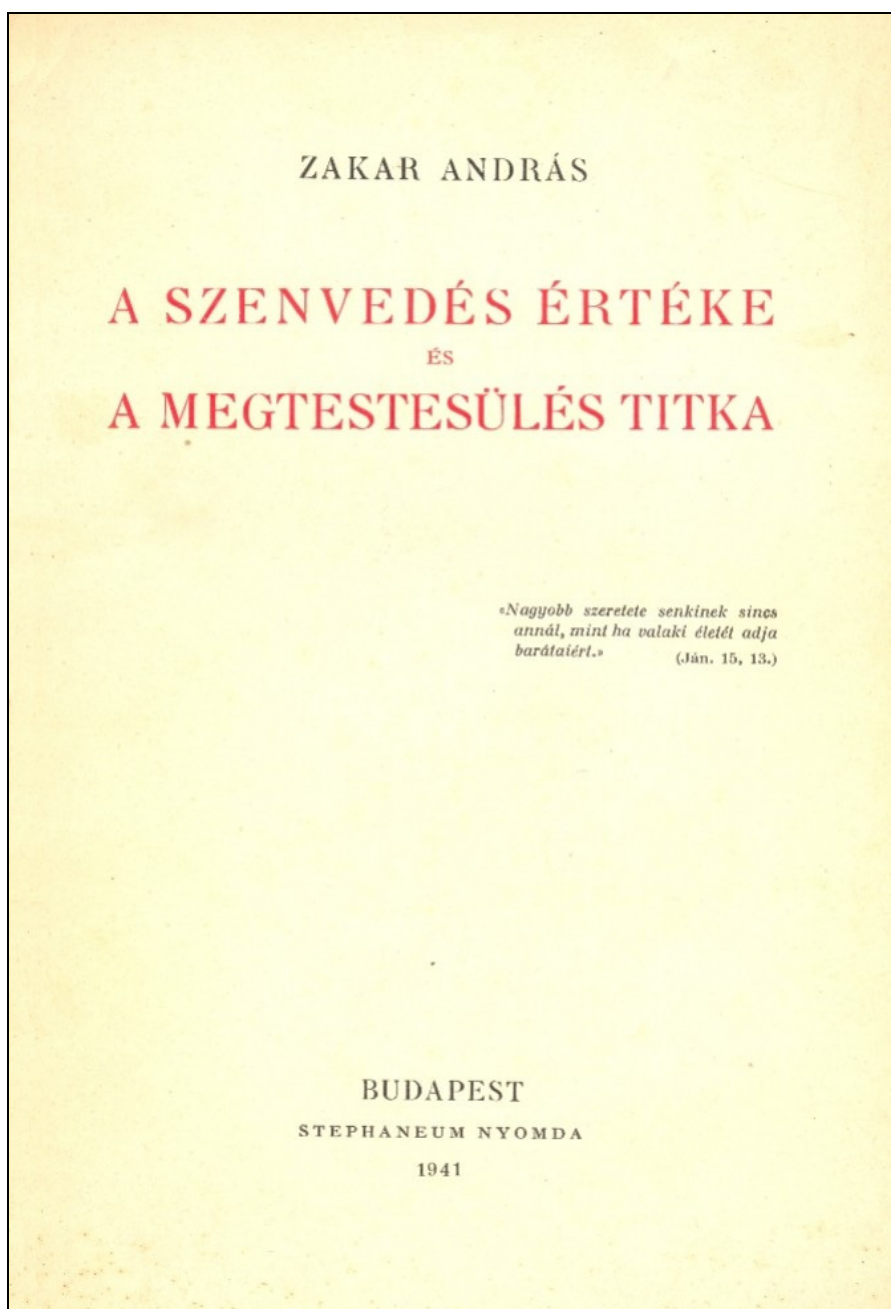


# Zakar András

## A szenvedés értéke és a megtestesülés titka

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

**Zakar András**

**A szenvedés értéke és a megtestesülés titka**

„... si quid dixerō, quod maior  
non confirmet auctoritas, quamvis  
illud ratione probari videar, non alia  
certitudine accipiatur, nisi quia interim  
ita mihi videtur, donec Deus mihi  
melius aliquomodo revelet...”

S. Anselmus: Cur Deus homo. C. 11.

Nihil obstat.

Dr. Franciscus Ibrányi,  
censor dioecesanus.

Nr. 2765/1941. Imprimatur.

Strigonii, die 25. Aprilis 1941.

Dr. Joannes Drahos, vicarius generalis.

---

## **A könyv elektronikus változata**

Ez a publikáció a Pázmány Péter Tudományegyetem Dogmatikai Szemináriumában 1941-ben megjelent ötödik tanulmány elektronikus változata.

# Tartalomjegyzék

Impresszum .....	2
Tartalomjegyzék .....	3
Előszó.....	4
I. Az érték.....	5
1. Az érték jelensége .....	5
2. Érték és lét.....	7
3. Érvényesség és fennállás.....	10
II. A szenvedés.....	13
1. A szenvedés fogalma és jelenségtani vizsgálata.....	13
2. A szenvedés mint a teremtett való járuléka .....	18
3. A szabadság értékvalósítás .....	20
III. Az áldozat .....	25
1. A szenvedés és érték egysége .....	25
2. A kegyelem ajándékai .....	27
3. Az Istenember áldozata.....	31
IV. Teológiai következmények.....	35
1. Szenvető-Krisztus központiség? .....	35
2. Az angyal bűne .....	37
3. Az első ember és a bűn .....	40
Befejezés .....	43
Valor passionis et mysterium incarnationis .....	44

## Előszó

„Mi azonban a keresztrefeszített Krisztust hirdetjük, – ami ugyan a zsidóknak botrány, a pogányoknak pedig oktalanság, maguknak a meghívottaknak azonban – az Isten erejét és az Isten bölcsességét...” (1Kor 1,23-24).

Valóban a kereszt Isten ereje és bölcsessége? És ha igen, akkor nem várhatjuk-e, hogy a természet és természetfölötti világ összhangja megnyilvánuljon a szenvedés kérdésében is? Igen: van szenvedés, amely csak a természeti embernek szégyen, balgaság, értéktelenség, a természetfölötti élet számára azonban „nem mérhető össze a jövődő dicsőséggel, amely meg fog nyilvánulni rajtunk” (Róm 8,18). Ennek a szenvedésnek a kulcsa Szent Pál apostol szavai szerint: Krisztus; „ha tudniillik vele együtt szenvedünk, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk” (Róm 8,17).

A hívő elme elmélyed a titokban: Krisztus, „a láthatatlan Isten képmása, elsőszülött minden teremtmény előtt” (Kol 1,15), ő a szenvedés kulcsa. Ő, akiben „teremtett minden az égben és a földön... minden őáltala és őérette teremtett” (Kol 1,16), ő hordozza magában a szenvedés titkának végső megoldását.

A titok legmélyén áll a kérdés: ha Krisztus a Teremtő Istennek első gondolata (logikai, nem időrendi sorrend!), ez a gondolat már a szenvedést, mint ténylegességet is tartalmazta-e? Az Istenember emberi természete már magában foglalta a szenvedékenységet, a szenvedőképességet. Ezért a kérdés csupán az, hogy Krisztus, – aki Duns Scotus tanítása szerint mint legkiválóbb teremtmény létét nem köszönheti a bűnnek, – szenvedéseivel együtt független-e a bűnbeeséstől? Röviden: vajon a szenvedő Istenember a Teremtő első gondolata?

Ezt a gondolatmenetet kívánja követni ez a munka. Négy, valójában egymástól független, része egy-egy ponton egymásba kapcsolódik és a következő rész alapgondolatát hozza élesebb megvilágítás elé. *Az értékelmélet főbb gondolatait* összefoglaló és egyes kérdésekben azt továbbfejlesztő első rész, anélkül, hogy az értékelmélet bölceleti igazolásával vagy cáfolásával foglalkoznék, igyekszik megmutatni, hogy az érték gondolata beilleszthető a keresztény bölceletbe, különösen annak Duns Scotus által vallott irányába. A szenvedésről tárgyaló második résznek talán legjelentősebb eredménye a szenvedékenységnek, mint képességnek és mint ténylegességnek a megkülönböztetése. A harmadik rész Duns Scotus nyomán Schütz Antal teológiai véleményét ismerteti: *A Teremtő Isten első gondolata Krisztus*. Ehhez azonban szorososan kapcsolódik az előzők által megalapozottnak vélt állítás: Ez a Krisztus szenvedő Krisztus. A negyedik részben néhány *teológiai következmény* nyomán csak egy-két irányban ugyan, de mégis váratlanul nagy méreteken tárul fel a hívő tudás előtt Isten titkainak birodalma.

A legmélyebb tisztelettel köszönve Schütz Antal egyetemi tanár úrnak a rendes és rendkívüli előadásain tőle kapott sok gondolatot és indítást, valamint ennek a több éven keresztül fejlődő munkának egészen a befejezésig tartó irányítását, nemkülönben Szabó Vendel és Ibrányi Ferenc egyetemi tanár uraknak értékes útbaigazításait, helyezem ezt a munkát annak oltalma alá, aki a tudósok legszentebbje, és akinek legértékesebb könyvtára a feszület volt.

Budapesten, 1941. év Szent György napján

Zakar András

# I. Az érték

## 1. Az érték jelensége

Az érték fogalma újabban helyt kér a bölcseletben. Nem volna a történeti igazság ellenére, ha ezt a tényt a hégeli idealizmus feltétlen észelvűségére szükségszerűen következő ellenhatásnak nevezné valaki. Kevésbé lenne azonban ez a történeti szemlélet alkalmas arra, hogy a másik túlzásba ne vigyen, mikor a valóságnak, a lét rendjeinek tárgyilagos vizsgálatára kerül a sor.

A következőkben nem akarjuk elemezni Kant tanítását, mely az emberi szellem méltóságát abban foglalja össze, hogy a tárgyi világot ő maga alakítja ki, miközben csak az örök normák irányítják. Nem kísérjük innen tovább az érték gondolatának fokozatos kibontakozását a Lotze-Windelband-Rickert értékelméleti újkantiánus irány nyomán. A fenomenológisták módszerkeresésének eredményeire már Max Scheler értéketikát épít fel. De sem az utóbbinak, sem Nicolai Hartmannak ismertetése nem lehet ennek a munkának a célja. Egyes kérdésekben azonban tanításaik rövid összefoglalása – magának az értékelméletnek bölcseleti kritikáját mellőzve – nem lesz minden haszon nélkül.

A dogmatika számára ugyanis új szempontokat adnak. Az a bölcselet is, amelyik lélektanilag függ a kinyilatkoztatástól, olyan igazságokat lát meg segítségükkel, melyeket nem vesz észre a merőben az ész meglátásai szerint igazodó okoskodás. A szenvedés kérdésére is lehet új szempontokat találni az értékelmélet útján. Belőle is levezethető egy kielégítő megoldás és így ez is megalapozza azt, hogy miért remélhető megnyugtató felelet a megtestesülés és jelesül a krisztocentrizmus világában az emberiség egyik legnehezebb és legállandóbb kérdésére.

Ezért elsősorban a kritikai realizmus alapján állva, fenomenológiai vizsgálattal kell megközelíteni azt a gondolattartalmat, amelyet az *érték* magában foglal. Meg kell vizsgálni, vajon nem tapad-e olyan vélt tartalmi mozzanat is hozzá az elméleti tárgyalás közben, amelynek hiányzik megfelelője a valóság világában?

Már itt hangsúlyozni kell azt, hogy amennyiben az értékelmélet az akaratot igyekszik kiemelni az egyoldalúan értelminek rajzolt szellemi élet képén, nem jár töretlen úton. A nagy görög gondolkodók a szellem kiváló képességének tartják az akaratot is. A kereszténység az isteni tudás mellett az akaratot is ugyanolyan értékű tényezőnek tartja.<sup>1</sup> Az erkölcsi tökéletességet az ember akaratának Istenével való azonosításában látjuk.<sup>2</sup> Az egyházatyák az akarat nagy hatalmát magasztalják.<sup>3</sup> Szent Ágoston<sup>4</sup> a szellemi élet mélyére néz és a léleknek három alaptelenségét nevezi meg, melyek egymást átjárják: értelem, emlékezet, akarat („intellectus, memoria, voluntas unum sunt essentialiter, tria relative”).<sup>5</sup> Mégis – mondja Szent Ágoston – „semmi sincs annyira hatalmunkban, semmi sem működik oly közvetlenül, mint az akarat”.<sup>6</sup> Megismerésünk időrendét tartva szem előtt, ismeretünk az érzéki észrevevésor nagyon sokszor az akarat hatalma alatt áll. Mert a tárgy és az érzéklés mellett legfontosabb az

<sup>1</sup> Ef. 1,11

<sup>2</sup> Vö. Róm 12,1-2

<sup>3</sup> Értékes gyűjteményt közöl erre vonatkozóan Trikal József: A keresztény bölcselet akaratelméletének kifejlődése a XV. századig c. munkája. (Esztergom, 1910)

<sup>4</sup> De anima, De libero arbitrio, De Trinitate stb.

<sup>5</sup> De Trinitate X. 18.

<sup>6</sup> Trikal, i. m. 76. o. Vö. „Nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est” (De lib. arb. III. 3, 7) és „quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est.” (uo. I. 12,26).

akarat, mely az érzékszervet a tárgyra irányítja.<sup>7</sup> Az ő nyomában végig a középkoron és az újkoron folytatódott a törekvés, hogy az akarat jelentőségét bizonyos vonatkozásban az értelem fölé emeljék. Mint látni fogjuk, Duns Scotus szabatos elemzéssel és súlyos érvekkel bebizonyítottan látta az akarat döntő szerepét a szellemi valók magatartására.

Az emberi szellem két alapképessége az értés és az akarás. Belső tapasztalat tudósít mindkét folyamatról. Az ismerés tényében (aktusában) az ismerő alany és ismerettárgy világa szabatosan megkülönböztethető. Az ismerés alakilag ismételt (formaliter reduplicativ) tényében, az ismeretelméletben, az értelem ennek a két világnak viszonyát és feltételeit vizsgálja. A megismerés szempontjából így teljesen feltárul a szellem birodalma. Az akarat szempontjából azonban nem. Az értelem és akarat a szellemnek tovább vissza nem vezethető két képessége. A tudattevékenységeknek legapróbb részletekre kiterjedő vizsgálata önmagában nem vet fényt az akarat egész birodalmára. Az értelem csak közvetett módon (alakilag ismételt tevékenységével) közelítheti meg az akarattevékenységeket. A közvetlen vizsgálathoz az akaratnak mint szellemi képességnek lenne joga és módja. Az akarat azonban nem bír fogalmakat alkotni, hogy ennek a vizsgálatnak az eredményeit szavakkal kifejezhetné. (Ez volna az alakilag ismételt akarattevékenység eredménye.)

Le kell tehát mondanunk arról, hogy az akaratvilágnak is a közelébe lehessen férközni? Nem, csupán arról, hogy ugyanolyan módon lehessen ezt a vizsgálatot elvégezni és az eredményeit közölni, mint a megismerését lehet. Ez azonban annak a következménye, hogy a két szellemi tehetség a saját tartományában két eltérő nyelvet beszél. Az ismerés tartományát a tudományok tárják fel szóban és írásban. Az akarat élmény így, a maga élményszerűségében közölhetetlen. Az én és tudás viszonyának itt az én és cselekvés viszonya felel meg. Amennyiben ez az utóbbi külsőleg is megnyilvánul, annyiban és olyan módon közölhető, vagyis az egyéniséggel.

Szabad a történelmet a végből idézni, hogy az ismeret gyűjtésére, elemzésére, továbbhagyományozására fordított hatalmas munkáról tegyen tanúságot. Hol van az akarat világában a fejlődés és a fejlesztés? Nyilvánvaló, hogy a dolog természetében nagy nehézség rejtőzik. Az egyéniség kiépítését mindenkinek kezdenie kell. Előző korok és a környezet példákat, megvalósult eszményeket hagyományozhatnak vagy mutathatnak a jelenben élőknek. E mellett azonban a tudományra is nagy feladat hárul. Anyagilag ismételve (materialiter reduplicative) az értelem fel tudja tárnai az akarat birodalmát és az eszmények felmutatásával megvilágíthatja a tökéletes egyéniség felé vivő utat.

Sok kísértés vár e közben a gondolkodóra. Tisztán kell látnia az értelem és akarat világának különbözőségét és összefüggését. Különbözik hajlandó az értelem egyoldalú kiművelésére, úgy vélve, hogy az akarat minden indítást azon keresztül *szükségszerű* lökőerővel kap. Ha pedig meglátja az akarattartományt: vagy a gondolkodásban van kísértve, hogy „irracionális” elemeket vegyen fel, vagy az ösztön alá rekeszti az érzést.

Az akarat világának értelmi vizsgálata tulajdonképpen nem az akarat nyelvén szólaltatja meg az akarat-élményt, mégis a mellett, hogy megvilágítja keletkezését, célját és folyamatát, még megsejteti az akaratvilág sajátos hangját, természetének megfelelő magatartását, belső szerkezetét. Ha az értelmi vizsgálat szabatosan meg bírja vonni a határt, melyen túl már az akarat felségjoga érvényesül, ha van egyáltalán olyan terület, ahol az akarat éppúgy bizonyos alapelvek uralma alatt áll, mint az értelem a maga elvei alatt, akkor már ennek az akaratvilágnak belső természetéből is nagy rész ismertté lett. És ezzel a kiegyensúlyozott szellemi élet eszménye is és megvalósítása is hozzáférhetőbbé vált.

N. Hartmann az ismeretelméletet, amit mi alakilag ismételt értelmi ténynek neveztünk, az ismerés jelenségéből indítja ki. Az *ismerés általánosságban* (nem a megismerés egy módja!) az az alapvető adottság, melyből a gondolkodó az ismerő alany és az ismerettárgy viszonyát

<sup>7</sup> Trikál József: Dun Scot voluntarizmusa. Budapest, 1907. 19. o. – Vö. De Trinitate XI. 2,2.

szabatosan megállapítani tudja.<sup>8</sup> Ezzel párhuzamosan talán megengedhetőnek látszik az az állítás, hogy az éztékelmélet,<sup>9</sup> amit anyagilag ismételt értelmi munkának lehetne nevezni, az akaratjelenséget vizsgálja mint adottságot.<sup>10</sup>

Ennél a vizsgálatnál az akaró alany és az akarattárgy, más szóval az értékelő és az érték viszonya lesz világossá. Fontos, hogy a viszony másik oldalán az érték áll és nem a jó csupán. Az éztékelmélet főbb képviselői szerint a jó, még ontológiai megfogalmazásban is, célja az akarati ténynek. De nem egyedüli iránypontja. Az érték mind mennyiségben, mind minőségben többet jelent. Érték mennyiségileg: nemcsak amit az értelem jónak ismer, minőségileg: nemcsak amit az értelem állít az akarat elé, hanem mindaz, ami megragadja az akaratot, más szóval: ami minden akarás előtt és attól függetlenül *általánosan értékes*.

Ha így az akarat világa bizonyos vonatkozásban az értelem vezetése alá került, nem szabad meglepedkezni arról, hogy az akarat első hajlandósága az értelmi vizsgálat megkezdéséhez mégis saját területéről ered. Ennek alapján mondotta Scheler azt, hogy végeredményben a szeretet az ismeret felett áll!<sup>11</sup>

## 2. Érték és lét

Melyek az akaratvilág elvei, mi a természetük és milyen a létezmódjuk? Ezekre a kérdésekre kívánnak feleletet keresni a következő megfontolások, a későbbiekhez szükséges szempontok rövid kiemelésével.

Az érték a gazdasági életből származott a bölcseletbe. Éppen azért, mert amit ott jelentett, azt kellett itt is kifejeznie. Érték valami akkor, ha ér valamit. Ennek gyökere az állítás: ér valamit. Ebből származott: ér-ték, ér-demes, meg-éri. A német szóhasználat lélektana más. „Etwas ist Wert” nemcsak azt adja vissza, hogy valami érték, hanem: valami értékes, megéri. „Etwas hat Wert” pedig azt mondja, hogy valami érték valaki számára, azaz értékes. Egy szóban összekeveredik az „érték” és „értékes” tartalma, ami pedig súlyos tévedésekre adhat alkalmat. Végeredményben azonban a gyökér mindenütt: „ér”, azaz „megéri azt”, amit érte adok. Viszony áll fenn tehát a tág értelemben vett tárgy és egyéni teljesítmény között. Olyan viszony, amely legalább egyenlőséget fejez ki a tárgy és az alanyi munka között: megéri. Tudatos célos cselekvés születik meg, ezért érték csak szellemi való előtt jelentkezik. Az érték természetét az értelem vizsgálja meg ugyan pontosabban, de nem mindig szükségképp az értelmén keresztül vonz a cselekvésre. Az éhségtől vagy szomjúságtól gyötört utas nem logikai megfontolás után nyúl a kenyérhez vagy vízhez, hanem mert ezeket most mindennél többre értékeli. Anélkül, hogy szubjektívizmus követelne magának helyet az etikában, állítható, hogy az érték belenyúlik az érzelmi világba. Így az érték lényegesen az akarat világához is tartozik, mert amiben ez megjelenik, azért érdemes egy cselekvést létrehozni.

Milyen ennek a megjelenésnek a módja? Ha figyelmen kívül hagyjuk az értéknek az értelem útján való megjelentetését – amely eset csak erősítené az állítást –, mondhatjuk, hogy az érték mindig egy különleges természetű ítélet alakjában hat az akaratra: ez a tárgy (még mindig tág értelemben véve) értékes számomra. „Valami, ami egy szükségletet kielégít.”<sup>12</sup> Ennek a szükségletnek a fennállását, a vágyódást egy megfelelő után, elsősorban a vágyóképeség ragadja meg. Ezt Szent Tamás meggyőzően igazolja, mikor a passio különböző nemeiről tárgyal.<sup>13</sup> Az érzelmi értékmegragadás esetében pedig nyilvánvaló az értéknek a

<sup>8</sup> Nicolai Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. 1921.

<sup>9</sup> Etika, a teljes szópárhuzam kedvéért akaratelmélet.

<sup>10</sup> Az értéketikának és az ún. normatív etikának egybevetését I. Ibrányi Ferenc: Krisztus, a keresztény életeszmény c. tanulmányában. Budapest, 1941.

<sup>11</sup> M. Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 1913-16.

<sup>12</sup> Joseph Hessen: Wertphilosophie. 1937. 26. o. – A munkára később is többször utalunk.

<sup>13</sup> I. II. 22, 1. – Vö. A szenvedés fogalma és jelenségtani vizsgálata c. fejezettel.

vágyóképességre való hangoltsága. A skolasztikus bölcselet távolról sincs olyan éles ellentétben az értékelmélettel, mint ez utóbbi egyes képviselői vélik. Azzal, hogy a *cognitio* és *appetitus* különbségét megvonják, burkoltan megállapítják a vonatkozási végpontok különbözőségét: igazság és érték. *Appetitus intellectualis* és *sensitivus* pedig visszaadja az értékmelegragadás kettős természetét, melyet a fenomenológusok az egyesített fogalommal jelölnek: tudatos érzés (vö. Hessen: *Intentionale Föhlung* és Scheler: emocionális értékelő aktus). Az én áll a középpontban, a személyiség. Ezért nevezhető az érték szemlélet antropocentrikus nézésnek, de olyannak, melynek az alanya – amint Hessen megjegyzi – a *genus Mensch*, maga az ember, tehát interindividuális alany.

„Az érték szellemhez szóló tulajdonság”<sup>14</sup> – foglalja össze a fenomenológusok állítását Hessen, de hozzáteszi, hogy nemcsak az értékelő számára érvényes az értékítélet. „Az értékek tárgyi minőségek, melyeket a tudatos érzelmi aktusokban ragadunk meg”.<sup>15</sup> A tökéletesebb magyar szóhasználat világosabban adja vissza a különböztetést: az érték tárgyi való, melynek egyes elemei feltűnnek a létezőkön, mikor ezeket a szellem értékeseknek találja.

Az értékrend tehát nem azonos a létrenddel. Ez már abból is következik, hogy „érdemes”, „nem érdemes” csak ott lehetséges, ahol van cselekvő alany és értékes tárgy. Az érték a lét fölé épül. Fogalmilag nem azonos tartalmú a kettő, mert a létező lehet értékes és nem értékes.

Rickert ezzel érvel: Míg a lét tagadása a nem-léthez vezet, addig az érték tagadása nem a *nem-értékhez*, hanem a *negatív értékhez* vezet. A „negatív értéknek van értelme, de a »negatív lét« értelmetlen fogalom”.<sup>16</sup> Hartmann szintén függetlennek tartja az értéket az értékes dolgoktól. „Az utóbbiak az előbbieken részesednek: az igazi világ kimeríthetetlenül gazdag, az igazi élet értékekkel átitatott és túláradó, ahol csak megragadjuk, telve van csodával és fenséggel”.<sup>17</sup>

A lét tehát közömbös az értékekkel szemben. Az értékvonások akkor tűnnek elő rajta, amikor egy értékelő szellem közelébe kerül. Ezt hangsúlyozzák a fenomenológusok, mikor tulajdonságnak nevezik az értéket (*Qualität, Eigenschaft, Seinzustand*). Ez a Wertmoment azonban nem Seinsmoment.<sup>18</sup> Az érték tehát kinyúlik az ideális (eszmei) rendből a reális (létező) világba, és itt mint *ens in alio* jelenik meg. De „nem változnak meg az értékek a tárgyakkal, melyeken megjelennek”.<sup>19</sup> Az érték nem léthatározomány.

Ezen a ponton élesen szembehelyezkednek egyesek a skolasztika álláspontjával s azt ontologizmusnak nevezik. Szerintük ez az alapelv: *omne ens bonum*, a jóságot létmozzanatként látja, ami pedig az érték fogalmával szerintük ellentétben van. Azt mondják, hogy Platon még világos különbséget tett a létező világ (és az erre irányuló fogalmaink) és a maradandó, érzékfeletti elvek (ideák) között. Aristoteles fogalmazásában a két rend egyesült, mert minden létező jó lett. Az érték nála a forma substantialis által meghatározott létrendi tökéletesség. Szent Tamás az ő nyomán állítja, hogy „amennyi valaminek a léte, annyi a jósága; amennyi pedig hiányzik létének teljességéből, annyi hiányzik jóságából, mert a létező és a jó egyértelmű”.<sup>20</sup> „Minden létező ugyanis amennyiben létező, létezik (*est in actu*)... minden létezés pedig valamelyes tökéletesség”.<sup>21</sup> Mindenki vágyódik a jó felé, saját tökéletessége felé, már pedig annyiban tökéletes valami, amennyiben létezik, tehát „annyiban jó valami, amennyiben létező”.<sup>22</sup>

<sup>14</sup> „Eigenschaft in bezug auf ein Subjekt” (Hessen, i. m. 31. o.).

<sup>15</sup> „... die in Akten des intentionalen Fühlens erfasst werden” (Hessen, i. m. 18. o.).

<sup>16</sup> Kecskés Pál: *A bölcselet története*. Budapest, 1933. 530. o. – Vö. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*. 1892. és *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. 1921. III. Kap. 2.

<sup>17</sup> N. Hartmann: *Ethik*. 1926. 10. o.

<sup>18</sup> Hessen, i. m. 39. o.

<sup>19</sup> I. m. 40. o.

<sup>20</sup> I. II. q. 18 a. 1 c.

<sup>21</sup> I. q. 5 a. 3 c.

<sup>22</sup> I. q. 5 a. 1 c.



Világos, hogy Szent Tamás „amennyiben létezik” kifejezése, nem az egyszerű létbehívó aktust jelenti, hanem a létteljességtől lefelé haladó létsorozat egy bizonyos fokának tökéletességét. Épp ezért ő is állítja az érinthetetlen, megfoghatatlan szín értéket és a belőle részesező s a létezővilágban megjelenő értékhierarchiát. Ezen az alapon nem vádolható tehát a szenttamási bölcsélet azzal, hogy ellentétben áll az értékekkel. Sokkal kevésbé érheti ez a vád Duns Scotus rendszerét, mely az akaratnak sok előnyt biztosít az értelemmel szemben.

Szent Tamás Isten szemével nézi a világot. Minden, ami létet kapott, Istentől ered, szükségképpen jó, mert a szín jóból, a szín létből részeseedik. Felülről nézi az embert, amint ebbe a fejlődő világban elhelyezkedik és nem alulról, a tapasztalatból kiinduló, antropocentrikus szemlélettel. Míg azonban ő figyelembe veszi kezdettől fogva a tapasztalatot is, Hartmann csak erre az utóbbira akar támaszkodni. Ezért kellett külön ontológiát is szerkesztenie. A Sosein (így van) mindent magában foglal, ami a létaktuson kívül van, nemcsak az essentia, hanem az accidens is. A Dasein (itt van) pusztán a létaktus, a létezés ténye: „das nackte Sein”, „das es ist”.<sup>23</sup>

Hartmann ezzel világos helyzetet vél teremteni. Nem fordul elő a hiba – mondja –, hogy existenciát csak reális létezőnek tulajdonítsunk és essentiát csak az ideális rendbe tartozónak tartsuk. Az ideális rendben is van Sosein, s ennek megfelel ugyanabban a rendben egy Dasein.

Nem szükséges azonban ez az új fogalmazás ahhoz, hogy a létezés rendjét az eszmei léttől elhatároljuk, de ugyanakkor mindkét elnevezés használatának jogosságát biztosítsuk. A skolasztikusok szerint is van a reális essentiának, existenciájának. „Nem tagadjuk, hogy magukévá tettek egy olyan lényeg-fogalmat, mely mint ilyen csakis a reális rend világán túl lehetséges, de ugyanakkor meg kell látni, hogy nem az ilyen essentiában jelölték meg azt a meghatározott valamit, ami egyesülve az existenciával a valós létezőt adja. A reális dolgok essentiája maga is reális tényező... Az ideális rendbe tartozó essentia nem más, mint maga a reális essentia megfosztva individuális jegyeitől.”<sup>24</sup> Ennek az essentiának semmilyen existenciája sincs, ens rationis. Nem létezik, hanem fennáll. Hartmann tehát egyrészt nem nevezheti ezt Soseinnak, hiszen ez utóbbiba a járulékokat is belerejti, másrészt azzal, hogy az ideális rendben lévő Soseinnak ideális rendbe tartozó Daseint tulajdonít, már eléggé jelzi, hogy más természete van a reális és más az ideális existenciának. Értékelmélete szerint az ideális természetű „existencia” annyi, mint érvényesség és fennállás.

Az ontologizmus elleni támadás annyiban látszik helyesnek, hogy küzd az értékeknek a létrendbe vonása ellen. Ezt Behn is megkísérli. Szerinte a tökéletesség teszi jóvá a tárgyat. A tökéletességet azonban a léttartalom foka adja. Az érték az ideális rendbe tartozik, ott érvényes, mint az értékelmélet hívei igazolták. Nem a természet az érték, hanem azt értékeljük a rajta kívül álló értékek szerint. Merőben fizikai célratörés esetén az értékvilág nincs érintve. A jónak és szépnek a világa ehhez képest valami más, fogyatkozást nem ismerő. Mellőzéstől meg nem semmisül, legfeljebb itt és most nem érvényesül. „Aki a természetből vezeti le a normákat, a természetet nem olyannak veszi, amilyen valójában, hanem amilyennek lennie kellene. De ez a kell már feltételezi az etikai értékeket.”<sup>25</sup>

Nem mondjuk azt, hogy minden létező jó, hanem azt, hogy minden létező hordozhat értéket. Az értékelmélet képviselői az értékeket a létrendtől valóban különböző értékek rendjébe, az érvényesség rendjébe helyezik.

<sup>23</sup> N. Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin, 1935. 91. o.

<sup>24</sup> Bárd János: Az ontológia alapvetése Hartmann szerint. Bölcséleti Közlemények. 5. (1939.) 56. o.

<sup>25</sup> Hessen, i. m. 56. o.

### 3. Érvényesség és fennállás

Az érték tehát az elmondottak szerint az eszmei világba tartozik, szemben a fizikai és metafizikai létező világgal. Milyen viszonyban áll az igazságok, tételek fennállásával?

Az érvényesség és fennállás között van fajalkotó különbség, más szóval az érték és az igazság az eszmei világban különböző módon van.

Az alapvető bizonyíték az érték fogalmából ered. A cselekvés olyan valamire irányul, amely megéri a fáradságot. Az értékelő alany ad valamit az értékelt tárgyért. Ezzel sajátjává lett az értékes az értékminőséggel együtt. Ez a minőség annyira sajátjává lett, hogy ugyanezt ugyanakkor nem tudja még egyszer megvalósítani. Az igazsággal azonban nem ez a helyzet. Az igazságot nem tehetem úgy magamévá, hogy rajtam kívül másé ne legyen, nem lehet csak az én igazságom. Az igazságot tudomásul veszem és vallom, az értéket sajátommá teszem: vállalom érte a cselekvést. Az értelem ráirányul a tőle függetlenül fennálló igazságokra: az akarat érvényesíti a tőle függetlenül érvényes értékeket. Abban mindkettő egyezik, hogy nem szűnnek meg, ha valaki nem vallja és nem vállalja őket. De míg az igazságok oszthatatlan, egész birodalmat alkotnak, mely a teremtett szellem számára csak megnyílik, addig értékek csak akkor vannak – a teremtett világban –, amíg van értékelő szellem, mely magáévá teheti, részesül az értékesből.

A létező, fennálló, érvényes rend megfelel a szellemi valóság hármass metafizikai tagozásának: a létnek, az értésnek és az akarásnak, mely a magától való szellem teremtésében, fenntartásában és együttműködésében bírja végső gyökerét.

Az eszmei rend tárgyai fennállnak. Schütz Antal szerint ennek a rendnek „biztosan van két tartománya: a matematika tárgyai, a számok, sorok, egyenletek, vonalak, idomok stb. és a vonatkozások, relációk, úgymint egyenlőség, egymásután, bentfoglaltság stb. Valószínűleg ide kell sorolni mint harmadik tartományt a jelentéseket, tehát mindazt, amit vélnek, jelentenek ezek a szók: élet, gondolkodás, elmélkedem, után stb.”<sup>26</sup> Ennek alapján úgy látszik igazuk van azoknak, akik a logikumot is ide sorolják. Hiszen minden igazság, minden tétel lényegében: ítélet. Az ítéletben pedig – mely mindig viszonyt fejez ki – formaliter bentfoglaltatik az igazság vagy tévesség.

Másodszor maga az igazság – mind a logikai, mind az ontológiai – az elmének és a dolgoknak egybevágósága, szintén viszony. Tehát az ítélet is és az igazság is az eszmei rendben áll fenn.

Harmadszor – és ezt emelik ki leginkább Scheler, Hessen, Hartmann – a logikum az észhez szól, az értékek az akaratvilágát ragadják meg. Különböző rendbe kell, hogy tartozzanak.

Ezt az érzelmi-akarat-megragadást a „kell” fejezi ki. Minden értékhez a „kell” parancsszava kapcsolódik – tanítják az értékelmélet mai képviselői. „Ha meglátom és megértem az értéket, érzem, hogy kell, mert jó, szép és szent” – mondja Hartmann. Hessen pedig: „az erkölcsi jó lényegéhez tartozik a feltétlen kell-jelleg” és Messer: „az erkölcsi jó fogalmában benne rejlik a »neked kell«, a föltétlen parancs is”. Ezt állítja Dietrich von Hildebrand is. A kell azonban az akaratvilágba tartozik, az értelem közömbös vele szemben. Ezért vonják le a következményt – ha nem is olyan határozottan, mint Scheler – „az igazság egyáltalában nem érték”.<sup>27</sup>

További kérdés, hogy milyen ennek az értékmelegragadásnak a természete. A megismerés előtt feltűnnek az értékes dolgok, de az a mozzanat, ami által értékes, a maga természetét teljességében csak az akarat előtt nyitja meg. Különbséget kell tenni értékítélet és értékélmény között. Az értékítélet, amennyiben ítélet nem különbözhetik a logikai ítélettől. Mint viszony a fennállások rendjébe tartozik, függetlenül a vonatkozási végpontok természetétől. Ezt megelőzi azonban az értékélmény, melyben az akarat felfedezi a tárgynak értékekhez való kapcsolódását.

<sup>26</sup> Schütz Antal: A bölcsélet elemei. Budapest, 1940[2]. 247. o.

<sup>27</sup> Vö. Hessen, i. m. 52-80. o.

Ezek az értékek pedig közvetlenül előtte nyílnak meg, mikor érdemesnek tapasztalja azokat. Olyanoknak, amelyek érdemesek arra, hogy érvényesek legyenek és érvényesüljenek.

Ennek a *kell*-nek utóbb jelzett kettős természetét Schütz Antal eszmei és normatív értékszólításnak nevezi. Az első magában az értékben van, azt jelzi, hogy ami érték, annak lennie kell, az utóbbi a cselekvés számára szabályt ír elő. Az utóbbi nem tisztán értékrendi mozzanat. Az előbbit Schelerrel szintén nem tartja az érték lényeges elemének, noha abban meg van alapozva.<sup>28</sup> Mindenképpen a *kell* elválaszthatatlan az érték tartalmától. A *kell* pedig az akarathoz szól, melyhez csak paranccsal lehet közeledni. A teremtett szellem számára ezzel jelzi az érték az ő érvényességét. Éppen ezért, ha nincs ilyen szellem, a teremtett világban nem is beszélhetünk értékről, mert nincsen értékelő, nincs, akinek érdemes a cselekvés. Ebben is megnyilvánul az értékrend és eszmei rend különbsége. Az utóbbinak elemei fennállnak teremtett szellem nélkül is. Érték-axiómákkal szól bele az érték-világ az akaratba, de ezek csak analóg módon nevezhetők alapelveknek. Materialiter reduplikatíván így tudja csak nevezni az értelem azt, ami önmagában alap-élmény. Tökéletesen kifejezi azonban így is azt, hogy az egészséges, normál értékélmény olyan szilárd állásfoglalást teremt az akarat számára, mint az értelem számára a logikai elvek.

Hartmann megkülönbözteti az elsődleges és másodlagos értékfelfedezést. Az előbbi az értékélményben jelentkezik. Minden életforduló új feladatok elé állítja az embert és így új értékek felismerésére vezethet. Ez az elsődleges értéktudat (Wertbewusstsein) mind az egyén, mind a közösség életében az erkölcsi élettel egyre tágul. A másodlagos értékfelfedezést az értelem végzi el, mikor az értékélményt az értelemmel átvilágítja. Számtalan érték él az emberi szívben, anélkül, hogy egy tudatos, értékkereső gondolkodás közvetlenül felfogná vagy szövedékét átvilágítaná.<sup>29</sup>

Az értékelést lehetővé tévő alapelveket már ismernem kell, mielőtt értelmi elmélyedéssel kiemelhetném az élményből. Ezt Hartmann aprioris tudásnak nevezi. „A jó és rossz tudását az embernek már magával kell hoznia, mint a megtapasztalhatónak az értékmércéjét, hogy tudhassa, hogy a megtapasztalt értékes vagy értéktelen”.<sup>30</sup> De az értékalapelveknek ez a tudata, helyesebben birtoklása, „nem az érték tiszta szemlélete, hanem egy értékélmény, egy világosabb vagy homályosabb együttudása a tényleges magatartás értékének, vagy értéktelenségének”.<sup>31</sup> Ennek az értékélménynek az elemzése a másodlagos értékfelfedezés, mely „egy másik, egy mélyebb, egy önálló és önállóan szemlélhető jelenségre, a tulajdonképpeni értékjelenségre vezet, amely már nincs beszorítva egy létezőnek, vagy etikai valóságnak a jelenségébe”.<sup>32</sup>

Az értékmegragadás szerinte tehát elsősorban érzelmi-akarati tény, de résztvesz benne a tudatos elemzés elvégzésekor az egész egyéniség. „Az értékelés szerve: a léttel szemben a legalapvetőbb módon állásfoglaló egész személyiség.”<sup>33</sup>

Az emocionalisták méltán emelik ki az akarati megragadás elsőbbségét (Lotze, Scheler, Hessen). Amint az igazság kritériuma a nyilvánvalóság, úgy az érték kritériuma az érték élménye (Wertgefühl). Élményben kell először felfogni, azután lehet ontológiailag meghatározni. Hartmann szavaival: az értékeket érezni kell és az élmény alapján konkrétan vizsgálni. Csak így győződhetünk meg arról, hogy ideális magábanvalóságuk van<sup>34</sup> (ideale Ansichsein, szabatosan: érvényesség). Értelmi elem kapcsolódik hozzá, hiszen a szellem állásfoglalásáról van szó, ezért „motiviert, nicht kauziert” (D. v. Hildebrandt). Az értékrend a valóságnak nem értelemmel megragadható tartományába esik (Rintelen).

<sup>28</sup> Schütz, i. m. 398. o.

<sup>29</sup> N. Hartmann: Ethik. Berlin u. Leipzig, 1935[2]. 43. o.

<sup>30</sup> Hartmann, i. m. 50. o.

<sup>31</sup> I. m. 53. o.

<sup>32</sup> I. m. 56. o.

<sup>33</sup> Schütz, i. m. 397. o.

<sup>34</sup> N. Hartmann: Ethik[1]. 528. o.

Hessen és Messer szavaival tehát, ha kérdezem: Miért cselekszem? A válasz: Mert az értékekben akarok részesedni. Miért akarok az értékekben részesedni? Erre már nem lehet csupán logikailag válaszolni – ezt jelenti a „nem okolt”. Aki egy élvezetekben elmerülő ember és egy erkölcsileg nemes személyiség összehasonlításakor ennek az utóbbinak nagyobb értékét belső meggyőzőerővel, közvetlen nyilvánvalósággal nem látja, annak nem is lehet értelmi megbizonyítással ezt lelkéhez közelebb vinni.<sup>35</sup>

A vizsgálat még tart, hogy vajon szükséges-e felvenni egy külön szellemi érzéket az értékmegragadásra? Szent Ágoston és a középkori misztikusok nyomán megtapasztalás vagy intuíció lenne a neve (axiologischer Höhesinn [Hartmann]). Ha azonban a vágyóképeségnek már említett értelmi és érzelmi ágát megengedjük, akkor az „appetitus” eléggé érzékenynek látszik ahhoz, hogy az értékélményen keresztül a személyiséget az értékrendhez kapcsolja.

A továbbiak számára legjelentősebb az a kérdés, hogy milyen lehet a szellem magatartása az értékkel szemben. Az értelem a megismerésre van rendelve, az akarat a cselekvésre. Az első vonatkozási végpontjai az igazságok, az utóbbié az értékek. Az értelem annál tökéletesebb, minél tisztábban, nyilvánvalóbban látja az állítások igazságát, az akarat akkor tökéletes, ha az értékeket érdemeseknek tartja a megvalósításra. Az értelemnek a téves fogalmakat tisztáznia kell, a homályos fogalmakat mélyebb megismeréssel meg kell világosítania, a téves ítéleteket helyesbíteni kell. Az akaratnak az érték-megvalósítás akadályait kell elhárítania és mindig az érték szerint cselekednie. Röviden: az értelem jellemzője a világosság, az akaraté az érték szerinti cselekvési szabadság. Mindkét képesség akkor felel meg feladatának, rendeltetésének, ha birtokában van a világosság, illetőleg a szabadság.

Ebből az a jelentős következmény adódik, hogy az akarat szabadsága szigorúan az érték szerint történő értékvalósító cselekvésben áll. Ami az érték ellensége általában, vagy alacsonyabb érték, az akadálya a magasabb érték megvalósítására törő szabadságnak. Az értékrendszer, mint általában az értékrend, fokozatosan tárul fel az egyéniség előtt, az egymást követő értékélmények nyomán. Ezért tárgyilag alacsonyabb érték megvalósítása alanyilag lehet magasabb, sőt legmagasabb értékreszesedés. Az erkölcsi, szépművi, vallási értéktartományok állandóan gazdagodnak a testből-lélekből álló ember-személyiség számára.

Szabad az ember, ámbár minden cselekvésében az érték szerint igazodik. Az akarat mint képesség az értékek megvalósításában ténylegesül. Az értékélményben bensőleg értesül az értékekről. Akkor felel meg természetének, ha ezeket megvalósítja. Ezt az egyetlen meghatározottságot viseli és ez lényegesen hozzá is tartozik: mindig az értékre irányul.

Itt kétféle akadály jelentkezhetik. Először az, hogy az ember nem *tartja* értéknek azt, ami valóban érték: értékcsalódás. Evégből nagyjelentőségű az ép és egészséges nevelés, a környezet hatása, mely értékélményekről gondoskodik és megnyitja az ember számára az értékrendet.

A másik akadály a *megvalósításban* jelentkezik, külső és belső gátlás formájában: az akarat nem indul egy előző értékélményben felfogott magasabb érték megvalósítására. Minthogy azonban mindig értékek után indul, most is értéket lát maga előtt, de olyat, amely tárgyilag sokkal kisebb, és ezt az utóbbit akarja valósítani. Minél inkább bírja választani az akarat a magasabb értéket az alacsonyabbal szemben, ha ezek összeütköznek egy élményben, annál szabadabb, mert annál inkább cselekszik természetének megfelelően.

Mind a két akadály legyőzése különleges élményben játszódik le. Ugyanabba a világba tartozik, amelybe az értékélmény, mert ugyanott jelentkezik a „nem érdemes”, mint az „érdemes”. Mikor dönt az akarat, hogy minden külső és belső akadály ellenére érdemes a cselekvés, akkor a kitűzött cél elérése érdekében ad valamit a sajátjából. Ad egy fáradságos teljesítményt vagy megtartóztatást a tág értelemben vett tárgyért. Fáradságos, mert minden emberi cselekvéshez az ember részéről testi és lelki erőkifejtés kell. Ezt pedig az érzelmi-akaratilag világban, a vágyóképeségben, elválaszthatatlanul kíséri egy élmény: a szenvedés.

<sup>35</sup> Vö. Hessen, i. m. 96-104. o.

## II. A szenvedés

### 1. A szenvedés fogalma és jelenségtani vizsgálata

Szent Tamásnál a „passio” többféle értelemben szerepel. Az ember számára mindegyik esetben székhelyül a lelket nevezi meg.<sup>36</sup> Az első jelentésben pati annyit mond, mint befogadni, például megvilágosíttatni „ez azonban inkább tökéletesítés, mint befogadás”. Második, sajátos, jelentésben pati egy valaminek a befogadását jelenti egy más valaminek az elvetésével. Az egyik esetben a dolognak meg nem felelő vettetik el, például a gyógyítás közben a betegség elvetésével befogadja az ember az egészséget. A másik esetben – és ez a pati legsajátosabb jelentése – a megfelelő vétetik el, másfelé vonzódik, mint mikor az egészség eltávozik a megbetegedőtől.

„Passio elvetéssel csak testi elváltozással lehetséges. Ezért sajátos értelemben passio csak járulékos lehet a lélek számára, amennyiben az (emberi test-lélek) egység patitur”. Mégis sajátosabban beszélhetünk passióról, mikor az elváltozás a rosszabb felé történik, mint mikor a jobb felé. „Ezért a szomorúság sajátosabban passio, mint az öröm”.

De éppen az utóbbi példa mutatja, hogy kifejezetten lelki szenvedés is van (szomorúság lelki bántás miatt). A testhez kötöttség egy egészen sajátos szenvedés forrás, de nem egyetlen.

És valóban más helyen Szent Tamás ezt is tárgyalja. Nyilván a két tanítás kiegészíti egymást. Annál is inkább, mert nem állanak ellentétben. A Quaestiones disputatae 26. fejezetében<sup>37</sup> általános és sajátos szenvedésről beszél. Az első valaminek a befogadását jelenti, a második „egy cselekvőnek ellentétes hatását az elszenedőre”. Ez utóbbi változtatást jelent, mert „egy ellentétes miséget (forma) befogad és egy másikat kiűz” az elszenedő. Kiterjesztett értelemben „*bármiképp is akadályozva van valami attól, ami neki megfelel, szenved*”. Ebben az utóbbi fogalmazásban (transumptive) szenvedhet maga a lélek is. A lelki szenvedést a lélek képességeiben megjelenő tárgy okozza. A tárgy annyiban okozhat fájdalmat, amennyiben ellentétes (adversum, repugnans) a képesség számára és így a szenvedésnek ártószerét (nocumentum passionis) létesíti.

A két helyen kifejtett tanítást összegezve: szenvedés mindig a lélekben folyik le. Eredhet a test részéről is és a lélek képességeitől is. Szabatosan a vágyó képességben, az akaratvilágban játszódik le és ezért más szavakkal úgy is fogalmazható, hogy szenvedést okoz *minden eltérés a megfelelőitől*. Minden rendezetlenség, értéktagadás szenvedést okoz abban az akaratban, amely előtt megnyílt az értékbirodalom szóbanforgó szakasza. A lelket ugyanis jobban vonzza egy dologhoz a vágyóképeség, mint a megismerés.<sup>38</sup> A jó és rossz a dolgokban van, az igaz és téves az értelemben, azért a szenvedés, mint ilyen, inkább a vágyóképeségben, és pedig az érzéki vágyóképeségben van, mint a megismerőképeségben. *A vágyóképeségnek a rosszabb (nem az erkölcsi, hanem a lénytani rosszabb, meg nem felelő) felé történő elváltozása* Szent Tamás szerint a legsajátosabb szenvedés, passio. Ebben pedig testi és lelki szenvedés egyaránt helyet kap: „passio est motus appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali”.<sup>39</sup>

A teljes értelemben vett szenvedés testi és lelki, mert ez átfogja az egész létvalóságot. Így az épség állapotának megértése közelebb kerül a bűnbeesett ember elméjéhez. „Az épség tágabb értelemben mentességet jelent a mi testi-lelki összetett természetünkben eredő tökéletlenségektől, melyekkel az alsóbb értelem a felsőbb ellen és a test a lélek ellen

<sup>36</sup> II. 22, 1 c. és ad 1.

<sup>37</sup> Art. 1-10.

<sup>38</sup> I. II. 23, 2-3.

<sup>39</sup> Idézi Damaszkuszi Szent Jánost I. II. 22, 3 contra.

ágaskodik”.<sup>40</sup> Ezt a meghatározást azonban, mely Szent Tamást követi, Szent Tamás szellemében kell érteni, vagyis az alsóbb értelem ágaskodása a felsőbb ellen magában foglalja a pusztán lelki szenvedést is, a fájdalmat az értékrend megzavarása miatt. Az épség mentességet jelent a cocupiscentiától, haláltól, fájdalomtól, tudatlanságtól, gyámoltalanságtól. Az épség elvesztésével mindezek bekövetkeztek az ember számára. Isten ezt a tényt összefoglalóan a szenvedés és halál kimondásával létesíti. A legsajátosabb, a teljes értelemben vett szenvedés éppen az, amelyik az első bűn következményeként jelenik meg.

Az egyéni teljesítmények, melyek eddig is voltak,<sup>41</sup> most már szenvedéshez vannak kötve. Nem lényvtani mozzanat lett a szenvedés, hiszen az ember nem változtathat a teremtés lényegét adó eredményén (effectus formalis creationis). Előbb nem szenvedett, most pedig szenved. Ez csak akkor lehetséges, ha előbb is meg volt a képessége a szenvedésre, csak az nem ment át a ténylegességbe. Ez a képesség a szenvedékenység, mely annál is inkább benne van a természeti ember-fogalomban, mert szintén nem köszönheti létrejövését, létét a bűnnek. Csak isteni gondoskodás eredményeképpen háttérben állt, mint készség és egyáltalán nem jutott működéshez.

Ezt jelenti a „posse non mori”, egyelőre csak a testi halálra és szenvedésre értve. Az első ember képes volt meg nem halni, képes volt nem szenvedni. Hatalmában állt meghalni vagy örökké élni, szenvedéses vagy szenvedésmentes életre. Máskülönben nem lehetne a „posse”-t használni, hanem azt kellene mondani, hogy: necesse erat. A lehetőség azonban képességet feltételez, a szenvedékenységet. Továbbá, ha a status naturae purae lehetséges – amint a hittudósok megengedik –, akkor ez azt jelenti, hogy az ember természeti fogalma nemcsak a szenvedékenységet, mint képességet, hanem a szenvedést is, a működő szenvedékenységnek megfelelő tényt is magába rejti. Nemcsak a lelki szenvedést engedi meg, hanem azt a testi-lelki összetettség következményeként a testi szenvedéssel együtt a szenvedés teljes értelmében vett megnevezéséhez szükségesnek tartja.

Röviden még két kérdésre fogalmazzuk meg a választ. Az első: Lehet-e szenvedékeny a tiszta szellem? Szent Tamás előbb vázolt tanítása szerint már a testi szenvedés is a vágyóképességben, tehát a lélekben létesül, noha a forrása (terminus a quo) a testi elváltozásban van. Nincs akadálya annak épp ezért, hogy szenvedésről tiszta szellemlél is szó lehessen. Már a test-lélek összetételű valónál is maga a szenvedés tisztán szellemi, akarati, tevékenység. Az, hogy a kiindulás a testi világból történik, nem más, mint amit az értelemre vonatkozóan a megismerés alapelve fejez ki: nihil est in intellectu, quod non erat prius in sensu. Az ember szellemi tevékenységeiben (értés, akarat) a testi világból indul el. A szenvedékenység az akarat képessége és mint ilyen a szellem tulajdonsága. Ezért a teremtett szellem elvileg szenvedékeny.

A második kérdés az előzőt boncolja tovább: tényleg szenvedhet-e a tiszta szellem? „Ami eltér attól, ami neki megfelelő, az vonzódik leginkább máshoz... És ez a legsajátosabb értelemben vett szenvedés”<sup>42</sup> – mondja Szent Tamás, teljesen az előbbi vélemény szellemében: a megfelelőnek hiánya okoz szenvedést. A megfelelőnek azonban nem kell valóban különböznie a cselekvőtől, akinek az megfelelő. A valós fizikai különbség esetén igaz az, hogy a lélek csak testi elváltozás miatt szenvedhet, mert magában a lélekben nem történhet fizikai változás. De a meghatározás megenged metafizikai különbségtételt a cselekvő és annak megfelelője között. Így áll szemben az akarat az érték. Az akarat lényegesen, természetien az értékekre van rendelve. Amit értéként megragad, arra tör. Szendedés jelentkezik az akaratban mindig, ha értéket vall és vállal: a neki megfelelőt megragadta, de egyelőre még távol van tőle. És ezért szenved. Vagy látja azt, hogy tárgyilag helyes értéket megragadnak. És ezért is szenvedhet.

Ugyanezt az eredményt adja az ellenőrző meggondolás az épségből. Az épségben nincs szenvedés, mert a test a léleknek, a lélek alsóbb vágyai a felsőbbnek vannak alárendelve. A

<sup>40</sup> Schütz: Summarium. 216. o.

<sup>41</sup> „Isten az embert... a gyönyörűség paradicsomába helyezte, hogy művelje és őrizze meg” (Gen. 2,15).

<sup>42</sup> I. II. 22, 1 c.

tökéletes rendezettség kizárja a szenvedést. A paradicsomban minden megfelelő jelen volt, nem kellett küzdeni, a hiányt pótolni, a távollevőt megkívánni.

Hogyan jelenik meg most már a szenvedés az élményben? A fájdalom érzete nem a fájdalom és a hosszantartó, mély fájdalomnak, a szenvedésnek érzete még nem a szenvedés. A lélekbúvár a szenvedés érzetét, forrásait, útját, a lélekben való megjelenését gondosan elemzi, de bölcséleti osztályozásával, a valóság valamelyik rendjébe sorozásával nem törődik. Elsősorban megállapítja, hogy a testi fájdalom nem a fájó testrészre korlátozódik. Az érzékszervek előtt ugyan ott jelentkeznek: fáj az ujjam, de az érzéki megismerés közvetítésével a vágyóképeségben mint fájdalomérzés jelentkezik és a tudat egységében már nekem fáj az ujjam, én szenvedek. (Schütz: az érzéki és érzékfeletti tartalmak megragadása meg az érzések és akarások megélése a tudat alapvető tárgyai.)<sup>43</sup> A lelki szenvedések énre-vonatkozottsága még nyilvánvalóbb.

Beszélünk testi és lelki szenvedésről. Ez az elnevezés annyiban helyes, amennyiben a szenvedés-érzet keletkező pontjának világára utal. A szenvedés-érzés után ugyanis a testi szenvedés már az egész személyiséget lefoglaló élménnyé válik. A lelki szenvedés pedig már a keletkezésénél átlépi a puszta megismerés küszöbét. Hiszen az értelem világában nincs szenvedés. Így az öntudatban jelentkező szenvedés az akarási (appetitus) világában születik meg. Ugyanott, ahol az értékelés.

A tapasztalat ugyancsak igazolni tudja, hogy a szenvedés és az érték összekapcsolódik egymással. A gyermek fenytést kap, ha rosszul viselkedik. A törvény megbünteti a vétkest. Aki könnyelműen kockára teszi egészségét, megbetegszik. Meggondolatlan szavammal megbántottam valakit, most fáj. Sok szenvedésnek az a forrása, hogy az érték ellen tudatos merénylet történt. Nyomában, ha időrendben nem is nyomban, okozatilag érvényesülni kezd az érték. Ezzel megmutatja, hogy *kell* szavának az értékelvés és értéketagadás ellen van büntető záradéka. Ha nem valósítottam meg értékeket, ha meg akartam kerülni azokat, előbb vagy később szenvednem kell. Továbbá ezek a szenvedések gazdagítják az értékélményeket. Feltárnak eddig még egyáltalában nem ismert vagy csak homályosan sejtett értékterületeket. Színezik, élesebbé teszik, kiemelik az igazi értékeket, helyreigazítják a lélekben ferdén kialakult értékkrangsort. Azt eredményezik, hogy az ember azt az értéket tartsa nagyobbaknak, amelyik tárgyilag is nagyobb. Röviden: a szenvedés eltakarítja vagy legalább gyengíti az értékcsalódás akadályát.

Sok szenvedés azonban látszólag indokolatlanul, érdemetlenül támad az emberre. Egy önzetlen szívből fakadó jócselekedetet félreértének, gondoskodást hálátlansággal viszonznak, az utcán váratlan baleset áldozata vagy sebesültje lehet az ember. Miért szenved, miért kell szenvednie ilyenkor?

Egyrészt ezek a szenvedések is helyreigazítják a mindennapi életbe becsúszó értékcsalódásokat. Új értékterületek nyílnak meg a lélek számára. „Mert az Úr azt feddi, akit szeret, s azt a fiát sújtja, akit kedvel.”<sup>44</sup> Másrészt nagyrésztük elvileg elkerülhető lett volna, ha alaposabb megfontolással, a tárgyilag helyes értékrend szigorú betartásával cselekszünk. De épp itt van nehézség, hogy minden részletre kiterjedő aprólékos meggondolásokra az emberi cselekvés számára sem idő, sem az állandó megfoghatatlan tökéletesség sincs meg. Tehát mégis igazságtalan vagy legalábbis érthetetlen a szenvedés sok esetben az ember jelenlegi természete mellett.

A szenvedés ilyenkor is az értékrenddel szoros kapcsolatot mutat. A megvalósítással szembenálló akadályok legyőzésével jár. Nemcsak a fenti példákban, de minden értékvalósításban van egy szenvedést jelentő mozzanat. Az értékért mindig kell valamit adni. Viszont ha adok a magaméból, akkor kapok is érte valamilyen értéket. Csak ezt az összefüggést nem időrendi okságban kell nézni, hanem értékrendiben. Az értékélmény éppúgy, mint a

<sup>43</sup> Schütz, i. m. 461. o.

<sup>44</sup> Péld. 3,12.

szenvedésérzés az akarás világában születik meg. Az értékelés viszonymegállapítás két határpont között, egy valami és az érte adott között. Az értékélményben tehát benne rejtőzik ez a két vonatkozási végpont, máskülönben nem lehetne értékről, cseréről szó. Az érték valószínűsítése érdekében személyes teljesítményre vagyok kész, ez utóbbi pedig erő kifejtéssel, szenvedéssel jár.

Az értékélmény után az értelmi elemzés is jóváhagyja a megvalósítás szándékát. A személyes állásfoglalásban ezért világosan benne van az érték vallása és az érte járó fáradtság vállalása. A fáradtság két forrásból adódik. A megvalósításnak külső és belső gátlásai vannak. Külső a környezet renyhése, meg nem értése, ellenállása, sőt támadása is az értékvalósítással szemben. A belső az értékélmény zavartsága. Különböző szempontok, indítékok alapján döntheti el az akarat, hogy melyik értéket tartja a legnagyobbak itt és most, tehát a megvalósítandónak. Ha úgy színezi az élményét, hogy az nem felel meg a tárgyilag helyes értékrangsornak, máris akadályt emelt a megvalósítandó érték elé. De ha vállal szenvedést, rövid lemondást olyan értékekről, melyekről az élmény mélyén érzi, hogy a rangsorban alul állnak, vagyis ha nem engedi megzavarni az értékrangsort, akkor legyőzte az itt és most megvalósítandó helyes érték megvalósításának útjában álló belső akadályt. „Minden fenyítés ugyan a jelenben nem látszik örvedetesnek, hanem fájdalmasnak; később azonban az általa megedzetteknek az igazságosság megnyugtató gyümölcsét adja.”<sup>45</sup>

A szenvedés tehát mindenképpen értékek érvényességének vagy érvényesülésének a jele. Ha megérdemelt, mutatja a *kelljének* erejét, ha meg nem érdemelt, egyre jobban bevezet az értékek birodalmába. Az érték és szenvedés kapcsolatának gyökere az előzők szerint abban van, hogy az értékvalósítás személyes teljesítményt, szenvedést kíván. Igazi értéket nem lehet érdem nélkül birtokba venni.

Ez azonban még csak egyik oldala a teljes élménynek. Az értékelés a csere vallása és vállalása. A cseretárgy, az érték fejében csereeszközt adok. Ettől megválni fáj, hiányt okoz abban a birtokrendben, melyből éppen való. De gazdagodást jelent annak a rendnek a számára, melybe a cseretárgy kerülni fog a cserélőhöz. Az értékhez kapcsolódó szenvedés ugyanilyen jellegű. Az értékcsalódásokat feltáró szenvedés teljes joggal nevezhető boldogságnak is. Az első elnevezés a megelőző szemléletre utal, a második már a csalódástól megszabadult szellem szava. Szennvedés addig, míg azokhoz az értékekhez mérem, amelyek eddig lefoglaltak, amelyekben éltem, amelyekből a világomat felépítettem. Boldogság, ha előre nézek a most megpillantott új értékek felé, melyeket nemsokára birtokomba veszek. A testi ember számára pl. a böjt szenvedést jelent, de ugyanannyi boldogságot okoz a nyomában járó lélektisztulás, lelki béke, szenvedélyek elcsöndesedése. Minden szenvedés ugyanannyi boldogság. Ha mást nem is láttat meg, egyet minden embernek mutat. Újra és újra élménnyé teszi, hogy nem magunk alkottuk magunkat,<sup>46</sup> egy Abszolútum kezében van minden pillanatunk. Istennek teremtményei vagyunk, fogvatkosásokkal teljesekek, ahhoz képest, akiben semmi hiány, semmi folt nincs.

Az erkölcsi erények becsülése és elsajátítása, az esztétikai szépmű élvezése, létesítése, a vallási magatartás elszántsága mind a szenvedés nyomán születik és azzal fejlődik. De ugyanakkor egyre nagyobb boldogságot jelent és teremt. A szenvedéseket mindig legtágabb értelemben vesszük, fáradtság, csalódásokból való kiábrándulás, értékvalósítások külső és belső gátlásai; „zavarok, ellentétek, ellenmondások, korlátok” (Keppler) az értékekkel szemben.

A természetes elmélődés is megtalálja ezt a kapcsolatot és ezért nem csodálatos, hogy a történelem nagy gondolkodói már a kereszténység előtt is tanítják a szenvedés és boldogság egységét, mely végeredményben az értékben gyökerezik. A keleti vallásbölcseleti rendszerek – igaz, sok túlzással keverve – hirdetik, hogy az Abszolútummal, az istenséggel való egyesüléshez a szenvedésen át vezet az út.<sup>47</sup> A pythagoreusok fegyelmezett életmóddal igyekeztek egyre

<sup>45</sup> Zsid. 12,11.

<sup>46</sup> Vö.: „Ő alkotott minket, és nem mi magunk” (99. Zsolt. 3.).

<sup>47</sup> Vö. Keppler: Szennvedések problémája. Budapest, 1922.



nagyobb lelki tökéletességre. Herakleitos már az élet lényegét a harcban látja. A világmindenség folytonos mozgása az ember erkölcsi életében mint bátor küzdelemre való felhívás jelentkezik.

Aki ezt elfogadja, az boldog, mert a jó csak az ellentéte által válik érezhetővé. Sokrates a boldogságot az erényben találja meg. Ennek a talpkövei azonban az önmegtartóztatás és a mértékletesség. Antisthenes élvezetet megvető irányát Diogenes a cinizmusba vezeti. A munka, a fáradozás erőssé tesz, az erényre vezet. Innen ered az igazi öröm. A cinikusok ezért szándékosan felkeresik a szenvedéseket és a bajt, hogy megerősödjének. Platon az erkölcsi magatartás iránymutatóit az érzékfeletti eszmékben nevezi meg. A szeretet lendíti feljűk a lelket, mert érzi, hogy birtokukban a boldogság örökkétartó. Az út a szenvedélyek megfékezése, az erények, melyek már itt lelki egyensúlyt és boldogságot teremtenek. Aristoteles az erény mellett a földi javakat is kívánja a teljes boldogsághoz. Az ő erénye nem Sokrates tudása, sem Platonnak a négy sarkalatos erényen alapuló lelki rendezettsége, hanem a túlsok és túlkeves közötti közép betartása. Ezzel halad az ember a legfőbb Jó felé. Az erény harc és önfegyelmezés eredménye, de mindig több boldogság forrása (Nic. Et.). A kereszténység a szenvedést a bűn következményének tanítja, de rámutat arra a sok értékre, amely a türelmesen szenvedő számára belőle fakad. Hogy ez az egyetlen kielégítő világszemlélet a hit gyermeke, azt Hartmann is sejteti: a kereszténységnek és az antik világnak a szenvedésről szóló tanításában az eltérésnek – mondja – „nem merőben etikai alapjai vannak”.<sup>48</sup> Vagyis szerinte nemcsak bölcséleti, hanem vallásszemléleti eltérés is van.

Mindezek alapján állítható, hogy a bölcselő elme a szenvedést egészen szoros kapcsolatba hozza az értékekkel, és ugyanakkor vallja, hogy belőle az igazi boldogság fakad. A szenvedés-boldogság élmény az értékkrangsoron felfelé haladó értékvallás és értékvállalás kísérője: vagyis feltétele, de egyben jutalma is.

Úgy látszik tehát, hogy Hartmann nem jár ezen az úton, mikor a szenvedést a tartalmilag szükséges alanyi alapértékek közé sorozza. A szenvedés ugyanis értékes lehet, de önmagában nem érték. Ő azonosítja a szenvedést a szenvedni tudással, ami pedig a lelkierősség erénye. Kiténik ez abból is, hogy a szenvedéssel mint értékkel szemben álló értéktelennek, nem-értéknek, értékelvetésnek (Unwert) a szenvedni nem tudást tartja. „Szenvedni nem bírás: a tehetetlenség, a szenvedés, a balsors elviselésére képtelenség, az összeomlás a nehézségek alatt, a belső megadás, a lehanyatlás, az emberi méltóság lealacsonyítása, törekenység, a belső rugalmasság hiánya”.<sup>49</sup> Ezek pedig mind a lelkierő ellentétei. A szenvedés ellentéte a boldogság, a fájdalomé az öröm.

Igaz az, hogy a „szenvedés az erkölcsi való erőpróbája, rugalmasságának a teherpróbája... a mélyebb erkölcsi képességek felszabadítója és felébresztője... a legnemesebb erők serkentője”. A szenvedés „elmélyedés, melynek nyomán az értékező kitágul és megvilágosodik”.<sup>50</sup> De mit mond ezzel tulajdonképpen Hartmann? Azt, hogy a szenvedés nem önmagában álló elem az értékbirodalomban, hanem olyan élmény, mely mindig megjelenik, mikor értékről van szó. Az értékélményekbe rejtőzve a megvalósításban járó erők munkáját kíséri. És ez éppen az, amit az előzőkben igazolni igyekeztünk. A 746 oldalas etikájában csak harmadfél oldalon foglalkozik a szenvedéssel, pedig – óvatosan ugyan, de határozottan kijelenti, hogy a szenvedés az érték érzékszerve, „a szenvedés az értéktudat tulajdonképpeni tanítómestere”. Ez a beállítás mégis az evilágra berendezett erkölcstanban igen előkelő helyet biztosít a szenvedésnek.

A szenvedés tehát rámutat az értékekre és megmutatja a megvalósítás útját. Így vezet el a boldogsághoz.

Mielőtt még a mélyebb összefüggést keresnők meg a szenvedés és az érték között, vizsgáljuk meg azt, hogy az értékélményben nyugvó szenvedés mikor és miért jelenthet boldogságot. Azt láttuk már, hogy az értékvalósításban amit adok, szenvedést okoz, amit kapok,

<sup>48</sup> Hartmann, i. helyen.

<sup>49</sup> Uo.

<sup>50</sup> Hartmann, i. m. 317. o.

az boldogságot. A továbbiakban azt igyekszünk meglátni, hogy ez csak akkor lehetséges, ha az érték végső forrása ugyanaz, mint a létnek forrása, tudniillik az Isten. Az értékben részesedés tehát ehhez a szín-léthez való kapcsolódás.

## 2. A szenvedés mint a teremtett való járuléka

Isten a lét teljes értelemben vett birtoklója. Csak ő a szín lét. Ha egyáltalában van valami, akkor leelőször Isten van. Minden más, ami rajta kívül létezik, esetleges. Szent Tamás tanítása szerint az esetlegesen létezők létéből szükségszerűen következik, hogy létezik egy valóság, mely a létet önmagától bírja, magától való.

Az esetlegesen létezők tehát viszonyban állnak a magátólvalóval. Feléje mutatnak. Magukban hordanak olyan jegyeket, melyek alapján megállapítható eredetük. Ezek a jegyek a különböző létezőkben ugyanazt mondják, tudniillik, hogy a létüket mástól kapták. Tehát közösöknek is kell lenniök. Minden létezőben pedig csak a létmozzanat közös. Tehát az esetleges lét önmagában is rámutat a magától valóra. De nemcsak rámutat. Mivel maga a létmozzanat tanúskodik erről a viszonyról, egyúttal azt is mondja, hogy az esetlegesen létezőt teljesen a magátólvaló tartja.

Teljes önállóság, megzavarhatatlan nyugalom tehát nem járhat ki egy teremtménynek sem. Létében függ a magától valótól. Tőle kapja eredetét és célját. Az esetlegesen létező ezen a pályán állandó mozgásban van. Ez a mozgás nem fizikai, hanem létrendi. Ez egyben mutatja azt, hogy a szín lét egyszersmind szín értelem is, mely célt tűz ki és szín akarat is, mely létbe hív. A létrendi mozgás azt jelenti, hogy maga a létmozzanat olyan, hogy belőle kiolvasható a magátólvalótól eredő származás és a feléjetartás. Természetes, hogy a létrend belső tagozódásai külön-külön is ugyanezt a teleológiát mutatják, csak színesebben, világosabban.

Az anyagvilág az atom belső mozgásával, a növényvilág a kiteljesedés felé haladó fejlődésével, az állatvilág ösztöneivel egyformán csak van a létmozzanat szempontjából. Mindegyik saját léttökéletességének megfelelően. Ezt megállapítani csak egy olyan való tudja, mely másik világot is ismer, hogy ahhoz viszonyítva megállapíthassa a különbözőséget. A szellem világa ez, amely más módon valóság, úgy, hogy az úgynevezett létező világból kitekinthet az igazságok és az értékek ún. fennállási és érvényességi (vö. 18-23 l.) rendjére. Értelemmel és akarrattal kapcsolódik hozzájuk. Csak mellékesen: megjegyzésre méltó, hogy a teljes valóság megragadására és a benne való tökéletes tájékozódásra kell ennek a három világnak a szembenállása és valósága, de egyben elegendő is. Elegendő, mert a szellem már meg bírja ragadni a végső lételvet és így az egyetlen, magától való tájékozási pontot.

Minden esetlegesen létező minden mozzanatában a magátólvalótól függ. Teljes értelemben tőle függ. Ez a viszony a Teremtő és teremtmény között a legigazibb uralmi, hatalmi viszony. Minden létező a fizikai törvények alá vetettségével és célosságával a magátólvaló legteljesebb értelemben vett birtokaként engedelmeskedik az abszolút értelemnek és akaratnak. Minthogy pedig a szenvedés tág értelemben nem más, mint valami kívülálló szerinti igazodás, mely föltétlen *kell* paranccsal kívánja az engedelmisséget, minden létező bizonyos értelemben szenvedőlegesen állapotban van. Minden teremtmény azonban az ember kivételével csak analóg módon tartható szenvedőnek. Hiszen a szenvedés az előzők szerint lényegesen kapcsolatban áll az értékrendre való irányítottsággal, ez pedig az ember tulajdona. Mégis ez a törvényeknek és céloknak öntudatlan viselése igen közel áll ahhoz az állapothoz, amely a természeti törvények és célok között az értékek megvalósításáért küzdő emberben a szenvedés élményében jelentkezik.

A merőben emberi okoskodás is megdöbben, mikor Szent Pál apostol szavaira bukkan: „Mert a teremtett világ várakozása sóvárog az Isten fiainak kinyilvánítása után. Hiszen a teremtett világ alávetett a hiábavalóságnak, nem önként, hanem attól, aki alája vetette a reménység nyújtásával, mert a teremtett világ is felszabadul majd a romlottság szolgátságából az

Isten fiai dicsőségének szabadságára. Tudjuk ugyanis, hogy minden teremtmény együttesen sóhajtozik és vajúdik mind idáig”.<sup>51</sup>

Ha tehát sóhajtozik, bizonyos értelemben mondható, hogy szenved. De ez egyben jele a bekövetkező felszabadulásnak, dicsőségnek, az ember világában a boldogságnak. Ezt az előbbi vizsgálat folytatása is igazolja. A létmozzanat nemcsak az eredetet és az alávetettséget mutatja, hanem a végső célt, mely minden teremtmény számára Isten dicsősége. A teremtett világ szolgásgával együtt azt is hirdeti, hogy Isten felé tart állandóan és csak benne találja meg nyugalma. Nem jelentős kérdés, hogy az idő rendjében ez a szolgálat véges vagy határtalan. A „szenvedés” az Istentől való függésnek és a feléje haladásnak a jele. Így egyben a felszabadulásnak, az analóg értelemben vett elkövetkezendő boldogságnak előhírnöke és ezért már a jelenben is boldogságot takar.

A hívő elme tudja, hogy a jelenlegi létrend megszűnik: „Ég és föld elmúlnak, de az én ígéim el nem múlnak”.<sup>52</sup> A szín lét tovább van a színigazsággal és színértékkel. Új ég és új föld támad, melynek létmódját nem ismerjük. Néhány jel azonban beszél már előre ennek a világnak állapotáról. Az Úr Jézus megdicsőült teste nincs már ugyanazoknak a törvényeknek alávetve, mint a jelenvilági emberi test. Bezárt ajtón áthalad, nincs szüksége táplálékra, szempillantás alatt megjelenik és eltűnik. Nincs tehát semmilyen törvény alatt többé? Ezt nem lehet mondani, mert a megdicsőült test egységet alkot, ehhez pedig rend, szükségképpen törvények kellene. Sőt sok tulajdonsága megmarad. Megtapintható, beszél, fizikai mozgásokat létrehoz, ámbár a lét felszabadult a „romlottság szolgásgából”. A test törvényei és céljai Isten közvetlen dicsőítésében mutatják hatásukat.

Az emberre is vár felszabadulás, az örök boldogság. De ide az út szintén, helyesebben a szó sajátos értelmében vett szenvedésen át vezet. Aki „utánam akar jönni, tagadja meg magát, vegye fel keresztjét és kövessen engem”.<sup>53</sup> Az örök boldogság: együtt lenni örökre az Úrral, de a legnagyobb földi boldogság: biztos úton haladni feléje. Szenvedés és boldogság egy akaráshoz kapcsolódó két érzet együttes megélése. Ez a két érzet elválaszthatatlan egymástól, ha az akarás az igazi érték felé tör. Szenvedés, ha arra az értékhalmazra tekint, melyet elhagyni készül, boldogság, ha a szólító magasabb értékekre néz.

Az értékek felé törő akarás vállalja a szenvedést a megvalósítás érdekében. Így boldog. Nem kell kitenni, hogy a jelenben és a jövőben, mert az idő esetlegesen létező. Az igazi érték örök, mert csak azok értékek, melyek tökéletes fokban a magátólvaló tulajdonságai lehetnek. Az értékekhez kapcsolódó, sőt az azokra rendelt szellem tehát felülemelkedik a létrenden, így az időn is. Boldog, olyan fokban, amilyen szilárdan fordul az értékrend felé.

Alacsonyabb értékre mindig tudja mondani, hogy nem, a magasabb érdekében. „Az ember az az élő lény, amelyik elvszerű aszketizmussal fordulhat az élet felé – mondja Scheler. Egybevetve az állattal, mely mindig igent mond a valóságnak, még akkor is, mikor megborzad és menekül, az ember nem tud mondani, ő »az élet aszkrétája« örök ellenzője annak, ami meztelen valóság.”<sup>54</sup>

Röviden összefoglalva tehát megérdemelt szenvedés esetében nyilvánvaló, hogy az értékekben rejlő *kell* érzeteti hatását az értékélmény alsó érzetében. Nehezebb kérdés a meg nem érdemeltnek látszó szenvedés, vagy általában mikor a tárgyi értékrend elismerése ellenére az embernek szenvednie kell. Ilyenkor, mint láttuk, az értékkrangoron való emelkedésre kap hívást, vagy ad érte ellenszolgáltatást.

Scheler az utóbbi szenvedésben rejlő jelenséget tragikumnak nevezi. Azt találja, hogy tragikum csak ott van, ahol értékek és értékviszonyok vannak. Egy alacsonyabb vagy legfeljebb

<sup>51</sup> Róm. 8,19-22.

<sup>52</sup> Máté 24,35.

<sup>53</sup> Máté 16,4.

<sup>54</sup> Max Scheler: Die Stellung des Menschen in Kosmos. 1929. 65. o.

egyenlő érték megvalósulása egy magasabb érték összerombolása árán – ez a tragikum.<sup>55</sup> A tragikum az emberben szenvedést vagy legalább együtt-szenvedést jelent. Erről a jelenségtani szemlélet győz meg. Szerinte tehát a szenvedés mindig, mert a legnehezebb esetben is, az értékekhez kapcsolódik. De azonkívül az elemzés által igazolva látja, hogy a tragikumban is értékvalósítás jár a szenvedéssel. A viszony fennállása szempontjából közömbös ugyanis, hogy ebben az esetben az egyik valószínűség, a magasabb értéké, sikertelen maradt. Az alacsonyabb érték küzdelem árán megvalósult, a magasabb érték megvalósulása érdekében pedig küzdelem folyt. Mindkét élmény hordozója az értékekre irányuló akarás élményében megélte a szenvedés-boldogság érzempárt. Mindkettő tárgyilag helyes értékért küzdött, hiszen nincs tragikus összecsapás, hacsak „az összeromboló maga nemcsak érték-hordozó, hanem magas pozitív értékek hordozója”.<sup>56</sup>

A Protoevangélium ígérétében és a megváltás tényében az Istenember győzelmet arat a Sátán felett. A győzelmet azonban küzdelem előzi meg. A küzdelem pedig ellentétben alapul. E kettő: küzdelem és ellentét a szellemi világban az értékrenddel kapcsolatban lehetséges. Megfelelőnek látszik ezért Suarez teológiai véleménye, annyiban, hogy az angyal bukásának az oka az Istenember titkához kapcsolódott. Amint tehát megjelent a legnagyobb érték a teremtett szellem előtt, ami mind a skotista mind a tomista vélemény szerint nem sokkal a teremtés után történt, – nyomban az értéktagadás is megjelent.

A küzdelem a legnagyobb értékkel lép a világrendbe. De elejétől kezdve boldogság a küzdelem a legértékesebb mellett, mert biztos az igazi érték győzelme.

### 3. A szabadság értékvalósítás

Miért van az érték vallása és vállalása szenvedéshez kötve? Megfeleltünk erre az előzőkben azzal, hogy magasabb értéket meglátni és megvalósítani csak személyes teljesítmény ellenértéke fejében lehet.

A kérdés tehát tovább mélyül: miért adok személyi teljesítményt egy értékért? A felelet az érték természetéből adódik. Az érték érvényes és a reá irányított létezőkben érvényesülni akar. Az ember az értékélményben attól elválaszthatatlanul hallja a „kell” parancsát az érvényesítésre. Az akaratnak a Teremtő által megszabott természete az, hogy értékvalósításra tör.

Az épség állapotában az értékélmény zavartalan volt. Az önmagában álló ember alanyi értékélménye megegyezett mindig a tárgyi értékrenddel. A bűnbeesés után a pillanatnyi értékélmény könnyen zavarossá válik. Alanyilag értékesnek, nagyobb értéknek tarthat tárgyilag értéktelent, vagy alacsonyabb értéket. Ezért az ember a tárgyilag helyes értékkrangsor nem is tudja egyszerre megismerni. Csak hosszú fejlődés és nevelés élménysorozatai után világosodik ki előtte, de még ekkor sem bizonyos az, hogy minden körülmény között mindig érvényesíteni is bírja.

A helyes értékkrangsor parancsol és az embernek alacsonyabb értékeket el kell hagynia a magasabbakért. Cselekednie kell, ki kell lépnie a közömbösségéből, emelkednie. Ez az emelkedés munka, erő kifejtés, szenvedés. Ha az ember szabadon akarja az értékvalósítást, vállalnia kell ezt a szenvedést. De ugyanakkor az igazi boldogság útján is jár. Az isteni együttműködés eredményeként Isten általa dicsőíti önmagát. Az ember a szin érték szabad eszközeként juttat itt is érvényre értékeket.

Az akaratot kétféle módon lehet szemlélni, mondja Duns Scotus: „ha azokhoz viszonyítjuk, amik a cél irányában vannak, akkor akarat, ha azonban a célhoz viszonyítjuk, akkor természet és

<sup>55</sup> Max Scheler: Vom Umsturz der Werte c. munkájában: Zum Phänomen des Tragischen. Leipzig, 1923. I. 241-244. o.

<sup>56</sup> M. Scheler, i. m. 243. o.

így merő kényszerűség”.<sup>57</sup> „Minden törekvés ugyanis az általa elérhetőre természetesen törekszik.”<sup>58</sup> Az anyagi, érzéki és értelmi vágyóképeség az anyagi, érzéki és szellemi világ természetes törekvései. Az emberi vágyóképeség sajátosan csak a két utóbbi területre terjed ki. „Az érzéki vágyóképeség természetesen és szükségszerűen követi az érzéki megismerés tényét (actusát).”<sup>59</sup> Az akarat azonban az értelem által irányított vágyóképeség. Akarata csak értelmes valónak van. De míg „az értelem természeti kényszerűséggel működik, az akarat önmagát határozza meg a cselekvésre”,<sup>60</sup> szabad. Az akaratban magában meg kell különböztetni a szabad akarást és a hajlamot.

Az érzéki vágyódás és a hajlam csak indítékokat adhatnak a cselekvésre. Az akarat ezekkel szemben szabad, mert többé kevésbé az ő hatalma alatt állnak. „Parancsolni nem bír más, csak az akarat.”<sup>61</sup>

Épp ezért a megismerés vagy az ismerettárgy sem hozhatja létre az akarást. „Természeti ható nem lehet önmagában oka ellentétes okozatoknak ugyanabban az esetben. De az akaratunknak hatalmában van akarni és nem akarni, melyek ellentétesek egyszerre. Nem lehet tehát, hogy az ismerettárgytól származzanak, minthogy ez utóbbi természeti hatóok.”<sup>62</sup> Ellenkezőleg „kell, hogy az értelem ténye az akarat hatalmában legyen, úgy, hogy bírja elvonni az értelmet egy érthetőtől egy másik érthetőre, különben az értelem a készségszerűen előtte ismert legtökéletesebb tárgy szemléletébe merülne”.<sup>63</sup> Az akaratnak azonban csak közvetve van hatása az értelemre, mert ez formailag önmagában teljesen elégséges az értéshez és a megismert igazsághoz szükségszerűen hozzájárul. Vannak továbbá első gondolatok (cogitationes primae), melyek nincsenek az akarat hatalmában, akarati irányítás nélkül keletkeznek.

Az emberi cselekvés folyamán azonban a második gondolat, azaz a gondolkodás folyamata az akarattól függ, akár közvetve, akár közvetlenül. Az akarat „parancsolhat az értelemnek, hogy keresse: milyen ez a jó és milyen módon kell akarni s akkor hozzájárulhat így vagy úgy”. Az akarat azonban teljesen független a döntésben, „mert minden akarásban Anselm szerint azt ragadja meg az ember, hogy mi után és miért kell törekedni, de nem aszerint dönt, hogy mi az, hanem hogy miért”.

Az akarat tehát az a szellemi képesség, mely a miértre válaszoló feleletet keresi, és ehhez igazodik. Az értelem hosszabb-rövidebb vizsgálat után felsorakoztat szempontokat. Az akarat az értékszempontokat ragadja meg belőlük és dönt a megvalósításról.

Az érték közvetlenül az akarat világába szól be és hallatja a *kell* parancsát. Az akarat céljának megfelelő értékeket szabadon valósít. Céljával szemben, mint láttuk, szükségszerű viszonyban áll. „A természetes törekvés a lehető legnagyobb tökéletességre irányul a maga nemében... Az értelem és az akarat nem nyugszik meg, csak ott, ahol a legfőbb tárgya a legnagyobb tökéletességben van meg. Az akarat tárgya az egyetemes jó, tehát nem nyugszik meg, csak ott, ahol legtökéletesebben feltalálható maga a jó, és ez csak a végső cél.”<sup>64</sup>

Ennek megfelelően a boldogságot Duns Scotus lényegesen és alakilag (formaliter) az akaratba helyezi. „A kívülálló cél egyszerűen a legjobb és akarása legszükségesebb, tehát azok között, amik feléje visznek az inkább kívánatos, ami legközvetlenebb hozzá. De az akarás a legközvetlenebb, mert közvetlenül feléje tör, mint végső cél felé, mert a végső cél mint ilyen az

<sup>57</sup> P. Parthenius Minges O. F. M. Ioannis Duns Scoti Doctrina Philosophica et theologica. Tom. I. Ad Claras Aquas 1930. 307. o.

<sup>58</sup> Mi. 273. o.

<sup>59</sup> Mi. 273. o.

<sup>60</sup> Mi. 276. o.

<sup>61</sup> Mi. 284. o.

<sup>62</sup> Ioannis Duns Scoti Summa Theologica... iuxta ordinem... Summae... S. Thomae per Hieronymum de Montefortino. Romae 1902. Tom. 4. 115. o. – Vö. 1, II. 9, 1 c.

<sup>63</sup> Mi. 291. o.

<sup>64</sup> Mi. 353. o.

akarásnak sajátos tárgya.”<sup>65</sup> Az akarat továbbá az előzők alapján a legnemesebb képesség („nobilissima potentia”),<sup>66</sup> ezért a végtelen jó bírása is elsősorban ennek jár ki. Amennyiben Isten az értelmet is boldogítja, a gyakorlati ész világitja meg, hogy irányítsa a szeretetet.

Valamilyen kezdeti ismeret ott áll az akarat előtt, a részletesebb megismerés már az akarat állásfoglalás után kezdődik. A kezdeti ismeretelemet az értékélmény magában foglalja. Ezen keresztül az akarat az érték felé tör, mert az értékre, amiért végső feleletére van rendelve. Úgy látszik burkoltan Duns Scotus is ezt tanítja, mikor ismételten hangsúlyozza, hogy az ismerés csak feltétel az akarás számára. „Ha a tudás az akarat indító oka, akkor az akarat csak egy irányban hathat, az igazság irányában. Amint az igazságot megismertük, azt el is kell fogadnunk és azonnal a szerint is kell cselekednünk. De ezt a tények cáfolják.”<sup>67</sup> Tehát az értelemnek csak természetszerű elsőbbsége van az akarással szemben. Természetszerű, mert az emberi természet az akarat törekvést értelmével szabályozza. Tulajdonképpen azonban az akarat már előbb elkötelezte magát az értékeknek. Ezért mondja, hogy időrendben első az akarás. De a természetszerű elsőbbség sem jelenti a teljes oksági kapcsolatot az ismerés és akarás ténye közt.<sup>68</sup>

A szubjektivizmus (az alanyiség) veszélyét maga a helyes akarat küszöböli ki, mikor az értékélmény pontosabb elemzésére utasítja az értelmet és így megállapítja annak az értelmes emberi természettel való megegyezését vagy szembenállását.

Fennmarad még az a kérdés, hogy az ilyen úton megragadott értékekkel szemben az akarat engedelmsége és szabadsága hogyan egyeztethető össze. Azt láttuk, hogy az akaratot maga a jó (bonum in communi), maga az értékes köti meg, nem ez vagy az az értékes. Nem is mindig a tárgyilag értékesebb, de alanyilag mindig a legértékesebbnek látszó. Ez onnan következik, hogy ha értékek ütköznek, akkor vagy a legerősebb értékélmény érdekében cselekszik vagy megfontol, hogy melyik szerint cselekedjék. Az első esetben nyilvánvaló a tétel. A második esetben pedig tárgyilag a legértékesebbet választotta: megfontol. Ez a megfontolás azonkívül ismét csak azt igazolja, hogy az akarat nem közömbös az értékrangsor iránt sem, különben máris cselekedett volna.

Így megoldottnak látszik a kérdés: vajon az akarat teljesen szabad-e? Az érték megköti. Amíg részleges jókkal áll szemben, addig a megkötöttség abban áll, hogy az alanyilag értékesebbet választja és nem szükségképp a tárgyilag értékesebbet. Mikor a végtelen jó előtt áll alanyilag és tárgyilag is megkötött. Akkor a tárgyi adottság miatt alanyilag megkötött; bizonyos szempont szerint nincs szabadság. Az értelem akkor tökéletes, mikor természetes kötöttséggel végzi sajátos működését: az igazság megismerését és helybenhagyását, éppúgy akkor tökéletes az akarat, ha kötöttség nélkül, saját erejéből és parancsa alatt működik. Az értelem csak megismer; működik, de vagy az első érzéki benyomások vagy az akarat parancsára. Az akarat pedig – figyelmen kívül hagyva az isteni együttműködést – birtokában van tevékenysége erőforrásának: az akarat tény megteremtésének, továbbá működésre s célratörésének.

Tökéletesebb létet is adni és tevékenykedni, mint csak tevékenykedni. Lehetetlen tehát, hogy az a szellemi képesség, mely tökéletesebb, vagyis az akarat, ne érje el legalább olyan biztosan azt, amire rendelve van, az értéket, mint az értelem, mely a fentebbiek szerint tökéletlenebb és mégis eléri az igazságot. A jelentős különbség azonban az, hogy jelenleg az akarat csak alanyilag éri el biztosan a tökéletesebbet. Az értelem pedig nem látja meg mindig a tárgyi igazságot, amit azután természeti szükségszerűséggel kell elfogadnia.

Az akarat szabadsága, mellyel az értelemtől különbözik, abban áll, hogy szabadon létbehívja az akaratényt az alanyilag értékesebb érdekében. Ebből látható, hogy nem veszi el a szabadságot azért, mert az alanyilag értékesebb bizonyos szempontból megköti. Teljesen szabad

<sup>65</sup> Mo. 460. o.

<sup>66</sup> Mi. 286. o.

<sup>67</sup> Trikál József: Duns Scot voluntarizmusa. Budapest, 1907. 29. o.

<sup>68</sup> Trikál, i. m. 25. o. – Vö. Mi. 365. o.

a természetének megfelelő, az értékesebbre irányuló, cselekvésben. *Az akarat szabadsága az értékesebbre irányuló szabad cselekvés.*

Érthetőbbé válik ez a szabad szolgálát, ha az üdvözültek Isten-látását vizsgáljuk. „Létezik szükségyszerűség, mondja Duns Scotus, mely egy más külső vagy belső erőt feltételező vagy érvényesítő valami alá van rendelve, ez ellentmond a szabadságnak és szolgálást jelent... Más az önkénytelen szükségyszerűség, mely a tényben nincs feltételezve, s ez megáll a szabadsággal”. Ennek lehetőségét példával világítja meg: „ha valaki szándékosan leugrik és esés közben ezt az akaratát állandóan érvényben tartja, szükségyszerűen esik a természetes nehézkedés kényszerűségéből, és mégis szabadon akarja az esést. Így Isten noha szükségyszerűen él, mégis szabadon akarja, hogy éljen ilyen életet”.<sup>69</sup> Ugyanígy az üdvözült szabadon határozza el magát Isten szeretetére, másrészt a legfőbb jó teljessége annyira magához vonzza, hogy nem tehetné meg, hogy ne szeressen. Önként felindított (actu elicitu) akaraténnyel követi örömmel az Isten, a végső cél, a boldogság felé irányuló természetes vágyódást. A legfőbb jó előtt tárgyilag is a legértékesebbre határozza el az akarat magát, szabadon.

A földi életben a legfőbb jó csak homályosan és bizonytalanul jelenik meg, de minél erősebb az értékélmény, minél világosabban előtűnik az értelmi vizsgálat után az érték tárgyi helyessége és magas rangja, annál szabadabban cselekszik érdekében az akarat.

Jelentős szempont adódik így az épség állapotának megítélésére. Az akaratnak az előzőkben említett tökéletességei természetiek, tehát a természetfeletti állapotban nem hiányoztak, sőt tökéletesebb módon működtek. Ez pedig abban állt, hogy az akarat, mely az értékesebbet választja, akkor nemcsak az alanyilag tökéletesebbet bírta választani, hanem egyben a tárgyilag is értékesebbre irányult. Röviden: amint az értelem világosan meglátta az igazságokat, melyeknek birtokában volt, úgy az akarat habozás nélkül tudta itt és most az értékesebbet választani. A tudta azonban nem olyan értelemben veendő, hogy talán küzdelem után győzött az értékesebbre irányuló szándék. Küzdelemről, mérlegelésről, lemondásról nem lehetett szó, mert hiányzott a szenvedékenységek ténylegesültsége. Egyszerűen: amerre a természete vezette az első embert a kegyelemmel erősítve csak értékeset látott és választott. Nem ismerte a szenvedést: nem ismerte az értékesebb érdekében a kevésbé értékesről való lemondást.

Duns Scotus tanítása nyomán világosabban kitűnik, hogy az akarat szabadsága nincsen ellentétben egy bizonyos megkötöttséggel. Az akarat szabad, mert önmaga ura a cselekvésének, mely természetének megfelelően a jóra irányul. Ezt Szent Ágoston tanítása nyomán így foglalja össze Trikál József: „nem az a szabad akarat lényege, hogy rosszat is cselekedhessünk, hanem hogy mindig jobbak legyünk. »Voluntas eo liberior quo sanior«”<sup>70</sup> Ha cselekszik, valami értékért cselekszik, ha több értéket ragad meg, az értékesebbet valósítja. Hogy azonban ez mindig tárgyilag is az értékesebb legyen, ahhoz a test lélek összekötöttségéből eredő, az előzőkben már megvizsgált akadályokat le kell győznie. Annál szabadabb, minél inkább felszabadul az akadályok alól. Ezért a jó angyalnál szabadakarat annyi, mint akarat önmagában: csak tárgyilag helyes értékre irányul.

De Szent Tamás is megengedi a szabadságnak ezt a megfogalmazását, mikor az akaratnak anyagi, magánvalói, alanyi elsőbbséget juttat a választásban az értelemmel szemben, melyben alakilag van a választás.<sup>71</sup> A választás pedig annyi, mint értékelés után dönteni. Értékeléskor egy kevésbé jót elhagyunk egy nagyobb jónak látszó érdekében. Fenntartva az értékcsalódás lehetőségét, Szent Tamás is állítja tehát, hogy

1. az akarat természetének megfelelő módon, szabadon, az értékesebb megvalósítása mellett dönt.

De állítja azt is, hogy

<sup>69</sup> Mi. 317-18. o.

<sup>70</sup> Trikál József: A keresztény bölcsélet akaratelméletének kifejlődése a XV. századig. Esztergom, 1910. 89. o.

<sup>71</sup> Franciscus Ibrányi: Ethica secundum Sanctum Thomam et Kant. Romae. Collegium Angelicum. 1931. 193-194. o.

2. a szabadakarat az akarat magabirtoklását jelenti.

Idézi először Nysszai Szent Gergelyt, aki szerint a választás nem vágyódás önmagába véve, sem megfontolás pusztán, hanem valami e kettőből összetéve. Az értelem annyiban előzi meg az akaratot és rendezi annak tényét – folytatja –, hogy az akarat tárgya felé az értelemnek megfelelő módon törekszik azért, mert a megragadó erő a vágyóképeseknek megmutatja saját tárgyát. Tehát az a tény, amellyel az akarat arra törekszik, ami előtte úgy jelenik meg, mint jó, az által, hogy az értelem célá teszi, anyagilag ugyan az akaraté, de alakilag az értelemé.<sup>72</sup>

Más helyen<sup>73</sup> Szent Tamás határozottan állítja, hogy az akarat tényét az értelem parancsolja. Ennek lehetőségét abban látja, hogy az értelem és akarat *egyenlő joggal* hathat egymásra: „minthogy az akarat és értelem tényei egymásfelé hozhatók, amint tudniillik az értelem gondolkodik az akarásról, az akarat akar gondolkodni, megesik, hogy az akarat ténye megelőzi az értelem tényét és megfordítva”.<sup>74</sup> Amit Szent Tamás csak esetleg enged meg, azt általános törvénynek tartja Duns Scotus a szellemi életben.

Végeredményben állítható, hogy az akarat az értékesebb megvalósítására irányuló tényeket saját erejéből hívja létre. Annál szabadabb, minél tökéletesebb a fenti meghatározás szerint; minél jobban egyezik az alanyi érték a tárgyi értékkel. Később még részletesebb kifejtésre kerül az az eset, mikor ez az egyezés a legtökéletesebb mértékben biztosítva van: mikor a szín érték emberi nyelven megszólal és engedelmességet kíván. Az előzők alapján az is nyilvánvaló, hogy ekkor a szabadság is a legtökéletesebb. A feltétel csak az, hogy az értékélményem zavartalan legyen, akadályok ne homályosítsák el a szín érték értékelését. Ha meglátom, hogy Isten a legnagyobb érték, akkor parancsának teljesítését legnagyobb értékemnek vallom és megvalósítását legszabadabban vállalom.<sup>75</sup>

Az akarat természeténél fogva a jóra törekszik. *Intellectus movet voluntatem quoad specificationem: voluntas autem movet intellectum et alias potentias sibi subditas duoad exercitium*<sup>76</sup> „voluntas appetit naturaliter et necessario quoad specificationem bonum in communi”.<sup>77</sup> Így kiváló módon nyilvánul meg Isten dicsősége: minden értelmes teremtményt úgy indít és mozgat, hogy az természetének megfelelően, szabadon valósít értékeket. Csak míg a testi lelki összetettségéből eredő ember értékcsalódások miatt elfordulhat az igazi értéktől: bünt követhet el, a jó angyalok állandóan engedelmeskednek Istennek. Mindkét világban, az angyaloknál és embereknél is, az akarat jóratörését mozgatja Isten. Semmi más nem dönthet végérvényesen az akarat magatartásáról: „Az akarat tényét csak az változtathatja meg, ami bensőleg hat reá, s ez csak vagy maga az akarat, vagy az lehet, ami létet ad az akaratnak, vagyis hitünk szerint az Isten. Ezért csupán az Isten változtathat az akarat vonzalmain erre vagy arra hajlítva azt akarata szerint”... Isten „éppúgy hat az akaratra, mint a természetre. Miként tehát minden természeti vagy szükséges cselekmény Istentől ered, úgy az akarat cselekménye is, mint cselekmény, nemcsak az akarattól származik, mint közvetlen hatótól, hanem Istentől is, mint olyan hatótól, ki nagyobb erővel és tökélyel működik”.<sup>78</sup>

Ezek alapján a következőkben megkíséreljük megvilágítani a tételt, hogy az áldozatot bemutató Istenember a Teremtő Isten első gondolata, – „inquirendo magis quam docendo”.

<sup>72</sup> I. II. 13, 1 c.

<sup>73</sup> I. II. 17, 5 c.

<sup>74</sup> I. II. 17, 1 c.

<sup>75</sup> „Bonum est res aliqua, quatenus convenit cum aliqua, voluntate, praesertim cum voluntate Dei” (Mi. 11. o.).

<sup>76</sup> F. Caroli Renati Billuart Summa Tom. 4. Diss. III. Art. II. 1.

<sup>77</sup> Ib. Art. IV. 1.

<sup>78</sup> Quaest. disp. 22 a. 8., 9. – Vö. Gonzales Zefirin: Tanulmányok Szent Tamás bölcséletéről, 1885 és E. Gilson: Le Thomisme. Páris, 1927.



### III. Az áldozat

#### 1. A szenvedés és érték egysége

Az értékvalósítást a *szenvedés-boldogság* élménye kíséri. Amint ez az utóbbi összetett elnevezés az alany magatartását fejezi ki, úgy jelöli az áldozat név az értékvalósítást tárgyi vonatkozásaiban. Az áldozatban „a teremtményektől mindenestül visszavonulunk, önmagunktól is, s magunkat és mindenünket, sőt egyáltalán mindent Istennek adunk hódolatul s az ő életközösségébe való fölvetel vágyában és reményében”.<sup>79</sup>

Az ember csupán szabadakarati állásfoglalását mondhatja magáénak. Következésképpen a szoros értelemben vett áldozatban az lehet csak a minden áldozatban szükséges felajánlás, hogy ezt az egyetlen igazi birtokát Istennek adja az ember. De egy másik mozzanat is szükséges, hogy teljes legyen az áldozat. Ez pedig az áldozati lelkület külső kifejezése. A teljes áldozatot e kettő teszi: „az embernek Isten iránti teljes önátadása, mely mint adomány megfelelő módon érzéki kifejezésre jut”.<sup>80</sup>

Ez a meghatározás az ember világot tartja szem előtt; látni fogjuk, hogy kevés módosítással az angyal világára is átvihető. Az ember sajátos kifejező módja, a testi világ alakítása. Az áldozat is ilyen alakításban nyilvánul meg. Alakításban és nem alakulásban, kifejezésben és nem kifejeződésben. Röviden: a szabadakarat műve, munkája. Az állásfoglalást a külvilágban meg kell mutatnia. Az előzőekben láttuk, hogy a szabadakarati állásfoglalás a nagyobb értéket vallja és vállalja. A teljes értelemben vett áldozatban a legnagyobb értéket: Istent. Ha minden értékvalósítás szenvedéssel jár, annál inkább a legnagyobb értéké. Mindentől, ami földi, mulandó – le kell lélekben mondani az örökkévalóért, amint ennek a fejezetnek első idézete olyan átfogóan kifejezi. De – amint ez a meghatározás is jelzi – ugyanakkor a legnagyobb boldogság reményének is zálogát bírja az áldozó: az Istennel való egyesülését.

Az áldozat két világ adományából tevődik össze. A belső világban történik meg az áldozatos önfelajánlás, a külső világban pedig ennek az áldozati tárgyon való kifejezése. Ez az utóbbi kétféle lehet. Az áldozó vagy önmagát vagy mást ad áldozati tárgyként. Kétségtelenül a legtökéletesebb áldozat a belső és külső teljes önfelajánlás. Ebben a teremtmény nemcsak belsőleg adja állásfoglalását Istennek, hanem az ő kezébe teszi le életét is. „Nagyobb szeretete senkinek sincs annál, mint ha valaki életét adja barátaiért.”<sup>81</sup>

Az Istennel való egyesülés boldogságát kívánja és reméli<sup>82</sup> az áldozó. Egyes vallások tanítása szerint az áldozó a legteljesebb mértékben meg is lehet győződve, hogy ezt el is éri. Ez a meggyőződése azonban mindig alanyi marad és nem támaszkodik a tárgyi világban igazolható értelmi előzetekre, mint a keresztények reménye. A boldogság azonban megvan – együtt a szenvedéssel.

A szenvedés két világból fakad. A belső világban is – az értelmi értékelés szerint – kisebb értékektől el kell szakadni; le kell mondani róluk. A külső világban, ha az áldozati tárgy különbözik az áldozótól, akkor egy birtokáról, legtöbbször értékes vagyonáról mond le az ember, hogy azt Istennek adja oda. Ha önmaga az áldozati tárgy, akkor nemcsak vagyonát, életjavait, hanem életét magát adja át Istennek. Minél tökéletesebb az áldozat, annál inkább

<sup>79</sup> Schütz A.: Áldozat-elméletek. Az Ige szolgálatában. Budapest, 1928. 538. o.

<sup>80</sup> M. ten Hompel, Das Opfer als Selbsthingabe. 1920. Vö. Schütz i. m. 520. o.

<sup>81</sup> Ján. 15,13.

<sup>82</sup> A természetfeletti keresztény hit és remény, mint isteni erény, máris jelenlévővé teszi jövőendő boldogságunk tárgyát. Vö. „A hit a remélt dolgok valósága.”

közeledik az áldozati tárgy a belső áldozati értékhez, míg a teljes értelemben vett áldozatban eléri a belső s külső önátadást Istennek.

Minden más esetben az áldozat elnevezés csak analóg értelemben használható. De alkalmas a szenvedés-boldogság, az értékélmény megjelölésére. Az édesapa, aki gyalog jár télen is hivatalába, hogy fiának télikabátot tudjon venni, áldozatot hoz. Az áldozatos édesanya agyhártyagyulladásban fekvő gyermekének lázas fejére éjjel-nappal maga tesz hideg borogatást. Hivatását komolyan vevő orvos, hadvezér, embertársaiért saját kényelmét, egészségét is feláldozza. A hős népének földi dicsőségéért, az áldozópap nyájának, az egész emberiségnek örök boldogságáért áldozza fel életét. Általában az erkölcsi erények gyakorlása, mivel értékvalósítás, mindig nevezhető áldozatnak. A szellem magasbátörését az anyagi világban is kifejezi, a lélek uralma alá hajtja a testet az értékvalósításban.

Most már az a kérdés, lehet-e ott áldozatról szó, ahol nincs szenvedés? Már a közbeszéd lélektana is azt sugallja, hogy nem. És minthogy az áldozat az előbbiek szerint érték vallása és vállalása, ez pedig lényegesen a szenvedés-boldogság élményhez kapcsolódik, azt kell mondanunk, hogy nincs áldozat ha nincs szenvedés. Az ember számára ez azt jelenti, hogy szenvedékenynek kell lennie, hogy áldozhasson. Nem lehet meglepő, hogy az ember természeti fogalmában valóban bennvan a testi és lelki szenvedékenység, továbbá az az alapvető, lényegi adottság, hogy a test és lélek külön törvényeket ismer. Két világ találkozik az emberben, két törvényszerűség, két merőben ellentétes tulajdonságokkal és tevékenységekkel felszerelt magánvaló. A személyiségben és az öntudatban egységbe fonódnak, de a két törvényszerűség nem válik eggyé, csak egymást áthatóvá. A magasabb törvény küzd az alacsonyabbal: „belső emberi voltom szerint gyönyörűségemet találok az Isten törvényében, de más törvényt látok tagjaimban, ez küzd értelmem törvénye ellen s a bűn törvényének foglyává tesz, amely tagjaimban van”.<sup>83</sup>

A szenvedékenység két törvényszerűség harcában áll. Épp ezért olyan szellemi valónál, melyhez test nem kapcsolódik, még mindig lehet szenvedékenységről – de csak tágabb értelemben – beszélni. Az angyalnak természeti fogalmában benne van saját szabad akarásának és Isten akaratának a különbözősége. Természetes értelmi kiválósága miatt azonban sokkal közelebb áll alanyi értékélménye a tárgyilag helyes értékhez, mint az embernél. A létező világ másik végpontján álló csak anyagi testeknél is beszélhetünk – de már csak átvitt értelemben (analogia attributionis) – szenvedésről. Ezt jelentette, mint láttuk, a fizikai törvényeknek való alávetettség.

A szenvedékenység eredeti értelemben az ember világához tartozik. A szenvedés ellentmondóan szemben áll az épséggel (integritas). Azzal az állapottal, amelyben nincs szenvedés. Minthogy azonban ekkor is fennáll az emberi akarat és az abszolút akarat különbözősége, nyilvánvaló, hogy az épség (integritas) állapotában a szenvedékenység elvben megmarad. Minthogy azonban az épség éppen a test és lélek közötti teljes összhangot jelenti, szenvedésről, mint tényről, egyáltalán nem lehet sajátos értelemben beszélni. Az akarat ugyanis ebben az állapotban a tárgyilag helyes értéket tudta megragadni az értékélményben, mert a test és a lélek egyéb képességei részéről akadályok természeti vonalon nem is merültek fel.

A szenvedés legsajátosabb fogalma ennek alapján nem használható az angyalvilágban, mert nincs test, mely magánvalós egységben állna valamelyik angyallal. Nem beszélhetünk szabatosan szenvedésről az anyagvilágban sem, mert ott meg nincs szellem, amely ugyanilyen egységbe lenne összekötve anyagi létezővel. A szenvedékenység sajátosan emberi képesség. Végző gyökere az istenkétség. Anyagi valót szellemmel áthatni, a test minden ízét lélekkel éltetni, egyetemes léttörvényeket részlegesen magán megvalósítani olyan képességek, amelyeket

<sup>83</sup> Róm. 7,23.

a teremtett világban csak az ember képes. Nem is szólva az anyagi test tehetetlenségéről, az angyal sem képes az anyagot úgy átfogni, hogy ennek belső formája legyen.<sup>84</sup>

Szent Tamás az anyagi természet istenképiségét, a nagyobb értelmi kiválóság miatt, tökéletesebbnek tartja.<sup>85</sup> Ha azonban tekintetbe vesszük, hogy a szellemnek legalább egyenjogú másik megnyilvánulása az értékvalósítás (az akarati élet), akkor már Scheeben szerint újabb szempontokat vehetünk tekintetbe. Ezeknek összegezése alapján az embernek istenképisége – a testi világban való megnyilvánulást tartván szem előtt – felülmúlja az angyalét, mert

a) „Amint az Isten létet és létformát közöl a teremtett világgal, hasonlóképpen az emberi szellem, éppen plasztikai lehetőségei folytán, szerves létet és látható alakot ad a saját testének.

b) Az Isten életet lehel az anyagba; az emberi szellem is a testbe.

c) Miként az Isten az ő belső szépségét művein keresztül sugározza kifelé, az emberi test szépsége, arányai sem mások, mint a szellemi isten hasonlóságnak látható jelenségei.”<sup>86</sup>

Mindezekhez Senkár egy olyan vonást fűz, mely a mi szempontunkból a legjelentősebb. „Míg az angyal a maga sajátos, tisztán szellemi képességénél fogva nem érezhet hivatást arra, hogy a látható világ uralkodójává és papjává legyen, addig az ember istenképiségének sajátos autonóm vonása, hogy uralkodói és papi igényekkel lép fel a teremtett észlelhető világban.”<sup>87</sup> – Mi mást jelent az emberi istenképiség ebben a fogalmazásban, mint papságot. Azt a hivatást, hogy a teremtmény legelsőrendű kötelességét az egész teremtett világ nevében teljesítse: áldozatot mutasson be Istennek. Áldozat pedig nincsen szenvedés nélkül. Szabadakarati állásfoglalásom csak akkor teljesen az enyém, ha értéksorozatot látok: kevésbé értékeset elhagyok nagyobb értékekért. Áldozatot tehát csak az tud bemutatni, aki a szenvedést ismeri, ezt megelőzően (logikailag) teljes értelemben szenvedékeny.

Összefoglalva tehát három úton látszik beigazolhatónak az, hogy az ember természeti fogalmában benne van a szenvedés:

1. Ontológiailag az ember teljes magának való (substantia completa), melyben két különböző világba tartozó csonka-magánakvaló (substantia incompleta) van. A test és szellem – az emberen kívül – valóban különböznek egymástól, természeti úton a jelen adottságok miatt nem egyesülnek tökéletesen összeműködő természetté. Van testi szenvedés.

2. Teleológiailag az ember Isten dicsőítését tökéletesen akkor végezheti, ha értelmével elismeri és akarataival megvalósítja Isten dicséretét. A dicséretben az értelem hódol meg Isten előtt, az értékvalósításban az akarat vallja Istent végső elvének, a szín értéknek. Van lelki szenvedés.

3. Nomológiailag az ember az egész teremtett világ nevében teljesíti a legfőbb törvényt: Istennek áldozatot mutat be, az egész teremtett világ urának Istent ismeri el. Az áldozatban testi és lelki szenvedés jelenik meg.

## 2. A kegyelem ajándékai

A teljes értelemben vett (testi és lelki) szenvedés az ember alapvető jellemzője. Nem a testé, sem a léleké, hanem a testi-lelki összetett valóé.<sup>88</sup> Az épség állapotában nem volt meg, „nyilvánvaló azonban, hogy a testnek ez a lélek alá vetettsége és az alsóbb erőknek az értelem alá rendelése nem volt természeti, máskülönben a bűn után is megmaradt volna”.<sup>89</sup> Amit Szent Tamás az értelem elsőrendűségéről állít, az – az alapgondolat sérelme nélkül – kiterjeszthető az akaratra is. Sőt ki is kell terjeszteni, mert a szellemnek másik képessége. Az értelem pedig

<sup>84</sup> I. 110, 2. c.

<sup>85</sup> I. 93, 3; II. Sent. 16. a. 3. c.

<sup>86</sup> Senkár Lajos: Az istenképiség teológiája. Budapest, 1939. 95. o.

<sup>87</sup> Senkár, i. m. 95. o.

<sup>88</sup> Schütz A.: Summarium 219. o.

<sup>89</sup> I. 95, 1. c.

ebben az összefüggésben azért uralkodó, mert szellemi képesség. Az épség (integritas) állapotában tehát a test részéről semmi zavaró élmény nem támadt az értelem és akarat számára. Ez azt jelenti, hogy mindazt, amit az ép ember tudott, világosan és biztosan tudta, mindazt, amit akart, a nagyobb, a tárgyilag nagyobb, érték valószínűsítésért akarta.

Innen, az eredeti épség szempontjából érthető és igazoltnak is látszik Szent Tamás állítása, hogy az épség és kegyelem között oksági összefüggés áll fenn. Az első állapot kegyelmi állapot volt, mert biztosítva volt benne az épséggel járó egyensúly. Ennek az állapotnak a tökéletessége elsősorban abban állott, hogy az értelem Istennek volt alávetve: az értelem felismerte a tárgyi igazságot. Ez az alávetés azonban, minthogy oka a második és harmadik alávetésnek, „nem volt csupán a természet szerint, hanem a kegyelemnek természetfeletti ajándéka szerint”.<sup>90</sup> Az előbbi kiterjesztésnek megfelelően mondható, hogy az első alávetésben az egész teremtett szellem, az értelem és az akarat, tökéletesen engedelmessé vált Istennek. A szellemi képességek természetében a bűn nem hozott lényeges elváltozást, mert a teremtés tényének eredménye természeti elváltozással nem csökkenthető.<sup>91</sup> Az értelem akkor is természetének megfelelő kényszerűséggel látta meg az igazságot, az akarat akkor is szabadon tört az értékek felé. Ebből mellékesen az is következik, hogy helyes vélemény az, amely az akarat szabadságát elsőrendűen az értékvalósításban látja. Azt nem lehet mondani, hogy „az értékesebb valószínűsítésében”, mert az épség állapotában egy értékélményben nem volt küzdelem értékes és értékesebb között. Itt és most, minden pillanatban, egy-egy értéket látott, amely az ép ember számára itt és most a legértékesebb volt. Az ép test-lélek, mint egy természet tökéletesen Isten tervei szerint működött. Ha volt épség, akkor tehát – Szent Tamás véleménye szerint – kegyelmi állapot volt.<sup>92</sup>

Másrészt azonban, a kegyelem szempontjából nincs olyan szoros összefüggés: a kegyelmi állapot nem létesíti az épséget önmagától és szükségképpen. Ezt az is mutatja, hogy a megváltás után a megszentelő kegyelemmel együtt Isten nem adja meg az épség adományát. A kegyelem tehát a szellemnek Istenhez való rendelését úgy végzi el, hogy nem szünteti meg a szenvedékenységből eredő akadályokat. Az isteni erényekkel Istenhez kapcsol, olyan értékbirodalmat nyit meg, amelyet természeti erővel az ember sohasem látna meg. De beengedi a pillanatnyi értékélménybe az alsóbbrendű értékeket is. Így állandó küzdelemre ad lehetőséget az értékbirodalomnak a természetitől a természetfelettiig húzódó fokozatai között. A hit, remény és szeretet erényének birtokában küzdeni kell a hitellenes kísértések, reménytelenség, föld felé fordulás ellen. Az erkölcsi erények a kegyelem feltételezésével is méginkább személyes teljesítmény eredményei. A kegyelemmel orvosolt szenvedékenység által lesz az emberi élet Isten nagyobb dicsőítése, mert az istenképeség előbb említett vonásai most már az alacsonyabb értékek tudatos elhagyásával a természetfeletti ösképet mintázzák. Így tudja az ember az egész teremtett világot átfogni: értelmével különbséget tenni igazság és tévedés között, akaratával az értékes és az értékesebb valószínűsítése között. Viszonyokat tud felállítani és így magának és minden másnak a helyét meg tudja határozni. Személyes magatartásával az egész teremtett világ nevében így tud áldozni Istennek.

Akár Szent Tamással a kegyelem gyümölcsének tartjuk az épséget, akár Duns Scotussal csak külön beleöntött készségnek, az épség maga után vonja az értelem és akarat teljes meghajlását Isten előtt. A kegyelem állapota azonban szenvedékenységgel lehetővé teszi a teremtett akarat és értelem elszakadását Istentől, mert a helyes rend Isten és ember között megbomlott. A kegyelem ugyan újra helyreállítja az istenfiúság állapotát, de az ember természeti alkatára épül. A test-lélek külön törvényszerűségét nem hangolja egybe, csak egészen

<sup>90</sup> Deus fecit hominem rectum (Eccle 7,3).

<sup>91</sup> Schütz A.: Summarium.

<sup>92</sup> I. m. 223. – Vö. I. 95, 1. c.

rendkívüli, és ritka esetben.<sup>93</sup> Innen adódik az állandó küzdelem, amely az ember értékélményeiben kisebb és nagyobb, alanyi és tárgyi érték valósítása érdekében lefolyik.

Érintetlenül tartva a kegyelem vizsgálatához felvett célossági (teleologica), alaktni (morphologica) és lénytani (ontologica) szempontokat, állítható, hogy az alaktni vizsgálat számára egy-két új megfontolást adhat az értéktani vizsgálat. Nem úgy, hogy ez mint új szempont mellérendelve sorakozik az előbbiekhöz, hanem, hogy kibővíti az alaktni vizsgálatot.

A lénytani vizsgálat ugyanis megállapítja, hogy a segítő kegyelem természetfeletti isteni indítás, mely az emberi képességeket üdvös tettekre előkészíti és segíti. Az emberi természetnek megfelelő előkészítés és segítés az értelem és az akarat tevékenységének felfokozásából áll. Ezt pedig az értelem számára új igazságok megláttatása és új értékterületek megnyitása végzi. Isten tehát a segítő kegyelemmel, mint természetfeletti járulékkal, olyan eszközt ad a teremtménynek, ami által az a szín igazságból és a szín értékből részesedik. Ugyanezt fejezi a tétel: van megvilágosító és indító kegyelem.

Még tökéletesebb a kép a megszentelő kegyelem esetében, amikor a lelket természetfeletti készség a szentháromsági életközösségbe vonja és így az ember istenképisége eléri az elérhető legfelső tökéletességet. A lénytani szempontból (természetfeletti készség által) kiteljesedett ember a szín lét ajándékaiban részesedett. Ezt szükségképp kell követnie annak, hogy a szín érték megragadja az akaratot. Az értékbirodalom félelmetes mértékben egész teljességében feltárul. A rossztól, az értéktagadástól, aminek a lehetőségét szenvedékenysége miatt eddig is birtokolta, megnyílik a kilátás a természetfeletti élet titkába. Így érthető, hogy a hittudósok a kegyelmet a tökéletes szeretettől (caritas) elválaszthatatlannak tartják. De valószínűnek látszik Duns Scotus állítása, hogy a kegyelem azonos a szeretettel, mely így a természetfeletti tevékenység elve.

Egyfelől ugyanis nem látszik okvetlenül szükségesnek a természetfeletti élet számára egy külön természetfeletti lételev (principium essendi) felvétele. A lételev nem ismételtető s nem változtatható meg. Az ember lételev csupán kiteljesedik: az emberi természet a lélekben otthont vevő kegyelem által lesz képes természetfeletti módon cselekedni. Másfelől az akaratnak Duns Scotus szerinti elsőbbsége alapján nyilvánvaló lesz, hogy a szeretet miért olyan elválaszthatatlan a kegyelmi lételevől. Lássuk ezt részletesebben.

Az istenképiség szempontjából az ember sajátos képessége az akarat. Ezzel tudja ugyanis a testi világot áthatni, formálni és az értékvalósítások során a szellem uralmát az anyag felett megvalósítani. Az értelem egyrészt – Scotus szerint – az akarat hatalma alatt áll, másrészt a valóságot állapítja meg. Azt nézi, ami van, szenvedőlegesen. Az épség állapotában az ember léte és tevékenysége ugyan korlátolt volt, mégis ezek között a korlátok között tökéletes: létezmódja szempontjából nem ismerte a halált és a szenvedékenységet mint tény, tevékenysége szempontjából pedig független volt az értéktelentől. A bűnbeeséskor mindkét függetlenséget elvesztette. A kegyelem révén egyiket visszakapta: a legteljesebb érték, a természetfeletti élet megnyílt előtte. Képes a szentháromsági életközösségben való részvételre. Istent valamiképpen azzal a szeretettel és ismerettel fogja át – analogice –, amellyel Isten önmagát szereti és ismeri.

Egy új elvet, a természetfeletti cselekvés elvét kapja meg az ember a megigazuláskor. A cselekvés elve elsősorban az akarat világába tartozik. Minthogy pedig a kegyelem magától Istentől ered, a legtökéletesebb cselekvési elv az akarat számára a legtökéletesebb cselekvés lehetőségét adja meg, természetesen az ember meghatározott létkeretei között. A legtökéletesebb cselekvés pedig az akarat legtökéletesebb ténye. Ez pedig az akarat formális, legtökéletesebb, legsajátosabb, lényegi gyümölcse (effectus formalis), a szeretet.

<sup>93</sup> Erre mutatnak példát a szentek élettörténetének egyes adatai. Tanulságos lenne rendszeresen összeállítani, hogy az istenközelség a test számára mennyi rendkívüli ajándékot biztosít pl. munkabírás, rugékonyság, külső kötelességek és megoldásaik egymásbakapcsolódó nyugodt láncolata, sokszor testi szépség, lélekbeltetés, halál után kellemes illat és hosszantartó romlatlanság.

A szeretet a scotisták szerint nevezhető szinte-természetnek (quasi natura), mert habitus operativus, szemben a mások szerint szinte-magánakvalónak (quasi substantia), nevezett megszentelő kegyelemmel. A belénköntött erények ebből sarjadnak ki („ramificatio”) mint képességek (potentiae activae). A hit szükséges a megigazuláshoz, azonban a hithez a segítő kegyelem nélkülözhetetlen. Végeredményben tehát az értelem részesevé a természetfeletti igazságban csak a természeti akarat előkészítése és felemelésével együtt lehetséges. Isten megnyitja kegyelmével az értékmezőt a maga teljességében.

És ebben benne van az, hogy a kegyelmi élet értékeléséhez a szenvedékenységre valószínűleg valahogyan jobban hozzásegít, mint az épség állapota. Az érték sokszor akkor tűnik elő, ha az értéktelen is tapasztalom. A paradicsomban is ott volt az értéktelen, a nem érték elméleti tudata, mikor Isten tiltó parancsának záradékot is adott: „halálnak halálával halsz meg”. Ez azonban nem volt a teljes emberi megtapasztalás által valóságos élmény. A szenvedékenységre valószínűleg állapotában a kegyelmi élet mélysége és értéke az értelem és akarat előtt inkább nyilvánvaló. Sőt az értékélmények szenvedéshez kötöttségével biztosítva van az, hogy az akarat, mint sajátos emberi szellemi képesség, minden pillanatban tapasztalhatja az értékes és értékesebb közti különbséget. Az értékesebb valószínűleg történő felhívást a kegyelmi élet azzal teszi tökéletessé, hogy a legértékesebbet mutatja fel az akarat előtt.

Még egy következmény érdemel megemlítést. Minthogy a hithez kegyelem szükséges, az azt is jelenti, hogy az igaznak tartás a legnagyobb igazságok esetében döntőleg teljesen a kegyelem által tökéletesített akarat hatalma alatt is áll. Ezt nem engedné meg Isten, ha nem lenne biztosítva az, hogy a hittényben a tárgyilag helyes érték úgy ragadja meg az akaratot, hogy tevékenysége az igazság rendjének is megfelel. Istennek ez a rendelkezése így azt is jelzi, hogy az akarat természetének megfelelően szabadon működik, ha a tárgyilag értékesebb valószínűleg valószínűleg kezd, mert az értelemnek is megfelel ez a magatartás. Ami érvényes a legfelső fokon, annak az elvnek érvényesnek kell lennie az értékrendszer bármely helyén: ha tárgyilag helyes az érték, akkor annak vallását és vállalását az értelem is tudja a maga területén igazolni. Nem kell tehát félni az alanyosság, a szubjektivizmus állandó hibájától. Tárgyilag helyes értékélményekről kell gondoskodni s akkor az értékesebb mellett történő állásfoglalás mindig méltó nemcsak a természeti emberhez, hanem a szentháromsági életközösségben élő keresztényhez is.

Ennek végső alapját abban lehet megjelölni, hogy a kegyelem az akarat előtt nyit meg új, legvégső értékterületeket. A kegyelem ugyanis a lélekben otthont vevő természetfeletti készség, mely képessé tesz a természetfeletti életközösségben való részvételre. Az élet, az Istenhez hasonulás pedig elsőrendűen cselekvés és így az akarat ténye, különösen akkor, ha Scotus nyomán állítható, hogy emberi értelmi tevékenység nincs akarati parancsszó nélkül. A kegyelemmel ékes lélek képes a szín értéket vallani és ennek megfelelő életet vállalni. A szenvedékenységre valószínűleg állapotában azonban az értékélménye megzavarodhatik és tárgyilag alacsonyabb értéket magasabbnak tarthat.

Szent Tamás tanítása<sup>94</sup> ezt a véleményt azzal támogatja, hogy állítja: ahol épség van, kegyelem van. Ha ugyanis a test részéről semmi zavaró élmény nem merül fel, akkor az ember képes állandóan a tárgyilag legértékesebbet választani. Ez pedig Isten akaratának állandó és állhatatos teljesítése, amely egyenlő az életszentséggel.

Szenvedékenységre valószínűleg állapotában csak a lehetősége van meg az életszentségnek a kegyelem ajándéka nyomán. Minél jobban növekszik ez az utóbbi, annál tisztábbak értékélményeink. Az értékterület növekedése tehát nem szükségszerű. Nem is a hit tárgyainak mennyiségi növekedésében áll az értékélmények tisztaságának növekedése olyan értelemben, mintha újabb hitigazságok elfogadása által gyarapodna a kegyelem, mely növeli az értékélmények zavartalanságát. Hanem a kegyelmi növekedés növeli a hitbeni igaznaktartás erősségét, amiben nagy szerep jut az akaratnak, mely határozottabban fordul a tisztábban meglátott értékek felé. A

<sup>94</sup> I. 95, 1. c.

kegyelem növekedése következőleg azt jelenti, hogy alanyi értékélményeink fokozatosan jobban közelednek a tárgyi értékrendhez. Az akarat egyre határozottabban bírja a tárgyilag tökéletesebbet megtalálni és választani. A szenvedékenységek adja meg a lehetőségét annak, hogy az ember Isten alapvető elgondolását a fejlődést a természetfeletti életben is megvalósítsa: állandóan haladni, kevésbé értékesen úrrá lenni a nagyobb érték megvalósítása érdekében.

Az Istenember az emberi tökéletesség legfelső fokán áll. Magánvalós szentsége Istennel bensőleg, metafizikai módon egyesíti. De szenvedékeny értékélményeinek kettőssége nem szűnik meg: „Atyám, ha lehetséges, múljék el tőlem e pohár, mindazonáltal ne úgy legyen, amint én akarom, hanem amint te”.<sup>95</sup> Lát különböző rendbe tartozó javakat (testi könnyebbülést és Isten parancsának teljesítését), de éppen magánvalós szentsége miatt mindig és tényleg (actu) a tárgyilag legtökéletesebbet tartja alanyilag is a legtökéletesebbnek. Így mindig teljesen szabadon, mert természetének megfelelően, dönt a tárgyilag legtökéletesebb mellett. A legtökéletesebb pedig az akarat előtt Isten akarata.

A Szűzanya kegyelemmel teljessége nem lénytani szentség, hanem erkölcsi tökéletesség az eredeti bűntől való mentessége alapján. Isten gondoskodásából nem lénytani, hanem erkölcsileg, itt és most, bírta a legtökéletesebbet vallani és vállalni. Ennek eredményeképp ment volt minden személyes bűntől. Érzéki vágyóképessége a tárgyi értékrendhez tökéletesen igazodott. Kegyelem-közvetítése azt is jelenti, hogy az embereknek jutott kegyelem abban a tárgyilag helyes értékélménysorozatban való részesedés, melyet ő állandóan birtokolt.

### 3. Az Istenember áldozata

Az előzők alapján állítható, hogy a szenvedékeny Istenember az Istennek a teremtésre irányuló gondolatai között a legértékesebb. Mert

1. az értelmes teremtmények között az ember mintázza legjobban az istenképiséget. A legsajátosabb teremtményi magatartást pedig, az áldozat-bemutatást, csak ember bírja vállalni.
2. Az egész teremtett világot csak a szenvedékeny ember bírja átfogni és áldozatban Istennek felajánlani.
3. A teremtés tényét Isten csak magáért akarhatja. Ennek az Istenre irányulásnak a legtökéletesebb teremtményen a legtökéletesebben kell megnyilvánulnia.
4. Az egész szellemi világot átfogóan ez az Istenember helyettesítő áldozatában történik meg.

A tétel dogmatikai megerősítést azzal ér el, hogy az Istenember áldozata valóban a teremtett világ középpontja. A megváltás előtti idő előkészület, az azt követő a megváltás gyümölcsében való részesedés. Ez az utóbbi a szentmiseáldozatban állandóan valósul. A szentmiseáldozat nem (genus) fogalom, az áldozat természetében és a liturgia szerint is a legértékesebbnek felajánlása Istennek. Az engesztelés fajfogalom (species). Isten a legkiválóbb teremtményének, az Istenembernek állandó áldozatát kívánja tételes rendelkezés alapján. Isten akaratának végső oka pedig önmaga, az akarat világában a szín érték. Ebben a világrendben tehát az áldozatot bemutató Istenembert tartja a legértékesebbnek. És pedig, amint láttuk, a bűnbeeséstől függetlenül, mert az áldozat fogalmának a szenvedékeny természeti és kegyelmi embernél van értelme.

A szentmiseáldozat elsőrendű jelentősége is az áldozat és nem az engesztelés, azaz a kegyelmi életbe való visszavétel kiesdeklése. Ha ez az utóbbi lenne a cél, akkor megszűnne a szentmise bemutatásának az értelme, mert az tulajdonképpen nem engesztelés. Az ókeresztény liturgiában élesebben kitűnt a Krisztus-központság azzal, hogy a bűnbánókat magából az áldozatból kirekesztették. Az istengyermekségnek örvendező hívek Krisztust és önmagukat felajánló áldozata volt a szentmise.

---

<sup>95</sup> Máté 26,39.

A szentmiséből vett érv röviden tehát azt mondja, hogy a megváltás műve tárgyilag, egyetemesen befejeződött az Istenember keresztáldozatával. Isten azonban akarja, hogy az áldozat soha meg ne szűnjék. Ezért „Krisztus mint áldozópap és áldozat a szentségi és áldozati beiktatás útján az ő titokzatos testét ugyanabba a kegyelmi és áldozati vonatkozásba hozza Istennel szemben, amelyben ő maga van”.<sup>96</sup> Az Egyház mint Krisztus alteregója hatalmat kapott tehát arra, hogy a legtökéletesebb áldozatot állandóan bemutathassa.

Ebből kettő következik.

1. Az áldozat mint áldozat felülemelkedik az áldozat mint megváltás felett. A szentmiseáldozat, mint az Istennel való egyesülés útja, a bűnbeesettség adóságának nemcsak megszűnése, hanem nemléte esetén is, képessé teszi a teremtményt arra, hogy alapvető kötelességének és boldogságvágyának egyre tökéletesebben tegyen eleget. Az embert, a bűnbeeséstől függetlenül is, tökéletesíti a szentmiseáldozat.

2. Minthogy az áldozatbemutatás a legsajátosabb, mert legszabadabb, emberi cselekvés, csak szenvedékeny állapotban lehetséges, ennek a tökéletesítése (a legtökéletesebb áldozatba való bekapcsolódás) és maga a legtökéletesebb áldozat is csak szenvedékeny állapotban valósítható meg.

Hogy az ember legsajátosabb cselekedetét, az áldozatbemutatást a legtökéletesebben gyakorolhassa, annak lehetősége már a teremtésben adva van. „Isten művei tökéletesek”, a teremtésen a fejlődés gondolata húzódik keresztül. A paradicsom, a bűnbeesés és a kegyelmi életbe újra visszafogadás időrendi s a megváltás eszköz oki sorrendjén át jutott el az ember a legtökéletesebb áldozatban való részesedéshez úgy, hogy a jónak és rossznak a tudása birtokában szabadon adja oda önmagát a tiszta szín értéknek.

A szorosan vett dogmatikai bizonyítás a krisztocentrizmus tételéből indul ki. Duns Scotus alapján<sup>97</sup> továbbhaladva Schütz Antal bizonyítottan látja azt a tanítást, hogy az Istenember a teremtő Istennek első (logikailag és nem időrendben) és abszolút gondolata, minden más teremtő aktus csak feltételes.<sup>98</sup>

1. A kinyilatkoztatásból vett érvek Krisztus előrendelését igazolják: Krisztus előbb van rendelve mint a teremtmények. A teremtés előbb van, mint a bűn engedése. Tehát a megtestesülés előrerendelése megtörténik akkor is, ha bűn nincs.<sup>99</sup>

2. Az emberek üdvözítésére irányuló hatásos isteni akaratból: Krisztus minden előrerendelésnek elve, mintája, erkölcsi oka. Az előrerendelés az előrelátott érdemek előtt történik (ante praevisa merita). Az előrerendelés tehát megelőzi a bukást.

3. Teológiai megfontolásból: Aki rend szerint akar, előbb akarja a célt, majd a célhoz közelebb vivő eszközöket. Isten célja a teremtésben jóságának kinyilvánítása. Tehát jóságának legjobb és legszebb kinyilvánítását, az Istenembert akarja először.

Amíg tehát Duns Scotus az egyházatyák gondolataira<sup>100</sup> támaszkodva az Istenembert olyan értékesnek találja, hogy annak függetlennek kell lennie a bűntől. Schütz tovább megy. A szellemi akarat olyan – mondja –, hogy okvetlenül a tökéletesebbet is választja. Szerinte a szabadság gyökere a dolgokat objektíve értékelni és az értékelés alapján állást foglalni. Éppen ezért a legértékesebb teremtői gondolat, az Istenember, Istennek a teremtésre irányuló gondolatai között a legelső. Minden mást csak Krisztusra vonatkozóan, Krisztusért akar és létesít.

<sup>96</sup> Schütz: Áldozatelméletek. Az Ige szolgálatában. Budapest, 1927. 523. o.

<sup>97</sup> Ő fogalmazza meg először szabatosan (Dist. III. 2, 19). A gondolat azonban már felmerül Rupertusnál (De gloria et honore filii hominis XIII).

<sup>98</sup> Schütz: Krisztocentrizmus. Különlőadás a Pázmány Péter Tud. Egyetem hittudományi karán az 1939-40. tanév I. f.-ben.

<sup>99</sup> Az ellentmondó véleményt Janssens így állítja össze: Redemptio necessaria est „necessitate reparationis conditionata, posito lapsu, reparationis, consequenter”, „necessitate medii per incarnationem, ad esse melius” (Summa Theologica, Friburgi. 1901. Tom. IV. 270.)

<sup>100</sup> Jó összefoglalást ad erről Petavius (II. 13, 5. 12.) és Thomassimus (II. 6. skk.).



4. A lehetetlenségből vett érv megerősíti a tételt. Ha a bűn után következne az Istenember elrendelése, akkor az Istenembernek örülnie kellene a bűnnek, és valamennyi embernek hálásnak kellene lennie az első bűnnek, hogy a Megváltó megjelenését eredményezte.

*A Krisztoцентризмus tételét elfogadva, a priori és posteriori igazolhatónak látszik, hogy Isten első gondolata a szenvedékeny Istenember.*

*A priori:*

Krisztusban az emberi természet egyesül az istenivel. Az emberi természet, a természeti ember szenvedékeny. Tehát az Istenember szenvedékeny testet vett fel.

De miért vette magára a szenvedést is? A szenvedőképesség mért vált ténnyé a számára, mért nem volt a teljes épség birtokában, mely mint kegyelmi ajándék sokkal kisebb, mint a magánvalós szentség,<sup>101</sup> amelynek pedig a birtokában volt?

Mindenekelőtt meg kell állapítani, hogy az Istenember szenvedékenysége nem nélkülözte az épség bizonyos jelentős adományait. Ment volt először a bűnös vágyaktól (concupiscentia), legkiválóbb tudással és hatalommal volt ékes. Csupán a nyomorúságtól (abaerumnis) és Szent Ágoston szerint a haláltól nem volt mentes. A szenvedőképessége is tehát csak ezekre terjedt ki, de ezekre az isteni előrendelés szerint már a teremtés első pillanatától kezdve. Hogy pedig a szenvedés mint tény életének minden pillanatában ott van, ennek és csak ennek oka lehet az első bűn. Magára vette, de nem vonta magára a szenvedést<sup>102</sup> (non contraxit sed assumpsit) „feláldoztatott, mert ő akarta”,<sup>103</sup> a szenvedékenységet azonban a teremtő Isten első gondolatában a természeti ember eszményében kapta meg.

*A posteriori-ból* való igazolás nyomán úgy látszik, hogy a szenvedésnek mint ténynek sem lehet oka a bűn.

Krisztus úgy, amint megjelent, úgy volt a Teremtő legértékesebb, legelső gondolata, tehát szenvedékeny és szenvedéssel.

Isten ugyanis nem homályosan, nemcsak körvonalakban határoz. Minden teremtmény teljes részletességében él előbb az ő gondolataiban. Annál inkább a legelső teremtmény, akiért szándékozik minden mást teremteni. Mégis nem egy tényben van együtt a szenvedékenység és a szenvedés. A szenvedékenység, mint a testi-lelki összetett való sajátos természeti tulajdonsága (proprietas) a Teremtő elsődleges Krisztust teremtő gondolatában van. Krisztus szenvedései másodlagosan vannak ott, mint a legtökéletesebb ember legtökéletesebb cselekvéseinek feltételei. Ezeket ugyanis tökéletessége miatt vállalni fogja Isten előrendelése szerint.

Istennel szemben a teremtmény legsajátosabb magatartása a legteljesebb mértékben történő önmaga-felajánlása, vagyis az áldozat. Minden pillanatban a testi és lelki szenvedések minden fajtát viselni és végül a testi életet is Isten kezébe ajánlani. Az emberekkel szemben a szenvedések vállalására hív az „elsőszülött” szeretete. „Nagyobb szeretete senkinek sincs annál, mintha valaki életét adja barátaiért”<sup>104</sup> – mondotta ő maga. A szeretet adni akar és Krisztus a legnagyobb ajándékot adta: a bűn rabságából kiszabadította az embert és a kegyelem világába emelte. Megnyitotta a szín értékek birodalmát és halálával legnagyobb szeretetét mutatta ki irántunk.

Az Istenember lénytani tökéletessége független az eredeti büntől. És most azt láttuk, hogy cselekvésbeli tökéletessége, mely követi a lénytanit, szintén nem zárja magában a büntől való függést.

Jelentős tény az, hogy az Istenember cselekedetei a legtökéletesebb emberi cselekedetek. Tehát megegyeznek Isten akaratával, a legteljesebb mértékben, de ugyanakkor teljesen szabadok. Scheeben szabatos elemzése nyomán az erkölcsi szabadság annál tökéletesebb, minél

<sup>101</sup> Schütz: Compendium, 256. o.

<sup>102</sup> III. 14, 2, 3.

<sup>103</sup> Izaiás 53,7.

<sup>104</sup> Ján. 15,13.

változatlanabban irányul az erkölcsi jóra.<sup>105</sup> Az erkölcsi jónak világos tudása és értékelése önmagáért, a Szent Anzelm szerinti „velle rectitudinem propter ipsam rectitudinem”.<sup>106</sup> A szabadság végeredményben egy pozitív erő, hatalom a jó akarására.<sup>107</sup> Krisztus szabadságát ennek a hatalomnak a teljessége okozza, mellyel minden jóra bírja határozni magát. Nem az egyidejűleg szent akaratának készsége arra, hogy Isten akaratának megfeleljen.

Krisztus legtökéletesebben cselekszik, mikor tökéletes áldozatban magát Istennek ajánlja és feláldozza magát az emberekért, de ugyanakkor Istennek kifejezett akaratát is teljesíti. Isten akarata a legtökéletesebb teremtménytől a legtökéletesebb cselekvést kívánja.

Vállalja a szenvedést, melyet kapott szenvedékenysége lehetővé tesz. „Az előtte levő öröm helyett keresztet szenvedett, nem törődve a gyalázattal.”<sup>108</sup>

Összefoglalva, az érték gondolat bekapcsolásával, a krisztocentrizmusban a szenvedő Krisztus van benne, mert:

I. Érték vallását és vállalását szenvedés-boldogság élmény kíséri. Az Istenember a legnagyobb értéket vallja és vállalja. Tehát az Istenember szenvedékeny és szenvedő.

A szenvedő Krisztus viszont a krisztocentrizmust igazolja:

II. Aki rendezetten akar, az a legnagyobb szenvedést a legnagyobb értékért vállalja. Az Istenember szenvedése a lehető legnagyobb. Az Istenember tehát a legnagyobb értéket valósítja. Ezt pedig csak úgy teheti, ha ő maga a legtökéletesebb teremtmény, következésképpen a legelső.

Miért szenved az Istenember? Mert az egész teremtett világ nevében önmagát áldozza fel Istennek. Főpap ő, a Jelenések könyvének oltára, az áldozati Bárány, szövétneke a mennyei Jeruzsálemnek.<sup>109</sup> Ez a teremtő Isten teremtői gondolatának magva: Teremtek, hogy a teremtett világ dicsőítsen.

<sup>105</sup> Jos. Scheeben: Handbuch der katholischen Dogmatik. Freiburg, 1873. B. VI. 1009.

<sup>106</sup> I. m. II. B. 596.

<sup>107</sup> I. m. III. B. 531.

<sup>108</sup> Zsid. 12,2. – Scheeben értelmezése szerint: „Proposito sibi gaudio (pro gaudio = loco gaudio, quo frui posset, si voluisset) sustinuit (elegit sustinere) crucem, confusione contempta”. – Kat. Dogm. VI. könyv 1009. sz.

<sup>109</sup> 21,22-23.

## IV. Teológiai következmények

### 1. Szenvető-Krisztus központiség?

Tételünket a Szentírás nyomán is megfogalmazhatjuk. Krisztus „fej, kezdet, elsőszülött”,<sup>110</sup> „minden őáltala és őérette teremtett”,<sup>111</sup> benne lakozik „minden teljesség”<sup>112</sup> (lénytanilag a legtökéletesebb teremtmény).

„Nagyobb szeretete senkinek sincs annál, mint aki életét adja barátjaiért.” A legtökéletesebb cselekvés az önfeláldozás szeretetből.

Az Istenember tehát áldozatot mutat be Istennek. A tétel nem mond többet, mint azt, hogy az Istenember a teremtett világ főpapja. De ez a méltóság, mint a legtökéletesebb cselekedet is, nem a bűnnek köszöni eredetét. Az áldozat fogalma ugyanis a teremtménnyel van elválaszthatatlan kapcsolatban, nem annak a bűnével. A teremtmény alapvető magatartása Istenrel szemben: áldozatot bemutatni (*cultus internus, externus*). Az Istenember ezt az áldozatot mutatja be Istennek és közvetíti ezzel Isten ajándékait. Dicsérő, hálaadó, kérő áldozat elvben független a bűntől, csupán az engesztelés leli okát a bűnben. Amikor eljött az Istenember, mondható, hogy reá illik a főpapi méltóság. De éppen amiatt, hogy az áldozás az embernek elsősorban nem mint „bűnösnek”, hanem mint a „teremtménynek” kötelessége – mondható, hogy az Istenember hivatott az egyetemes papságra.<sup>113</sup>

Tényleg azonban áldozatot csak szenvedékeny és szenvedő Istenember mutathat be. Ennek alapokait már láttuk. Abban foglalhatók össze, hogy a belső önátadás mellett a sajátos értelemben vett áldozathoz ennek az áldozati lelkületnek a megnyilvánítása is szükséges. Ez pedig a fizikai rendben külső és testi javakról való lemondás, hogy azokat Istennek ajánljuk. A metafizikai rendben személyes értékek körüli lemondás: megbántások, sértések, meg-nem-értések elviselése; sőt megbocsátása Isten szeretetéért. Mindkettő szenvedést jelent, úgy azonban, hogy ez az Istenrel való egyesülés boldogságától elválaszthatatlan a szeretetből fakadó áldozatvállalásban.

Az Istenember áldozati lelkületét mindkét módon megnyilvánította – a legtökéletesebb mértékben. Fogantatása első pillanatától kezdve vállalta a szenvedéseket, nem önmagáért a szenvedésért, hanem főpapi és egyben legtökéletesebb áldozat-volta miatt. „Maga az emberi természetet... szenvedésben ajánlotta fel Istennek.”<sup>114</sup> Testi szenvedései közösek a szenvedékeny emberi természet nyomorúságaival. Magánvalós szentsége miatt lelkét eltöltő boldogságot nem engedte testére kiverődni. „A természetes összefüggés miatt, ami a lélek és a test között van a lélek dicsőségéből dicsőség árad a testre. De ez a természetes összefüggés Krisztusban az ő isteni akaratának hatalma alatt állt s ennek folytán a dicsőség a lélekben maradt vissza.”<sup>115</sup> Ezen felül az Evangéliumot meghirdető élet és kereszthalál szenvedéseit vállalta. Mindezeknél nagyobbak lelki szenvedései. Minden bűn és tökéletlenség az ő személyes megbántása isteni természete miatt. De éppen ez utóbbi miatt tudja megbocsátani azokat és az Istenrel való kiengesztelődést az ember számára megszerezni.

<sup>110</sup> Kol. 1, 18.

<sup>111</sup> Kol. 1, 16.

<sup>112</sup> Kol. 1, 19.

<sup>113</sup> Vö. „Jesu hostia Dei et hominum”, „Hostia laudis”, „Hostia pacifica”, „Hostia mactata ab origine mundi” (*Litaniae Domini Nostri Jesu Christi Sacerdotis et victimae*).

<sup>114</sup> III. 22, 2. c.

<sup>115</sup> III. 22, 1. ad 2.

A testi és lelki szenvedés a testi és lelki áldozatnyilvánítást kíséri. Mindkettőnek közös végpontja a belső áldozat, az áldozatos lelkület, mely élesen megkülönböztetendő az előző, külső áldozattól. A kettő az értékélményben egyesül, mikor a személy mindenét Istennek ajánlja. Ezért mondhatja Szent Tamás, hogy „Krisztus szenvedése igazi áldozat volt”.<sup>116</sup> A színérték, a színakarát, azaz Isten a legtökéletesebb teremtmény számára ezt a felajánlást legnagyobb értéknek, a legrendíthetlenebb parancsnak mutatja fel. Ezért Szent Tamás fogalmazásában „természete szerint nem volt szükséges, hogy Krisztus szenvedjen”,<sup>117</sup> nem volt szükséges kényszerűségből (necessitate coactionis) sem, hanem csak a cél szükségszerűségéből (necessitate finis).

A cél hármasság. Először az emberek megváltása szempontjából van szükségszerűség, de ez nem feltétlen. A második célból szükséges Krisztus szenvedése az ő megdicsőítése érdekében. Ez a cél a tétel szempontjából már jelentősebb, de feltétlenül ez sem szükséges. Azt mondja ugyanis, hogy az Istenember végső megdicsőülését, az emberi természet felvétele által az egész teremtett világnak Isten közelébe való emelését, csak a szenvedést jelentő önfeláldozás árán nyeri el. Még jelentősebb a harmadik cél, amelyik Istené: a szenvedő Istenember eljövételéről szóló jövendölések beteljesítése: „Istennek előretudását és előrerendelését feltételezve Krisztus szenvedésére vonatkozóan nem volt egyszersmind lehetséges, hogy Krisztus ne szenvedjen”.<sup>118</sup> Ez szabatosan megnevezi a kérdés forgópontját: Isten előrerendelését („praenuntiavit... pati Christum suum”).<sup>119</sup>

Az nem lehet kétséges, hogy a krisztocentrizmus fentebb említett nézőszögei alapján a teremtő Isten az Istenembert rendeli el először. Nem lehet kétséges, hogy ez az ember szenvedékeny. Ez ugyanis önmagában nem tökéletlenséget jelent, hanem teremtménynek alapvetően kijáró természeti képességet. Ámde ez a képesség nem maradhat épp a legtökéletesebb emberben kielégítetlenül, sőt érintetlenül. Ezért az Istenembert elrendelő isteni akaratnak nemcsak a legtökéletesebb lénytani alkat, hanem a legtökéletesebb cselekvésmód is tárgya volt. Annál is inkább, mert míg az elsőnek a magánvalós szentség, mint lénytani mozzanat, az utóbbinak ugyanez a szentség, mint cselekvő elv az alapja és gyökére.

Az Istenember és a szenvedő Istenember egy. Ez Szent Tamás egyik állításából is következtethető. Mikor arról tárgyal, hogy Isten átadta Krisztust a szenvedésre, két szempontot emel ki. Először azt, hogy ez az átadás az emberi nem megváltása miatt történt, azután azt, hogy a módot tekintve „indította akaratát, hogy szenvedjen értünk, szeretetet öntve beléje”.<sup>120</sup> Az önfeláldozáshoz tehát nagyobb szeretetre van szükség. Lehetetlen azonban, hogy ennek a nagyobb szeretetnek elrendelése a bűnben találja okát. A legnagyobb szeretetet a legtökéletesebb teremtmény már kezdettől bírja, épp ezért lehet a legtökéletesebb.

Nem utolsó helyen áll az a megfontolás, hogy Ádám kegyelmi gazdagsága honnan eredt? Krisztus az egyetlen természetes közbenjáró Isten és az ember között. Épp ezért kiváló módon főpap, aki a teremtmények áldozatát személyes áldozatában összefoglalva Isten elé viszi és Isten ajándékait, a kegyelmeket az emberekhez közvetíti.<sup>121</sup> Ámde „Krisztus ugyanaz tegnap és ma és mindörökké”.<sup>122</sup> Főpapi méltósága miatt közvetíti a kegyelmet Ádámnak is. De azért főpap, mert a legtökéletesebben töltötte be a papi méltóságot: a legkiválóbb áldozati tárgyat a

<sup>116</sup> III. 48. 3. c.

<sup>117</sup> III. 46. 1. c.

<sup>118</sup> III. 46. 2. c.

<sup>119</sup> Csel. 3,18.

<sup>120</sup> III. 47. 3. c. – Vö. „...seipsum obtulit in passione pro nobis et hoc ipsum quod voluntarie passionem sustinuit, Deo maxime acceptum fuit utpote ex charitate maxima proveniens unde manifestum est quod passio Christi fuerit verum sacrificium” (III. 43, 3. c).

<sup>121</sup> Vö. „Proprie officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, in quantum scilicet divina populo tradit” (III. 22, 1. c).

<sup>122</sup> Zsid. 13,8.

legkiválóbb módon áldozta fel. Már Ádám teremtése előtt, s annál inkább a bűnbeesés előtt főpap.

Szent Pál apostol az Efezusiakhoz írt levélben a hívőknek a világ teremtése előtti és Krisztus által történt kiválasztásáról beszél. „Eleve arra rendelt minket, hogy fiainak fogadtassunk Jézus Krisztus által...”<sup>123</sup> „Ebben van számunkra a megváltás az Ő vére által.”<sup>124</sup> A teremtő Isten fölséges elrendelése a bűnbeesett ember számára megváltás, de a többi teremtmény számára is valamilyen megdicsőülés Krisztus által: „hog... helyreállítson Krisztusban mindent, ami az égben és a földön van”.<sup>125</sup> Még ahol nem is volt bűnbeesés, ott is ugyanaz a vérző Krisztus járt közben és áldozta fel magát a teremtmények megszenteléséért, Istenhez emeléséért (vö. Szent Pál szavai a természet felszabadulásáról). A legutóbbi idézetet Scheeben után Janssens határozottan az említett jelentésben hozza, „nemcsak megújítást jelent, hanem fejben összefoglalni, jobbá tenni a fej méltóságából”<sup>126</sup>

Nem látszik megalapozottnak az a vélemény, amely a megtestesülést és annak módját különválasztja a valóságban is, ha a módba belefoglaljuk a szenvedést is. A járulékos mozzanatok valóban függhetnek az első bűntől, a szenvedékenység azonban természeti tulajdonság. A szenvedékenység mint képesség és a tényleges szenvedés közötti előbb megfontolt összefüggés pedig azt mondja, hogy az Istenemberben a megtestesülés és áldozatvállalás egyszerre tárgya, közös tárgya az isteni rendelésnek.

Szent Bernát szerint nagyobb szeretetre gyűjt annak meggondolása, hogy Isten csak én miattam öltött testet és vállalt szenvedést. Úgy tűnik azonban, hogy az értékmegragadás a szeretet ténye. A szeretetet pedig mi tisztítja jobban, mint annak a titoknak az ismerete, hogy a legtökéletesebb szeretet: az önfelajánlásunk Istennek. Isten azért lett emberré, hogy áldozatot mutathasson be: az egész teremtett világot bensőleg magához emelje. Az életnek minden pillanatában tökéletesen cselekedhetek: áldozhatok Istennek. Testi, lelki szenvedéseimet egyesíteni kell az Úr áldozatával.

## 2. Az angyal bűne

Ha az áldozatot bemutató Istenember a Teremtő első, legértékesebb gondolata, felmerül az a nehézség, hogy milyen helyet foglal el a bűn, amely a lelki szenvedéseket okozza. Itt tehát az angyal és az ember bűnbeesését kell közelebbről szemügyre venni.

Mindenekelőtt lényeges különbséget kell megvonni. A kinyilatkoztatás forrásaiban kifejezetten nem esik szó arról, hogy az angyal számára többé nincs helye a bűnbánatnak. Egyenértékű tanítása azonban ez a Szentírásnak, mert sohasem beszél azok megtéréséről, sőt: „Isten a vétkező angyaloknak sem kegyelmezett”<sup>127</sup> és „távozzatok tőlem, átkozottak, az örök tűzre, mely az ördögnek készített és az ő angyalainak”.<sup>128</sup> A bukott angyal biztosan örökké Istentől eltaszítva él. Az ember számára azonban van szabadulás a bűnből a Megváltó halála árán. Lényeges különbségnek kell lenni a két bűn között és ennek gyökere abban lehet, hogy az angyal előtt sokkal nagyobb értékek (talán a legnagyobb teremtett érték) állott a próbatételkor, mint az ember előtt.

Nem lehet célja ennek a munkának az angyali bűnt a szóhajóhető összes szempont szerint feltárni. Csupán az érték gondolatának segítségével néhány részlet megfogalmazásáról lesz szó.

<sup>123</sup> Ef. 1,5.

<sup>124</sup> Ef. 1,7. – Vö. „Benne van a megváltásunk a vére által” (Kol. 1,14) és Szent Tamás: „Passio Christi est propria causa remissionis peccatorum” (III. 48, 1. c).

<sup>125</sup> Ef. 1,10.

<sup>126</sup> Janssens, i. m. 48.

<sup>127</sup> 2Pét. 2,1.

<sup>128</sup> Mát. 25,41.

Az első angyali bűn módszeres vizsgálatát Szappanyos fokozatok szerint végzi el. A *felszereltség* szempontjának nevezhetnénk az elsőt. Ez azt mondja: „lehetetlen, hogy az angyal vétkezhetnék, amikor Isten hatásos kegyelemmel a természetfeletti jóra hívta”.<sup>129</sup> Másrészt lehetetlen, „hogy tisztán természeti állapotban, természeti célját tekintve, vétkezhetett volna az angyal”.<sup>130</sup> – A jelen üdvrendben ugyanis az angyalok a teremtés alkalmával egyszerre mind a kegyelmi felszerelést is megkapták. A végleges állapotukat érdemszerzési idő előzte meg. Itt történt a döntő állásfoglalás, mely után Isten színe látására vagy kárhozatra jutottak.

A próbatétel cselekvést kívánt. Ennek *célja* kettő lehet elvileg. A természeti cél a kegyelmi rendbe emelt angyal számára nem kielégítő, noha önmagában jó. A természetfeletti célt jelölte ki neki Isten. A hittudósok nagyrésze joggal utal arra, hogy az angyal természeti kiválósága miatt is az elérhető legmagasabb értékek felé tör, annál inkább a teremtés alkalmával kapott kegyelem világánál és erejében.

A bűnt tehát az utóbbi cél körül kell keresni. Ennek alapján a *tárgy* vizsgálata lehetne a harmadik fokozat. Egyesek<sup>131</sup> az Istennel való lényegi egyenlőségre törekvésben nevezték meg az angyal bűnét. Már Szent Tamás azzal utasítja ezt vissza, hogy egy teremtmény sem kívánczozhatik olyan jó után, mely önéletének megszűnésével jár. Suarez szerint<sup>132</sup> a Fiúval való személyes egységre vágyódott Lucifer. Érvelése a következő: „a bukott angyal Istennel való egyenlőségre törekedett. Ha valamire, akkor a kinyilatkoztatás alapján (Is. 14; Ez. 28.) az angyali kevélység erre törekedhetett elsősorban. Csakhogy az Istennel való egyenlőség abszolút fokon ellentmondás lenne..., míg az unio hypostatica értelmében”<sup>133</sup> nem ellentmondó. Ez ellen Szappanyos azt a komoly nehézséget hozza, hogy az Istenember láttára először az irigység ébred fel az angyalban, az irigység azonban első bűn nem lehet. „Tehát, ha egyáltalán szóba kerülhet az irigység, ezt szükségképpen meg kellett előznie a gőgnek, amelynek tárgya viszont, „még nem' lehetett az unio hypostatica.”<sup>134</sup>

A harmadik jelentős vélemény Szent Tamásé és úgy szól, hogy az angyal „azáltal akar hasonló lenni Istenhez, hogy a végső boldogság után kívánczozik, amelyet saját erejéből is elérhet, miközben elfordítja figyelmét a természetfeletti végső céltól, amely Isten kegyelméből van”.<sup>135</sup>

Ebbe a legutóbbi véleménybe nyugodtan beszéhetőnek látszik Suareznek krisztocentrikus gondolata. Nem olyan értelemben, hogy Lucifer hiposztatikus egységre vágyott volna Istennel, mert ennek az előbb említettnél súlyosabb nehézségei is vannak. Ha ugyanis az angyal meglátja az Istenember titkát a hit világánál, meglátja ugyanakkor, hogy Krisztus a teremtés koronája, közvetítő a teremtmények és Isten között.<sup>136</sup> De ugyanebben a hittényben benne van az is, hogy Krisztus a főpap, aki a teremtett világ áldozatát mutatja be Istennek és közvetít minden kegyelmet. És ez az a pont, amelyben szabatosan megjelölhetőnek látszik az angyali próbatétel tárgya.

Duns Scotus véleményét követve ugyanis az angyal állásfoglalása elsősorban nem az engedelmség megtagadása (*actus nolendi*), hanem pozitív (*actus volendi*) szeretettény. A szeretet ugyanis az akarat első és alaki ténye. Istennel szemben a szeretet nem túlozhat, a teremtményekkel szemben először magával túloz.<sup>137</sup> Így a bukott angyalnál is „az akarat

<sup>129</sup> Szappanyos Béla: Az angyalbukás teológiája. Budapest, 1939. 10. o.

<sup>130</sup> Uo.

<sup>131</sup> Hugo A. S. Victore, Duns Scotus, Gabriel, Major, Vasquez.

<sup>132</sup> VII. 13. – Ugyanezt tanították Alexander Halensis, Szent Bernát, Viguerius, Jacob de Valentia, Guillelmus Parisiensis.

<sup>133</sup> Szappanyos, i. m. 33. o.

<sup>134</sup> Uo.

<sup>135</sup> I. 63, 3. – Követik legtöbben Aegidius, Marsilius, Capreolus, Caietanus, Bannez, Salmanticenses, Billuart, Janssens, Palmieri.

<sup>136</sup> Szappanyos, i. m. 33. o.

<sup>137</sup> „Angelus non primo appetebat aliquid in ordine ad alios, sed magis in ordine ad se” (III. tom. I. 63, 2. Sed. c. e.).

önmagával eltelik és mintegy ‚beleszeret‘ önmagába (luxuria spiritualis)”.<sup>138</sup> Kell azonban tárgyat is keresnünk az akarati állásfoglaláshoz, más szavakkal: az értékeléskor egy jó és egy jobb között történik a választás. Az angyalok előtt feltárult a hit világa és benne az Istenember. Látták, hogy az ő kegyelmi gazdagságából származik minden kegyelem. Az Istenember azonban nem tiszta szellem. Ők azok. És mégis nekik is ez az Istenember ad kegyelmet. Az az Istenember, aki a testhez kötött életet vállalta, szenvedékenységgel, szenvedésekkel, hogy áldozatot mutasson be Istennek. Lucifer a szellemi teremtményt mértéken felül nagyobbra értékelte. Úgy értékelt, hogy a szellem többet ér, mint az anyaghoz kötött Istenember. Kegyelmi kiválóságát magának a szellemnek erejéből is elérhetőnek tartotta, megvetve az Istenembert, nem mint Istent, hanem mint embert.

Az Istenember titka valóban olyan magasan felülmúlja az értelem erejét, hogy az angyal is csak a hittényben felfogva tartja kétségtelen igazságnak és értéknek. Minthogy a természetfeletti életcélra törekszik, formálisan nem veti meg őt, de mellőzi a cél eléréséhez szükséges Krisztus közvetítette kegyelmet. Boldogságra vágyik, de a boldogságot maga erejéből akarja elérni.

Az angyali bűn neme kevélység,<sup>139</sup> fajalkotó jegye az önistenítés.<sup>140</sup> A faja szabatosan: az (Istenember közvetítette) kegyelemnek a tiszta szellem kiválóságai alá rendelése. Formája, mint minden szeretetténynek a formája, a boldogságkeresés.<sup>141</sup> Mikor az angyal döntés előtt állt, értékélményében legalább két érték szerepelt. Mindkettőnek igen kiválónak kellett lenni, hiszen a helytelen választáskor a tiszta szellem szeretete mellett döntött. Ennél tehát sokkal értékesebb (tárgyilag) valaminek kellett lennie az előtte álló másik értéknek. Az emberi értelem előtt a tiszta szellem után maga az Istenember következik a teremtett világ kincsei között. Márpedig, ha a legnagyobb teremtett kincset is feltárta a kinyilatkoztatás, akkor az erkölcsi állásfoglalás szempontjából fontos és a tiszta szellemtől az Istenemberig terjedő léterülethez kapcsolódó értékeket is – ha lennének – feltárta volna. Azonkívül, minthogy létvalóság nincs is ezen a szakaszon, nem is lehet megvalósítandó és megvalósuló érték sem ebben a mezőben. Valószínűnek látszik tehát, hogy az angyal értékélményének másik eleme az Istenember volt.

Kiváló szellemi ereje mellett hogyan lehetett mégis vak ezzel szemben? Említettük, hogy formálisan nem is vetette meg az Istenembert, de az általa közvetített kegyelemnél többre becsülte saját erejét. A kettős élményből következik, hogy szenvedékeny volt, nem volt meg képességei között a tárgyi értékrendhez feltétlen és szükségszerűen igazodó alá- és fölérendeltség. De a szenvedést nem vállalta, amelyet az isteni akarat előtti meghajlás kívánt volna. Ez egyben a „nem-akaras” oldaláról való szemlélet, mely tökéletessé teszi az angyali bűn képét. Nem akart az áldozó, a főpap Istenember ajándékából gazdagodni. Ő boldogságot akart, de nem azt, amely reá Isten ajándékából várt volna, ha vallotta és vállalta volna a szín-értéket: Isten akarata szerinti részesedést a kegyelmi életből.

Természetesen a legnagyobb titok, mi a belső oka a bűnnek, ezzel nincs megoldva. Az előreelrendelés titkával együtt Istennek tervében emberi értelmünkkel elérhetetlen mélységben van a jelen üdvrend kulcsa. Csupán azt igyekeztünk vázolni, hogy az Istenember mint középpont áll az angyalvilágban és mint főpap osztja ott is a kegyelmet és jutalmat a hűségesekeknek.

<sup>138</sup> Szappanyos, i. m. 25. o.

<sup>139</sup> „Hogyan hullottál le az égből, te ragyogó hajnalcsillag (quomodo cecidisti Lucifer)?” (Iz. 14,12.) – „Láttam a Sátánt, mint villámot, az égből leesni” (Luk. 10,18). – Tyrus királyának képében, az Úr szavaival „Minthogy szíved felfuvalkodott és mondottad, Isten vagyok én, isteni széken ülök... azért én is, íme, idegeneket hozok rád...” (Ez. 28, 1-10). – A gögből „származik minden romlás” (Tob. 4,14). – A felfuvalkodottat az az ítélet éri „mint az ördögöt” (1Tim. 3,6).

<sup>140</sup> Szappanyos, i. m. 40-41. o.

<sup>141</sup> „Postquam angelus plusquam oportuit, et subinde inordinate, dilexit seipsum, consequenter modo indebito concupivit sibi commodum et maxime quod sibi prae aliis conveniebat. Aliud autem id esse nedit, duam ipsa beatitudo” (III. Tom. 1. 63, 2). – Vö. Szent Ágoston: „Úgy gondolta (a bukott angyal), elég ő önmagának, hogy boldog lehessen” (Civ. XII. 1). – Nagy Szent Gergely: „úgy vélte, hogy elégséges önmagának” (Moral 31,14).

Lélektanilag hogyan magyarázható, hogy olyan kiváló teremtmény, mint az angyal, ennyire megfélekezett teremtmény voltáról és Isten ellen lázadt? Figyelembe kell venni, hogy az, amit kapunk, sokszor milyen hamar sajátunkká válik. Az ember életében általános bűn a hálátlanság. Előbb még beismerte szegénységét, talán kért és könyörgött is valamiért, amit ha megkapott, lassan elfeledkezik arról, hogy kapta. Először gondolja, majd állítja, végül biztos meggyőződéssé formálja ki, hogy nem is olyan nagy dolog az, amit kapott, talán, sőt biztosan, saját erejéből is el tudta volna érni. Szent Pál apostol intése minden emberhez szól, hogy az alázatosságban mindennap őszintén előrehaladjon: „Mid van, amit nem kaptál? Ha pedig kaptad, mit dicsekszel, mintha nem kaptad volna?”<sup>142</sup>

Az angyal bűnéből nincs visszatérés. Nemcsak azért, mert sokkal kiválóbb természete miatt jobban is óvakodhatott volna a bukástól, mint az ember, hanem és talán inkább azért, mert sokkal sarkalatosabb tételt tagadott az üdvösséghez vivő úton. Ez előbbieik alapján a Krisztus főpap közvetítésével kapott kegyelmet akarta pótolni sokkal kiválóbbnak látszó, mert tiszta szellemi, természetének erejéből. Aki pedig magával a kegyelemmel fordul szembe, az az üdvösséget szerző egyetlen lehetőséget veti el magától nyíltan. Erről a bűnről már a Szentírás is kifejezetten vallja, hogy „minden bűn és káromlás megbocsáttatik az embereknek, de a Lélek elleni káromlás meg nem bocsáttatik”.<sup>143</sup> Ha Lucifer az Istenembert tagadta volna, vagy az ő méltóságára vágyott volna, vagy a Fiúval való magánvalós egységet kívánta volna magának, talán nem lett volna olyan súlyos a vétke, mint mikor a Fiú közvetítette kegyelmet, a Szentlélek ajándékát veti el: „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”.<sup>144</sup>

A Sátán megtartott sokat az angyali természet kiválóságaiból és minthogy bűnében megrögzött, később is szembeszáll a kegyelemmel felkent Istenemberrel.<sup>145</sup> Az Úr Jézus megkísértésekor leleplezi önmagát: titokzatos, nagyhatalmú, csodás embernek ismeri, látja sok kegyelmi kincsét, – mégis felszólítja őt a még olyan kiváló, de teremtett szellem felsőbbrendűségének vallására: „Mindezeket neked adom, ha leborulván imádasz engem”.<sup>146</sup> Az Úr pedig nyíltan kimondja a megfellebbezhetetlen ítéletet: ez az alacsonyabbnak tartott emberi természet, melyben az egész teremtett világ nevében áldozatot mutat be Istennek: az Igéhez kapcsolt eszköze minden kegyelemnek és ezért feltétlen meghódolást kíván: „Távozzál Sátán, mert írva vagyok: a te Uradat Istenedet imádjad és csak neki szolgálj”.<sup>147</sup> „És íme angyalok jövének és szolgálának neki.”<sup>148</sup> Az állhatatos tiszta szellemek meghódoltak az Istenember előtt.

### 3. Az első ember és a bűn

Felmerül most még az a kérdés, hogy milyen kapcsolat volt a Paradicsomban az értékélmény és a szenvedés-boldogság érzetpár között. Az első emberpár a teremtés után az épség ajándékait bírta, tehát nem is szenvedhetett a bűnbeesésig. Ebből azonban az is következik, hogy nem fordult és nem fordulhatott „elvszerű aszketizmussal” az élet felé. Nem ismerte a küzdelmet a jó megszerzésére. Amilyen érték egyáltalában megjelent előtte, azt nyomban megragadta, megélte, megvalósíthatta. Talán nyugodtan állítható, hogy értékrangsor sem ismert, hiszen alsóbb és felsőbb értéket az érte hozott kisebb vagy nagyobb teljesítmény méri. Ne zavarjon az, hogy az

<sup>142</sup> 1Kor. 4,7.

<sup>143</sup> Mát. 12,31.

<sup>144</sup> Mát. 12,32.

<sup>145</sup> Különösen szembetűnik ez a szerepe abban, hogy a Szentírás és szentatyák gondolatvilága a pogányság bálványimádását mindenütt a gonosz léleknek tulajdonítja. Az egyetlen igazi áldozatát a teremtett világnak mintha így akarná háttérben tartani és tagadni.

<sup>146</sup> Mát. 4,9.

<sup>147</sup> Mát. 4,10.

<sup>148</sup> Mát. 4,11.



emberi teljesítmény a Paradicsomban is szükséges volt, csak nem járt szenvedéssel. Az értékvalósítás ugyanis másodlagos, az értékelés az értékélményben dől el. Az értékélmény lényege pedig az, hogy egy kisebbet hagyok el egy nagyobbért, mint ez a jelenségtani vizsgálatkor részleteiben is kitént. Ez csak akkor lehetséges, ha a pillanatnyi alacsonyabb érték megvalósítására nem indulok, lemondok róla és megtagadom magamat egy magasabb, előbb nyert érték érdekében. Az önmehtagadás azonban csak szenvedést ismerő testben lehetséges.

Az első emberpár minden értékre fogékony volt, a rangorra való figyelem nélkül. Az Istentől kapott parancsot teremtményi hódolattal fogadta, de mikor egy vele szembenálló érzéki értékélmény ragadta meg, abban is csak az „értéket” látta. Nem tudott szenvedést, önmehtagadást vállalni a nagyobb érték megvalósítása érdekében. Nem lehet azt mondani, hogy Isten akkor olyan akaratot adott az embernek, amivel engedelmeskedni nem képes. Éva is és méginkább Ádám már aránylag hosszú időt töltött a Paradicsomban, nevetek adott az állatoknak, beszélgetett. Érzéki benyomások már régebben kapott a gyümölcsök felől és nem szegte meg a parancsot. Csak mikor a gonosz lélek rávezette tekintetét és indítékokat adott a cselekvésre, olyan indítékokat, melyeket egyedül nem élt volna meg, akkor lett rabja a pillanatnyi értékélménynek. Kétségkívül tragikum van a bűnbeesésben. A kísértő is értékeket hordoz: kígyónak alakját hordozza, igazat mond, mikor a jónak és a rossznak a tudását ígéri a gyümölcssevését.

A kérdés tehát már nem az, hogy miért volt bűnbeesés, hanem, hogy miért volt gonoszlélek, miért van sátán? Minthogy pedig erre az utóbbira a válasz volt: Krisztus kegyelmének megvetése, az első ember bukása is végeredményben az Istenember értékelése körül játszódott le. Isten megengedte, hogy az angyalvilág az értéktelen és az értékes magatartás teljes polaritását megmutassa: így emelkedik ki Isten főnséges gondolatának, az Istenembernek lenyűgöző központisége a teremtmények között. De az angyalbukással megengedte, hogy az értéktelen, a bűn, a szellemvilágnak megadja a tiszta értékeléshez szükséges teljes látóhatárt. Így a „tudtok jót és gonoszt”<sup>149</sup> valósággá lett. Őszintébben, odaadóbban, emberi természetének megfelelőbben választja most az ember a jót.

Duns Scotus az épséget természetfeletti ajándéknak tartja. „A kezdeti szentségnek a lélekben az volt a hatása, hogy tökéletes nyugalmat teremtett a lélek minden képességében, úgy, hogy az alsóbb természet nem hajlott a felsőbb véleménye ellen, vagy ha hajlott volna önmagától, a felső tudta volna szabályozni: rendezni a felső fáradtsága nélkül és az alsó szomorúsága nélkül: de minthogy ezt pusztán természeti képességeivel nem bírja, szükséges, hogy természetfeletti ajándéknak tartsuk, hogy az a békeség a lélekben honolt.”<sup>150</sup> Már a testi vágy is mindenben békés egységben volt a lélekkel, annál inkább hiányzott a merőben lelki fájdalom. Ezért az épségnek, mint belső felszereltségnek a külső világban is lehetett valami párhuzama. A Gondviselés különös összhangban irányította a természeti jelenségeket, fejlődéseket, állati ösztönöket, hogy sem egymásnak, sem az embernek ne lehessen alkalma a szenvedést érezni, mert hiszen a szenvedékenysége tényleg megvolt. Épp ezért írhatta Szent Pál a „természet szolgátságáról” szóló szavait, mikor a bűn utáni állapottal hasonlította össze a világot.

Az első emberpár nem ismert éhséget és szomjúságot. Amint hiányt érzett volna ételben és italban, máris leszakított egy-egy gyümölcsöt, vagy ivott a forrásokból kedvtelésből. A jó és gonosz tudásának a fáján függő gyümölcs is beleillett a Paradicsomba. „Látá tehát az asszony, hogy a fa evésre jó és szemre szép és tekintetre gyönyörű...”<sup>151</sup> Érthetetlennek látszott az isteni parancs, de semmi hajlandóságot nem érezhetett az emberi természet önmagától az ellenkezésre. Vágyódás nem mehetett szembe Isten akaratával. Ez concupiscentia volna, melynek még a taplója sem volt meg a bűnbeesés előtt. „A tapló lényege, hogy az érzéki vágyóképesség arra

<sup>149</sup> Gen. 3,5.

<sup>150</sup> 2 Dist. 29, 4. – Vö. Frassen, Scotus Academicus. Venetiis. 1744. Tom. V. p. 145. 4.

<sup>151</sup> Gen. 3,6.

hajlik, ami az ész ellen van.”<sup>152</sup> A Gondviselés elterelte volna az ősszülők figyelmét a tiltott gyümölcstől, ha semmi idegen szellemi hatás nem vezet rá őket. A gonosz lélek ezt tette.

Sokkal nagyobb volt tehát a látottaknál annak a hatása, amit ez mondott: „Azon a napon, amelyen arról esztek, megnyílik szemetek... tudtok jót és gonoszt”.<sup>153</sup> A gonoszt nem ismerték eddig, nem is tudhatták elgondolni. Tudásuk pedig kiváló volt. A rossz tudása mint tudás kívánatos lett előttük. Hogyan lehet ez, mikor az épség éppen mentessé tette őket minden alaki hiányérzettől? Molina Tamás<sup>154</sup> lélektani fejtegetései során úgy véli, hogy ahol hiányérzet van, ott már szenvedés is jelentkezik bizonyos formában. Ebből azonban az következne, hogy a Sátán az első csábítással okozta a szenvedést az ember számára, ami pedig szemben áll a világos isteni büntető szóval.

Az bizonyos, hogy kettős értékélményben volt részük az ősszülőknek. Eddig ilyen belső feszültséget nem ismertek. Most Isten parancsára emlékeztek és hallották a kísértő csábító ígérését. Megzavarodott eddig biztos értékelésük és alanyilag az értékesebbnek látszót (istenhasznosság), tárgyilag azonban a helytelent választották. A bűn sarkallója az, hogy a teremtmény szavának nagyobb tekintélyt tulajdonítottak, mint Istenének. Nem tagadták azonban a kegyelmet alakilag és nem vétettek a Szentlélek ellen. Szemben a bukott angyal magatartásával. Ezért nyitotta meg Isten a bűnbánat, a megszentelő malaszt állapotába való visszatérés útját. A Szentírás után az atyák, a liturgia, a zsolozsma himnuszai ismételt az ördög incselkedésének, félrevezetésének, gonosz megtévesztésének mondják az ember bukását. Szent Anzelmnél annyira központi ez a gondolat, hogy szerinte az Istenember halálakor a Sátán került a csapdába és végleg vereséget szenvedett.

Az eredeti bűn nem személyi bűn, tehát bűnbánatot felette az Egyház nem kívánhat. Alakilag a megszentelő kegyelemtől való megfosztottságban áll. Kifosztottságot jelent, nagy kincstől, a legnagyobb békétől való távolságot. Isten tervében azonban nagy gondolat előkészítője. Az Istenember áldozata csak így magaslik ki teljes nagyszerűségében. Ti. a bűn által beáll az a status, melyben a szenvedékeny és szenvedő emberek áldozatot tudnak bemutatni. Lemondani teremtmény önmagunkról, kincseinkről, javainkról csak szenvedéssel vagyunk egyáltalán képesek, de így ketté tudunk válni mintegy, és magunkat elhagyva Istennek tudjuk adni mindenünket. Ez a magatartás pedig Isten legnagyobb dicsérete és elismerése.

Miért volt paradicsom? ez akkor a kérdés. Nehéz, de egy-két világító sugarat találhatunk.<sup>155</sup> Isten megmutatta, hogy az ő feltétlen uralma áll a világ kezdetén. Hatalma van nagy csodát tenni, alapvető szenvedésünket el tudja venni, a természetet körülöttünk békés otthonunkká tudja tenni. De mintegy jelzi, hogy ez a beérkezett állapot. Ő azért teremtett, hogy hatalmas értékvallásoktól és értékvállalásoktól zsongjon a világ, melynek középpontjából az Istenember minden teremtményt egyesítő áldozata emelkedik örök dicséretként feléje.

---

<sup>152</sup> 1. II. 22, 1.

<sup>153</sup> Gen. 3,5.

<sup>154</sup> Thomas Molina: Das Leiden im göttlichen Weltplan. Innsbruck, 1929.

<sup>155</sup> Vö. Schütz Antal: Mért nem adja meg a keresztség az eredeti épséget? Tanulmány a Titkok Tudománya c. munkában. (Budapest, 1940. 97-130. o.)

## Befejezés

A szenvedés tragikuma a keresztben oldódik fel. A megváltás azt hirdeti, hogy a szenvedéseink, amelyek mindnyájunknak és mindenütt földi útitársaink, legnagyobb kincsünné válnak, ha egyesítjük azokat az Istenember áldozatával. Épségben nem tudunk szenvedni. A megváltás érdemeinek kegyelmei által tudunk életet áldozni szeretetből örök dicsőségért.

Értékeket valósítva dicsérjük Istent, de kegyelem nélküli értékvalósítás álmkergetés. Ezért mély és őszinte alázat tölti be a lelket mindig jobban és jobban: mert az, hogy Krisztus áldozatához hozzátehetem gyarló szenvedéseimet, ez a legnagyobb földi ajándék és méltóság.

# Valor passionis et mysterium incarnationis

## Summa totius tractatus cui inseribitur

„... nos autem praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam, ipsis autem vocatis... Dei virtutem, et Dei sapientiam...” (I. Cor. 1, 23-24.).

Dei vero virtus atque sapientia intimas habet rationes, quae semper intellectui, licet non naturali magis tamen supernaturali lumine fidei illuminato collustrantur. Mysterium passionis in passione Christi habet lumen collustrantem. Tractatus totum id molitur ut – Duns Scotum sequens – ostendat opinionem theologiam, quae asserit Christum passibilem obiectum primi Dei Creatoris consilii fuisse accipi posse.

1. Theoria sic dicta „valorum” (értékelmélet, Werthlehre), cuius philosophicam aestimationem et diiudicationem auctor non suscipit, valores in ordine valorum ponit. Ut valor in ordine existendi appareat, respectu vita hominum: ut in proprietatem cuiusque transeat, homo labori succumbat necesse est.

2. Labor in statu naturae lapsae passionem involvat ut actum et supponit passibilitatem ut potentiam etiam in statu naturae integrae. Passio vero est appetitivae virtutis perturbatio propter aliquod non conveniens et reduci potest ad voluntatem, quae in sacrificio potest actum maximi valoris elicere: seipsum Deo offerre.

3. Post Scotum professor dogmaticae Universitatis Budapestiensis Antonius Schütz affirmat primam Dei Creatoris consilium esse Christum, utpote creaturam maximi valoris. Auctor ultra profert sententiam Christum esse non tantum passibilem sed etiam scientem passionem ut actum iam in primo Dei consilio.

4. Hoc modo potest Christus, maximum pretium habens inter creaturas in ordine essendi etiam actum maximi pretii in ordine actionis persolvere: seipsum pro toto universo Deo Patri offerre. Peccatum angeli quoque Christum habet ut lapidem angularem, homo vero tantum passibilitatem possidens suggestionem diabolicam peccavit et ita cognovit passionem ut actum quoque.

Status naturae reparatae aptus est ut vestigiis Christi inhaerens homo actum maximi valoris elicere possit: seipsum Deo offerat contemptis contemnendis. Passio itaque meritoria sensum doloris beatitudinisque in uno actu continet.