassanak be a megholtak bűneiért (akik vitézül harcoltak és el is estek az igaz ügyért, de ruhájuk alatt bálványokat találtak); mert helyesen és jámborul gondolkodott a föltámadásról. Ha nem remélte volna ugyanis, hogy az elesettek föltámadnak, fölösleges és hiábavaló dolognak látszott volna imádkozni a halottakért. Tekintetbe vette továbbá azt is, hogy azokra, akik jámborul húnytak el, igen nagy jutalom vár».⁴ Ide vonatkoznak természetesen mindazok a helyek, hol a holtakért való közbenjárásról van szó.⁵

Az újszövetségben az *Üdvözítő* beszél Szentlélek elleni bűnökről, melyek számára nincs bocsánat sem a jelen sem a jövő életben⁶; ebből Szent Ágoston helyesen következteti,⁷ hogy van bűn, mely bocsánatot nyerhet a másik életben is, s ennek helye nem lehet sem a kárhozat sem a mennyország. Ugyanezt lehet következtetni az *Üdvözítőnek* ebből a szavából is: «Bizony, mondom neked, ki nem jössz onnét (az adósok börtönéből), míg le nem fizeted az utolsó fillért».⁸ Világos Szent Pál⁹; «Más alapot senki sem vethet azon kívül, mely vettetett, mely a Krisztus Jézus. Ha pedig valaki ez alapra épít aranyat, ezüstöt, drágaköveket, fát, szénát, pozdorját, kinek-kinek munkája nyilvánvaló lesz: ugyanis az Úr napja megmutatja, mivel az tűzben fog megnyilvánulni; és a tűz majd megpróbálja, hogy kinek-kinek milyen a munkája. Akinek munkája, melyet arra épített, megmarad, jutalmát veszi. Akinek munkája megég, kárt vall; ő maga ugyan üdvözülni, de úgy mint tűz által». Jóllehet itt az ítélet napjáról van szó, bizonyos, hogy ez az ítélet nem egy nap, hanem Isten minden ítéletének foglalata: az egyének és a közösségek, az alanyi jószándékok és a tárgyi teljesítmények megítélése; ezzel az ítélettel együtt jár, hogy sokaknak mintegy tűz által meg kell tisztulniok.¹⁰ De ezt mondja a tisztítóhely dogmája.

¹ Denz 464 693.

² Cf. Luther elítélt tételét Denz 777; Trid. Denz 983 998.

³ Os 13,14 Jon 2 (típus); Is 17–24 42,24–43,7.25 Ez 16 36,23.. Zach 3 9,9–12 Mal 3,2–3.

⁴ 2 Mach 12,43–6. Dan 12,10.

⁵ Tob 1,20–22 2,3–9 4,18.

⁶ Mt 12,32.

⁷ August. Civ. Dei XXI 24, 2.

⁸ Mt 5,26; cf. Lc 12,47–8.

⁹ 1 Cor 3,11–5.

¹⁰ Cf. Mc 9,49; 1 Pet 2.

A keresztény *hagyomány* voltaképp elég tanúságot tesz, mikor kezdettől fogva állhatatosan *imádkozik a megholtakért*. Hisz mélyes meggyőződés volt, hogy méltánytalanságot követ el a vértanúval szemben, ki imádkozik érte. Hogy pedig valaki a kárhozottakért imádkozott volna, az előzők (123. §) után ki van zárva; tehát csak olyanokért imádkozhattak, akik még nem voltak Isten színe előtt, de oda készültek; akikre még ráfért a közbenjárás. A gyakorlati hitvallásnak ebből a magjából nőtt ki a tisztítóhely formális tana; közben azonban meg kellett küzdenie nem egy idegen elemmel.¹

Az első kifejezett tanu az Acta Pauli szerzője (160 k.): *Thecla* imádkozik az elhunyt Falconilla-ért, hogy az igazak helyére kerüljön.² A holtakért való közbenjárás szükségességéről és az értük bemutatott szentmise hatékonyságáról különösen határozottan szól *Tertullianus*.³ Perpetua és Felicitas passziója (valószínűleg Tertullian a szerzője) egy bájos látomást tartalmaz: *Perpetua* látja a hétéves korában kereszteletlenül rákbetegségben meghalt öccsét, Dinokratest sötét helyen, eltorzult arccal, nagy szomjúságban. «Ez nagy bánatot okozott nekem. Fölbredtem, és tisztában voltam vele, hogy szenved. De reményt kelt bennem, hogy enyhületet szerezhetek neki. Éjjel és nappal imádkoztam érte, és könnyek között állhatatosan esedeztem Istenhez, hogy kegyeskedjék engem meghallgatni. Egyik nap, mikor szenvedtünk a kemény kalodában, más látomásom támadt: Ugyanaz a hely, ahonnan Dinokratest láttam előlépni, most nagyon világos volt; öcsém pedig tiszta és jó ruhában volt; arcán a rák helyén már csak forradást lehetett látni. A vizesedény (mely az előző látomásban sokkal magasabban volt mint a fiúcska termete) most oly alacsonyan volt, hogy könnyen elérhette, és a szélén egy telt ivócsésze állott. Mikor Dinokrates szomját oltotta belőle, eltávozott gyermekek módjára játszani. Én fölbredtem, és fölismertem, hogy büntetésétől megszabadult». Egészen világosan szól *Ciprián*⁴: «Más dolog veniát állani, más bemenni a dicsőségbe. Más dolog a bűnökért hosszú kínok során javulni és huzamos tűz által tisztulni; ismét más az összes büntetéseket szenvedés (vértanuság) által elvetni». Alexandriai Kelemen szerint⁵ az igaz gnózishoz hozzátartozik irgalmasnak lenni azok iránt a holtak iránt, akik még lakolnak bűneikért. *Origenes* szerint⁶ minden lélek a halál után átmegy a tűzön; a gonoszok elmerülnek benne, az igazak üdvözülnek.

Már ez a vázlatos áttekintés is kellő mértékre szállítja le a racionalista dogmahistorikusoknak azt a nézetét, *mintha a tisztulás tana Origenes útján szüremkezett volna be az Egyházba*. Azt azonban nem lehet tagadni, hogy Origenes ezt a tanítást apokataszata elemekkel vegyíti, épúgy mint nagy tanítványa, Nisszai sz. Gergely.⁷ A nagy görög atyák⁸ egyébként egyetértenek a latinokkal abban a hitben, hogy imádkozni kell a holtakért, akik szenvedésekben tisztulnak. A latinok tanítása bő és világos. *Ambrus*, akinek eszchatológiája méltán dicséret tárgya az avatottak közt, kifejezetten tanítja, hogy a tökéletlenek, akik nem kárhozhatnak el, a különítélet után a tisztulás helyére jutnak, ahol szenvedésekkel kell tisztulniok; a visszamaradt élők pedig imádságokkal, szentmisékkal, alamizsnákkal és halotti szeretetlakomákkal segíthetnek rajtuk.⁹ *Ambrus*, *Jeromos* és *Ambrosiaster* azon a nézeten vannak, hogy a hívők ilyen tisztulások után végre is mind

¹ *Bellarmin*. 1, 11.

² Acta Pauli 28.

³ *Tertul.* Cor. mil. 3; Monog. 10; Anima 58; Resur. 42.

⁴ *Cypr.* Epist. 55, 20; cf. 59, 18; Mortal. 26.

⁵ *Clemens Al.* Strom. VII 12, 78.

⁶ *Origen.* Princip. II 10, 4–6; 11, 3; in Num hom. 26; in Mt hom. 30; Cels. IV 13.

⁷ *Nyssen.* Cat. 8; Anima et resurr.

⁸ *Basil.* in Is 9, 19; *Chrysost.* in Phil hom. 3, 4; in 1 Cor hom. 41, 4; *Cyrl.* Hier. Catech. 5, 9; *Epiphan.* Haer. 75 (Aërius ellen); *Cyrl.* Al. külön művet irt «Azok ellen, akik vakmerően azt állítják, hogy nem kell misézni a hitben elhunytakért» M 76, 1423.

⁹ *Ambr.* De bono mortis 45–8.

üdvözülnek. *Szent Ágoston* sokat és határozottan szól¹; tanítványa, arles-i Caesarius² szabatosan megmondja, kikre vár a tisztítóhely; *Nagy sz. Gergely*³ a tisztulásnak «tüzet» hangsúlyozza. Azóta a latinoknál egyöntetű a tisztítóhely tana; a görögök lassan elkanyarodtak a közös ősi hagyománytól.

Teológiai megfontolás. A tisztítóhely is a természetfölötti világrendnek egyik mozzanata. Létezését és szerepét a kinyilatkoztatás igazolja. Mindazáltal a hitigazságok szerint igazodó elme is azt találja, hogy a mennyországba semmi szennyes be nem mehet. Isten színelátására nem bocsátható, akinek lelke egészen meg nem tisztult és szent szeretetben ki nem tárgult arra, hogy Teremtőjét közvetlenül, minden teremtményi fátyol és közvetítés nélkül élettartalomként magába vegye. A kárhozat viszont csak azok részére igazságos, akik a halálos bűnben megátalkodtak, vagyis Isten ellenségeiként haltak meg. Már most *az istenes embereknek is nagy része a halálakor nem annyira elvetemült* ugyan, hogy a kárhozatra legyen érett; sőt Istennel megbékülten lépte át az öröklét küszöbét; *de korántsem annyira tiszta*, hogy nyomban bemehessen Istennek leplezetlen dicsőségébe. A legtöbbnek van még leróni valója, akár büntetés-tartozás, akár tökéletlenségek, akár nem a mennyországba való hajlamok alakjában; a jámborabb emberek is e földön aránylag sok lelkierőt fordítanak hívságos vagy épen önző célok szolgálatára; náluk is többnyire akad elég szükkeblűség és farizeus önelégültség; Istenről, az ő országáról, annak föladatairól és igazi jellegéről sokszor kicsinyesen gondolkodnak, emberekkel szemben nem a tiszta szeretet és egészen lelkiismeretes igazságosság vezeti őket stb. Következésképp a végleges istenbírás elnyerése előtt olyan körülmények közé kell jutniok, melyek megfelelnek tökéletlen valláserkölcsei életüknek, és ott teljesen meg kell tisztulniok és érlelődniök, a háromszor szent Isten bírása számára. Ez a következtetés elutasíthatatlan. Nem tudják magukat kivonni alóla a komolyabb protestánsok sem, akik közül egyre többen kezdenek kacérkodni a teozofisták kalandos lélekvándorlási és tisztulási elméleteivel. Nyilván ennek a logikának kell betudni, hogy a fejlettebb pogány vallási érzék is sejtett és követelt másvilági tisztulási állapotot; Platónnál,⁴ az egyiptomiaknál, babiloniaiaknál, perzsáknál találni ilyen gondolatokat.

E következtetés elöl csak akkor lehetne kitérni, *ha a halállal az emberről gépiesen lehámlának minden tökéletlenség.* Ez azonban csak az ember természetének dualista fölfogása mellett gondolható el; vagyis ha a test a léleknek börtöne, és ez a bebörtönzés minden bűn és tökéletlenség forrása, akkor a halál csakugyan teljes szabadulás. Vagy pedig a téves protestáns megigazultság-tan álláspontjára kell helyezkedni: Isten egy hatalmi szóval szentnek, tökéletesnek, tisztultnak jelenthet ki valakit, aki valójában, lelkületben és magatartásban távol áll ettől.

Egy pietista (vagy sztoikus indítékokból táplálkozó) rigorista iránynak a protestantizmuson belül azért van nehéz szíve a tisztítóhely tanítása ellen, mert *állítólag erkölcsi lazaságnak nyit ajtót*: ha még a másvilágon is lehet jóvátenni a jelen élet hibáit, elesik a jelen életben való teljes erkölcsi erő kifejtés leghatásosabb indítéka; nyitva van a halogatások útja. – *Felelet.* a) A tisztítóhely dogmája semmiben sem érinti és nem gyöngíti az örök kárhozat komor igazságát. b) A tisztítóhely büntetései maguk is hatalmas indítékot tudnak szolgáltatni az erkölcsi buzgóság és töredelem fokozására. Minthogy továbbá a tisztítóhely hite lehetővé teszi és sürgeti a holtakért való közbenjárást, a felebaráti szeretetnek tapasztalatilag is kimutathatóan rendkívül hatékony indítékot nyújt. Végezetül plasztikusan a lélek elé állítja Isten érinthetetlen szentségét, és ezzel nagymértékben hozzájárul a keresztény

¹ *August.* Confess. IX 11–13; Enchir. 69 109–10; Civ. Dei XXI 13, 16; 26, 2; XXVI 2; XXVII 5; Gen. Manich. II 20; Sermo 172, 2, 2.

² *Caesar. Arel.* Sermo 104, 1.

³ *Gregor. M.* Moral. IX 34; Dial. IV 39.

⁴ *Platon* Phaedon 113 d; Gorgias 524 s.

lelkiismeret finomításához. *c)* A szélső rigorizmus egyrészt a hatás kedvéért eltér az igazságtól, mely egyedül szabadít meg és éltet; másrészt nem alkalmas a valláserkölcsei élet föllendítésére: félelmet, helyesebben ijedtséget tud kelteni, de hitelt már nehezebben talál. A történet bőven igazolja, hogy a hazugság és eretnokség szellemének ugyanazon az egy tövén fakad a rigorizmus és a laxizmus.

2. A tisztulás jellege.

1. *A tisztulás tárgya. a)* A tisztítóhely rendeltetése mindenekelőtt azoknak a *büntetéseknek lerovása*, melyeknek adóssága a földi életben elkövetett és megbocsátott bűnök után fönmaradt. Ilyenek a legtöbb embernél maradnak (556. lap); és a kinyilatkoztatás forrásai, kivált az egyházi előterjesztések elsősorban ezeket említik, mikor szó esik a tisztulás tárgyáról. Ez a lerovás a tisztítóhelyen nem történhetik önként vállalt elégtévő cselekményekkel; az érdemszerzésnek ugyanis vége; egyedül lehetséges útja az isteni igazságtól kirótt szenvedések elviselése (*satispassio, non satisfactio*). *b)* Azok a bűnök, melyek a halálkor még hozzátapadnak a lélekhez, melyek azonban irgalmat találtak a különítéletben.

Ezek a *bocsánatos bűnök*, melyeknek biztos mértékével azonban mi emberek nem rendelkezünk. A bűn bocsánatos voltát tudvalevőleg alanyi tényezők határozzák meg: a szándékosság, erkölcsi felelősség kisebb foka, melynek biztos megítélésére konkrét esetben csak Isten hivatott. Szerepelnek aztán tárgyi mozzanatok: a helytelen tett súlyossága. Erre nézve sok esetben megegyezés uralkodik a hittudósok között és az Egyház gyakorlatában. Érdekes azonban, hogy éppen itt nem egyezik mindig még a nagy szentatyák fölfogása sem. Arles-i Caesarius szerint pl. olyan bűnök mint az esküszegés, átkozódás, gyűlölet, harag, irigység, torkosság, álmatság, piszkos gondolatok, szemek kívánsága nem zárnak ki a tisztítóhelytől. Többek szerint végre is az összes hívők tisztulás után üdvözülnek. Hogy a tisztítóhely bűnöktől való szabadulást is ád, kétségtelen abból, hogy az Üdvözítő beszél olyan bűnökről, melyek számára van bocsánat a másvilágon. Ami a másvilági *bűnbocsánat módját* illeti, föltétele mindenestre a bánat, mely nélkül lehetetlen a bocsánat; a tényleges bocsánatnyerésnek a tisztulás e helyén a bánaton kívül szenvedés az ára.¹ Tagadhatatlan, hogy Isten a bűnöket nyomban a halál után is megbocsáthatja; azonban ingyenes Halensisnek az a föltevése, hogy Isten azt mindig meg is teszi, amennyiben minden üdvözülő haldoklónak erre a célra külön kegyelmet ad: *gratia finalis*.

c) A lélek *megtisztul a vétkes hajlamoktól*; vagyis az erkölcsi tökéletességnek oly fokára emelkedik, mely képesíti őt arra, hogy teremtményi közvetítés nélkül közvetlenül Istenből és Istenben éljen. Újabban több hittudós kétségbe vonta, hogy a bűnök és a bűnös hajlamok is tárgyai a másvilági tisztulásnak. Azonban a teologusok többsége joggal ellenük foglal állást. Állításunkat jelzi már a tisztítóhely, purgatórium elnevezés is; a merő büntetés-adósság elengedését nem lehet tulajdonképeni értelemben tisztulásnak nevezni, mint azt a firenzei zsinat oly nyomatékosan kiemeli. Azután a tisztítóhely létezését bizonyító legtöbb szentírási² és hagyományi kijelentés nem is első helyen említi a büntetések lerovását, hanem az erkölcsi tisztulást állítja homloktérbe; ugyanezt nyomatékozza az Egyháznak sok imádsága.³

Végezetül pedig az a megfontolás, mely teologiailag igazolja a tisztítóhely létezését, elsősorban arra a tényre támaszkodik, hogy igen sok keresztény nem szolgált rá a kárhozatra, de a mennyország számára is éretlen: A legtöbb igen jámbor ember is, mondja Newman, súlyos zavarban volna, ha hirtelen a mennyországban találná magát. Ezek számára

¹ Thom Mal. 7, 11; in Lomb. IV 21, 1, 1, 2.

² Pl. Mt 12,33 1 Cor 3,15.

³ Or. div. pro defunct. n. 7 8 10; benedict. coemet. etc.

elkerülhetetlen a valláserkölcileg érlelő, nagykorúsító, *a tökéletlen lelket az isteni élet befogadásának színvonaláig fokozó átmenet*. A halál maga ezt nem teszi meg. Hisz ezer esetben látjuk, hogy a komoly állásfoglalás és elszántság (amilyen lesz minden üdvözülő lélek számára a halál küszöbének átlépése), a végleges elkötelezés egy irányban még nem adja meg a lelki érettséget és képesültséget a megfelelő élet alakítására is (pl. a jószándékkal megkeresztelkedett zsidónak is rendszeresen soká nem lesz még «keresztény» a temperamentuma, lelkiülete, érzéke). Ha a tisztítóhely csak a büntetés-adósságok lerovására szorítkozik, nincs mit hatékonyan ellene szegezni a transzcendens evolucionizmus megvesztegető alaptételének (684. lap), és nem tudjuk a kinyilatkoztatott igazság erejével leküzdeni ezt a csábító tévedést, mely az igazságnak mégis csak egy szemernyi magvát rejti. A szakadár görögök ezt a mozzanatot tagadják, mert mechanizálni akarták a lelki életet, épúgy mint az ortodox protestánsok, akiknek mai unokái aztán kielégítetlenül mindenféle modernizmuson kapnak. A tisztítóhelynek mint a másvilági erkölcsi és lelki tisztulási lehetőségnek tagadása érzékeny rést hagy a hitrendszeren, melyet vallásilag komolyabban érdekelt emberek mindenféle eretnek pótlékkal tömnek be. Azt sem szabad figyelmen kívül hagyni: Ha Isten irgalmassága a jelen és a másvilágon a büntetések elengedésében, érdemen fölül való jutalmazásban és érdemtelenségen aluli büntetésben érvényesül, akkor Isten szentségének is szóhoz kell jutnia a lelkeknek a mennyország számára való fokozatos fölkészítésében.

Ez a tisztulás természetesen minden *érdem nélkül* foly le. A tisztuló lelkek már nem élnek a zarándok állapotban, ahol a legfőbb Jó jelképek és kinyilatkoztatások fátyla alatt jelenik meg nekik, úgy hogy a léleknek önmegtagadásban, hitben, kockázattal kell fölküzdenie magát teljes követésére. A másvilágon, a tisztulás helyén a Jó mint olyan ragyog föl és úgy jelenik meg, hogy lehetetlen gondolni másra mint szintén kívánatos jóra. Viszont a rossz már nem a jónak áruhájában jár, hanem szintén a maga meztelen mivoltában; a tisztítóhely büntetései föltárják a rossznak is legbensőbb mivoltát, de egyúttal a legfőbb Jónak is föltétlen értékét, úgy hogy immár semmi hely nem marad az érdemszerzéshez szükséges választás és személyes kockázat számára.

Kérdés. Biztos, hogy a végítélettel megszűnik a tisztítóhely; egy-két hittudósnak ellenkező nézete minden alap nélkül való. Szinte biztos az is, hogy *a végítélet kortársai* közül sokra szintén ráfér a tisztulás. *Miképen részesülnek benne?* – *Felelet*. Istennek van módja az utolsó időknek számunkra most elképzelhetetlen példátlan szorongatásait és viszontagságait megtenni tisztító tevékenysége szolgálóinak, s a tisztítóhely tartamát meg tudja pótolni a fájdalemak nagyobb fokával.

2. *A tisztítóhely szenvedései*. A tisztuló lelkek *fő szenvedése* a hittudósok egyöntetű tanítása szerint az, *hogy nem látják az Istent*. De nagyon is világosan látják, hogy Isten a léleknek egyetlen igazi java, s a végállapot elszántságával, az akadékos nem ismerő szeretet hevével vágyakoznak az ő tökéletes birására. Az is nyilván van előttük, hogy bűneik, tökéletlenségeik és tisztulatlanságuk tartják őket távol vágyuknak és lelküknek oly tisztán látott és teljes lelki energiával megragadott egyetlen céljától. Ebből a két forrásból táplálkozik állandó és mérhetetlen fájdalemük. Istennek nem-látása mindennél beszédesebben állítja eléjük hűtlenségeik és tökéletlenségeik súlyosságát, és kiégeti belőlük annak utolsó rozsdafoltjait is. Ez tehát némileg rokon a kárhozottaknak elvetési kínjával; de lényegesen különbözik is tőle: a tisztuló lelkeket az a nagy tudat élteti, hogy eljutnak Isten színelátására. Etekintetben még csak bizonytalanságban sincsenek, mint a görögök pedzik, és Luther tanította.¹

Emellett nagy fokban valószínű, hogy a tisztulók más, *érzésbeli kínokat is szenvednek* (a poena sensus analogiájára), ha talán nem is mindnyájan. Ez a nézet az ellenkezőnél jobban megfelel a Szentírás és a hiteles egyházi tanítás kifejezőmódjának; továbbá érvényre juttatja

¹ Prop. damn. 38: *Denz* 778.

a kinyilatkoztatásnak azt a törvényét, hogy az anyagvilág hivatva van szolgálni a szellemvilág föladatait. Ezeknek az érzésbeli szenvedéseknek természetét közelebbről meghatározni azonban nincs módunkban. A görögök azt tanítják, hogy a testtől elvált lélekre a másvilág sorompóinál ördögök várnak, akik folyton újra ítélgetik, rémítgetik és kísértik. Ha ezeket meghaladta, egy ködös, sötét, viharverte szomorú helyre jut. A nyugatiak általában inkább *tűz kínjairól* szólnak; nem egy a kárhozat tüzére gondol (a tisztítóhelyet a tisztulók rendeltetése tekintetében csakugyan a mennyország szélére lehet tenni, a tisztulás módját tekintve pedig pokol tornácának lehet nézni). A tisztítóhely tüzének természetére nézve ugyanazok a megfontolások érvényesek, melyek a pokol tüzére irányadók (688. lap); azzal a hozzáadással, hogy a Szentírás és a hagyomány itt kevesebb fogódzópontra nyújt igazi tűz gondolatára, mint a kárhozatnál. Ezért a hittudósok ma általában azt állítják, hogy a tisztító-tűz metaforás értelmezése dogmatikai megbélyegzést sőt aggodalmaskodást egyáltalán nem érdemel; az igazi tüzet valló nézet azonban a valószínűbb. A firenzei zsinat tartózkodott attól, hogy tűz kínjairól beszéljen.

A tisztítóhely szenvedésének természetéről a kinyilatkoztatás általában hallgat; valóságos vagy állítólagos magánkinyilatkoztatások pedig nem lehetnek dogmatikai források. Sőt gondosan vigyázni kell, hogy ezt a teológiailag alapvető, gyakorlatilag annyira jelentős, penitenciára serkentő és egyben vigasztaló katolikus igazságot semmiféle mitológiai elemmel el ne homályosítsuk, s a jobb indulatú protestánsoknak és görögöknek, kik hajolnak feléje, fölöslegesen meg ne nehezítsük a közeledést. A tisztuló lelkek pszichológiájára nézve jó szempontokat ad néhány misztikai író; különösen Genuai sz. Katalinnak a tisztítóhelyről szóló kis írása.

Kérdések. 1. *Meddig tartanak a tisztítóhely szenvedései?* – Maga a tisztítóhely a végítéletig tart. De meddig tisztulnak az egyes lelkek, arra nincs semmi fogódzópontunk. Teljesen ingyenes az a hiedelem, hogy szenvedésük tíz évnél tovább nem tart (Soto, Maldonatus); bizonyos, hogy az Egyház elfogad «örök» mise-alapítványokat.

2. *Milyen súlyosak a tisztítóhely kínjai?* – Szent Tamás szerint a tisztítóhely legkisebb szenvedése nagyobb mint a legnagyobb földi kín.¹ Bonaventura szerint minden fajtában a tisztítóhely legnagyobb kína nagyobb mint a megfelelő legnagyobb földi kín; s ezt érthetőnek találjuk, ha meggondoljuk, hogy a tisztítóhely az isteni igazságszolgáltatásnak, a szenvedésnek helye. A természetfölötti világrendnek ez a nagy gondolata: a szenvedés, melynek akkora szerep jut a földön, Istennek utolsó angyala a tőle még távol bújdosó lélekhez küldve; ha műve befejeződik, maga Isten látogatja meg a lelket, örökre. Mindamelllett a tisztuló lelkeknek nagy a vigasztalásuk: Biztosak az üdvösségük felől, szeretik az Istent, s részesülnek a dicsőséges és a küzdő Egyház hatékony közbenjárásában.²

3. *Vajjon a szenvedő Egyház tagjai, a tisztuló lelkek imádkoznak-e a küzdő Egyházért és annak tagjaiért?* – Szent Tamás szerint³ nem; mert büntetést állnak, és ezért nem olyan a helyzetük, hogy másokért imádkozzanak, hanem inkább értük kell imádkozni másoknak. Az *újabbak* általában igennel felelnek.⁴ Tudnak ugyanis értük imádkozni, mert Istennel barátságban vannak; akarnak is értük imádkozni, mert tudják, hogy ez javunkra van, rászorulunk; és ezenfölül szeretnek bennünket, tehát készek segítségünkre lenni. Az Egyház hivatalos liturgiájában sohasem fordul hozzájuk közbenjárásért. A magánimádságnak, melyet valaki egy tisztuló lélekhez akar intézni, Szent Tamás szerint értelme sincs, mert ők nem látják az Istent, tehát valószínűleg nem is vesznek tudomást könyörgésünkről. Mindezeket fontolóra véve: a hívőket nem kell megakadályozni abban, hogy a tisztuló lelkekhez

¹ Thom in Lomb. IV 21, 1, 1 sol 3.

² August. Cura pro mortuis 4, 6; Thom in Lomb. IV 45, 2, 3 sol. 3 ad 4.

³ Thom 2II 83, 11.

⁴ Suarez De oratione I 11, 16 17.

forduljanak közbenjárásért; de ki kell őket oktatni, hogy ezt nagyon is módjával tegyék, mert hisz ennek a gyakorlatnak dogmatikai alapja egyáltalán nem biztos.

125. §. A mennyország.

Diekamp III § 14–16; *Bartmann* II § 212; *Pesch* IX II prop. 8–14; *Billot* qu. 5 th. 8; *Zahn* Vorl. 6; *Scheeben* Myst. § 92 93; Dogm. II § 164. – *Thom* I 12; III 1–5 és a nagy kommentátorok; Suppl. 95–9; Gent. III 1–63; IV 91 9 92 95; opusc. De beatitudine; *Bonavent.* 7, 7. – *Lessius* De summo bono et de aeterna beatitudine hominis 1626; A. *Krawuszký* De visione beatifica commentarius historicus 1868; F. *Boudreaux* Die Seeligkeit des Himmels 1898; A. *Zichlinsky* Die species impressa und expressa beim beseeligenden Schauakt 1918; Blot Das Wiedererkennen im Himmel¹ 1919; L. *Brémond* Le ciel; ses joies, ses splendeurs 1925; J. D. *Walshe* The Vision Beatific 1926; A. *Sartori* La visione beatifica 1927; G. *Joannés* La vie de l'au-de-là dans la vision béatifique² 1928; J. *Mulson* La possibilité de la vision béatifique dans S. Thomas 1932; F. *zur Bonsen* Sehen wir uns im Jenseits wieder? 1932.

1. A mennyország valósága.

A mennyország (más szentírási elnevezések: örök élet, örök békesség, Isten országa) az az állapot és hely, ahol a megigazultak, kiket semmiféle bűn- és büntetéstartozás nem terhel, örökre részesek a Szentháromság életében, s ezáltal örökre és tökéletesen boldogok. A boldogság ugyanis olyan állapot, mely minden jónak halmozása által tökéletes.¹ A mennyország katolikus igazsága a földi lét minden rejtélyének nyitja, minden földi szenvedésnek ellenértéke, a hányódó földi vándornak mondhatatlan szelídséggel és bensőséggel biztató hajnalcsillaga, a történelem és a kinyilatkoztatás méltó záradéka, a teremtmény számára készített isteni kegyelmek koronája. Létezésének valósága és tartalma arra való, hogy a hívő lélek elmélkedéseinek, reményeinek középpontjában álljon és életének irányítója legyen.

Tétel. Van mennyország. Hittétel. A keresztények az Apostoli hitvallással kezdettől fogva vallják: «Hiszem az örök életet». Létezését voltaképpen *sohasem tagadták a keresztény közületen belül*, sőt a pogányok is a maguk módja szerint vallották; csak a materialistáknak nincs mennyországuk. Mindössze a mennyország örökkévalóságának tanát homályosítják el az origenisták, kik az örök körforgás szerencsétlen elméletébe belesodorják az üdvözült lelkeket is: ezek is valaha megint elpártolnak Istentől, és újra kezdik taposni a bukás és tisztulás szakaszosságának vigasztalan szárazmalmát.

Bizonyítás. Már a kinyilatkoztatás fölséges virradata, a Hexaémeron úgy állítja elénk a teremtést, mint amelynek célja és vége a világ-sabbat, az egész teremtésnek Istenben való boldog nyugalma.² A *patriarkák* az Istennel való közvetlen életközösséget tekintik legfőbb jónak.³ Mózes ugyan bizonyoságot tesz, hogy földi embernek lehetetlen a teljes boldogító istenbírás: «Arcomat nem láthatod; mert nem láthat engem ember úgy, hogy életben maradjon».⁴ Isten ennek a tüzeslelkű nagy követének is csak a «hátluját» mutatta meg, vagyis valóságának a teremtésben való tükröződését. De Mózes emelte föl elvben a választott népet arra a vallás-erkölcsi magaslatra, hogy Istent tekintse királyának, és Istennek a választott nép körében való tartózkodását (mikor a sátorszentelésnél felhő alakjában, a sechinában leereszkedett a frigyládjára, a szentek szentjébe) tekintse legfőbb javának.⁵ Istennek ez a jelenléte a frigsátorban jelkép és zálog arra, hogy valaha lakást szerez a kiengesztelt egyéni lélek sátorában is. Istennek teljes és elveszíthetetlen bírása a zsoltárok és próféták állandó

¹ Cf. *Thom* I 26, 1.

² Gen 2 Prov 8 Sap 2 Sir 24.

³ Gen 48,15 5,21.

⁴ Ex 33,20.

⁵ Ex 40,32–6 2 Mach 5,20.

vágyódásának is tárgya¹; a legsötétebb ítélethirdető proféciónak végén is fölragyog az Isten hajlékaiba való bejutás reményének szelíd hajnalcsillaga. Itt az istenbírás reménye és várása egyúttal transzcendens jelleget kezd öltetni²; s ez a mozzanat még határozottabban kiemelkedik a bölcseségi könyvekben.³ Az *Üdvözítő* már a Hegyi beszédben az Isten országának alapvetésénél megnyitja az örök mennyei boldogság lehetőségeit: «Boldogok a tiszta szívűek, mert ők meglátják az Istent».⁴ Tanítása folyamán a színoptikusoknál a mennyei boldogságot leírja képekben; atyai ház, menyegzős lakoma, békesség⁵; s példabeszédekkel illusztrálja fölülmulthatatlan értékét: megtalált kincs, igaz gyöngy, melyért az ember minden egyebet odaad. Szent János a mennyország reményeit és igazságait az örök élet fogalma alá sorozza.⁶ Szent Pálnál a mennyország Istenben való örök élet és dicsőség.⁷ A Jelenések könyve fölséges képekben írja le a mennyei Jeruzsálem örömeit és boldogságát.⁸

Természetes, hogy ezek után az *atyák* tanításában bőven szerepel az örök élet mint tanítás és mint indíték.⁹ Alig van az Egyház életének megnyilvánulása akár liturgiájában akár hitéletében akár művészetében, mely a mennyország motívumait és mozzanatait ne tárgyalná; megannyi bizonyosságul, mennyire középponti helyet foglal el a hívők és a hívő község lelki világában az Istenben való örök élet reménye és törekvése.

Ésszel sem nehéz fölérni, hogy ha van Isten, és ha van az emberben a test halálán túl élő lélek, kell lenni mennyországnak is. Hisz *a)* a lélek nem egyszerűen valami finomultabb anyagi atom, hanem szellemi egyed, melynek rendeltetése az igazság szeretésében élni; ha tehát a test halálán túl is fönmarad, akkor az igazság kultuszában kell élnie, hacsak szántszándékkal el nem szakadt az életnek ettől az ősforrásától és alaptartalmától; ez pedig végelemzésben az Istenben való élet. *b)* Ha van isteni igazságszolgáltatás, akkor az Isten iránti hűségnek, a valláserkölcsei eszmény iránti áldozatos odaadásnak el kell venni jutalmát, épúgy, mint a gonoszságnak el kell venni büntetését; a föltétlen igazság követeli az érdemnek és sorsnak teljes végleges összhangját. Mivel azonban nagyban és egészben nem mondható, hogy ez megtörténik a földi életben, egy másik élettől kell várni «a jobb hazát és benne az erény diadalát». Ezek a meggondolások nem a keresztény mennyországot bizonyítják; az ugyanis természetfölötti jó, melynek elnyerése meghaladja a természet erőit és igényeit; s következésképp létezésének megállapítása meghaladja az ész erejét. De bizonyítják azt, hogy kell lenni másvilági jutalmazásnak, illetve örök boldog állapotnak az igazak számára. Nem csoda, ha mélyebb lelkű pogány bölcselők és vallások is remélték az igazak másvilági jutalmát. Csak a materialisták tagadták; hisz ha tagadnak lelket és Istent, megtagadták a mennyországnak gyökerét és koronáját. De annál nagyobb bizakodással ígérenk és hajszolnak földi mennyországot.

A materialista és agnóosztikus evolucionisták ma vallásbölcseleti *nehézséget* támasztanak a mennyország ellen: A keresztény mennyországról szóló tanítás meglehetősen *alacsony erkölcsi fölfogásnak bizonyosága*. Arra biztatja az embereket, hogy jutalomért kövessék az erényt, az erkölcsi eszményt; holott azt önmagáért, belső értékéért kell az élet zsinórmértékévé tenni. Sőt talán épen egy nagyon nem dicséretes önző ösztönben kell keresni

¹ Ps 15,5–10 16,15 22 26,4 35,6–10 38,5–8 41,1–12 83 Is 6 60–2 Jer 31–33 Ez 1 37 40–8 Soph 3,17 Dan 7,9 12,2.

² Job 19,25–7 Dan 12,2.

³ Sap 3,1–9 4,8 5,16 6–8.

⁴ Mt 5,8–12 6,20.

⁵ Mt 8,11 25; Mt 11,29 Lc 26,9.

⁶ Jn 15,11 17,13.

⁷ Rom 2,7 5,21 6,22 Gal 6,8 1 Tim 1,11 4,8 Tit 3,7 Rom 8,18 Heb 2,10 Col 1,27 3,4.

⁸ Ap 4 7,9–17 21,1–22,5.

⁹ Pl. *Herm.* Vis. 2, 2, 4; *Polycarp.* 2, 3; *Iustin.* Dial. 45; *Theophil.* 7; *Iren.* IV 28, 2; V 36, 1–2; *Tertul.* Apol. 38; *Cypr.* Ep. 55, 20 etc.; fölséges leírást ad *August.* Civ. Dei XXII 29; cf. Confes. IX 10.

a mennyország hitének gyökerét: filiszter lelkű emberek, kik hozzászoktak, hogy munkájuknak gyümölcsét is lássák és bizonyos polgári jólétet élveztek a földön, szívesen vennék ennek örök folytatását. Akik pedig éhesen maradtak az élet lakomáján, azzal vigasztalódnak, hogy lesz még egyszer számukra is ünnep; a ravasz jóllakottak, a birtokban ülők (beati possidentes) aztán szívesen ezekkel a másvilági reményekkel nyugtatják és csitítják a társadalmi igazságtalanságok miatt lázongókat. A mennyországot illetőleg tehát a vágy volt a gondolat atyja.

Felelet. a) Az egyéni boldogság és jutalom keresése önzés, ha másokat ki akar zárni a nekik is való javakból; alacsonyabb erkölcsi szinten mozog, aki a lélek alantas igényeinek és vágyainak akar eleget tenni (kényelem, érzéki kény, bosszúvágy, uralkodni-akarás stb. kielégülése); és az erkölcsi eszményt lebecsüli, aki a mennyországot meg akarja tenni eszköznek más cél számára (a saját jóérzése és önzésének kielégülése számára). De *a keresztény mennyország az erkölcsi eszményt semmiben sem csorbítja*, mert magát az Istent jelöli meg mint a lélek jutalmát és reményét. Isten pedig abszolút szentség, a föltétlen erkölcsi eszmény személyes megvalósultságában. Aki tehát azért fárad, hogy elnyerje Istennek végleges és teljes bírását, épen a legtisztábban kifejezett s megvalósult erkölcsi eszményt akarja elidegeníthetetlenül magáévá tenni (lásd [227. lap](#)). Ezért nem is kedvez semmiben sem a lélek alantasabb indulatainak és vágyainak, hanem a legmagasabb lelki igényeket és erkölcsi erőket szólítja teljes erő kifejtésre. A keresztény mennyországért fáradozó lélek a legmagasabb erkölcsi álláspontra helyezkedett: Mindent Istenért! Istent bírni annyi, mint megfelelni az ember rendeltetésének, mint biztosítani a saját szerűen emberi létevékenységeknek, az értelemnek és akaratnak méltó tartalmát, tárgyát erejét. A boldogság mint alanyi érzés ennek csak nyomában jár, csak következmény. Nem az egyéni alanyi jóérzést keresi, aki mennyországot áhít, hanem az Istent és az ő országát; a többi, tehát az istenbírás nyomán járó boldogság is hozzáadatik neki. Nincs is ebben semmiféle önző mozzanat: aki teljes lélekkel keresi Istent, a szépszeretet örök atyját, annak igyekezni kell Isten gondolatainak magaslatára emelkedni és azonosulni Isten szeretetével. Isten semmit sem utál abból, amit alkotott, hanem szeret mindent, ami van; tehát az istenbíró lélek is mindenkit szeret és mindenkinek jót akar, sőt a legjobbat, azt a jót, mely a tulajdon lelkét csordultig tölti meg boldogsággal: Istent. A mennyország reménye lehetne önzés és élvezethajhászás, ha a földi életnek folytatása vagy finomabb kiadása volna, ha olimpus lenne vagy mohamedán paradicsom. Így azonban épen az eudémoniás élvezetre hangolt embernek a keresztény mennyország ízetlen, sőt ijesztő; igazi értéke csak azoknak villan föl, akik teljes lélekkel a zsoltáros szavát írhatták életükre és minden törekvésükre: *Viam veritatis egi!*

b) Ezért oktalanság *azt mondani, hogy a keresztény mennyország földi vágyak vetülete*, akár a jóllakottaké, kik nem szívesen kelnének föl dús asztaluktól, akár az éheseké, akik kárpótlást keresnek. Az emberi vágy más mennyországot gondolt volna ki, melyből ízelítő nemcsak a mohamedánok paradicsoma, hanem a szociáldemokraták sajátos millenarista földi mennyországa is. És a keresztény másvilág dogmája nemcsak mennyországot ismer, hanem poklot is! Bizonyos azonban, hogy a halhatatlan lélek szemkörét nem lehet beszorítani születés, élet és halál határai közé. Istentől való eredetének és Isten számára való rendeltetésének elidegeníthetetlen veleszületett nemesi joga, hogy a földi térekről az örök halmokra emelheti tekintetét. Az állatoknak talán inkább volna okuk mint az embernek gyámoltalan és keserves létharcaik közepett másvilággal vigasztalódnak; s mégsem teszik, mert bennük soha nem feszül meg az a rúgó, mely a lelket kilendíti az érzéki lét köréből: nincs szemük az örökkévalóság számára. Az embernek azonban van!

Megjegyzés. Hogy *a mennyei boldogság elveszithetetlen, örök*, aziránt nem hágy kétségben a kinyilatkoztatás. Már az *ószövetségi* bölcs azt mondja: «Az igazak örökké élnek,

és jutalmuk az Úrnál vagyon, és gondviselésük a Magasságbelinél».¹ Az *újszövetség* sokféle fordulatban fejezi ki, hogy a mennyei boldogság örök élet²; hangsúlyozza, hogy az üdvözültek boldog életének nem lesz vége, senki azt el nem veheti; a boldogok mindig Istennél lesznek.³ Ez az *atyáknak* is egyöntetű állásfoglalása Origenessel szemben.

A *skolasztikusok* pedig súlyos érvekkel utasítják vissza azt a gondolatot, mintha a mennyei boldogság elveszithető volna: *a)* Az elveszithetlenség következik már a teljes boldogság fogalmából: a mennyei élet nem lehetne igazán boldog, ha az ember nem lehetne biztos örök tartamáról (a bizonytalanság damokles-kardja!).⁴ *b)* Ha az embernek egyszer végleges állást kell foglalni örök rendeltetése kérdésében, akkor az semmiesetre sem a mennyei boldogság állapotában történhetik meg. Ott ugyanis a lélek már teljesen megállapodott végső céljában; az igaz és jó, melynek bírására rendelve és teremtve van, leplezetlen mivoltában áll előtte és tölti el egész valóját, s már nem jelképekbe rejtve és látszatokkal szembesítve; tehát nincs már szempont és látszat, mely mást mutatna igaznak és kívánatosnak; következésképp nincs már semmi, ami az akaratot kimozdíthatná állásfoglalásából. Az Isten bírása az igazságnak és nem a hazugságnak országa.⁵

2. A mennyei boldogság mivolta.

1. *Tétel. Az örök boldogság elsősorban abban áll, hogy az üdvözültek színről-színre látják az Istent. Hittétel. Ellene* vétettek a görög palamíták ([I 328](#)), akik azt hirdették, hogy az üdvözültek Istent nem látják közvetlenül, színről-színre, hanem egy tőle különböző fényburokban, mely sugározza lényegét mint a nap fótoszférája a magját. Hasonlót tanított Rosmini.⁶ Ezekkel szemben *XII. Benedek* pápa⁷ ünnepélyesen tanítja: az üdvözült lelkek «látják az isteni valóságot szemtől-szemben való intuitív látással, úgy hogy semmiféle teremtmény nem lép közbe mint a látás tárgya, hanem az isteni valóság közvetlenül föltárja magát az üdvözült lelkek előtt, leplezetlenül, tisztán és nyilván».

Bizonyítás. Az *őszövetség* azt tanítja, hogy halandó földi ember nem láthatja Istent,⁸ és ebben egyetért vele az új. De a jövő élet jutalmaként első helyen említi. Az Üdvözítő kilátásba helyezi a tisztaszívűek számára, és máris valóságnak mondja a jó angyalok számára.⁹ Szent *Pál* azt mondja¹⁰: «Rész szerint való az, mit ismerünk, és rész szerint való, amit prófétálunk. Mikor pedig majd eljő, ami tökéletes, véget ér, ami rész szerint való... Most tükör által homályban látunk, akkor pedig majd színről-színre; most csak rész szerint ismerünk, akkor pedig majd úgy ismerünk, amint én is ismert vagyok». Szent János így szól¹¹: «Szerelmeseim, most Isten fiai vagyunk, és még nem tűnt ki, hogy mik leszünk. Tudjuk azonban, hogy amikor meg fog jelenni, hasonlók leszünk hozzá, mert látni fogjuk őt, amint van».

A *szentatyák* ezekre a helyekre való utalással az örök boldogság lényegét Isten látásában találják¹²; sőt Szent Ágoston azt a kérdést is feszegeti, lehetne-e testi szemmel is látni az

¹ Sap 5,16.

² Mt 19,29 25,46 Mc 10,17 Jn 4,14 10,23 Rom 6,22 2 Cor 4,17.

³ Jn 16,22 1 Thes 4,17.

⁴ *August.* Civ. Dei X 30.

⁵ *Thom* Gent. III 62.

⁶ *Denz* 1928.

⁷ *Denz* 530.

⁸ Lásd [I 296](#); 1 Tim 6,15.

⁹ Mt 5,8; 18,19.

¹⁰ 1 Cor 13,8–13.

¹¹ 1 Jn 3,2.

¹² *Iren.* IV 20, 5; *Clem. Al.* Strom. VII 10 57; *Paed.* XVI 36, 5; *Orig.* Cels. VI 20; *Cypr.* Exhort. mart. 13; *Op. eleemos.* 14 stb.

Istent.¹ Ha a nagy görög atyák, különösen Basilius, Nyssenus, Chrysostomus homályosabban szólnak, sőt mintha néha tagadóra fognák, hogy bárminő teremtmény láthatja Istent: tagadásuk részint azok ellen irányul, kik testi szemmel is láthatónak mondják Istent²; részint az eunomiánusok ellen, kik téves teológiai alapon azt tanították, hogy Istent ésszel teljesen föl lehet érni³ (I 330 [I. 324]).

Az emberi *elme* is megállapítja, hogy a lélek legmélyebb vágya a lehető legbensőségesebb érintkezésbe jutni létesítő okával és végső céljával. Az elme áhítja a legteljesebb igazság ismeretét és az akarat a legtökéletesebb érték bírását, még pedig minél nagyobb tartalmi teljességgel és minél bensőségesebb erővel. Ennek vallástörténeti bizonyítékát szolgáltatja a buddhista, újplatonikus, zsidó és izlám misztika. A lélek nemesi kiváltságainak legfőbbje, hogy a teljes igaznak és jónak lehető legteljesebb birtoklására tudja irányítani vágyait és igyekezetét. Ezt a nagy gondolatot fejezi ki a skolasztika, mikor fő képviselőiben Szent Tamással azt vallja, hogy Isten látása, melynek elérése természetfölötti valami, az ember vágya számára természetes valami (I 54).⁴

2. Tétel. Isten boldogító látása végett az üdvözült léleknek külön természetfölötti fölkészültségre van szüksége. *Hittétel.* Ezt az istenlátásra képesítő természetfölötti készséget a hittudósok Bonaventura és Szent Tamás nyomán⁵ mennyei *dicsőség világosságának*, lumen glorie-nek nevezik. Szükségességét és ennél fogva másvilági létezését tagadták az eunomiánusok, akik Isten lényegét a letlenségbe helyezték, és úgy gondolták, hogy ezt a magára álló elme is föl tudja fogni, sőt teljesen föl tudja érteni. Természeti istenlátást tanítottak az ontológisták is, és álmisztikai betéttel a középkorban a begárdok és beginák. A vienne-i zsinat⁶ elítéli azt a tanítást, mely szerint «a léleknek nincs szüksége arra, hogy a mennyei dicsőség világossága őt fölemelje az Isten látására és boldog élvezésére».

Bizonyítás. Tételünk közvetlenül *következik* két kinyilatkoztatott hitigazságból: a) Az üdvözült lélekre a másvilágon Istennek közvetlen színelátása vár; b) Isten színelátása meghaladja az emberi természet erőit (I 330). Következésképpen Istennek kell gondoskodni állandó természetfölötti fölkészítésről, mely a lelket képessé teszi az ő boldog színelátására. S ezt nevezi az Egyház a dicsőség világosságának.

A mennyei dicsőség világosságának létezését és mivoltát a *teológiai megfontolás* így vezeti le: Isten látása ismerő tevékenység; következésképp csak úgy jöhet létre, ha egy ismerettényben egyesül az ismerettárgy és az ismerő alany. Minthogy látó ismeretről van szó, azaz Istennek közvetlen, lényegi ismeretéről, ahol minden teremtményi közvetítés ki van zárva, az ismerettárgy mindenestül (obiectum et materiale et formale) csak Isten lehet, még pedig szentháromsági mivolta szerint. Mihelyt teremtmény közvetítésével jelenülne meg, megismerése már nem volna közvetlen istenlátás. És ha Isten nem úgy jelenülne meg, amint van, hanem teremtményi közvetítés kizárásával ugyan, de egy közvetlenül tőle kiinduló tevékenység által hatna a lélekre, az így keletkezett ismeret közvetlen volna ugyan, de nem színről színre való, azaz nem lényegi látás, nem a Szentháromság látása, mint azt az Egyház hivatalos tanítása és a kinyilatkoztatás forrásai egyaránt hangsúlyozzák. Tehát magának Istennek, szubstanciája szerint kell megjelenülnie a lélekben. Ezzel el van intézve ez a kérdés: *Milyen közölt ismeretkép (species impressa) útján történik Isten színelátása?* A felelet ugyanis csak ez lehet: az istenlátók ismeretképe csak maga Isten lehet. Hisz egyfelől az ő mivolta

¹ August. Civ. Dei XXII 29.

² Igy Origen. Princip. I 1, 8; tovább Ambr. és Hieron.

³ Igy Chrysostomus és valószínűleg Basilius; egy közülük, Theodoretus, valóban tévesen tanított; lehet, hogy őreá támaszkodnak a palamiták.

⁴ Thom I 62, 2; Gent. III 50 62; Verit. 27: cf. I 5.

⁵ Valószínűleg Ps 35,10-re való tekintettel; cf. Ap 22,4.

⁶ Denz 475.

együttal az ő léte; tehát létezésétől különböző akármilyen forma nem fejezi ki az ő lényegét, s következésképp semmiféle ismerőtehetséget nem tudna Isten lényegi látásra determinálni; másfelől pedig Istent léttartalmi végtelenségénél fogva semmiféle teremtett kép nem tudja kifejezni. Tehát az az értelmi kép, mely benyomódik az istenlátó lélekbe, csak maga az Isten lehet, amennyiben ő a saját mivoltának teljesen kimerítő kifejezése: a második isteni személy (I 415/6). Így tanít Szent Tamás.¹ Hogy közvetlenül maga Isten a lélekbe legbensőbbben beleereszkedő ismeretkép, azt elismeri Scotus és Suarez is; de ők emellett lehetségesnek tartanak egy közölt ismeretképet is, melyet aztán Vasquez és Aureolus tévesen tényleg létezőnek állítanak.

De hogy Isten így közvetlenül és leplezetlenül sajátmagát nyujtsa egy teremtett értelemnek ismerettárgyul és egyben ismeretközegül, ez az ő kegyes leereszkedő elhatározásán fordul: «ego» manifestabo eis meipsum. Mivel ő abszolút személyes való, tisztára rajta áll, milyen terjedelemben és milyen erővel közli önmagát a teremtett értelemmel. Jóllehet ugyanis ő önmagában a legteljesebb világosság és érthetőség (maxime intellegibile in se), nem együttal az a mi számunkra is (quoad nos). Istennek elvben való tökéletes láthatósága tényleges láthatósággá csak az ő szuverén elhatározásából lesz. Tükörben és rejtvényben, következtető elmének hozzáférhető módon láthatóvá tette magát, mikor saját szuverén elhatározásából teremtett világot, mely hordozza az ő nyomdokait; szavai és tettei által lépett a hívő lélek elé, mikor kinyilatkoztatást adott; leplezetlenül és nyilván, úgy amint van, akkor jelenik meg az üdvözült lélek előtt, amikor maga gyujtja föl a lélekben az ő létének és mivoltának átlátszó mélységeit.

De magát az Istenséget mint ismeretközvetítőt és tárgyat közvetlenül fölvenni az elmébe: erre a lélek a maga erejéből képtelen; már az itt szóban forgó ismerettárgy méreteinél fogva. A hangyának sejtelve sincs annak a gépnek mechanikai alapgondolatáról, melynek kerekei között mászkál; de a kis gyerekek sem arról az óráról, melyet játék közben elrontott; a laikus értés nélkül, tehetetlenül áll egy wagneri kompozíció, egy differenciálegyenlet-rendszer előtt; nincs képesítve arra, hogy a kínáló ismerettárgyat eleven öntevékenységgel bekapcsolja tudatkörébe. A leplezetlenül megjelenülő Istenség számára sincs természettől képesítve a lélek; hiányzik hozzá a szerve, tehetsége. Új tehetség reáoltására van szükség, mely megfelelően tágítja és mélyíti az értelmet és arra az álláspontra segíti, hogy fölérje az előtte teljes mivolta szerint föltáruló Istenséget. De más okból is szükséges ez. Isten színelátása a legbensőbb egységet jelenti ismerettárgy és ismeretalany között, Isten és lélek között; különben közénk ékelődik megint egy idegen elem, és nem jön létre a színről színre való látás. Az ismeretténynek ezt az egyszerűségét és bensőségét megint csak Isten külön ajándéka adhatja meg, melynek arra kell irányulnia, hogy a lélek a leplezetlen Istenséget úgy fogja át, mint az átfogja sajátmagát.

A mennyei dicsőség világossága tehát nem más, mint magának az Istennek az ő szentháromságos mivoltában gyökerező szellemi láthatósága, világossága,² mellyel ő akkor, mikor mint örök föltétlen Gondolat közli önmagát a teremtett értelemmel, átragyogja és átjárja a lelket, olyanformán, mint a foszfor sajátmagával együtt az őt láttató világosságot is hozza magával a sötétségbe, vagy mint a kiváló tanító képességű lángelme úgy szövi előadását, hogy annak elrendezésével, fogalmazásával, hangsúlyozásával a súlyos gondolatok értését is belesugározza a szellemileg sokkal alantabb álló hallgatóiba.

A mennyei dicsőség világossága tehát egészen új ismeretelv, mely hasonlíthatatlanul magasabban áll a hit világossága fölött, mint ez az ész természetes világossága fölött. Mindamelllett a mennyei dicsőség fénye hivatva van a másvilágban átvenni a hit világosságának szerepét; tehát nem egészen idegen tőle, amint az egész másvilági lét a

¹ Thom I 12, 2; Gent. III 49; Verit. 8, 13.

² Cf. Ps 103,2 1 Tim 6,16 1 Jn 1,5 Jn 8,12 v. h. Is 9,2 60,2 Mt 4,13–5 Lc 2,32.

jelenvilági természetfölötti rendnek szerves kivirágzása és véglegesülése. A hit készsége is közvetlenül Istentől a lélekbe eresztett természetfölötti csira, arra rendelve, hogy a lelket következtetések és látszatok lépcsőjáratain túl magának Istennek emelő keze által ragadja föl az isteni élet szentélyébe, de Istentől eredő szavak és tettek útján. Mikor Isten majd önmagát jelenti ki a lélekben, és a lélek a mennyei világosság által világosan látóvá és finom hallásúvá lesz arra, hogy ezt a páratlan és mondhatatlanul édes isteni szót, az Igét, megértse, akkor Isten számára való fölkészültsége teljessé lesz: «Fülöp, aki lát engem, látja az Atyát» (és a Lelket). Ami gyöngye csira volt hit alakjában, az örök érésű gazdag gyümölcs a mennyei világosság formájában; a mennyei világosság verőfénye fölszívja a hitkészségnek félhomályát.

3. **Tétel. Isten színelátásának nyomán a legteljesebb boldogság jár.** *Biztos.* Az Írás és az atyák nem győzik magasztalni a mennyei boldogságot. A tétel azonban nemcsak ezt a tényt mondja ki, hanem megállapítja, hogy *a mennyei boldogság az Isten látásában gyökerez.* a) Az ember értelmes természeténél fogva leghevesebben az igazságot óhajtja; Isten színelátásában ez az óhaj hiánytalan tökéletességgel teljesül. Ámde célt érni, elérni a vágy és szeretés tárgyát: ez a boldogság; *fruitio est ultima felicitas* (Thom). Szép vidékek és kiváló művészi alkotások látásán, történeti, tapasztalati, még inkább bölcséleti igazságok megértésén kelt tiszta öröm ad némi halvány sejtelmet és képet az istenlátás nyomán fakadó boldogság pszichológiájáról. b) Isten látása egyben Isten bírása, még pedig teljes bírása, mely a lélek tehetségeit abszolút tartalommal tölti meg és megfelelő erőt ad annak felölelésére. A boldog látásban Isten nemcsak mint *valami*, mint a valóság végtelen tengere tárul ki a mennyei világosságtól látóvá tett lélek előtt, és fölserkenti összes szunnyadó kezdéseit és képességeit, hanem egyben mint *valaki*, mint személyes való adja magát a legtisztább eleven szeretetben, s hív és képesít a legteljesebb viszonszeretetre. Az istenlátás a szentháromsági küldések betetőzése ([I 433](#); [II 194](#)).

Tehát a teljes és tiszta istenszeretés hozzátartozik az örök boldogság lényegéhez: «A szeretet nem szűnik meg». De vajjon ebben kell-e keresni az üdvözültek boldogságának alapvető elemét? Duns Scotus és tanítványai azt gondolják, hogy igen. Szent Tamás¹ és iskolája az istenlátásba helyezik azt. Lessius, Suarez stb. pedig mindkettőbe. Ha a konkrét valóságot nézzük, azt kell mondanunk, hogy *a mennyei boldogság Isten látása és szeretése egyaránt*. Hisz mindkettőt említik az atyák és a hittudósok az Írás nyomán. Meg aztán nyilvánvaló is, hogy nem lehet egymástól elválasztani a konkrét szellemi valóban az értelem és akarat tevékenységeit, a látást és a szeretést: az értelem nyújtja a léttartalmat, az akarat a létfenntartó erőt; az értelem tevékenysége világít, de az akarat irányítja és tartja fenn ezt a világosságot; látás és szeretés egybeválnak. De ha azt keressük, melyik a mennyei boldogságban a logikailag elsődleges, alapvető mozzanat, fölújul az értelem illetve akarat elsőbbségének kérdése, mely szétválasztja a tomista és skotista iskolát. E tekintetben *Szent Tamás* mellé kell állnunk. Az értelem mint tartalom-adó és mint befogadó képesség alapvetően meghatározza a szellem lényegét; a gondolat és elgondolás adja azt a léttartalmat, melyre aztán az akarat reáirányulhat; értelem nélkül a szellemi valóban nem volna mit akarni és szeretni. Vegyük hozzá azt a teológiai megfontolást, hogy a mennyei szeretet fajlag nem más, mint a földi. A hit ott megszűnik; tehát nem bizonyul elég erősnek arra, hogy hordozza a leplezetlen Istenséget mint gondolattartalmat; ellenben a szeretet marad (1 Cor 13); vagyis csak fokozatilag más az üdvözültek szeretete, mint a földi szenteké; ellenben a mennyei dicsőség fénye fajlag is más mint a hitnek világossága. Ebből szabad azt következtetni, hogy a mennyei boldogság mint olyan, főként a látásban nyilvánítja igazi mivoltát.²

¹ Thom III 3, 4.

² August. in Ps 90: 2, 3: Tota merces nostra visio est.

3. A boldogító istenlátás tökéletessége.

1. *Tárgy tekintetében.* a) A boldogító istenlátás *elsődleges tárgya Isten a maga teljes mivoltában*. Isten ugyanis, ha föltárja magát az elme előtt, egyszerűségénél fogva egész-magát mutatja meg, nem pedig némely tulajdonságától elvonatkozva, mint Thomassinus és Toletus tanították. De azért mégsem lehet azt mondani, hogy Isten egészen adja magát; az üdvözültek az egész Istent látják, de nem egészen (totum, non totaliter).

A végtelen Isten és a véges teremtmény között ugyanis oly köz van, melyet a mennyei dicsőség világossága és Istennek mérhetetlen kegyes leereszkedése nem hidal át; a teremtmény a legnagyobb kegyelmi fölemelkedés után is még mindig a teremtmény szférájában marad. Ezért *Istent a boldog istenlátó teremtmény sem tudja kimondani egy belső szóban* (verbum mentis). Ezt mint Isten fölrhetetlenségének egyenes következményét helyesen tanítják a tomisták (I 319), szemben Scotus, Vasquez, Suarez ama nézetével, hogy az üdvözült lélek képes a maga istenlátását egy belső szóval kifejezni. Mindössze az igaz ebből a fölfogásból, hogy a mennyei világosságtól mérhetetlen természetfölötti magaslatokba emelt istenismerés is még mindig igazi öntevékenység, és mint ilyen természetszerűen arra törekszik, hogy azt belsőleg tudatosítsa önmaga előtt, sőt, hogy belekiáltsa az egész megdicsőült világba azt a mondhatatlanul édes és boldogító ismeretet, mely betölti lelke minden zugát. Ez az ujjongás azonban mindig dadogás marad ahhoz képest, ami mondanivalója volna az üdvözült léleknek, mely az ő Istenét bírja. Ki és mi az Isten, azt megfelelő módon csak egy szóval lehet kifejezni: az örök Igével.

b) A boldogító istenlátás *másodlagos tárgya* a hittudósok egybehangzó tanítása szerint Istenen kívül *mindaz, amit az isteni valóságban mint tükörben* (nem mint egyszerűen visszaverő, hanem mint magából kisugárzó tükörben) *illik és üdvös meglátni az üdvözülteknek*. Ilyenek nevezetesen α) a természetfölötti rend titkai¹; β) a teremtés, amennyiben Istenben mint minta-okban megismerhető a teremtmény részéről: a nemekben, fajokban és törvényekben, nem az egyedekben és egyedi vonatkozásokban. γ) Azok az egyedi részletek, melyeknek ismerete illő hozzájuk mint a szentek egyességének tagjaihoz. Tehát megismerik társaikat az örök üdvösségben, a küzdő és szenvedő Egyháznak velük szemben tanúsított és kifejezett tiszteletét, különösen a földön maradt közelálló lelki ügyeit.²

Szent Tamás szerint három dolog az, amit az üdvözültek sem ismernek majd meg: minden lehetséges dolgot; a teremtés minden célját és összefüggését; azt, ami az Isten szabad elhatározásától függ, tehát az előrerendelés titkát. Úgy tetszik azonban, hogy az utóbbit (salva reverentia) ki kell venni. Nehéz ugyanis elgondolni, hogy az üdvözültek teljesen önkéntes boldog hódolattal meg tudnának hajolni az isteni végzések előtt, különösen, ami szeretteiket illeti, ha nem látják meg az isteni előrerendelésben is szeplőtelenül ragyogó irgalom és igazság összhangját. Ezért alighanem a végítélet az igazak, sőt a kárhozottak előtt azt is föltárja, miért kapta meg az egyik a végig való kitartás kegyelmét, és miért volt az Isten igazságának sőt irgalmának sérelme nélkül megtagadva a másiktól.

2. *Létmód tekintetében.* a) Az istenlátás nem változik. Ez a tanítás a hittudósok közt ma általános. *Az istenlátás nem csökkenhet; mert hisz ez egyértelmű volna az örök boldogság csökkenésével, és a végleges elfogyás lehetőségét nyitná meg, mint azt Origenes tanította is.* Sőt minthogy a mennyei boldogság örök tartama hitigazság, a hittudósok készletve vannak keresni ennek a változatlan istenbírásnak alapját, és azt épen a látásban találják meg. Lehetetlen ugyanis, úgymond Szent Tamás, a végcél nem akarni; «nem képes az ember arra, hogy ne akarjon boldog lenni». Ámde ezt a boldogító végcél teljesen, fátyol nélkül, látszat és ellenkező csábítások nélkül fogja át a lélek az istenlátásban; következésképp tántoríthatatlanul

¹ August. Civ. Dei XX 21.

² Thom I 82; I II 3, 4; 1; Gent. IV 92; III 26.

belészilárdul; nincs immár sem belső sem külső oka elterelődni végső céljától.¹ Ezzel elesik Scotusnak az a nézete, hogy az üdvözültek azért nem pártolhatnak el Istentől, mert az ő különös gondviselése megóvja őket. Ő tehát egy külső mozzanatban keresi az üdvözültek megállapodottságát; Szent Tamás ellenben itt is a dolog gyökerére nyúl.

De a *boldogító istenlátás nem is növekedhetik* abban az értelemben, hogy új mozzanat járulhat hozzá, hogy a mennyei világosság megnövekedhetik, és ennek következtében valaki oly fokban és gazdagságban láthatja meg Istent most, mint előbb nem. Az ellenkező fölfogást vallotta Szent Tamás is fiatal korában²: a föltámadás előtt az üdvözülteket a testüktől való elválasztottság gátolja a nekik elérhető legteljesebb istenlátásban, mely a föltámadás után tehát magasabb fokot ér el. Ezt a nézetet azonban utóbb kiigazította,³ és méltán: α) A mennyei világosság az érdem jutalma; ámde az érdem már nem nő; tehát nem növekedhetik a jutalom sem; β) a testétől való elváltság a lélek számára nem lehet akadály az istenlátásnak a neki szánt fokban való gyakorlására; hisz Istent látni teljességgel a lélek dolga; abban a testnek nem lehet semmi része, még a megdicsőült testnek sem; a testnek hiánya pedig mint részleges jónak hiánya nem lehet akadály a teljes jónak élvezésében.

Igy tehát az Isten látása kiemeli a lelket a tűnő létnek nyughatatlan hullámveréséből, kimentí a percről percre változó gondolatok és hangulatok hullámzásából és kapkodásából, s beleemeli az örök élet tengerébe; az idő gyermeke az örökkévalóság tanúja lesz, és a pillanat fia az idők forrásánál oltja majd életszomját. Mindamellet *alaptalan* és a boldogító istenlátás teljes nemismeréséből táplálkozik az a gyakori gondolat, hogy *örökké nézni az Istent, végre is unalmassá válik*. Mert az Isten látása nem egyszerűen filiszteri érdeklődésből eredő nézdelődés, hanem a teremtmény első okával és végső céljával, az értelemnek legenergikusabban keresett tartalmával és az akaratnak legszenvedelmesebben keresett javával, a föltétlen igazsággal való legbensőségesebb eleven érintkezés. A végtelen Isten a maga átható világosságával beragyogja és a maga mondhatatlanul édes szeretetével áthevíti a lelket, belésugározza a maga kimeríthetetlen személyes végtelenségét; és így maga az örök igazság és föltétlen jóság fogyhatatlan buzgásban tör elő a lélek öntudatának középpontjából, sejtelmeinek mélységeiből, vágyának és lelkesedésének örvényeiből, és állandóan nemcsak megelégtíti, hanem szent hevületre s a legnagyobb fokú öntevékenységre ragadja. Isten a természetfölötti rendben, sőt a végállapotban is a teremtett okok öntevékenységét nem szünteti meg, hanem fölfokozza. A mennyei világosság tehát nemcsak Istennek szenvedőleges befogadására képesít, hanem legmagasabb öntevékenységgel való elsajátítására. S ezért a végtelen Istenség, akit a teremtmény kimeríteni nem bír, a mennyei világosságtól fölvillanyozott és teljesítőképeségének tetőfokára emelt lélek előtt is teljes végtelenségben jelenik meg: folyton új meg új oldalról mutatkozik előtte, az elme folyton új meg új szempontokat talál méltatására, és így halad, nem fokozatilag hanem tartalmilag, mélységről mélységre, gazdagságról gazdagságra, soha ki nem fogy és soha belé nem fárad; hullámról hullámra száll a boldog Szentháromság fénytengerében, és az Istenségnek ez a tengere áramlik és hullámszik benne mindig azzal a gazdagsággal, eredetiséggel, meglepő és áhítatkeltő szépséggel, mellyel mennyei léte első percében tárult az ámuló lélek elé.⁴

b) *Az az istenlátás, mely ha egyszer adva van, fokát nem változtatja, nem azonos mértékkel van meg mindenekben*. Ezt *hittételként* mondotta ki a firenzei zsinat: «Látjuk magát az egy és háromságos Istent, úgy amint van; az érdemek különbözősége szerint azonban az egyik tökéletesebben a másiknál».⁵ Ellene volt Luther, aki mindenekben azonos fokú

¹ Thom I 12, 8 10.

² Thom in Lomb. IV 49, 4, 5, sol. 1 ad 1.

³ Thom III 4, 5.

⁴ Thom Gent. III 62.

⁵ Denz 693; cf. Trid. 6 c. 32 Denz 842.

megigazultságot vett föl, és ennek megfelel szerint a megdicsőültségnek is azonos foka. Hasonlót tanított Jovinianus, akivel szemben Szent Jeromos¹ erélyesen védelmére kelt a tételben kifejezett katolikus igazságnak, melyet különben előtte is egyértelemmel vallottak az atyák a legrégebb időktől fogva.² Ez nem lephet meg; a Szentírás is egészen világosan beszél: «Az Emberfia eljön majd Atyja dicsőségében az ő angyalaival és akkor majd megfizet kinek-kinek az ő cselekedetei szerint».³ Az Apostol azt mondja⁴: «Más a Napnak fényessége, más a Holdnak fényessége, és más a csillagoknak fényessége; még a csillag is különböző a csillagtól fényességre. Így van a halottak föltámadása is». Az Üdvözítő Szent Jánosnál azt mondja⁵: «Atyám házában sok lakóhely van». Ehhez Tertullián megjegyzi⁶: «Mikép lehetne szó különféle lakásokról az Atyánál, ha nem az érdemek különbözősége szerint? »

Vajjon a másvilági boldogság fokozatainak megállapításánál *van-e más mozzanatoknak is befolyása mint az érdemnek*, nevezetesen a természeti tehetségek és teljesítmények különbözőségének, mint azt Scotus tanítja Szent Tamással szemben, vita tárgya. Egészen elutasítani nem szabad Scotus gondolatát épen a tomistáktól oly energikusan képviselt termékeny teológiai elv nevében: a kegyelem nem rontja le a természetet, hanem arra szervesen reáépül. Ezért nincs abban semmi lehetetlen, hogy a másvilági boldogság adományozásának foka is olykor a természeti tehetségek fokához alkalmazkodjék. Azt is lehetne mondani: A természeti tehetségek különbözősége talán nem is annyira fokozati, hanem inkább faji különbségeket állapít meg a mennyei világosság adományozásában; hisz a teremtés alaptörvénye az egyedek, fajok és nemek szerint tagolódó változatosság törvénye; s ez a végleges állapotban sem szűnik meg, hanem teljes erejében és tisztaságában érvényesül. De bármint van a dolog, biztos, hogy a mennyei világosság és általában a mennyei boldogság különbözősége miatt nincs semmiféle versengés és irigység az üdvözültek között: számúzve van ott a dicsőség egyenlőtlenségén költ irigység, ahol mindenben egyenlőképen uralkodik a szeretet.⁷

3. A mennyei boldogság veleje az üdvözítő istenlátás. Ezzel azonban nem merül ki a tartalma: Isten tetézz mértékkel mér az ő szeretteinek.⁸ Ez az ú. n. mellékes vagy *járadékos boldogság* (beatitudo accidentalis) a hittudósok egyetemes tanítása szerint a következő mozzanatokban valósul:

a) *Értelmi tekintetben*: a) A mennyországba beleülő földi ismeretek és értelmi készségek megmaradnak. Legalább semmi ok arra, hogy megszűnjenek. β) A teremtményekről való egészen új tapasztalati ismeretek; az új ég és új föld hű marad az Istentől eléje tűzött ahhoz a rendeltetéshez, hogy a mennyei világosságtól átjárt lelkeknek is gyakorlótérül szolgálnak. Különösen áll ez az Üdvözítő megdicsőült emberségéről: «És látni fogják az ő arcát, és homlokukon lesz az ő neve».⁹

b) *Az akarat szempontjából*: a) Megmaradnak azok a szerzett és készen kapott erények, azok a természeti és természetfölötti erkölcsi fölkészültségek általában, melyek összeférnek a végállapottal. β) Külön nagy öröm forrása az üdvözültek számára az Üdvözítő, Szűz Mária, a szentek és a többi üdvözültek társasága, akiknek közösségében az embernek mint társas lénynek nemesebb igényei teljes kielégülést nyernek. γ) Hozzá tartozóik iránti szeretetükben is

¹ Hieron. Adv. Iovinian. II 23 ss.

² Cf. Ignat. Polyc. 3.

³ Mt 16,27.

⁴ 1 Cor 15,41 2 Cor 9,6.

⁵ Jn 14,2.

⁶ Tertul. Scorp. 6; cf. Cypr. Hab. virg. 23.

⁷ August. in Jn 67; cf. Thom I 12, 6.

⁸ Lc 6,38; 15,10 Eph 3,10.

⁹ Ap 22,4.

megtisztulnak és meggyarapodnak.¹ Sokszor szellőztetett kérdés: ha az üdvözültek tudnak elkárhozott hozzátartozóikról is, ez nem szerez-e nekik bánatot? A felelet önként kínálkozik: Az üdvözültek teljesen Isten szempontjai szerint ítélnék és néznek mindent; akaruk annyira azonosul Istenével, s ítéletük annyira meghódol az isteni ítéletnek, hogy a felebaráti és rokoni szeretet dolgában is úgy gondolkodnak mint az ő szent bölcsesége; nem gyűlölettel és nem bánkódással, hanem Isten szentségének, igazságának és irgalmának szeretetével és határozottságával gondolnak a kárhozat fiaira is. δ) Nagy örömük van a teremtett mindenség természeti és természetfölötti szépségein² és azon, hogy a könny és kín számúzza van az ő örök hazájukból.³

c) *Test tekintetében*: külön örömük a testük visszanyerése; hisz ezután immár semmi sem hiányzik természetszerű állapotuk teljességéhez; és külön örömük van föltámadt testük dicsőségén.⁴

d) Egyetemesen tanítják a hittudósok, hogy bizonyos szentek külön győzelmüknek külön jutalmát is látják. Ez a *szentek koronája*⁵ (aureola), Szent Tamás szerint: «a kivételes győzelemnek megfelelő kivételes jutalom».⁶ *Három* ilyen külön mennyei koronáról lehet szó: α) A *szűzek* koronáját jelzi a Jelenések könyve⁷: «Mintegy új éneket énekeltek a királyi szék előtt és a négy élőlény és a vének előtt; és senki más nem zenghetette azt az éneket, mint az a száznegyvennégyezer. Ezek azok, akik nem fertőztették meg magukat asszonyokkal, mert szűzek». β) A *vértanúk* koronáját hasonlóképp jelzi⁸: «Ezek, akik hosszú fehér ruhába vannak öltözve, kicsodák és honnan jöttek? Ezek azok, akik a nagy szorongatásból jöttek és megmosták ruhájukat és fehérré tették a Bárány vérében». γ) A *doktorok* koronáját az Üdvözítő jelzi⁹: «Aki fölbont egyet e legkisebb parancsok közül, és úgy tanítja az embereket, azt legkisebbnek fogják hívni mennyek országában; aki pedig megcselekszi és tanítja, annak nagy lesz a neve mennyek országában». «Akkor az értelmesek ragyogni fognak mint az égboltozat fénye, és akik igazságra oktattak sokakat, tündökölnék örökön-örökké»¹⁰ miként a csillagok. Ezt Szent Tamás így okolja meg: Külön korona annak jár, aki külön győzelmet aratott. Ámde a szűzek győztek a test fölött belső harcban, a vértanúk a világ fölött külső harccal, a doktorok a sátán fölött belső és külső harcban, amikor t. i. magukban és másokban elűzték a sötétség hatalmait.

De vállalkozhatik-e akár a kinyilatkoztatás nyomdokain híven járó teológia, akár a Lélek indításaitól szárnyra kapott elmélkedő a mennyei boldogság kimeríthetetlen kincseinek csak megközelítő föltárására is? «Szem nem látta, fül nem hallotta, sem az ember szívébe föl nem hatott, amit Isten készített azoknak, akik őt szeretik».¹¹ Hogyan jöjjön ajkunkra, amit a szív sem ér föl!?

A mennyország, azaz a szentháromságos egy Istennek föltétlen uralma a megdicsőült természetben és a választottakban nemcsak a hívő lélek boldog hazatérése, hanem egyúttal a *nagy létkérdések teljes megoldása*, a természetfölötti világnézet tudományos igazolásának, a dogmatikának isteni záradéka és megföjljebbezheteretlen ellenpróbája. A szent Isten fölségének

¹ *August.* Epist. 92, 1.

² *Thom* I 66, 3.

³ Ap 7,16; cf. Is 25,8 Lc 6,28 Rom 8,21.. 1 Cor 15,53 2 Cor 2,1–9 Ap 14,13 21,2.

⁴ *Thom* III 4, 5.

⁵ A Szentírás magát az örök jutalmat általában nem egyszer koronának, koszorúnak nevezi: 1 Cor 9,25 2 Tim 4,8 1 Pet 5,4 Ap 4,4 6,2 12,1.

⁶ *Thom* Suppl. 99, 11; cf. Ex 25,24.

⁷ Ap 14,1–5.

⁸ Ap 7,12; cf. Mt 5,11 10,39.

⁹ Mt 5,10.

¹⁰ Dan 12,3.

¹¹ 1 Cor 2,9.

kell érvényesülni nemcsak a hazatértekben, hanem a számkivetettekben is; a kárhozat is az örök Hatalom, Bölcsesség és Szeretet diadala, miként a mennyország, de fonákjáról tekintve, földi elmének közvetlenül hozzá nem férhető módon. A teremtés művének végkifejlete teljesen méltó lesz Istenhez; és megoldja a földi lét leggyötrőbb problémáit: a bűnt és halált. A Szentháromság élete legyőzi a halált: a testi, a lelki, a második halált. A teremtés és a történelem diadalmas kicsendülésének záloga és szerve az Isten-ember: «Az utolsó ellenség pedig, ki megrontatik, a halál lesz. Mert mindent az ő lába alá vetett. Miután pedig minden alá lesz vetve neki, akkor a Fiú maga is aláveti magát annak, aki mindent alávetett neki, hogy az Isten legyen minden mindenben».¹ S ez *a nagy végső szó*, minden kérdés felelete, minden lét kulcsa, minden vágy célja: **Isten minden mindenben!** Amen.

¹ 1 Cor 15,28.

Betűrendes tartalommutató.

Jelzős kifejezések általában a főnévi vezérszó alatt találhatók.
A nyomtatott könyvben szereplő oldalszámokat itt nem közöljük, mert az elektronikus könyv
tördelése eltérő a nyomtatottétól (PPEK).

Abaelardus	Ágostonosok
Aberkios	Ágytól és asztaltól
Abukurra	Akadály, házassági
Abszolútum I. Isten	Akadék (obex)
Absztraktív [megismerés]	Akarat
Accidens [am. járulék]	– abszolút
Accommodatio	– a hitben
Actiones sunt suppositorum	– szabadsága I. Szabadakarat
Actiones theandricae	– és személy
Actus	– és természet
– essentiales	– a vallásban
– existendi	Alap
– indeliberati	Alapvető hittud.
– iudicialis	Albertus Magnus
– notionales	Albiak
– purus	Áldás, papi: házasságnál
Ádám	Áldozat
– fősége	– fajai
– és Krisztus	– fogalma
– teremtése	– lényege
– tudása	– mozzanatai
Adductio	– öszövétségi
Adiutorium quo, sine quo non	– véres
Adopcionizmus	Áldozópap
– keleti	– és bérmálás
– nyugati	– és papszentelés
Adoptio	– szentségi jellege
Aërius	Alexandriaiak
Aevum	Alkalmazkodás
Affective, effective	Alkat, krisztusi
Agnoéták	Állam
Agnoszticizmus	– és házasság
Ágoston, Szent	Állapotok, lehetséges
– az áldozatról	Állatok eredete
– eucharisztatana	– és gondviselés
– Isten látásáról	– szenvedései
– kegyelemtana	Állhatatosság
– az őállapotról	Álmiszticizmus
– partikularizmusa	Alterego Christi
– platoni beszédje	Álvallás
– szentségtana	Alvó tanúk
– a töredelemről	Ambrosius Catharinus
– de Trinitate	Ambrus

- Amor amicitiae
 – concupiscentiae
 Analogia entis
 – szentírási
 – teológiai
 Analysis fidei
 Anarchia
 Angelologia
 – skolasztikai
 Angelophania
 Angyalok akarata
 – és anyagvilág
 – bukása
 – bukottak I. Ördög
 – egyedisége
 – és ember
 – eredete
 – értelme
 – fajai
 – fogalma
 – hierarchiái
 – időbelisége
 – jók
 – karai
 – és Krisztus
 – létezése
 – nyelve
 – őszállapota
 – próbája
 – rendeltetése
 – száma
 – szellemisége
 – térbelisége
 – term.-fölötti hivatása
 – teste
 – tettereje
 – tisztelete
 – tudása
 – változékonysága
 – a végítéletben
 – világkormányzása
 Anima naturaliter chr.
 Animizmus
 Annihilatio virtualis
 Ante praevisa merita
 Antidikomarianiták
 Antikrisztus
 Antiochiaiak
 Antrópologia
 Antrópomorfizmus
 Antrópopatizmus
 Anyag
 – szentségi
 – – és forma
 Anyagelméletek
 Anyaiság
 Anyaság és fiúság
 Anzelm
 Aphthartodoketae
 Apocalypsis
 Apokatasztazis
 Apokrifek
 Apollinarizmus
 Apologéták
 Apologétika
 – föladata
 – immanens
 – módszere
 – válsága
 Apostolicum
 Apostoliság
 Apostolok
 – avatása
 – és parúzia
 – tanusága
 – tévedései?
 Apostolság és püspökség
 Aposztazia
 Appropriatio
 Aprószentek
 Aquaviva, Cl.
 Arabok
 Aranyszájú sz. János
 Arausicanum II.
 Argumentum praescriptionis
 Ariánusok
 Aristoteles
 Arnauld
 Artotyritae
 Assensus religiosus
 Assumptio B. M. V.
 Asszírok
 Aszkézis
 Ateizmus
 Athanasianum
 Athanasius
 Athenagoras
 Átistenülés
 Átlényegülés
 – illősége

- mivolta
- valósága
- Átmenetek
- Átöröklés, lelki
- Attis
- Attricionizmus
- Attritio
- Átváltozás
- Atyaisten
- és Fiú, a Szentlélek elve
- Atyák bűnei fiaikban
- Atyák
- apostoli
- értelmezése
- hagyomány tanúi
- művei (kiadások)
- nyugatiak teológiája
- Atyaság és fiúság
- Auctoritas et ratio
- Audius
- Augusztinizmus
- Aureola
- Ausztráliaiak
- Aut poena, aut satisfactio
- Autonomia, erkölcsi
- Autoszótéria
- Averrhoizmus
- Aveszta
- Azonosság
- Ázsiaiak (atyák)
- Ἄγγελος
- Ἀγγελεία
- Ἄμαρτία
- Ἀυτοπιστία
- Babiloniak
- Baius
- Bálám
- Bánat
- fajtái
- fogalma
- kellékei
- szüksége
- tökéletes
- tökéletlen
- Bañez
- Banqueth-theory
- Baptismus monach.
- Barátság
- Istennel
- Basilius
- Baur
- Bayma
- Begárdok
- Béke
- Bellarminus
- Berengarius
- Béres erkölcs
- Bérmálás
- anyaga
- előképei
- fogalma
- formája
- fölvevője
- hatalma
- hatásai
- jegye
- és keresztség
- kiszolgáltatója
- rendelése
- szentségi kegyelme
- szertartásai
- szükségessége
- és vallástörténet
- Bernát, Szent
- Beszbozsnik
- Beszéd és gondolat
- Betegség
- Bibliai racionalizmus
- Biblicizmus
- Billot
- Billuart
- Biologizmus
- Bizonyítás, dogmatikai
- Bizonyosság, erkölcsi
- Biztonság, keresztény
- Boldogság
- mennyei
- nyolc
- vágya
- és végcél
- Bolsevizmus
- Bonaventura
- Bonum: diffusivum sui
- Bonum prolis
- Bor
- Bossuet
- Boszorkány-mesterség
- Bougaud
- Bölcsélet
- irodalma

- és kinyilatkoztatás
- Bölcsesség
- kritérium
- személyes
- Brámánizmus
- Búcsú
 - alanya
 - élőkre alkalmazott
 - engedélyezése
 - fajtái
 - fogalma
 - föltételei
 - haszna
 - hatékonysága
 - holtaknak
 - története
- Buddhizmus
- Buzgóság, oktalan
- Bűbájosság
- Bűn
 - és bűnhődés
 - bocsánatos
 - elkerülése
 - eltörlése
 - fogalma
 - meggyónása
 - eltörlése
 - eredeti l. Eredeti-bűn
 - fajtái, fogalma
 - gyónás anyaga
 - halálos: bocsánata
 - az ősegyházban
 - szolidaritása
 - és isteni oktéljesség
 - megbocsáthatósága
 - megbocsátott: föléledése
 - meggyónása
 - súlyos: valósága
 - Szentlélek ellen
 - teodikéje
 - végtelensége
- Bűnbeesés, első
- Bűnbocsánat
 - bírói ténykedés
 - egyetemessége
 - hatalma
 - kegy
- Bűnösök
 - halálosak
 - Isten terveiben
- kegyelmei
- megátalkodottak
- megsemmisítése
- Büntetés
 - etikája
 - ideiglenes
 - eltörlése
 - lerovása
 - pszichológiája
 - rendeltetése
- Büntetőjog, modern
- Caietanus
- Cano, M.
- Cardiognosis
- Casel, O.
- Cassianus
- Catholicitas
- Causa sui
- Cél
 - természetfölötti
- Celibátus
- Cenzurák
- Cerinthus
- Character sacramentalis
- Chemnitz
- Christus comprehensor
- Chrysostomus
- Cienfuegos
- Ciprián
- Circumincessio
- Ciszterci-apátok
- Clemens Alexandr.
- Clinici
- Cognitio matutina
- Collyridiani
- Comma Ioanneum
- Communicatio idiomatum
- Communio missae
- Companatio
- Complementum poenit.
- Comprehendere
- Conclusio theologica
- Concupiscentia
- Concursus l. Együtműködés
 - praevius
 - simultaneus
- Congregatio de auxiliis
- Conservatio
- Consubstantiatio
- Contritio

Contritionismus	Decreta praedeterm.
Convenientia-érv	De fide
Conversio	Definiálhatóság
Corpus mysticum Christi	Deificatio
Creatio prima, sec.	Deizmus
Credenditas	Dekretálisok, álizidori
Credibilitas	Delectatio victrix
Credo	Demiurgus
– jelentősége	Demokrácia
– quia ineptum	Demonstratio
Csalás-elmélet	– catholica
Cselekedet, üdvös	– christiana
Cselekmény, áldozati	Descartes
Csoda	Descartesisták
– és angyalok	Destructio-elmélet
– bölcs. valósága	Determinizmus
– fajtái	Deus est suum esse
– fölismerhetősége	Diakonátus
– és hit	– eszméje
– és Isten	– szentségi jellege
– és korízlés	Diakonisszák
– és Krisztus	Diákonus
– -láz	– szentelés
– lehetősége	– mint szentség-szolgáltató
– mivolta	Dialektikai teol.
– és ördögök	Dialektikusok és antidial.
– és parapszichológia	Dinamizmus
– és pszichológia	Dionysius pápa
– és racionalizmus	Dionysos
– teológiai valósága	Disciplina arcani
– és teremtés	Dispozíció
– és természet	Distinctio virtualis stb.
– történeti valósága	Diszteleologia
– és törvény	Dogma
– és vallások	– életértéke
Csodatevés	– fajtái
Csoportházasság	– katolikus fogalma
Cultus duliae, latriae	– racionalista
Cyrellus Alex.	– és szabadság
– Hierosol.	Dogmafejlődés
Cyrus Phasensis	– fogalma
Χειροθεσια	– mozzanatai
Χειροτονία	– okai
Χριστός	– példái
	– téves fogalma
	– típusai
Damascenus, Ioannes	– valósága
Dániel	Dogmahistorikusok, racionalista
Dante	Dogmatika
Darwin	– anyaga
Decret. pro Armenis	

- elvei
- fogalma
- és haladás
- magyar
- módszere
- rendszere
- segédeszközei
- spekulatív
- Dogmatika és teológia
- története
- tudomány
- és vallástudomány
- Dogmatikus
- kellékei
- szabadsága
- Dogmatörténet
- Dokétizmus
- Doktorok
- Dolgok, végső
- Dominikánusok I. tomisták
- Dona praetematuralia
- Donatisták
- Donum integritatis
- perseverantiae
- Dormitio B. M. V.
- Doxologia
- Dualizmus
- kozmologiai
- metafizikai
- pszichikai
- Duns Scotus
- dist. formalis-a
- Krisztus fiúságáról
- megtest. indítékáról
- személyes egységről
- Szeplőtelen fog.-ról
- Duplex veritas
- Durandus
- Διάβολος

- Ebed Jahve Ebjoniták
- Egész és részek
- Egészség
- Égitestek lakói
- Egy
- akol és egy p.
- Egyén és közösség
- Egyértelműség
- Egyház
- alapítása
- alaptulajdonságai
- áldozata
- és állam
- apostolisága
- : corpus permixtum
- csodája
- egyetemessége
- egyetlensége
- egysége
- egységessége
- élete
- és evangelium
- feje
- fogalma
- fogyatkozhatatlansága
- és földi érdekek
- fölismerhetősége
- fönmaradása
- függetlensége
- hatalma
- alanya
- bírói
- fenyítő
- hármás
- házassági ügyekben
- kormányzó
- papi
- szentelményekben
- szentségekben
- tanító
- törvényhozó
- és hívők
- ideális
- igaz
- ismertetőjegyei
- isteni, emberi eleme
- jelen föladatai
- katolikus
- apostolisága
- egyetemessége
- egysége
- elterjedtsége
- szentsége
- tévedhetetlensége
- és kereszténység
- kormányzó
- és kultúra
- láthatósága
- lelke és teste
- prezbiteriális

- rendeltetése
- sorsa
- és Szentírás
- szentség
- szervezete
- szükségessége
- tagjai
- tavasza
- terjedése
- változhatatlansága
- és zsinagóga
- Egyházdoktorok Egyházirend
- anyaga
- egysége
- fogalma
- fokai
- formája
- fölvevője
- hatásai
- hetessége
- kiszolgáltatója
- és Oltáriszentség
- rendelése
- Egyiptomiak
- Egység
- személyes
- állandósága
- analogiája
- folyamányai
- formai oka
- határmozzanatai
- kezdete
- kisugárzása
- valósága
- Egyszerű
- Együtműködés (isteni)
- Együtműködés
- és öntevékenység
- természete
- természetfölötti
- valósága
- Ekkleziológia
- Eklekticizmus
- Elégtétel
- fajai
- fogalma
- hatékonysága
- helyettesítő
- megváltoztatása
- önkéntes
- szentségi
- Élet
- abszolút
- fogalma
- földi
- könyve
- örök
- Életközösség
- Eleusis
- Ellentétek Elmenvén taníts...
- Élők szentségei
- Előkészület
- megigazulásra
- szentségi
- Elöljárók, egyházi
- választása
- Krisztus szerintiek
- Előrerendelés
- fogalma
- föltételes, föltétlen
- indítékai
- és öntevékenység
- tulajdonságai
- Előterjesztés, egyházi
- alanya
- irott forrásai
- tárgya
- valósága
- Elvben
- Elvesség, keresztény
- Emanatizmus
- Ember
- első
- bűnbeesése
- kísértője
- teremtése
- természet-uralma
- term. f. hivatása
- testi eredete
- igazság-igénye
- Isten képe
- őszállapota
- teleológiája
- teológiai eszméje
- teste
- test-lelki lény
- valláserkölcsi képessége
- Emberiség
- faji egysége
- kora

Emberpár, első Ember- és istenszeretés	– természetfölötti
Enantiophania	– és természeti
Engesztelés	– növelése
«Én Istenem, miért hagytál el engem»	Eretnekek
Enkratiták	– az Egyházban
En miniature	– elítélése
Ens a se	– és Róma
Entuziaszták	Eretnek-keresztelés
Epiklézis	Eretnekség
Epiphanius	– fogalma
Episcopa	– jelentősége
Episzkopalizmus	– okai
Épség, eredeti	Eretnekségek
Erazmus	Érintkezés, nemi
Érdem	«Eritis sicut dii»
– fajai	Eriugena, Scotus
– fogalma	Erkölc
– foka	– és sors
– föléledése	– természeti
– föltételei	Értelem
– tárgyai	– abszolút
– valósága	– és akarat
Érdemszerzés ideje	– és hit
Eredés (szentháromsági)	– és vallás
– fogalma	Ervath dabar
– teológiája	Érzék, öt
– természete	Érzékek mint ismeretforrás
– valósága	Érzékiség fékezése
– és vonatkozása	Érzelmek
Eredeti-bűn	– Istenben
– és Ádám	– a kegyelmi életben
– átszármaztatása	– a vallásban
– egyetemessége	Essentia I. Lényeg
– és elme	Eszchatologia
– eltörlése	– eretnekségek
– és isteni igazság	– jelentősége
– következményei	– nehézsége
– másvilági büntetése	– története
– és megváltás	Eszchatologisták
– nehézségek	Eszmény, erkölcsi
– szándékossága	Esztétizmus
– és személyes bűn	Eticisták
– tartalmi mivolta	Eulogia
– teodikéje	Eunomiánusok
– természet bűne	Eutyches
– titokjellege	Éva
– valósága	– bűne
Ereklyék	– és Mária
Erény	– teremtése
– fogalma	Evangélium

- abszolutsága
- áldásai
- bölcsesége
- diadala
- egyetemessége
- és Egyház
- ereje
- erkölcsi eszménye
- és evolucionizmus
- infantiae
- kiválósága
- és ószövetség
- pedagógiai föladata
- terjesztése I. Hittérítés
- történeti jellege
- és vallások
- Evangéliumok megbízhatósága
- Evidentia
- Evolucionizmus
- Ex cathedra
- «Ex nihilo nihil fit»
- Ex opere operato
- Exorcizmus
- «Extra Ecclesiam nulla salus»
- Ἐλαίον
- Ἐπίσκοπος
- Ἐφ ᾧ

- «Facienti quod est in se»
- Factum dogmaticum
- Fatalizmus
- Fátum
- Febroniánusok
- Fejlődés és teremtés
- Felekezetek elterjedtsége
- Félelem
- Felelősség
- «Felix culpa»
- Félracionalizmus
- Fétis
- Fétisizmus
- Fideizmus
- Fides
- ecclesiastica
- implicita
- informis
- quae, qua
- Filioque
- Finnek
- Fiúisten
- eredése
- istensége
- megtestesülésének illősege
- és Szentlélek eredése
- Fiúvá-fogadás
- Fogadalom, szerzetesi
- Fogadás, erős
- Fogantatás
- Fogyatkozhatatlanság
- Forma
- corporeitatis
- szentségi
- Formulák, dogmatikai
- Forum
- internum
- isteni, egyházi
- Főbűnök
- Föladatok Isten országában
- Fölbonthatatlanság
- Fölordozás
- Föltámadás
- analogiái
- és elme
- első, második
- jelentősége
- és mennyei boldogság
- valósága
- záloga
- Föltétel
- Fövilágosodás
- Föség, egyházi
- állandósága
- jellege
- valósága
- Franciskánusok I.
- Skotizmus
- Frasen
- Frohschammer
- Fundamentalis
- Fundamentalisták
- Funk
- Futuribilia
- Fülgyónás
- Φύσις

- Gallikanizmus
- Garrigou-Lagrange
- Gehenna
- Generacionizmus
- Generatio

- aequivoca
- et spiratio
- Germánok
- Gilbertus Porretanus
- Gnószticizmus
- Gondviselés
 - és állatok
 - egyetemessége
 - jelentősége
 - jellege
 - különös
 - és öntevékenység
 - és őrzőangyalok
 - rendkívüli
 - és szenvedés
 - útjai
 - valósága
 - változhatatlansága
- Gottschalk
- Görög-keletiek
- Görögök
 - a bérnéljáról
 - az Egyházzól
 - pelagiánusok?
 - a purgatóriumról
 - a Szentháromságról
 - a Szentlélekról
 - vallása
- Gratia I. Kegyelem
 - capitis
 - Christi
 - confirmationis
 - congrua, incongrua
 - efficax ab extrinseco
 - ab intrinseco
 - parva
 - versatilis
- Gregorius
 - Nazianz.
 - Nyssenus
- Günther
- Gyászmise, offertorium Gyermekek
 - -áldozás
 - keresztelés
 - nemzés
- Gyónás
 - ájtatossági
 - mint elégtétel
 - fajai
 - kötelezettsége
- nyilvános
- pecsétje
- pszichológiája
- a régi egyházban
- rendelése
- szükségessége
- Γεννητός, γεννητός
- Γνωσις
- Ha alma (Is 7)
- Habitus entitativus
- Háború
- Hagiografus
- Hagyomány
 - és Egyház
 - fogalma, fajai
 - forrásai
 - irodalmiak
 - kritériumai
 - létezése
 - és Szentírás
- Hajlamok, bűnös
- Halál
 - mint büntetés
 - egyetemessége
 - fajai
 - jegyese
 - könyve
 - legyőzése
 - megszentelése
 - oka
 - törvénye
- Haláltusa
- Halálveszedelem
- Haldokló föloldozása
- Halensis, Alexander
- Halhatatlanság
 - eredeti
 - érvei
 - az ószövetségben
- Hallucináció
- Halottak
 - keresztelése
 - segítése
 - tisztelete
- Hármasság
- Harmónia
- Harnack
- Hartmann
- Hasonlóság

- isteni
- krisztusi
- Hatékonyaság, fizikai, erkölcsi
- Házasság
 - alanya
 - alapértelme
 - áldásai
 - anyaga, formája
 - egysége
 - elhált
 - el nem hált: fölbontása
 - elő- és jelkép
 - és eredeti bűn
 - érvényes
 - fogalma
 - fölbonthatatlansága
 - föltételei
 - hatásai
 - jelentősége
 - kiszolgáltatója
 - kötelezettsége
 - lényege
 - második
 - nehézségei
 - az ószövetségben
 - rendelése
 - rendeltetése
 - res et sacramentum-a
 - személyes viszony
 - szentségi kegyelme
 - szükségessége
 - és szűzi állapot
 - természet szentsége
- Házasságreformálók
- Házasságtörés
- Hegel
- Hegyi beszéd
- Hellénizmus
- Helvidius
- Henoch
- Henoteizmus
- Hermes
- Heteronomia
- Heteroszótéria
- Hetes szám
- Hetven év
- Hexaémeron
- Hierarchia
 - caelestis
 - kialakulása
- Hihetőség
- Hildebertus Lavardinus
- Hilemorfizmus
- Hinayana
- Hippolytus
- Hiszterikusok
- Hit
 - alanyi elvei
 - burkolt, kifejezett
 - és csoda
 - dogmatikai
 - egysége
 - elemzése
 - értelmi földolgozása
 - holt
 - indítéka
 - katolikus fogalma
 - és kegyelem
 - köteléke
 - és megigazulás
 - pszichikai szerepe
 - tárgya
 - téves fogalma
 - és tudás ugyanazon tárgyról
 - tudományos és tekintélyi
 - útjai
 - világossága
- Hitelesség
- Hitelőzetek
- Hitetlenek I. Pogányok
 - házassága
 - megtérése
- Hitigazságok I. Dogma, Hittitok
- Hitjelöltek
- Hitjelzések
- Hitkételyek
- Hitszabály
- Hittény
 - észszerűsége
 - pszichológiája
 - szabadvolta
 - szilárdsága
- Hittéritis
- Hittétel I. Dogma
- Hittitkok
 - ereje
 - észszerűsége
 - fogalma, fajai
 - lehetősége
 - összefüggése

- spekulatív földolgozása
- Hittudomány I. Teologia
- alapvető
- Hitvallások
- Hitvallók
- Hiúság
- Hivatalok, megváltói
- Holtak szentségei
- Homoszexuálisok
- Honorius pápa
- Hozzávetés
- Hugo Grotius
- Humanizmus
- Hume
- Hus I. Wiclif
- Húsvét
- hire
- Hűség
- házasság
- Hydroparastatae
- Hypnopsychitae
- Hypostasis
- Christi composita

- Idealizmus
- Idő
- huzamos
- és örökkévalóság
- Idők teljessége
- Igazlelkűség
- Igazmondás
- Igazság
- bölcséleti
- ereje
- fogalma
- és irgalom
- és szabadság
- tartalmi, történeti
- teológiai
- Igazságosság
- Igazságszolgáltatás, másvilági
- Igazságtalanság, látszólagos
- Ige I. Fiúisten
- Igéret, isteni
- Ignatius
- Illés
- Imádás
- Imádság
- kérő
- holtakért
- és kegyelem
- üdvrendi szerepe
- Immaculata I. Szeplőtelen fogantatás
- Immanentizmus
- Immanuel
- Impanatio
- Impeccabilitas
- Imperium
- Incarnatio I. Megtestesülés
- activa, passiva
- Indefectibilitas
- Index
- Indiánok
- Indítás
- Indíték
- hihetőségi
- természetfölötti
- Indusok
- Infallibilitas I. Tévedhetetlenség
- Infralapsarii
- Inhabitatio
- Inspiratio I. Sugalmazás
- realis, verbalis
- Instrumentum
- coniunctum
- separatum
- Intentio faciendi quod facit
- Ecclesia
- Intolerantia
- Intuitív, absztraktív
- Ir egyház
- Irgalom
- Irodalomkritika
- Iskolák, teológiai
- Ismeretelmélet, teológiai
- Ismertetőjegyek
- Isten
- abszolutsága
- akarata
- abszolutsága
- fajai
- tárgya
- valósága
- barátsága
- és bölcsélet
- a Bölcsesség
- bölcsesége
- és a bűn
- és a csoda
- dicsőítése

- jelenléte
- egyetlensége
- egyszerűsége
- és megtestesülés
- és Szentháromság 423
- együttműködése
- az Élet
- előrerendelése l. Előrerendelés
- előretudása: közege
- és szabadság
- ember-szeretete
- erényei
- az Értelem
- érzelmei?
- és a féljövő tudása
- forma informans?
- fölfoghatatlansága
- fölsége
- gyöngédsége
- haragja
- hármassága l. Szentháromság
- hűsége
- igazmondása
- az Igazság
- igazságossága
- és eredeti bűn
- és irgalma
- immanenciája
- irgalma
- és eredeti bűn
- jelenléte
- a Jóság
- jósága
- és a jövendölés
- mint jutalom
- kegyessége
- képe
- kimondhatatlansága
- és kinyilatkoztatás
- és közbenjárás
- központisága
- látása
- és a lehetlenségek
- és a lehetőségek
- és a lélek
- lényege
- és létezése
- magátólvalósága
- meghatározhatatlansága
- megsértése
- és megváltás
- mérhetetlensége
- mindenhatósága
- mindentudása
- nevei
- okteljessége
- és a bűn
- országa
- apokaliptikus
- önismerete
- önszeretete
- örökkévalósága
- és a rossz
- szabadsága
- szellem
- személyalkotó tevékenységei
- személyessége
- szemmel láthatatlan
- szempontjai
- szentsége
- a szépség
- a szeretet
- szubszisztenciája
- tekintélye hitindíték
- teremtmény-szeretete
- teremtő eszméi
- titkai
- tökéletessége
- transzcendenciája
- tudása
- abszolútsága
- fajai
- közege
- a létezőkről
- termékenység
- tulajdonságai
- Úr
- üdvözítő szándéka
- a vallásban
- változhatatlansága
- és gondviselés
- és imádság
- és megtestesülés
- és vallásosság
- végtelensége
- és megtestesülés
- és világ
- világfönntartása
- Isten-anyaság
- Istenbírási, önzés?

Istenbizonyítás	Itélet
– erkölcsi	– ideje
– étiológiai	– végrehajtása
– logikája	Itéletalkotás
– nehézségei	Izajás
– nomológiai	Izis
– ontológiai	Ἰερεὺς
– taumatológiai	Ἰχθύς
– teleológiai	
Istenek	Jahve
Istenember I. Krisztus	Jan cp 6
Isteneszmé	János
– bölcséleti és kinyil.	– Damaskusi
– és kárhozat	– evangelista
– központisége	– XXII.
– a Szentírásban	– Jansenius
Isten-hasonlóság	Janzenisták
Istenismeret	Japánok
– bölcséleti I. természeti	Jarulék
– hívó	– fogalma
– és bölcselő egy alanyban	– főnállása
– intuitív	– természetfölötti
– jelentősége	Javak, ideigvalók
– nehézsége	Jegy
– természetfölötti	– bérnási
– természeti	– egyházi
– absztraktív	– keresztségi
– analogiás	– szentségi
– határai	Jel
– lehetősége	– szentségi
– és teológiai	– hatékonysága
– útjai	Jelenlét
Istenközösség	– eucharisztiai
– az Egyházban	– jellege
Istenlátás	– módja
– állandósága	– tartama
– fokai	– teljessége
– közege	– fajai
– tárgya	Jellem
– természetfölöttisége	Jeromos, Szent
– unalmas?	Jeruzsálem puszt.
– valósága	Jézus I. Krisztus
Istenszeretés	Jézustársaságok I. molinizmus
– önzés?	Jó
– tökéletes	– és rossz
– természeti	Joachim a Fiore
Istentagadás	Jób
Istentan	Jog és igazság
– jelentősége	Jogrend, term. fölötti
– története	Jóság

Josephus Flav.	– reménytelensége
Jóslás	– teodikéje
Jovinianus	– tüze
Jozafat völgye	Kárhozottak
Jozefinisták	– előrerendelése
Jövendölés	– teste
– bölcs. valósága	Karizma
– fajai	– az Egyházban
– és jóslás	Karma
– és gonosz szellemek	Karolingek teológusai
– Krisztusról	Katarusok
– lehetősége	Katechumenusok
– megismerhetősége	Katolikum
– mivolta	Katolikus
– és racionalizmus	Kéfás
– és szabadakarat	Kegyelem
– teljessége	– anyagiás fölfogása
József	– és bűn
– házasság	– egyetemessége
Jövő isteni tudása	– első
Judás	– és erények
Iudicium credibilitatis	– értéke
Julianus, ecclanumi	– fajai
Iurisdictio	– hasonlatokban
Ius dominii Christi	– és hittény
Iustificatio I. Megigazulás	– ingyenélés?
– secunda	– ingenessége
Justinus	– jelentősége
Iustitia	– és kategóriák
– distrib. etc.	– közlése
– forensis	– és Mária
Jutalom	– külső
– term. fölötti	– létmódja
– hajhászás	– létrehozása
	– második
Kaldeusok	– megszentelő
Kálvin	– és bocsánatos bűn
Kálvinizmus, magyar	– és épség
Kananeusok	– és érdem
Kánon	– formai hatásai
Kant	– formai mivolta
Kappadókiaiak	– hiánya
Karakterologia	– készség
Kárhozat	– kiosztása
– és elme	– kísérete
– fokai	– metafizikája
– helye	– és misztika
– kínjai	– növekvése
– létezése	– quasi-substantia
– nehézségei	– és szentségek

- és vétkezés
- megújító ereje
- mértéke
- neve
- organizmusa
- pszichológiája
- segítő
- akarat-indító
- együttműködő
- elégséges
- fajai
- főlemelő
- formai mivolta
- fölvilágosító
- gyógyító
- hatásos
- megelőző
- metafizikai mivolta
- serkentő
- támogató
- és szabadakarat
- szentségi
- és szentségi jegy
- szükségessége
- teremtetlen
- és természet
- természetfölöttisége
- és természetkívüli adományok
- végtelen
- Kegyelemtan
- irodalma
- jelentősége
- története
- Kegyelet
- Kehely
- Kelyhesek
- Kelták
- Kenés, szentségi
- Kenet
- előkészítő
- laikus
- Kenózis
- Kenyér és bor
- Kenyér, eucharisztiai
- kovászos, kovásztalan
- Kép
- Képesség, erkölcsi, fizikai
- Képzelet
- Kérdés, társad.
- Keresztáldozat
- föltétlensége
- gyümölcsei
- jelentősége
- központisége
- megújulása
- és mise
- valósága
- Keresztelés
- kötelezettsége
- módja
- Keresztény méltóság
- Kereszténység
- dogmátlan
- és Egyház
- elterjedése
- lényege
- és misztika
- és szinkretizmus
- Kereszthalál
- parancsa
- szándékossága
- Keresztjel
- Keresztség
- anyaga
- fogalma
- formája
- föléledése
- fölvevője
- hatásai
- jelentősége
- Jézus nevében
- kiszolgáltatója
- parancsa
- rendelése
- szentségi kegyelme
- szertartása
- szükségessége
- törvénye
- és vallástörténet
- Keresztszülők
- Keresztút
- Keresztvíz
- Készség, term. fölötti
- Kevélység
- Kezdet és folytatás
- Kézföltevés
- Kígyó
- Kiközösítettek
- Kiliazmus
- Kínaiak

Kinyilatkoztatás	– két szín alatt
– és bölcsesség	– szövege
– burkolt, kifej.	Kontricionizmus
– észszerűsége	Konvertíták
– fajai	Korán
– felsőbbbsége	Korszerűség
– fokai	Kölniek
– formai	Kötélék, házas
– forrásai	Következtetés
– fönntartása	– dogm.
– illősége	– rövidített
– isteneszméje	Közlődés az Egyházban
– jellegzése	Közömbösség, vallási
– kritériumai	Közösség
– lehetősége	– és egyén
– és ószövetség	– vallási
– és öntevékenység	Közvetítés, anyai
– és Szentlélek	Kreacionizmus
– és szentség	Krisztologia
– szervei	– patrisztikai
– szükségessége	– szentjánosi
– természetfölötti	Krisztus
– természeti	– abszolútsága
– továbbítása	– áldozati szándéka
– és vallás	– és angyalok
– valósága	– és apokrifek
Királyság	– bölcsesége
Kisdedek	– bűnbocsátása
– áldozása	– büntelensége
– és egyházirend	– commun. idiomatum
– hite	– családfája
– keresztletlen	– és a csoda
– keresztelése	– egy fiúsága
– pogány	– létezése
– és utolsókenet	– személye
– üdvözülése	– érték szerint kettő
– zsidó	– egyénisége
Kitartás kegyelme	– az Egyház alapja
– végig való	– él
Kiterjedtség	– elégtétele
Kiváltás-elmélet	– elhagyottsága
Kiváltság, kegyelmi	– emberi tudása
Kívánság, rendetlen	– embersége
Klages	– hatalma
Klee	– kiválósága
Klérus	– létezés-ténye
Kongregációk, római	– méltósága
Kongruizmus	– teljessége
Konstantinápoly püspöke	– valósága
Konszekráció	– épsége

- érdemszerzése
- ereje
- erényei
- és eszchatologizmus
- eszmény
- eucharisztiai:
- érzékelhetetlensége
- járulékai
- jelenléte
- közössége
- megjelenítése
- teljessége
- térbelisége
- valósága
- evangéliuma
- fölmagasztalása
- föltámadása
- főpapsága
- fősége
- gyógyításai
- háladása
- halála
- értéke
- isteni akarat
- részesedés benne
- szándékos
- hármas hivatala
- szubsztanciája
- helyettesítő elégtévése
- -hit
- húsvétja
- és ideigvalók
- igazlelkűsége
- imádása
- és az indulatok
- istenemberi
- hatalma
- kiválósága
- tevékenysége
- Isten Fia
- istenlátása
- istensége
- és elme
- és irodalom-kritika
- nehézségek
- és vallástörténet
- és ítélet ideje
- jelleme
- és jövendölés
- karizmái
- kegyelmi teljessége
- képeinek tisztelete
- kérdései
- kereszttáldozata
- két akarata
- születése
- természete
- tevékenysége
- királysága
- földi
- mennyei
- kísértései
- kora
- könnyei
- közvetítése
- külseje
- és a magánvagyon
- második eljövetele I. Parúzia
- megbízhatósága
- megjelenése
- a Messiás I. Megváltó
- megszentelő kegyelme
- mennybemenetele
- mennyei
- mise-bemutató
- és a missziók
- misztikus I. Corpus mysticum Christi
- nem-tudása?
- nevei
- és okkultizmus
- és ószövetség
- öntanúsága
- öntudata
- ördögűzései
- papsága
- és patológia
- pedagógiája
- példája
- pokolraszállása
- prófétasága
- és racionalizmus
- relatív mindentudása
- sírja
- spiritiszta?
- szabadakarata
- és a szentek
- a Szentháromság fia?
- Szentlélek ajándékai
- szentsége
- szentségek szerzője

– szenvedőképessége	Lázadás
– szinopt. és jánosi	Lectio varians
– sz. Szíve	Lefoglalás, isteni
– szólás-szabályok	Lehetetlenség
– szomorúsága	Lehetség
– szubszisztenciája	– isteni tudása
– szűz fogantatása	Leibniz
– tanítósa	Lélek
– tapasztalatai	– egyedisége
– teremtés koronája	– egyetlensége
– testvérei	– eredete
– tévedései?	– erkölcsi képesültsége
– titokzatos teste I. Corpus mysticum	– forma informans
– történeti	– halhatatlansága
– törvényhozó	– méltósága
– uralmi joga	– szellemisége
– veleszületett tudása	– szubstancia
– vére	– teremtése
– vétkezhetetlensége	– és test
– zsidó?	Lélekeszme
Krisztus-hasonlóság	Lélekvándorlás
Krisztusközösség	Lelkiismeret-vizsgálás
Krisztustagadás	Lelkület, papi
Kritérium	Lemos
Krizma	Lényeg
Kuhn J.	– fogalma, fajai
Kulcsok	– megismerése
Kurializmus	– szentségi
Kultúra	– és természet
Küldés, szentháromsági	Leontius Byzantinus
– célja	Leporius
– fogalma, fajai	Lessius
– jelentősége	Lét
– és kegyelem	– analogiája
– rendszere	– isteni
– valósága	– kegyelmi és szentségi
Különböztetések	– természetfölötti
Különítélet	Lex supplicandi, cred.
Kybele	Libellus pacis
Kύριος	Liberalizmus, vallási
	Liberius
Lábmosás	Libertas
Lactantius	– a necessitate
Lágyszívűség	– contradict. specif.
Laikus	– radicalis
– gyóntató	Liguori sz. Alfonz
– áldoztatása	Limbus
Lakoma, eucharisztiai	– patrum
Lao-tsze	– puerorum
Latin	Litterae testim.

Loci theol.	– és Jézus
Locke	– és József
Logika és metaf.	– karizmái
Loisy	– kegyelmi teljessége
Lollardok	– közvetítése
Lombardus	– és megváltás
Lugo	– méltósága
Lumen	– mennybevétele
– glorie	– neve
– propheticum	– és Szentháromság
Luterizmus l. protestantizmus	– szeplőtelen fogantatása
Luther	– szüzessége
Λόγος	– testi megdicsőítése
– πορνείας	– típusai
– σπερματικός	– tisztelete
	Mariologia
Mactatio mystica	Márton, brágai
Magánkinyilatkoztatás	Massa damnata
Magántöredelem	Másvilág
Magátólvalóság	– hite
Mágia	– titokzatossága
Magisterium ordinarium	– topografiája
Magyarok	Materia l. Anyag
Mahavira	– circa quam
Mahayana	Materializmus
Majoristák	Matriarchatus
Makedoniánusok	Matrimonium
Malach Jahve	– consummatum.
Malakiás	– non claudicat
Malaszt l. Kegyelem Mandeizmus	Mediator
Manicheizmus	Mediatrix
Marcellus Ancyr.	Medium quo, in quo
Marcionizmus	Megátalkodás
Manizmus	Megbélyegzés, egyházi
Marduk	Megbízhatóság
Mária	Megélés
– áldozata	Megemlékezés
– anyaisága	Meghatározás
– büntelensége	Megigazulás
– dogm. kompendium	– bizonyossága
– épsége	– elvesztése
– érdemszerzése	– fogalma
– és az eredeti bűn	– formai oka
– érényei	– és halálos bűn
– eszmény	– jelei
– és Éva	– megszerzése
– halála	– okai
– házassága	– az ószövetségben
– hívők anyja	– és segítő kegyelmek
– Isten anyja	Megsemmisítés

- Megtérés
- Megtestesülés
- és Egyház
 - elnevezései
 - előterjesztése
 - ereje
 - a Fiú sajátja
 - illősége
 - indítéka
 - misztikai folytatása
 - nehézségek
 - és Szentháromság
 - titok
 - történeti ténye
 - vallási értéke
 - és vallástörténet
 - és változhatatlanság
- Megváltás
- automatikus
 - egyetemessége
 - elfogadója
 - előterjesztése
 - elvben
 - érdemszerző oka
 - eretnekségek
 - értéke
 - illősége
 - in actu primo, secundo
 - ingyenessége
 - Isten kegye
 - és Isten változhatatlansága
 - katolikus fogalma
 - lehetősége
 - és Mária
 - módja
 - nehézségek
 - protestánsok szerint
 - szükségessége?
 - tárgya
 - titok
 - és vallástörténet
 - valósága
 - valósító oka
- Megváltás-elméletek
- Megváltó
- előkészítése
 - kegyelme
 - és racionalizmus
 - szenvedő
- Megvilágosítás
- Melanchthon
- Melkizedek
- Memra
- Menny
- Mennybevétel
- Mennyiség
- Mennyország
- boldogsága
 - érdem és örökség
 - és erkölcsi eszmény
 - hitének forrása
 - jelentősége
 - mint jutalom
 - örökkévalósága
 - valósága
- Mérhetetlenség
- Meritum I. érdem
- de condigno
 - de congruo
 - excellentiae
- Mértékesség
- Messias I. Megváltó és Krisztus
- és jövendölés
 - az ószövetségben
 - politikai
 - várás
- Messzianizmus
- Metamorfózis
- Metempsychosis
- Michael
- Miklós I.
- Militia Christi
- Millenarizmus
- Mindenhatóság
- Mindentudás
- Minőség
- átmeneti
 - természetfölötti
- Mise
- áldozati valósága
 - cselekménye
 - elméletei
 - engesztelőáldozat
 - értéke
 - gyümölcsei
 - hatásai
 - holtakért
 - és keresztáldozat
 - könyörgő áldozat
 - és Oltáriszentség

– személyei	Nagykorúság Krisztusban
– szentek tiszteletére	Nagypéntek
Misericordes	Naptár
Mise-stipendium	Naturalizmus
Missa	Nazianzenus, Gregorius
Missio l. Küldés	Necessitas
Missziók	– consequentis
Misztériumok	– medii, praecepti
Misztika	Nefeš
Misztikusok	Négerek
Mítosz	Nektárus
– -elmélet	Nemek különbsége
Mitra	Nemo potest dare quod non habet
Modalizmus	Nemzés és eredeti bűn
Modernizmus	Nemzetek: kat., protest.
Modernség	Nemzödés
Módszer	Neoskolasztika
Modus realis	Nép, választott
Mohamedanizmus	Népek angyalai
Mohammed	Nesztorianizmus
Molina	Newman
Molinisták	Nominalisták
Molinizmus (jellemzés)	Notae ecclesiasticae
– az együttműködésről	Notiones trinitariae
– az előrerendelésről	Novaciánusok
– Isten előretudásáról	Nők
– kegyelem és szabadság viszonyáról	– az Egyházban
– segítő kegyelemről	– keresztlései
– szentségek hatékonyságáról	– pszichéje
– és tomizmus	Nőtlenység, papi
Molinos	Nyssenus, Gregorius
Moloch	
Monarchianizmus	Obex
Monergizmus	Occam
Mongolok	Odo, Cambrai-i
Monizmus	Ocolampadius
Monofizitizmus	Offertorium
Monogamia	Ok
Monoteizmus	– első
Monoteletizmus	– és másodlagos
Montanisták	– erkölcsi
Morálstatisztika	– eszközi
Motívum l. indíték	– fizikai
Multilocatio	– formai
Műfajok a Szentírásban	– fő és eszközi
Műkifejezések, magyar	Okkazonalizmus
Mysterium l. Hittitok	Okkultizmus
Μετουσίωσις	Okság
Mύρον	– elve
	– és szabadság

Olaj	Orpheus
Oldani, kötni	Ország, messiási
Olimpus	Ószövetség
Oltáriszentség	– angelológiája
– alapítása	– angyalok műve?
– mint áldozat	– átmeneti jellege
– anyaga	– démonológiája
– comm. idiomatum	– értéke
– csodás megjelenések	– eszchatológiája
– egysége	– halhatatlanságról
– és elme	– házasságról
– előképei	– igazai
– fogalma	– isteneszméje
– formája	– jelenvilágisága
– föltámadás záloga	– jövődölései
– hatásai	– kegyelmi jellege
– hatékonysága	– és kinyilatkoztatás
– ígérése	– kollektivizmusa
– imádása	– Krisztus istenségéről
– irodalma	– külsőségessége
– jelenlét-módja	– megszűnése
– jelentősége	– megváltástana
– készítője	– monoteizmusa
– kiszolgáltatója	– partikularizmusa
– nevei	– pelagiánus?
– res et sacramentum	– prófétizmusa
– színei	– sugalmazottsága
– áldozat?	– és szenvedések
– szólás-szabályok	– teocentrizmusa
– szükségessége	– és tévedhetetlenség
– -tagadók	– és újszövetség
– terminológiája	– üdvrendje
– mint útravaló	Otto, R.
– és vallástörténet	Oziris
– valóságos jelenlét	Ὁδος ἀνώ, κατώ
– vétele	Οικονομία
Ontologizmus	Ὁμοούσιος
Opera mortifera, mort.	Οὐσία
Optimizmus	
– keresztény	Önáldoztatás
Opus	Önállóság
– operatum	Önátadás
– quasi-operatum	Önérzet, keresztény
– supererogatorium	Önmegváltás
Ordinatio per saltus	Öntevékenység
Orenda	Önzés
Origenes	Ördögök
Origenisták	– bűne
Ornatus animae	– bűnhődése
Oroszok	– csábításai

- létezése
- megátalkodása
- szenvedése
- üdvtörténeti szerepe
- Ördögűzés
- Ördögösség
- Öregkor
- Örmény-keresztények
- Örök
- Örökkévalóság
- Örzőangyalok
- Ősállapot
 - és etnologia
 - szentségei
- Ősbűn
- Ősegyház
 - és eretnekségek
 - hierarchiája
 - szigorúsága
- Őskegyelem átszarmaztatása
- Őskereszténység
- Őskinyilatkoztatás
- Őszülők I. Ember, első
- Ősvallás
- Összetett

- Paedobaptismus
- Pál, samosatai
- Pál, Szent:
 - az eredeti bűnről
 - az Eucharisziáról
 - a házasságról
 - a hitről
 - kegyelemtana
 - Krisztus istenségéről
 - levelei
 - a megigazulásról
 - megváltástana
- Palamiták
- Palesztinai atyák
- Palmieri
- Panspermia
- Panteizmus
- Pápa
 - fősege
 - jellege
 - és püspökök
 - tévedhetetlensége
- Papság
 - egyetemes
 - és hierarchiai
- eszméje
- fogalma
- katolikus és nép
- rendeltetése
- szociális tevékenysége
- Papszentelés
- Paradicsom
- Parallelizmus
- Paranoia
- Parapszichologia
- Partenogenezis
 - és vallástörténet
- Parúzia
 - ideje
 - jelei
 - kortársai
 - valósága
- Parszizmus
- Paschasius Radb.
- Pásztor
- Pathetikusok
- Patologia
- Patripassiani
- Patrologia
- Paulus
- Pázmány
- Peccatum
 - originale I. Eredeti bűn
 - originans I. Ősbűn
- Pelagianizmus
- Penelope fátyla
- Penitencia, ősker.
- Penitenciárius
- Per concomitantiam
- Perichoresis
- Perpetua látomása
- Perzsák
- Pesszimizmus
- Petavius
- Péter
 - fősege
 - Krisztus-tagadása
 - és Pál
 - Rómában
- Petrinusok
- Petrus Olivi
- Phantasiastae
- Philo
- Philoponus

Philosophia perennis	– circumscr.
Pigmeusok	– definitiva
Pilátus	Pragmatizmus
Pisztójaiak	Preadamiták
Pius IX.	Predestinacionizmus
Pius credulitatis affectus	Predestináció I. Előrerendelés
Platon	Preexisztencianizmus
Plinius	Presbytera
Plotinus	Primátus I. Főség
Pluralis	Primitívek
– genericus	Princip.
– maiestaticus	– individ.
Pneumások	– quo, quod
Poená	– rationis sufficientis
– damni	Privilegium Paulinum
– sensus	Próba
Poenitentia I. Töredelem	Próbaidő
Pogányok	Processio I. Eredés
– erkölcsi képessége	Professio fidei
– Isten országában	Próféta
– kegyelmei	Profétizmus
– másvilága	Propositio Eccliae
– Megváltó-várása	Proprietates trin.
– papsága	Prosper Aquit.
– térítése	Protestantizmus
– üdvözülése	– alaptanítása
Pokol I. Kárhozat	– bomlása
Pokolraszállás	– kultúrfelsőbbsége?
Pokol-tornáca	– liberális
Polaritás	– 16. századi
Polemisták	– vallástörténeti
Poligamia	Protoevangelium
Politeizmus	Ps. Dionysius
Potentia	Pszichometria
– actus	Ptolemeus rendszere
– obedientialis	Purgatórium I. Tisztítóhely
Potestas	Pusey
– excellentiae	Pünkösd
– ordinata	Püspök
Pótvallás	– joghatósága
Poulain	– az ősegyházban
Pozitivisták	– tévedhetetlensége
Praeambula fidei	Püspökség
Praedeterminatio	– és áldozópapság
– moralis	– eszméje
– physica	– hierarchiai jellege
Praemotio physica ibid.	– szentségi jellege
Praeredemptio	Püspökszentelés
Praescriptio	Παντων. ράτωρ
Praesentia	Πρεσβύτερος

Πρόσωπον	Rossz
Qualitas mortua	– fajai
Quasi-character	– forrása
Quasi-materia	– Isten terveiben
Quasi-qualitas	Ruházkodás
Quesnel	Sacramentum I. Szentség
Qui potest maius, potest minus	Salmanticenses
Quietismus	Samsara
Racionalizmus	Sanchez
– teológiai	Sanctitas substantialis
Ratio theologica	Sarcophagia
Reatus	Sátán
Recapitulatio	– elleni harc
Redemptio I. Megváltás	– mint kísértő
Reformáció I. Protestantizmus	– köteléke
Reformátorok, egyházi	– váltságdíja
Reformerek	– uralma
Reimarus	Satisfactio I. Elégtétel
Reincamatio	– secundum rigorem
Relatio I. Vonatkozás	– vicaria
– subsistens	Satispassio
Relativizmus	Scheeben
Religio	Schell
Remény	Schleiermacher
Renan	Schmidt, W.
Rend, term.-f.	Scientia
Rendek, kisebb	– acquisita
Rendelés in genere stb.	– infusa
– közvetett, közvetlen	– media
Rendeltetés, term.-f.	– visionis Christi
Reordinációk	Second sight
Replicatio	Semiták
Reprobatio	Sensus comp.,
– negativa	– divis.
– positiva	– numinis
Res et sacramentum	Seol
Reservatio	Separatio a thoro et m.
Részesedés	Sergius
Revelata per se, accid.	Shintoizmus
Reviviscentia	Silentium obsequiosum
Rigorizmus	Siló
Ripalda	Simon mágus
Ritualisták	«Si non es praedestinatus, fac»
Róma és pápaság	Skizma, görög
Rómaiak	Skizmatikusok
Romlatlanság, term. f.	– egyházai
Roscellinus	Skolasztika
Rosmini	Skotisták
	– szentségekről

– a töredelemről	Szabadság
Skotizmus	– értéke
Sohm	– keresztény
Sokhelyűség, euch.	Szabellianizmus
«Sola Scriptura!»	Szadduceusok
Sorbonne teológusai	Szakadárak
Söderblom	Szakadás
Spinoza	– keleti
Spiratio	– nyugati
Spiritizmus	Szakok, teológiai
Spirituálisok	Szakramentáriusok
Status	Szándék
– nat. purae	– áldozati
– viatorum	– fajai
Stercorianistae	– szentség-szolgáltató
Strauß D.	– tiszta
Suarez	Szatanizmus
Subiectum intr. inhaesionis	Szellem
Subsistentia	– alaptevékenységei
Substantia	– és anyag
Substantiarii	– célrajutása
Successio apostolica	– fogalma
Sugalmazás	– és idő
– következményei	– igazságszomja
– mivolta	– és lélek
– mozzanatai	– társas jellege
– negatív	– testisége
– szó szerinti	– tiszta
– terjedelme	Szellemisség
– utólagos	– jelei
– valósága	– természetfölötti
Summa theol.	Személy
Summae sententiarum	– abszolút
Supernaturale I. Természetfölötti	– fogalma
Supplet Ecclesia	– jelentősége
Supralapsarii	– és létezés
Symbola	– metafizikája
Synergistae	– szentháromsági
Synopsis	– végtelen
Syrus Sinaiticus	Szemipelagianusok
Σφραγίς	Szentáldozás
Σῶμα πνευματικόν	– fajai
Σωτήρ	– gyakorisága
	– két szín alatt
Szabadakarat	– kötelezettsége
– bizonyítékai	– méltó
– fajai	– pszichológiája
– fogalma	Szentatyák I. Atyák
– és jövendölés	Szentes
– és praedeterm.	– egyessége

- közbenjárása
- tisztelete
- Szentelmény
- Szentháromság:
 - analogiák
 - bennlakása
 - és bölcsélet
 - és Egyház
 - egysege
 - és elme
 - előterjesztése
 - eretnekségek
 - és Eucharisztia
 - formulák
 - a hagyományban
 - hittitok
 - irodalom
 - és Isten egyszerűsége
 - jelentősége
 - és kárhozat
 - és kegyelmi élet
 - kifelé v. tevékenysége
 - konstrukciója
 - központisége
 - küldések I. Küldés
 - logikája
 - és megtestesülés
 - nehézségek
 - az ószövetségben
 - személyei
 - egyenlőségük
 - szólás-szabályok
 - teológiai levezetése
 - és teremtés
 - tulajdonítások
 - tulajdonságok
 - az újszövetségben
 - és üdvtörténet
 - és vallási élet
 - és vallástörténet
 - végcél
- Szentírás
 - autopsztiája
 - csodája
 - deuterokan.
 - dogm. használata
 - és Egyház
 - elégséges-volta
 - fogalma
 - és hagyomány
- hiteles értelmezése
- hitelessége
- hitszabály?
- igazmondás
- irodalma
- jelentősége
- mint kozmosz
- nehéz-volta
- olvasása
- pragmatizmusa
- és racionalizmus
- sugalmazottsága
- szerzői
- termékenysége
- többértelműsége
- Szentiró
- Szentképek
- Szentlélek
 - ajándékai
 - bennlakása
 - eredése
 - gyümölcsei
 - a hagyományban
 - korszaka
 - küldése
 - és megsz. kegyelem
 - és megtestesülés
 - személyes ajándék
 - a Szentírásban
 - szentségi közlése
 - tanítósa
 - temploma
 - természetlensége?
- Szentség (sanctitas)
 - eredeti
 - ismertetőjegy
- Szentségek (sacramenta)
 - avatók
 - belső értéke
 - fogalma
 - formája
 - föléledése
 - fölvevése
 - fölvevője
 - gyógyító
 - hatékonysága
 - hetes száma
 - jegyadók
 - jelentősége
 - kegyelmei

- kiszolgáltatása
- szándék
- kiszolgáltatója
- lényege
- létezése
- meghiúsítása
- nevelő értéke
- ószövetségi
- rendelése
- szociális ereje
- szükségessége
- teológiai eszméje
- és vallástörténet
- Szentségtan története
- Szentszív
- Szenttéavatás
- Szenvedések
- Szenvedéstől való mentesség
- Szeplőtelen fogantatás
- dogmájának tört.
- folyományai
- ünnepe
- valósága
- Szépség
- Szeretet
- fajai
- mint indíték
- mint ismeretelv
- termf. erénye
- tökéletes
- és megigazulás
- Szeretközösség
- Szeretetszövetség
- Szertartás
- Szerves lények
- a másvilágon
- rendeltetése
- Szervezettség
- Szerzetek jóváhagyása
- Szerződés, házassági
- Szigorúság az ősegyházban
- Szimbolika
- Szimbolum
- Szinek, euch.
- Szinkretizmus
- kegyelemtani
- Szinoptikusok
- Szír atyák
- Szírek
- Szív, Szent
- Szlávok
- Szobatudósok
- Szociáldemokr.
- Szociniánusok
- Szolga-lelkület
- Szolidaritás, természetfölötti
- Szótériológia
- Szövegépség
- Szövetség, isteni
- Szubdiákonátus
- Szubjektivizmus
- Szubordinacionizmus
- Szubstancia
- és járulék
- Szubszisztencia
- Szükség
- erk., fiz.
- és szabadság
- Szüesség
- Szűz, Szent: I. Mária
- Tacitus
- Talmud
- Tamás, Aquinói sz.
- és tomizmus
- Tanítók, egyházi
- Tankönyvek, dogm.
- Tao
- Táplálék, lelki
- Targumim
- Társaság
- tökéletes
- Tatárok
- Tauler koldusa
- Teleologia
- Teljesítmény, dologi
- Tények, dogmatikai
- Teocentrizmus
- Teodiké
- Teofaniák
- Teologia
- főosztása
- irodalmi eszközei
- mentis et cordis
- nyelve
- patrisztikai
- symbolica
- újabb
- Teozofizmus
- Teremtés

- és elme
- eredménye
- fogalma
- és fönntartás
- és gondviselés
- hat napja
- időbelisége
- indítéka
- isteni tevékenység
- szabad tett
- és szellem
- tagadása
- valósága
- Teremtés-féle
- Teremtmény
- Istenre-szorultsága
- jelenléte
- önállósága
- örökkévalósága
- teremtő ereje?
- természetfölötti
- és végtelenség
- Teremtő
- kegyelme
- az ószövetségben
- Teremtés tan jelentősége
- Teremtéstörténet
- Térítés I. hittérítés
- Természet
- adományai
- anyagi: a termf. rendben
- fogalma
- romlása
- és személy
- szentségei
- teol. eszméje
- és termf. fogékonyság
- Természetes magyarázat
- Természetfölötti
- cél
- fajai
- fogalma
- kívánása
- kötelező jellege
- okai
- ontologiai rendje
- ténylegessége
- tagadása
- tantörténete
- és természeti rend
- Természettudomány és másvilág
- Terministák
- Terminologia
- krisztol.
- szentháromsági
- Tertullianus
- Test, föltámadt
- azonossága
- tulajdonságai
- halhatatlansága
- és lélek
- teolog. jelentősége
- Testvér-házasságok
- Tett
- önkénytelen
- üdvös
- Tévedhetetlenség
- alanya
- fogalma
- és öntevékenység
- tárgya
- valósága
- «Tévedni emberi dolog»
- Tevékenység, szellemi
- Themistius
- Theodorus Mopsuest.
- Theopaschitae
- Theriolatria
- Thesaurus Ecclesiae
- Thnetopsychitae
- Tilalom, paradicsomi
- Tipus
- pszichikai
- szentírási
- Tisztelet, vallási
- Tisztesség, «polgári»
- Tisztítóhely
- és elme
- jelentősége
- lelkeinek közbenjárása
- szenvedései
- tartalma
- tüze
- valósága
- Tisztulás, másvilági
- Titok
- természeti
- term. fölötti
- Titokfegyelem
- Tolerancia

Tomisták	Transzcendencia
Tomizmus (jellemzés)	Trichotomizmus
– az együttműködésről	Tridentinum teologusai
– az előrerendelésről	Triduum mortis
– Isten előretudásáról	Trisagion
– kegyelem és szabadság viszonyáról	Triteizmus
– és molinizmus	Tudás
– a segítő kegyelemről	– dogmatikai: kiválósága
– a szentségek hatékonyságáról	– fája
Tonzura	– hívő
Totális állam	– fokai
Totem	– föltételei
Többnejűség	– és hit
Tökéletesség	– köre
– fajai	– valósága
Töredelem	Tudatlanság, vallási
– anyaga	Tudomány eszménye
– cselekményei	Tulajdonítás, szenthár.
– fogalma	Tulajdonságok
– formája	– isteniek
– hatásai	– szentháromságiak
– irodalma	Turanizmus 39 Tübingiaiak
– jelentősége	Türelem, vallási
– kiszolgáltatója	Tűz
– az ősegyházban	Θεάνθρωπος
– rendelése	Θεόπαις
– res et sacramentum-a	Θεοπρεπῶς
– részei	Θεοτόκος
– szentségi kegyelme	Τελείωσις
– szükségessége	Τό γὰρ ἀπρόσληπτον κτλ.
– története	Τοῦτο
– és utolsókenet	
– vétele	
Törpe népek	Ubi Petrus, ibi Eccl.
Történelem értelme	Ubikvizmus
Történelmi kötöttség	Új ég és föld
Történetkritika	Újítók l. protestantizmus
Törvény	Újrakeresztelők
– mózesi	Unio hypostatica l. Egység, személyes
– teljesítése	Unitarianizmus
Törvényhozó	Univerzalisták
Törvényszerűség	Upanishadok
Tradicionálizmus	Usener
Traditio l. Hagyomány	Utódlás, apostoli
– constitut., inhaesiva	Utolsókenet
– document. monument.	– anyaga
Traducianizmus	– előkészülete
Traján	– fogalma
Transformatio	– formája
Transsubstantiatio l. Átlényegülés	– fölvevője

- hatásai
- ismétlése
- jelképei
- kiszolgáltatója
- rendelése
- res et sacramentum-a
- szentségi kegyelme
- szükségessége
- Utolsóvacso
- áldozati jellege

- Üdvözítő: I. Krisztus és Megváltó
- Üdvözlet, angyali
- Üdvözülés, Egyházon kívül
 - és szerencse
- Üdvözültek
 - boldogsága
 - és kárhozottak
 - megállapodottsága
 - testi kiválósága
 - tudása
- Üdvtörténet és küldések
- Ügyek, anyagi
 - termf. kezelése
 - vegyes
- Üldözők

- Vágy
- Vágykeresztség
- Váláslevél
- Választottak száma
- Választottság
 - jelei
 - titka
- Vallás
 - áldása
 - általánossága
 - és bölcselet
 - és csoda
 - egyetemessége
 - egyetlensége
 - elemei
 - elfajulása
 - eredete
 - ereje
 - és érzelem
 - és evolucionizmus
 - fajai
 - és félelem
 - igazsága
- jelentése
- jövője
- és képzelet
- kifejezése
- kötelezése
- és kultúra
- lényege
- magánügy
- metafizikája
- mivolta
- negatív
- objektív
- és önzés
- polaritásai
- pszichológiája
- természeti
- története
- és tudatlanság
- és vágyak
- valósága
- Vallásosság
 - típusai
 - torztípusai
- Vallástalanok
- Vallástörténet, összehasonlító
- Változás és isteni változhatatlanság
- Változatosság törvénye
- Van Rossum
- Varázslás
- Vasquez
- Veda
- Vedanta
- Vég és cél
- Végítélet
 - és elme
 - körülményei
 - valósága
- Végtelen
- Véletlen
- Vérkeresztség
- Veritas catholica
- Vértanúk
- Vétkezhetetlenség
- Vezeklés, ösker.
- Vi verborum
- Via affirm., neg.
- Viaticum
- Vigilantius
- Vigilius
- Viktorinusok

Világ	Waldenses
– célja	Wiclif
– célossága	
– fönntartása	Yoga
– időbelisége	
– jósága	Zakariás pápa
– megsemmisítése?	Zsidók
– megújhodás	– megtérése
– örök	– Megváltó-várása
– vég	Zsidókérdés
Világégés	Zsinat
– törvényszerűsége	– egyetemes
Vincentius Lerin.	– firenzei
Vinculum	– mâconi
– symbol., liturg.	– meaux-i
– unionis hypostaticae	- tartományi
Visio beatifica	Zsoltárok
Visszaélések	Zwingli
Víz	
Vízió	
Vizionárius	
– elmélet	
Voluntas	
– Dei	
– antecedens, consequens	
– ordinata	
– signi	
Vonatkozás	
– fogalma	
– szentháromsági	
Vulgata	