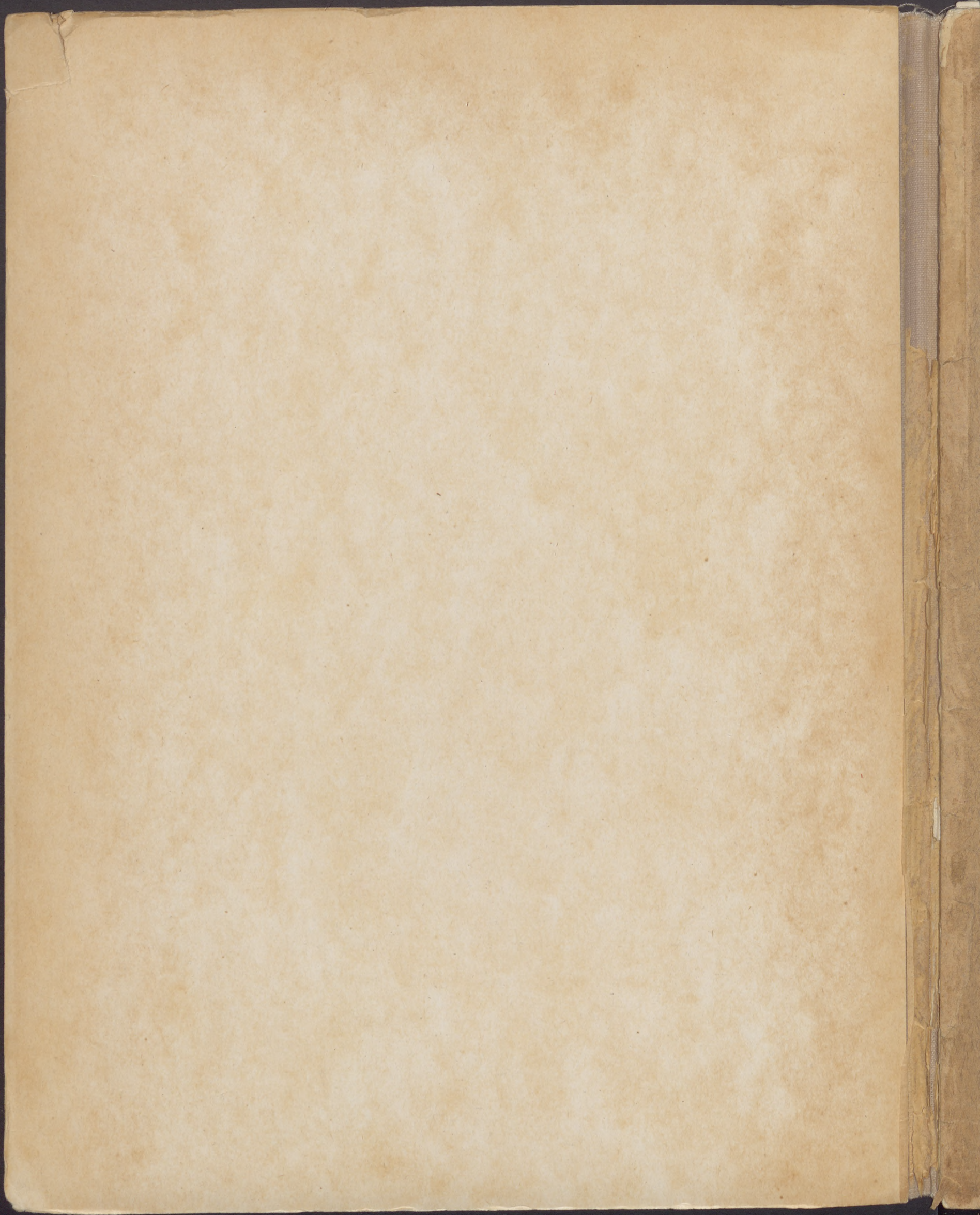


279.706



279706

279.706

A KLASSZIKUS FERENCES THEOLOGIA

IRTA:

D^R SCHÜTZ ANTAL

PIARISTA, EGYETEMI TANÁR



BUDAPEST, 1927

279706



A KLASSZIKUS FERENCES THEOLOGIA

IRTA:

DR SCHÜTZ ANTAL

PIARISTA, EGYETEMI TANÁR,

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA LEVELEZŐ TAGJA

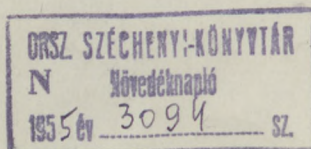
KÜLÖNLENYOMAT A MAGYAR FERENCESEK »SZENT FERENC NYOMDOKAIN« CÍMŰ
JUBILEUMI MŰVÉBŐL

BUDAPEST, 1927

AZ ESZTERGOMI FŐEGYHÁZMEGYEI HATÓSÁG ÉS A RENDI ELŐLJÁRÓSÁG JÓVÁHAGYÁSÁVAL

279706

~~502783~~



TARTALOM: 1. §. Szent Ferenc és a theologia. — *A ferences theologusok*: 2. §. A ferences theologia keletkezése. — 3. §. Halesi Sándor. — 4. §. Szent Bonaventura és tanítványai. — 5. §. Duns Scotus és iskolája. — *A ferences theologia*: 6. §. A klasszikus ferences bölcselet. — 7. §. Hit és ész. — 8. §. Isten és a világ. — 9. §. Természet és kegyelem. — 10. §. Bűn és megváltás. — 11. §. Egyház és szentségek. — 12. §. Jelen élet és másvilág (misztika). — 13. §. Vissza- és előretételezés.



zen: Ferenc ünneplése első sorban hálaadás azért a sok értékért, melyekkel oly gazdagon ajándékozta meg az egyházi életet az »Isten szegénye«. Mi jutott ebből az istenes tudománynak? Mik azok a termékeny eszmények és törekvések, módszerek és eredmények, melyeket a hittudomány Szent Ferenc fiainak köszönhet? Erre keresnek feleletet a következő sorok. Nem vitás kérdéseket akarnak oldozgatni — ami mostoha tudományos viszonyaink között ez a pusztában kiáltónak szava volna; hanem a vezéralakokat és vezérgondolatokat, a klasszikus ferences theologusokat és theológiát akarják röviden jellemezni és méltatni.

1. §. Szent Ferenc és a theologia. ¹⁾ Assisi Szent Ferenc nem volt tudós. Származása és neveltetése biztosította neki a kor szokásos műveltségét: tudott írni-olvasni, értett valamelyest latinul, tűrhetően jártas volt a közkeletű irodalomban és zenében. Megtérése után Isten-adta zsenialitása és szeráfi élete megszerezte neki azt a bölcseséget, melyet sem a világ, sem könyv avagy iskola megadni nem tud. De a tudományt sem nem kereste, sem a maga hivatása és társai számára célravezetőnek nem tartotta.

Hiteles nyilatkozataiban és írásaiban nem akad egyetlen kijelentés avagy utalás, mely a szó szoros értelmében vett tudomány művelésére buzdítana vagy felszólítana. Azonban nem csekély számmal maradtak ránk olyan nyilatkozatai, melyek óvnak és

¹⁾ Lásd H. Felder *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts*. Freiburg 1904. Hozzá: F. X. Seppelt *Wissenschaft und Franziskanerorden; ihr Verhältnis im ersten Jahrzehnt des letzteren* (in: M. Sdralek *Kirchengesch. Abhandlungen* Breslau IV. 1906 p. 151—79). Ehhez: H. Felder *Die Ideale des h. Franziskus von Assisi*. Paderborn 1923 p. 433 kk. — U. á. Alençon *Les Idées de S. François sur la Science*. Paris 1910. — L. de Carvalho e Castro *Saint Bonaventure. L'Idéal de S. François et l'Oeuvre de S. Bonaventure à l'égard de la Science*. Paris 1923.

Ezeknek az irodalmi jegyzeteknek célja természetesen nem a teljesség, ami a ferences irodalomnak az utolsó emberöltőben történt páratlan föllendülése miatt lehetetlen volna; a megközelítő teljesség is csak zavarba ejtené az olvasót. Csak a jelentősebb és átfogóbb munkák főbbjeinek felsorolására szorítkozunk.

intenek. »Egyszer azt mondotta egy nagy tudósnek: A tudományról is valamikép le kell mondani, hogy ebből a tulajdonból is kivetkőzve meztelenül vethesse magát az ember a megfeszítettnek karjaiba. Soknak a tudomány elveszi a tanulékonyágát, és valami merevséget visz beléjük, mely nem engedi, hogy a szerzetesi alázatos fegyelem alá hajoljanak. Azt akarnám tehát, hogy a tudós elsőben is azzal a kéressel jöjjön elő: „Ime testvér, én soká éltem a világban, és ennek következtében nem ismerem eléggé az Istent. Ezért jelölj ki nekem egy csendes helyet, hol a világ zajától félrevonulva módomban volna bűnbánatban megháyni-vetni esztendőimet és összeszedni lelkem szétsziláltságát, és jobb életre adni fejemet. Mit gondoltok, úgymond, milyen lesz, aki így indult? Nyilván, mint a láncától megszabadult oroszlán, őserőben állna neki minden dolgának... Az aztán tudná hirdetni az Isten ígését! Hisz azt ontaná, amitől maga túlárad!» (Celan. II 194).

Mindazáltal szerzetében *elképesztő gyorsasággal hódított tért a tudományok művelése*. A szentnek szeme láttára nyílnak a rendi theologiai iskolák; még az ő életében tudományra szomjas fiatal rendtársai ellepik Páris és Oxford egyetemét; alig húsz évvel halála után egyetemi katedrán ülnek a Masseo, Ginepro, Leone, Rufino testvér kortársai és közvetlen utódai; és nem telik bele ötven esztendő, Szent Ferenc fiai között világszerte ünnepelt tudósokat, írókat és tanárokat találunk, kiknek hírére a kóbor kedvű középkori diákság valóságos népvándorlást rendez Párisba és Oxfordba. És újabb ötven esztendő múlva az Egyház ferences íróknak és tudósoknak már a vésőjét és fűrészt is érzi a testén.

Szent Ferencnek jövőbe néző lelke meglátta-e, *helyesléssel kísért-e* szerzetének ezt a nekilendülését? Avagy a ferences tudomány félretolta vagy épen megtagadta az alapító eszményét, amint a Szent Ferenc egyéniségétől elbűvölt nem-katholikus kutatók, nevezetesen Sabatier szeretnék elhíttetni?

Velük szemben a ferences szakírók (Felder, Alençon, Carvalho) joggal megállapítják: a tudománynak, nevezetesen a hittudománynak művelése közvetlenül következik abból a rendeltetésből, melyet Szent Ferenc fiai elé tűzött. A nagy Egyház-mentő külső biztatások és belső kísértések ellenére nem remeteségre adta magát és szerzetét, hanem kitartott eredeti gondolata mellett: a kistestvéreknek az apostolokat kell utánozniok nemcsak szegénységükkel és bensőséges, imádságos, bűnbánó életükkel, hanem igehirdetéssel, lélekmentéssel is. Mihelyt azonban ki van tűzve az apostolkodás programja, és megvalósítására sorompóba lépnek olyan átfogó és megifjító erők, minőket Szent Ferenc egyénisége és élete folyósított, ez a program immanens erővel és következetességgel a tudomány művelésére utalja munkáit. Aki a halaknak és madaraknak prédikál, nem maradhat néma a kutatók és kétkedők, a világi bölcsesség lidércétől elcsábítottak előtt. Akit a szeretet sürget, az adósa nemcsak az együgyűeknek, hanem a tanultaknak is; az végre is eljut oda, hogy mindenkinek mindene akar lenni, csak-hogy megnyerje Krisztusnak. Az *apostoli hivatás logikája* terelte rá Szent Ferenc fiait nemcsak a theológiára, mely még egy Bonaventurának és az első főnököknek ítélete szerint egyedül illett az Isten szegényeihez, hanem a tudományra általában és nevezetesen a bölcsesetre. Ezen a tényen csak a szellemi megkötöttség ütközhetik meg, vagy

pedig az a kétlakiség, mely tele tudóval világgá kiáltja: »La théologie a tué la religion«, s közben egyebet sem tesz, mint hogy mások vallási életéről ír — theológiát; persze a maga módján (Sabatier, Harnack és iskolája). Ha a vallásnak és nevezetesen a kinyilatkoztatásnak hivatása magasabb célra és erő kifejtésre emelni az egész emberi életet, az értelmet nem kapcsolhatja ki. Ha a természetfölötti világ napja a *Álgyos*, e világ kibontakozása csak nem történhetik meg ama *Álgyos* tartalmának és szellemének sutbavetésével! Szent Ferenc fiait tehát saját hivatásuk logikája igazolta, mikor alapítójuk szegénységi eszményének lehető megóvása mellett tudományra adták magukat.

Más kérdés, maga Szent Ferenc megindulásakor sejtette-e és szándékolta-e nagy művének ezt a fejlődését! Ebben a kérdésben ma, úgy látszik, a ferences és nem-ferences katolikus tudósok közt eléggé kialakult a »sententia communis et probabilior«: Mikor az 1219-i káptalan után jelentkeznek az első tudományos mozgolódások a rendben, Szent Ferenc ezeknek nem szerzője és tényezője, hanem csak tanuja. Nem sok jót várt tőlük; világosan látta és határozottan hangoztatta a tudományos tevékenységnek az ő eszméjét fenyegető veszedelmeit; azonban tűrte... Talán derengett benne az a sejtés, hogy az Isten természeti és természetfölötti kegyeivel legbőszéesebben megáldott ember is csak ember, nagyon is korlátolt eszköz a csöndben kicsírázó és sokszor rohamosan nekizsendülő isteni gondolatok szolgálatában, és hogy alapítása, miként egyebekben, itt is túlnőtt szerzőjének nemző gondolatán és irányító erején. Bizonyos, hogy ő nem tágitott eredeti eszményétől: első társait tekintette a »kerekasztal« igazi lovagjainak, és a tudomány műveléséről még végrendeletében is hallgatott.

Tehát atyai áldása nélkül bocsátotta útjukra tudományművelő fiait, miként az ősz Izsák a bárdolatlan Ézsaut? Nem! Szent Ferenc egyénisége sokkal egyetemesebb és termékenyebb, semhogy éltető erejét ne érezné bárki és bármi, ami érintkezésbe jut vele. A misztikai, erkölcsi, társadalmi élet, sőt a politika, a költészet és más művészetek mind nekitavaszkodtak varázsa alatt! Egyedül a theologia ment volna el üres kézzel gazdag asztalától? az a theologia, melyet még végrendeletében is úgy megbecsül: »Et omnes theologos debemus honorare et venerari, sicut eos qui ministrant nobis spiritum et vitam!«

Csakugyan, az a szent radikálizmus, mellyel Szent Ferenc útját állta az elvilágiasodásnak és elpuhultságnak, az a biztos érzék, mellyel az egy szükségesre koncentrált a lelket (épen a povertà szelleme), legjobb iskolája volt annak az aszkézisnek, mit a tudomány művelése mindenha jelentett, kivált a középkorban és főleg a theológiában. Továbbá Szent Ferenc misztikai élete indítást és bátorítást tudott adni, hogy amely tárgyakat az ő kiváltságos hitélete oly fogható közelségbe tudott hozni és oly meleg színekben tudott megmutatni, azokat a kutatónak értést kereső hite bő eredmények reményében tudományos vizsgálat tárgyává tette. Végezetül az a készség és vidám áldozatosság, mellyel ő segíteni akart, apostoli lelkülete, mellyel ő mindenkinek mindene akart lenni, nem vonhatta meg áldását Istennek amaz apostolától sem, melynek tudomány a neve. Szent Ferencnek a konkrét valóságokra irányuló, minden életmozdulást oly finom érzékkel megbecsülő szelleme mindenesetre arra volt hivatva, hogy a theologia művelését megóvja az elszáradástól, és a theologia mentis mellé törvényes hitestársként

a theologia cordis-t adja. Ha megérte volna Szent Bonaventura működését, gondolom, nem habozott volna kifejezetten is áldását adni fiainak tudományos tevékenységére.

A ferences theológusok.

2. §. A ferences theologia keletkezése.¹⁾ Alig indult hódító útjára Szent Ferenc serege, a történelem nyomban igazolni kezdte fönti elméleti megállapodásunkat. Az 1219-i káptalan táján *egyre több pap és papjelölt*, köztük számos egyetemi fokozatú ember, lépett a szerzetbe. Ezzel azonban adva volt a theológiai művelődés szükségessége. Aki mint theologus öltözött be, folytatni akarta ama tanulmányait, melyek nélkül nem volt pappá szentelhető.

A klerikusoknak az eddigi laikus többséggel szemben való túlsúlyra emelkedése magában a rendben megteremtette a tanulmányok rendszerezése számára a megfelelő pszichológiai légkört. A szükséges hátvédet pedig megadták a *pápák*, akik nagy eszményeiknek legmegértőbb képviselőit és legmegbízhatóbb munkásait a tüneményes lendülettel előretörtető kolduló szerzetesekben látták; döntő győzelmek reményére jogosító harcosoknak azonban csak akkor tekinthették őket, ha teljes tudományos fegyverzettel küldhették őket a küzdő porondra. A pápák és követek Hugolino óta mindig is legkövetkezetesebb védői voltak a ferencesek tudományos törekvéseinek, szemben a spirituálisok és utóbb az obszervánsok rigorizmusával. Az első általános *főnökök* is, köztük a híres Cortonai Illés, tudományosan képzett emberek voltak; és így a rendi tudományos mozgalom megértésükkel és meggyőződéses támogatásukkal találkozott.

Igy aztán nem csoda, hogy még az alapító életében és szemeláttára (1219—1226) megalakultak a bolognai (1220; első lektora Pádúai szent Antal), párisi (1219—20) és oxfordi (1224) *rendi theológiai studium*. A bolognai studium, mely mindjárt kezdet óta világiaknak is nyitva állott és 1260 óta egyetemi jogokat élvezett, számos más itáliai telepnel utánzásra talált.

A tanulmányokra így rászabadított ferencesek a virágzó középkort jellemző tiszteletreméltó mohósággal vetették magukat a tudományra. A párisi kolostorban 214 cella épült az egyetemre járó rendi fiatalok számára; előadóterme az összes egyetemi előadótermek között a legnagyobb volt (350 négyzetláb); 1500 körül rendszeren kb. 350 ferences hallgatója volt a párisi theológiának a világ minden tájáról. Ugyanilyen arányban láto-gatták az oxfordi egyetemet és a híresebb rendi studium generale-kat. A fiatal szerzetnek ez a tudományos serénysége alighanem szintén nem utolsó indíték volt arra, hogy az egyetemi városokban számos egyetemi hallgató, sőt magántanárok (baccalaureati) és

¹⁾ Irodalom mint az 1. §-nál; azonkívül L. *Wadding* *Scriptores Ordinis Minorum* 1652; G. *Sbaralea* *Supplementum*. Új kiad. A. *Nardecchia*, Roma, 1906. — H. *Denifle-Chatelain* *Chartularium Universitatis Parisiens* 1889—97. — Hastings *Rashdall* *The Universities of Europe in the Middle Ages*. Oxford 1895. — H. *Holzappel* *Manuale Ordinis Fratrum Minorum*. Freiburg 1909. — F. *Ehrle* *Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fratizellen* (Archiv für Literatur des Mittelalters I—IV). — P. *Mandonnet* *Siger de Brabant et l'avérroïsme au 13. siècle*. Louvain 1908.

tanárok (magistri) a talárist fölcserélték a kámzsával. S ezzel a kezdetben csak tanulni akaró szerzetből egy-kettőre tanító szerzet lett. A külső sikerekre és az ezekkel járó toborzó erőre rászorult, terjeszkedni és erősödni akaró szerzet a tagjai közé lépett képzett, sőt helyel-közzel már hírhez is jutott tagoknak tudományos talentumait jónak látta nem véka alá rejteni, hanem a hegyre helyezni.

A tudományos érvényesülésnek akkoriban kizárólagos helye az *egyetem* volt, első-sorban a párisi, mindjárt utána az oxfordi. Mindkét helyen igen hamar az alapító halála után Szent Ferenc fiai beültek az egyetem katedráiba, és a szent alapítótól nyilván nem sejtett, valószínűleg nem is óhajtott új dicsőséghez juttatták alkotását. Ez a döntő fordulat Halesi Sándor nevéhez fűződik. Mikor belépett a szerzetbe (1231.?), a párisi egyetemen már rendes tanár (magister regens) volt. Mint párisi novicius a rendi kolostor tágas tantermében folytatta előadásait és az akkori egyetemi üzem szerint (ha az egyszer bekebelezett rendes tanár az egyetem tudtával a városban bárhol tartotta rendszeres előadásait, azok egyetemi előadások voltak!) a párisi ferences theologia az egyetemnek szerves része lett, és Szent Ferencnek egy fia az egyetemi tanártestületnek rendes és törvényes tagja volt. Utódja Joannes de Rupella (de la Rochelle) az első, aki mint ferences foglalta el egyetemi tanszéket. Ettől az időtől kezdve a ferencesek, miként a dominikánusok, törvényes jogcímen töltenek be egy-egy, később két-két tanszéket a párisi egyetemen. És mikor ez ellen a világi papság ádáz harcot indít (1255–59), legkiválóbb embereik, Szent Tamás és Szent Bonaventúra vezérlete alatt, vetekedve vetik a tűzvonalba ragyogó tollukat és tudásukat a kolduló szerzetesi eszmény és a kolduló szerzetesek egyetemi tanszékei érdekében.

Hasonlóan alakult a helyzet *Oxfordban*. A buzgó, szent életű és rendkívül okos Pisai Agnellus ott tágas tantermet építtetett a rendi fiatalok számára. Ide tette át tanításának színhelyét az oxfordi egyetemnek akkortájt leghíresebb tanára, Robert Grosseteste, a kornak egyik legnagyobb tudósa, kiváló jellem, apostoli lelkű pap (utóbb lincolni püspök), a ferencesrendnek állandó hű barátja. Ezzel az oxfordi ferences studiumot, úgy mint előbb Halesi Sándor a párisit, bekapcsolta az egyetembe, s az óriási tudású és nagy gyakorlati érzékű Adam a Marisco (de Marsh) személyében csakhamar ferences tanítványa foglalta el a püspökké-levésével megüresedett katedráját. Így itt is biztosítva volt a rendnek egy egyetemi tanszék.

A ferences tudomány ilyenformán szervesen belenőtt a középkori tudományosság-nak csodálatos életerejű organizmusába, az egyetembe. Az egyetemen lüktető hatalmas élet magával ragadta az amúgy is ifjúi erőből duzzadó fiatal szerzetet. Az új szerzet elhasználatlan termékenysége fogyhatatlan egymásutánban hozta létre a nagy egyéniségeket, kik nélkül nincs virágzás; és ezek megihletve Szent Ferenc szellemétől, megteremtették azt a tiszteletreméltó theologiai irányt, melynek az Egyház és a hittudomány történetében ferences theologiai iskola a neve.

Ennek a Szent Ferenc szelleméből táplálkozó és az ő csillaga alatt álló és így értelemben »klasszikus« *ferences theologiának* megalapítója Halesi Sándor, az ő nyomán első nagy betetőzője Szent Bonaventúra. Második atyja és zseniális újjáteremtője Duns Scotus. E két theologiai nemzedék közé esik Szent Tamás tüneményes pályája; akkor

rendkívül merésznek ítélt lángelméjű újítása és páratlan tökéletességű szintézise korszakhatárrá, theologiai vízválasztóvá lett az előző és következő hittudomány számára. Ez már magában indokoltta teszi és hogy régi és új, első és második ferences klasszikus iskoláról beszéljünk, anélkül, hogy ezzel az elnevezéssel a kettő közé nem létező szakadékot akarnánk konstruálni.

3. §. Halesi Sándor.¹⁾ Született 1170 és 1180 között Gloucester angol grófság Hales nevű községében (innen Halensis, Alensis, Halesius); 1210 körül a párisi egyetem bölcseleti karán doktorságot szerzett (magister artium). Mikor 1231 körül Szent Ferenc rendjébe lépett, a theologiának rendes tanára (magister regense) volt; ezt a tanárságát megtartotta szerzetes korában is, és ezzel az első ferences egyetemi tanár lett. Több évvel halála előtt, mely 1245-ben következett be, visszavonult a tanárságtól.

Sándor egyben az első ferences tudományos író. Fő és valószínűleg egyetlen műve a *Summa Theologica* (a sokszor szintén neki tulajdonított Summa de virtutibus egy Szent Bonaventura utáni ismeretlen szerzőnek műve). Régibb kiadásait (az utolsó Coloniae 1622) elavultakká teszi és igen sok pontban megbízhatatlanoknak mutatja a quaracchi-i atyáknak immár közismert és köz-elismert kiadói kiválóságaival megindított négy kötetre tervezett új kiadása.²⁾ Menete nagyjából Lombardus Sententia-könyvének fölosztását követi. Négy részben akar szólni Istenről, a műveiről, a megváltóról, a szentségekről meg az utolsó dolgokról. Azonban e dogmatikai főútból számos mellékösvény ágazik ki az emberi tudásnak és életnek egész területére (pl. az utolsó ítélethez fűzi az egész porrendtartásról szóló tüzetes tárgyalást). A tárgyalás egyenletes és gondos technika keretei között mozog: Minden egyes rész kérdésekre, ezek tagokra, ezek ismét cikkekre és ezek a szükséghez képest §-okra (quaestio, membra, articuli, paragraphi) vannak osztva, és a legkisebb fölosztási egységeken belül a gondolat kifejtés hármasságban halad: igenlő és tagadó érvek (sic et non), állásfoglalás, az ellenérvek cáfolása.

Ez a hatalmas arányú mű nem közönséges föltűnést keltett és ritka megbecsülésben részesült. IV. Sándor pápa 1255-ben a francia ferences tartományi főnökhöz intézett külön bullában (De fontibus paradisi) a paradicsomi forrás bőségesen hömpölygő árjához hasonlítja tudományosságát, melytől várni lehet, hogy »törhetetlen tételei (sententiae irrefragabiles; lehet, hogy innen Halensis címe: doctor irrefragabilis) az igazság súlyával agyonpaskolják a tévedés hetvenkedő nyakasságát.« Elismeri szokatlan terjedelmességét, de úgy gondolja, hogy ezt rövidde teszi a komoly tanulmányozók számára a léptenyomon kínálkozó szellemi haszon. Minthogy a mű hiányos és csonka maradt (csak az

¹⁾ Irodalom: Feldernek fönt említett főművén kívül a quaracchi-i kiadás 4. kötetében kilátásba helyezett életrajzi adalékok. Ezenkívül Vacandard-nak kissé felületes cikke a Dictionnaire de Théologie catholique I. k.-ében. A bölcseleti tanítására vonatkozó irodalmat lásd Überweg ismert bölcselettörténetében: Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit von M. Baumgartner (Berlin 1915) Zu § 37. (p. 157*).

²⁾ Doctoris Irrefragabilis Alexandri de Hales ordinis minorum Summa Theologica... studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita. Tomus I. Liber primus. Ad Aquas Claras (Quaracchi) 1922. XLVIII és 769 nagy quart lap).

első rész teljes; a többiben nagy hézagok vannak; a kenet, egyházi rend, házasság, végső dolgok tárgyalása egészen hiányzik), megbízza *Melitonai Vilmost* a kiegészítéssel, és meghagyja a provinciálisnak, hogy szükség szerint rendeljen melléje segédeket.

Halesi Sándor nagy úttörő. De jelentőségét nem abban kell keresni, mintha ő volna az első Summista (Felder), aki elsőnek szabadította volna ki a theologia tárgyalását Lombardus schematizmusának bilincseiből. Ebben őt megelőzték Grève-i Fülöp és Auxerre-i Vilmos, ha nem többen. Azt sem lehet mondani, hogy ő a szerzője annak az ellentétnek oly finoman mérlegelő, a pozitív kifejtésben és cáfolásban egyaránt diadalmas módszernek, melynek művészi tökéletességét bámuljuk Szent Tamás Summájában. Ez ugyanis Abaëlardus kezdeményezésére fokozatosan kialakult a 13. század elejéig és az ő megjelenésekor már készen állt.

Másban kell keresni az ő úttörő, kezdeményező dicsőségét: Ő az első, aki ismeri és a theologiai tárgyalás számára értékesíti az *egész Aristotelest* arab kommentátoraival (főként Avicenna-val) együtt. A 12. század csak az aristotelesi logikát ismerte; nagy elődje, auxerre-i Vilmos pedig a fönnálló tilalmak miatt mellőzi az aristotelesi rendszer gerincét tartalmazó Fizikát és Metafizikát. Sándor számára azonban az aristotelesi bölcsélet csak állvány, legföljebb itt-ott segédmunkás, nem az a döntő szerepű kovász, amivé Szent Tamás zsenije tette. Ő a közvetlen előző theológiának, nevezetesen a Victorinusoknak és auxerre-i Vilmosnak nyomán jár, az azoktól kiépített *augusztinizmus*-tól egy tapodtat sem tágit, és ezzel a ferences theológiát ebbe a theologiai irányba tereli és rögzíti bele. Azonkívül a szempontoknak, kérdéseknek és gondolatoknak bőséges özönével árasztja el a theológiának egész területét, és így hosszú időre biztosítja termékenységet.

Azonban nagysága voltaképpen a *kezdeményezés határai között* is marad. A hihetetlen tudományú anyaggyűjtőnek és irodalom-ismerőnek nem adatott meg a szintézis ereje; a fáradhatatlan kérdés-tevő nem tud diadalmas felelet-adóvá lenni; a nagyhírű tanár nem volt az áttekinthetőség és kikerekítés művésze.

Homlokát így az úttörőnek nem tövistelen, de férfihomlokra annyira illő, tiszteletet parancsoló koszorúja övezi. Sorsa is az *úttörők sorsa*. A szerencsésebb utódok, kik az ő örökségén gyarapodtak, hamar elhalványították, sőt elfelejtették dicsőségét. Nagyságát és óriási történeti jelentőségét természetesen nem semmisíthették meg. Rendtársa, Rogerius Bacon, aki beteges negativizmusában lesajnál úgyszólván minden előtte és körülötte dolgozó theologust, ajkbiggyesztve emlegeti azt a »lónagyságú« Summát, mely ott rothad a testvéreknél (»Fratres adscripserunt ei magnam Summam illam, quae est plus quam pondus unius equi... Exemplar apud fratres putrescit et iacet intactum.« Opus minus ed. Brewer p. 326). Azonban ebben a kijelentésében ugyanaz a végzet kíséri, ami három századdal később híres honfitárs névrokonát (Bacon lordot — s nem egy más »methodologust«): folyton emlegeti a tapasztalati módszert (mely a szellemi tudományok terén jórészt a történelem megkérdezése), de nem alkalmazza.

Bacon nem vett fáradságot arra, hogy betekintsen Sándor Summájába, arra sem, hogy sorsát figyelemmel kísérje. Meri akkor csodálkozva megállapította volna, hogy a »példány« ugyancsak nem porlad a testvérek között, hanem szélteben nagy használat-

nak, sőt kihasználásnak tárgya. Maga Szent Tamás is sűrűn idézi, sőt már a maga Summájának előszavában valószínűleg ő reá gondol, mikor a maga konciz rövidségét szembeállítja mások terjedelmességével, akik fölöslegesen halmozzák a kérdéseket, artikulusokat és érveket. Sokat használják már abban a korban Regensburgi Berthold, Beauvais-i Vince, Nagy Albert, Guido de Eleemosyna (az első ciszterci párisi tanár). Közvetlen *tanítványainak* legtöbb művéről és tudományos alakjáról csak a legújabb energikus kutatás kezdi leverni a századok sűrű porát. Ezek között ma már eléggé ismeretesek a már említett Melitona-i Vilmos, egyik első utóda a párisi tanszéken (1248 óta), de la Rochelle János (Joannes de Rupella †1245), kinek kiválóságát hirdeti a *Summa de anima*, sokat használt jeles lélektan (a valaha Sándornak is tulajdonított *Summa de virtutibus*-nak Szent Bonaventura utáni író a szerzője), főként azonban maga Szent Bonaventura, aki a Lombardus Sententia-inak II. könyvéhez írt kommentárjának előszavában két helyen is kiemeli, hogy híven az ő mesterének és atyjának, a boldog emlékű Sándor testvérnek nyomdokain akar járni: »Pater et magister noster bonae memoriae frater Alexander in nulla harum [sc. opinium] illum [sc. Lombardum] sustinuit, sed potius contrarium sensit, cuius vestigiis praecipue inhaerere propono« (Opera Omnia ed. Quaracchi II. 1. és 2.) S csakugyan Bonaventura akárhány helyen szinte egyszerűen csak ismétli mesterét — természetesen a maga géniuszának teljes megőrzésével.

4. §. Szent Bonaventura és tanítványai.¹⁾ Szent Bonaventura *született* 1221-ben Bagnorea-ban, Toscanában. Neve eredetileg Joannes Fidanza; a Bonaventura (jószerencse) név a súlyosan beteg gyermek Szent Ferenc közvetítésével történt csodás gyógyulásának emléke. 1240 körül anyja fogadalmához híven belépett Szent Ferenc rendjébe. Párisban Halesi Sándor tanítványa volt, majd 1248–57 a párisi egyetemnek tanára. Legtöbb tudományos munkáját ekkor írta. Szent Tamással itt benső barátságban volt, vele együtt védte ki diadalmasan Saint Amour-i Vilmosnak a kolduló szerzetesek és azok egyetemi tanársága ellen intézett ismert támadásait. 1257-ben, alig 36 éves korában igen súlyos helyzetben át kellett vennie a rend egyetemes kormányzatát, melynek körültekintő bölcs kezelésében kiérdemelte a második rendalapító nevét. 1273-ban X. Gergely megtette bíborosnak és magával vitte a II. lyoni zsinatra. A zsinatnak Szent

¹⁾ *Irodalom*: A főforrás Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura. Ad Aquas Claras (Quaracchi) prope Florentiam. 10 kötet (1882–1902); a tudós világban egyértelmű dicsérettel elhalmozott mintaszerű kiadás, rendkívül értékes bevezetésekkel és scholionokkal. Ezzel természetesen elavult minden előző Bonaventura-kiadás. A 10. kötet tartalmazza az életrajzot és általános jellemzést. — Jó összefoglalások: H. Lemmens Der h. B. Kempton 1909. F. Palhories S. B. Paris 1913 (La pensée chrétienne). E. Gilson La philosophie de S. B. Paris 1924. — Továbbá Franziskanische Studien VIII (1921): Festnummer zur Siebenhundertjahrfeier der Geburt des h. Kirchenlehrers Bonaventura.

Tanítványairól: Bonavent. Opera Omnia I proleg. LXIV. kk. — Fr. Ehrle Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften (Archiv f. Lit. und Kirchengesch. des Mittelalters III (1887). — De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Ser. Dris S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum. Quaracchi 1883.

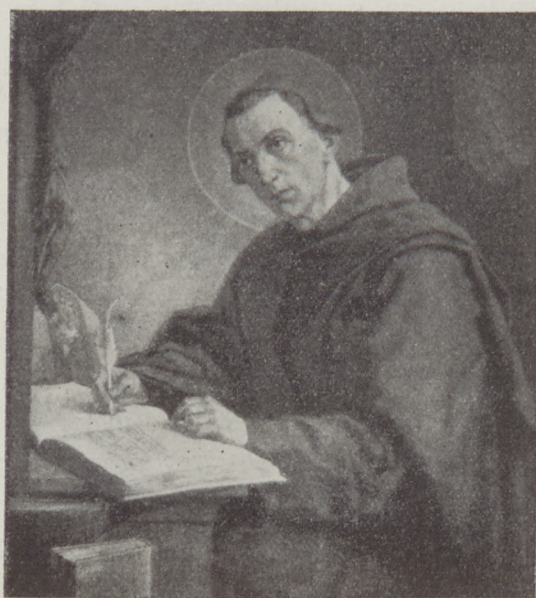
Tamás (a zsinatra utazóban történt) halála után lelke volt; ekkor bontakozott ki teljes gazdagságban és fényben kiérett lelki nagysága: a diadalmas hittudós, az elragadó szónok, az elbájoló szent. A hihetetlen munka azonban felőrölte és egy járványszerű betegség elragadta alig 53 éves korában. Az egész zsinatnak szokatlan pompában kifejtőző gyásza kísérte. Már kora doctor devotusnak nevezte, Gerson óta doctor seraphicus a díszjelzője. IV. Sixtus 1482-ben szentté avatta, V. Sixtus 1488-ban egyházdoktornak hirdette ki.

Főműve a párisi tanárkodásának irodalmi leszűrődése: *Commentarius in IV libros Sententiarum* Petri Lombardi (a Quaracchi-i kiadás első négy kötete); főként a III. részhez írt kommentár klasszikus kiválósága általánosan elismert. Kisebb theologiai művei közül jelentősebbek: *Breviloquium*, a dogmatika dióhéjban, Scheeben szerint valóságos kincsesszekrény, mely egy-egy szóval old meg egy-egy nagy theologiai kérdést és a legegyszerűsebb szempontok szerint nyújt áttekintést a hitrendszeréről; *Itinerarium mentis in Deum*, a legkiválóbb középkori misztika, Richardus a S. Victore fölhasználásával, melyet a szent generálissága elején írt a Monte Alvernán, lelki magányában; *Reductio artium in theologiam*, melynek témáját és értékét már címe elárulja. E három mű, a theologia mentis et cordis valóságos gyöngye, Quaracchi-ban külön is kiadásra került. Azonkívül van több kisebb más misztikai irat (Quaracchi-ban külön kiadva: *Decem opuscula mystica*), értékes szentbeszéd, írásmagyarázatok s rendi ügyekkel és kérdésekkel foglalkozó vitairatok.

Szent Bonaventura rendkívül szerencsés egyéniség, akiben a világos elme, rendszerező tehetség és kifejező erő misztikai mélységgel, szónoki lendülettel és meleg szívvel egyesül zavartalan harmóniában. Az ilyen egyéniséget jelleme arra szánja, hogy ellentétek kiegyenlítője, béke teremője legyen. Bonaventurát ilyennek látjuk rendje élén, ilyennek a lyoni »egyesülési« zsinaton, ilyennek találjuk a theológiában. Alázatossága és kegyeletessége természetszerűen konzervatív irányba tereli: »Quemadmodum in primo libro sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum et potissimum magistri et patris nostri bonae memoriae fratris Alexandri, sic in sequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam... Non enim intendo novas opiniones adversare sed communes et approbatas retexere« (In II. Sent. Praeloc. Ed. Quaracch. II. 1. s.) S csakugyan a Szent Tamás előtti és tőle sokban elűtő ferences theologiai tanításokat nála mind megtaláljuk szabatos megfogalmazásban; sőt rendszerező, szabatos és átfogó elméje őt avatta az eredeti ferences iskola klasszikusává. Aristoteles előtte is nagy tekintély; de a nem-dialektikai téren a Szent Ágoston szemével nézett Platon kedvéért mindig kész szembefordulni vele. Komoly kísérletet tesz Aristoteles és Ágoston egyeztetésére pl. az ismeretelmélet kérdésében. Békés és harmónikus lelkiületét különösen két mozzanat jellemzi: a) Szent Tamás nagy újítása már útban volt, mikor megírta főművét; de nála az ellenkezésnek és harcnak semmi nyoma, — igaz a »thomizmus« nagy hullámverése őt már nem az íróasztal mellett találja. b) Ha egy kérdésben több felelet van kelendőben, többnyire talál egy szempontot, melyből tekintve mindegyiknek igazat ud adni. Ha azonban mégis választania kell több nézet között, rendesen a mellé áll mely jobban kielégíti a jámbor lelket, vagyis szívével dönti el a vitát.

A Szent Ferenc szellemében művelt theológiának ő a mintaképe. Ilyennek ünnep-

lik már kor- és rendtársai, ilyennek hirdetik a pápák (kivált V. Sixtus »Triumphantis Hierusalem« bullájában). Rendkívül találó és egyben jellemző Gerson méltatása (De examinatione doctrinarum): Bonaventura »a tanításban alapos és megbízható, jámbor és igazságos. Emellett nem kotnyeles. Amennyiben elkerülhető, nem rántja bele tárgyalásába a dologra nem tartozó avagy világi (dialektikai és fizikai) tanításokat theologiai kifejezésekbe burkolva, mint sokan teszik. Mikor az értelem megvilágosítására törekszik, egyben a jámborságra és a szívbeli vallásosságra vonatkoztat mindent. Innen van, hogy nem-jámbor skolasztikusok (sajna a többség!) nem igen forgatják; pedig a theologus számára nincs fölségesebb, istenibb, üdvösebb, kedvesebb tanítás.«



SZENT BONAVENTURA.

Bonaventurát egyénisége arra szánta, hogy iskolát alapítson. Mégis az lett a sorsa, amit némi túlzással Gerson fölpanaszol. Ha a jelek nem csalnak, ezen (nem a tanulmányozáson, hanem az iskola-alapításon) nem igen változtatott műveinek nagyszerű új kiadása sem. A ferences theologusok nyílt avagy titkos szerelme és mestere Duns Scotus lett és ma is az. Mi ennek a sajátságos jelenségnek oka, azt később keressük (5. §). Mindazáltal Bonaventura sokkal kimagaslóbb tudós egyéniség, sem hogy ne szerzett volna már tanárkodása alatt és aztán a századok folyamán lelkes tisztelőket és követőket. A Quaracchi-i atyák (Opera Omnia t. I, p. LXIV ss.) felsorolnak 21 szerzőt Szent Ferenc rendjeiből, kik nyomtatásban, és 53-t, kik kéziratoss művekben a Commentarius-t értelmezik vagy

kivonatolják. A leghíresebb és legjelentékenyebb *Bonaventura-követők* és tanítványok a következők (akárhánynak még most van folyamatban behatóbb tanulmányozása; a legtöbbnek művei jó részben vagy egyáltalán kiadatlanok):

Matthaeus ab Aquasparta, szül. 1235/40, 1287-ben rendi generális, egy évre rá bíboros; † 1302. Exegetikai műveken és szentbeszédeken kívül ránk maradt egy kiadatlan Sententia-kommentárja és a rendkívül érdekes Quaestiones disputatae (részben kiadva Quaracchiban), melyeknek belső értékükön kívül különös érdekességet ad, hogy bennük a Szent Ágostonra hivatkozó és támaszkodó irány már kifejezetten szembeszáll Szent Tamásnak új irányával. Szent Bonaventurát sokszor szó szerint követi.

Pecham János oxfordi tanár és canterbury-i érsek, † 1292. Sokoldalú tehetség: írt matematikai műveket, himnuszokat, melyeket hozzáértők a 13. század legjobbjai közé soroznak, a szegénységet és a kolduló szerzeteket védő vitairatokat. Theologiai műveiben (Quaestiones disputatae, Quodlibeta, Commentarius in I. Sent.) a mester hű tanítványának bizonyul. Élete azonban már nem utánozza a mester egyéniségét. Szívós és ádáz ellenfele Szent Tamásnak, akivel Párisban 1270. körül nyílt vitába száll, melyben az angyali

doktor szelídségét »verbis ampulosis et tumidis« viszonzta, amint Szent Tamás szenttéavatási pöre bizonyítja. Mint canterbury-i érsek megismételte a thomizmusnak Tempier párisi érsektől kezdeményezett és Kilwardby dominikánustól folytatott elítélését.

De la Mare Vilmos († 1298). Rogerius Bacon barátja, a legjobb 13. századi Vulgata-Correctorium kiadója, híressé vált mint a Correctorium fratris Thomae szerzője, mely a régi skolasztikának és így az első ferences iskolának is éles hangú csatakiáltványa az arisztotelikus új iránnyal szemben.

Petrus de Johanne Olivi († 1298). 1878-ban és 1880-ban Fidelis a Fannától (a nagy Szent Bonaventura kiadás első és alapvető munkása) és az annyi jelentős középkori leletről és megállapításról ismert F. Ehrle S. J. bíborostól fölfedezett művei eredeti főnek, élénk és világos szellemnek, nem közönséges tehetségű írónak bizonyítják, aki nagyban és egészben Bonaventura tanítványa. Nem egy ponton azonban elhagyja; sőt szembefordul az akkor egyetemesen elfogadott természetfölfogástól (a skolasztikus mozgás-elmélettel szemben bevezeti az »impetus«-elméletet, a modern mechanikának egyik alapgondolatát). Ismert lélektana a viennei zsinaton és már előbb a szerzetben elítélésben részesült. Tanítványa a csak mostanában ismeretessé vált *Petrus de Trabibus*.

Itt van helyén említést tenni néhány igen tehetséges és termékeny 13. századi ferences theologusról, kiknek közös vonása, hogy általában hívek a Halensistől és Bonaventurától képviselt és augustinizmusnak nevezhető régibb skolasztikai irányhoz, kiknek Augustinus és Anselmus a fő tekintélyük és forrásuk; azonban nem egy pontban közelednek Szent Tamáshoz és nem egy tanításukkal Duns Scotus előfutárjai. Ezek: *Rogierius Marston* oxfordi tanár; Varro (de Ware, *Guarra*) Vilmos, a Bonaventura és Scotus közti időszakban a legtekintélyesebb párisi ferences tanár (dr solidus, fundatissimus), magister Scoti, nevezetesen a szeplőtelen fogantatás tanában is. *Richardus de Mediavilla* (Middletown; † 1300/08.) szintén élénk részt vett a Szent Tamás elleni harcokban; egyben azonban érdekes közbülső helyet foglal el: némely pontban Bonaventurát követi, másokban Szent Tamást; ismét másban Scotusnak, itt-ott Occamnak előfutárja.

5. §. Duns Scotus és iskolája.¹⁾ A leghíresebb ferences theologusnak életéről meglepően kevés biztos adatunk van.

¹⁾ K. Werner Duns Scotus. Wien 1881. — R. Seeberg Die Theologie des Joannes D. Sc. Leipzig 1900. — J. Klein Der Gottesbegriff des J. D. Sc. Paderborn 1913. — Landry La philosophie de Duns Scot. Paris 1922. Ellene E. Longpré ugyanezzel a címmel Paris 1924. P. Raymond D. Sc. in: Dictionnaire de Théologie Catholique IV col. 1865—1947. — Cf. P. Mingès Die skotistische Litteratur des 20. Jhdts in: Franziskanische Studien 1917.



B. Joannes Duns Scotus, Doctor Subtilis.

DUNS SCOTUS.

A valószínűleg ír származású Joannes Duns Scotus, dr Subtilis et Marianus, született valószínűleg Szent Bonaventura halála évében (1274; esetleg azonban 1266). 1290-ben belépett Szent Ferenc rendjébe. Oxfordban hallgató, majd ünnepeelt tanár. 1300 k. nem kevesebb hatással tanít Párisban, utána valószínűleg ismét Angliában; nem sokkal halála előtt, mely 1308-ban következett be, Kölnben találjuk. Szerzete *boldognak* tiszteli és amit jellemére és életére nézve tudunk a történelemből és amit erre nézve a műveiből ki lehet olvasni, ezt az értékelést teljes mértékben megerősíti.

Rövid élete alatt Scotus bámulatos terjedelmű irodalmi tevékenységet fejtett ki. *Műveinek* rendszeres kiadása, melyet a római ír Szent Izidor kollégium ferencesei, első sorban a fáradhatatlan Wadding rendezett (1639; újra lenyomatta Vivès Párisban 1891—5; részeket belőle és más régi kiadásokból M. F. Garcia Quaracchiban) a biztosan vagy valószínűleg nem hiteles dolgokon kívül tartalmaz számos bölceleti értekezést, Aristotelehez írt kommentárokat és a két fő művet: *Quaestiones in 4 libros Sententiarum*, röviden *Opus Oxoniense* és a *Reportata Parisiensia* (előadásai után készült tanuló jegyzetek; az előbbivel szemben való keltezése mindmáig vitás). Kézi használatra e ritkább kiadások mellett jó szolgálatot tesz *Hieronymus de Montefortino*-nak Scotus szövegeiből Szent Tamás Summajának menete szerinti összeállítása: Ven. Joannis Duns Scoti Summa Theologica ex universis operibus eius concinnata iuxta ordinem et dispositionem Summae Angelici dris s. Thomae (új kiadás Róma, Typographia Sallustiana 1900—02). Lásd továbbá P. Deodatus M. *de Basly*: Capitalia Opera B.-i D. Scoti. Le Havre 1908 s. kk.; eddig 2 kötet.

Az a szellemi kép, melyet az utolsó század Duns Scotusról festett, legújabbán erős *retusírozáson ment keresztül*. A múlt század végéig még a képzett theológusok is általában Szent Tamás kíméletlen kritikáját és a nagy skolasztikai hagyományok bomlasztóját látták benne. A 20. század eleje óta elsősorban ferences tudósok (főként P. Minges, E. Longpré, Basly, Belmond) és mások aprólékos gonddal kezdték megrostálni a neve alatt fennmaradt irodalmi hagyatékot és annak szövegálladékát; a kétségtelenül valódi művekbe türelemmel elmélyedtek, a réginel hasonlíthatatlanul pontosabb és gazdagabb mai skolasztika-történeti tudás világánál kezdték részletkérdésekre nézve tanulmányozni a tanítását, és *egy új Scotust* tártak elénk. Szinte Scotus tudományos becsület-mentéséről lehet beszélni. Megmaradt az éles szemű, félelmes dialektikájú *kritikus*, aki nem kíméli egy nevesebb kortársát sem (kritikája azonban ébenséggel nem kizárólag Szent Tamásnak szól; sokkal nagyobb mértékben Genti Henriknek, s nem ritkán tulajdon rendtársainak), de aki mindig egészen tárgyyszerű és udvarias. Azonban új színekben ragyog föl a nagy *alkotó tudós*, aki sokkal inkább folytatója a régi ferences hagyományoknak, mint kritikusuk, aki Szent Tamáshoz az alapgondolatokban és főként az alap-törekvésekben sokkal közelebb áll, mint a százados éles thomista-skotista harcok sejtetik. Előttünk áll a termékeny szintetikus, aki nem rombolni akar, hanem a szín-skolasztikai nagy program szerint a kinyilatkoztatás és a magára álló elme harmonikus együttműködésében az igazság büszke épületét akarja megalkotni; jobban és szebben, úgy gondolta, mint elődjei. Ennek a *Scotus-féle szintézisnek jellegét* adja, hogy a) a régi ferences theologiai hagyományokból táplálkozik és b) az oxfordi iskola tudományos

eszményein tájékozódik. Szent Tamással szemben való ellentéte elsősorban ebből következik: más, szigorúbb és bizonyos értelemben egyoldalúbb tudományos eszménye van és ennek rájárára akarja húzni a skolasztikai teológiát.

Igy a pártatlan történeti kutatás vonásról-vonásra egy kérlelhetetlen kritikájú és logikájú zseniális gondolkodónak kemény vágású és mindenkép tiszteletet parancsoló alakját állítja elének, mint a nagy skolasztikai szerzeménynek nem tékozlóját, hanem utolsó nagy kezelőjét és veretezőjét. Duns Scotus a ferences teológiának vezéralakja lett, egy teológiai iskolának feje, mely mint skotizmus a thomizussal szemben és a később jelentkező molinizmussal szemben elválhatatlanul az ő nevével van összekötve.

Miért éppen őreá esett a ferences theologusok választása, mikor ott van a hatalmas kezdeményező, Halesi Sándor és ott Szent Bonaventura, a mély, egyensúlyozott elméjű egyházdoktor? Ennek a sajátságos jelenségnek alighanem az a főoka, hogy Scotusnak tudományos profilja határozott, jól fölismerhető és mindig jól megkülönböztethető vonásokkal emelkedik ki a 13. századi theologia háttéréből, holott Halensis egy átmeneti időnek, Bonaventura az irénikusnak elmosódottságát viseli. Scotusnak megvannak a maga sajátos határozott bölcséleti és teológiai alapelvei, a kort mozgató nagy kérdésekre megvannak a határozott feleletei, ellenkező nézetekkel szemben megvan a határozott álláspontja és cáfolata. Így tanítványa mindig tudja, hányadán van vele; feleletek, érvek és cáfolatok dolgában nem jut zavarba, ha hozzáfordul. Az ilyen író és gondolkodó iskolafőnek termett! Hozzájárul egy történeti mozzanat. Szent Tamás a skolasztikai szellemek vízválasztója volt; aki őutána a jövő nemzedékben tanítványokat akart toborozni, annak vagy őt kellett hirdetni vagy jobbal kecsegtetni; de tudatlanra venni nem lehetett. Ehhez azonban Halesi Sándor és Bonaventura kissé korán jöttek; ellenben Scotus éppen jókor, a legkedvezőbb történeti pillanatban érkezett. Persze a ferencesek nem sorakoztak volna mögéje, ha nem érezték volna, hogy teológiája vér az ő vérükből; ők nem új ferences iskola alapítóját látták benne, hanem a ferences theologia zseniális kiépítőjét (ezt nagy készültséggel akarja megmutatni M. Hauzeur *Collatio totius theologiae inter Maiores nostros* (Hal., Bonavent., Scot.) ad mentem s. Augustini. 2. kötet 1646/52).

Duns Scotus számos közvetlen tanítványa közül különösen kiválik *Mayron Ferenc* (magister abstractionum, pater formalitatum) és *Bassoly János*. A 14. és 15. század folyamán a fekete halál, százéves háború, nyugati skizma, spirituálisok és közösségek közötti harcok tudomány-öldöső hatása dacára egyre többen sorakoztak zászlója alá. A legismertebbek: *Aquila Péter* (ügyes összefoglaló: Scotellus), *Vorilong Vilmos*, *Temesvári Pelbárt* († 1504; *Rosarium s. theologiae*), *Brulefer István*.

A 16. és 17. század a skotizmus virágkora. Az obszervánsok és konventuálisok szétválasztása békét teremtett benn a szerzetben, mely a tudományos tevékenységnek vált javára; Scotus hovatovább hivatalosan is a rend vezértheologusa; a híres egyetemek, Páris, Oxford, Köln, Coimbra, Alcalá, Salamanca, Louvain stb. mind külön skotista tan széket tartanak fenn. A skotizmus képviselői számban meghaladják a többi iskoláét: »Scoti schola numerosior est aliis simul sumptis« (*Caramuel* cisztercita † 1682). Híresebbek: az ír *de Por O'Fihely*; *Lichetus Ferenc*, Scotus műveinek első híres kommentátátora († 1520, Budán) a spanyol *Herrera Ferenc*, *Torri de Sarnano*; az ír *Hugo Cavellus*

(Mac Caughwell), a szintén ír *Hyckei* Antal, aki egyben neves költő, és barátja *Wadding* Lukács; mind a hárman a szent Izidor kollégium oszlopai; kortársuk a szintén ír Ponce János. Melléjük sorakoznak a világos beszédű Fabri Fülöp (*lucerna et propugnaculum scotistarum*), a rendszeres és világos *Boyvin* Gábor János († 1679); *Mastrio* Bertalan főként Scotus bölcséletét terjeszti, Stümel Frigyes a *distinctio formalis* védelmére írt hatalmas köteteket; a leghíresebbek egyike *Brancati* Lőrinc, utóbb bíboros; *Claudius Frassen*-nek († 1711.) Scotus *Academicusa* a scotista tanításnak egyik legmegbízhatóbb klasszikus kompendiuma.

Scotus nevével kapcsolatban szóba került az oxfordi irány; és gyakran kijátszák ellene az okkamistákat. Ezért helyén van vele kapcsolatban ezekről is röviden említést tenni.

A jellemben és tudományban egyaránt nagy Grosseteste Róbert régebbi *oxfordi hagyományokat* (A. de Sareshel, A. Necham) követve és továbbépítve, az angol elme jellegének megfelelően különös szeretettel művelte a matematikát, tapasztalati tudományokat és a nyelveket. Nyomába léptek más oxfordi mesterek, nem utolsósorban a ferencesek. Így Oxfordban egy sajátos, a párisitól elütő tudományos eszmény fejlődött ki, mely egyrészt tágítja a tudományos megismerés körét, amennyiben a természet és történelem egyedi jelenségeinek a tudományos kutatásban sokkal nagyobb helyet juttat, mint az absztrakció útján nyert egyetemesre irányuló aristotelesi tudományos megismerés; másrészt azonban a tapasztalati kiindulás és igazolás, továbbá a matematikai meghatározottságú megfogalmazás és bizonyítás sürgetésével a tudományosan megismerhetőnek körét lényegesen szűkíti is. Ezt különösen a theologia érzi meg, tapasztalattól, sőt értelemfölbőlő tényeivel és tanításaival. Itt könnyen belopódzhatik a skepticizmus.

Ez az irány legjellegzetesebben jutott kifejezésre *Rogérius Baco*-ban († 1292 után). Ez a kiváló tehetségű, olthatatlan tudománysohó, de egyensúlyozatlan lelkű ferences az oxfordi eszmények és saját tudásának magaslatairól kicsinyléssel tekint le a kontinensnek, nevezetesen Párisnak tudományára. Meg van győződve, hogy a skolasztika téves utakon jár; csak a matematika, nyelvészkedés, természettudomány, induktív módszer, szövegkritika és ékesszólás föllevenítése és intenzív művelése segíthet rajta. A theológiában azonban a programadáson és kritikán nem igen jutott tovább. Amit itt mond, az empirizmusnak, racionalizmusnak és miszticizmusnak sajátos keveréke. Egészben helyesen állapítja meg róla de Wulf, hogy tudományos egyénisége *sajátságos János-arcot mutat*. Mint szaktudós századokkal meghaladja korát a modern természet-tudomány és történeti módszerek követelményeinek világos megfogalmazásával, sok szakmegállapítással és nem egy új és legújabb találmánynak meglepő megsejdtetésével. Mint bölcselő és hittudós azonban messze elmarad mögötte: Aristotelest nem érti meg, Szent Tamás hatalmas korszakos újításának jelentőségéről halvány sejtelmé sincs. Irányához tartozik a ferencesek közül *Rogérius Marston* és a harmadrendű spanyol *Ramon Lull* († 1315), aki kultúrtörténeti szempontból nem kevésbé érdekes, mint angol elődje.

Duns Scotus után a skolasztika hamarosan hanyatlásnak indul. Ennek a hanyatlásnak legkiemelkedőbb jele és egyben tényezője a ferences *Occam Vilmos* († 1348 k.); és a

»pōst hoc, ergo propter hoc« kedvelt történetbölcseleti szofizma a skolasztika e bomlásáért és magáért Occamért is hosszú ideig szívesen Scotust tette felelőssé. Pedig Occam nem is volt Scotus tanítványa, ellene is épp oly pietástalanul hadakozott, mint a többi nagy skolasztikus ellen. Szellemi alapirányát (melyből a hittudományos téren táplálkozik agnoszticizmusa, egyoldalú voluntarizmusa és antiintellektualizmusa), az ismeretelméleti nominalizmust nem ő, a »venerabilis inceptor« elevenítette föl (miután a 12. században elég soká kísértett), hanem a dominikánus Durandus (a s. Portiano) és a ferences Petrus Aureoli.

A »nova via« Párisban és Oxfordban rémes gyorsasággal hódított. Itt elsősorban a skotista formalizmus és a kissé túlzó realizmus elleni visszahatásnak érezték; terjesztésében mindenesetre része volt az akkori egyházi és világi politika mozgalmainak is, melyeknek Occam tudvalevőleg egyik főcsatára volt. Jellemző azonban, hogy éppen a kolduló szerzetesek, ferencesek és dömések egyaránt, léptek föl ellene a legnagyobb határozottsággal a nagy egyetemi központokban. Nem kevésbé jellemző azonban, hogy jóllehet a 15. század vége felé a legtöbb egyetem a »paritas viarum« köpenyege alatt kedvezett neki, mégis a vallásújítás és a humanizmus vihara nyom nélkül elsöpörte. Occamot épúgy nem lehet nyakába varrni Scotusnak, mint mondjuk, Giordano Brunot Szent Tamásnak.

A ferences theologia.

A *hívés*, azaz a kinyilatkoztatásnak a kegyelem segítségével igaznak való elfogadása, minden igaz katolikus számára azonos jellegű, akár tudósról van szó, akár egyszerű tanulatlan emberről. Ugyanígy a *hittartalom*. Itt csak abban van különbség, hogy kiki tájékozottsága szerint több vagy kevesebb hitigazságról tud kifejezetten, a többit pedig burkoltan hiszi (hiszem mindazt, amit az Egyház hívés végett elém ad). A hitnek észszerű földolgozásában azonban, mely magasabb fokán *hittudomány* jellegét ölti, számos fokozatnak és árnyalatnak van helye, a hittudósok tehetsége és készsége szerint. Ahol sok hittudósnak nagyjából azonos az elméleti fölkészültsége, azaz nagyjából azonosak az elveik, módszereik, tudományos eszményeik, forrásaik és anyaguk, ott a hitigazságoknak többé-kevésbé egyöntetű, más hasonló alakulatoktól elütő és ennyiben sajátos jellegű hittudomány — *theologiai iskola* jön létre. Ebben az értelemben beszélünk ferences theologiai iskoláról is.

Ha *ezt* meg akarjuk jellemezni, mindenekelőtt látnunk kell, milyen a ferencesek elméleti fölkészültsége és iránya, vagyis a szó teljes értelmében vett bölcseletük; továbbá hogyan fogják föl a hitet és milyen szerepet szánnak benne az értelemnek. Csak azután vehetjük szemügyre magát a theológiájukat, vagyis milyen tudományos alakot öltöttek az egyes hitigazságok és az egész rendszer ebben a műhelyben.

6. §. A ferences bölcselet. A hitigazságok tudományos földolgozása, vagyis a theologiai iskolás irány szempontjából egyeseknél és csoportoknál főként az jó tekintetbe, hogyan fogják föl az ismeretfolyamatot és a lét általános vonatkozásait és milyen nézeteik vannak az ember mivoltáról.

A ferences theologusok akkor jelennek meg a középkori tudományosság színterén, mikor a skolasztika évszázados serény gyűjtő és alapvető munka után virágszakába lépett. Szent Ferenc gyermekei, mint az Egyháznak is igénytelen hű fiai, ebbe az Egyház színe előtt folyó, tőle táplált és jóváhagyott munkába egyszerűen beállottak, az újjátalakító vagy éppen forradalmaskodásnak legkisebb szándéka és vágya nélkül, de igenis az alkotó tevékenység sugallataival és erőivel lelkükben. Misem természetesebb tehát, mint hogy zökkenő nélkül hozzákapcsolódtak a skolasztikai tevékenységnek ama fázisához, melybe az megjelenésük idején érkezett volt. *Auvergne-i Vilmos* (Gulielmus Alvernus † 1249) már megkezdte mérkőzését azokkal a hatalmas indításokkal és föladatokkal, melyek elé a teljes Aristoteles megismerése állította a kor gondolkodóit, elsősorban a hittudósokat. A régibb, nevezetesen a Szent Anzelmtől áthagyományozott szent-ágostoni vágásokon mozgó bölcselkedéssel természetesen nem akart, nem is tudott szakítani; az új elől sem akart elzárkozni; de a kettőt összeegyeztetnie vagy éppen szerves egységbe olvasztania azonban nem sikerült. Ez a föladat várta az ifjúi erőitől duzzadó két kolduló szerzet tudósait, a történelem hivatottjait. Neki is álltak elhasználatlan erőikkel, ifjúi optimizmusukkal, Albertus csak úgy, mint Halensis és Bonaventura. Ma, annyi évszázad után a történeti visszatekintés számára nem kétséges, hogy a tökéletes megoldás csak Szent Tamásnak sikerült; ebben ő volt a Gondviselés választottja, aki éppen a kellő pillanatban érkezett; Halesi Sándor és Bonaventura épp úgy, mint Albert, korán jöttek, Scotus meg már kissé megkésve.

Ez a *három csoport*: az első ferences theologusok, Szent Tamás, Scotus, koránt sem áll oly távol egymástól, mint a kompendiumos előadás vagy az iskolás harcok éles csatakiáltásai után gondolhatná valaki. Egyek ők abban a meggyőződésben, hogy az elme magától, kinyilatkoztatás nélkül képes biztosan megismerni az érzékfölötti, metafizikai alapigazságokat, képes észszerű tárgyalással az elméhez közelebb hozni a hitigazságokat. Az eltérések és ennél fogva az iskolai jelleg, nem a főbenjáró kérdéseket érintik, még olyan terjedelemben sem, mint az a közös katolikus alappal összeférne (amilyen különbség még az utóbbi évtizedekben is volt az új-skolasztika és az ú. n. katolikus tübingeni iskola között).

I. A *megismerés*. — Mindjárt az ismerés mivoltának, eredetének és határainak kérdésében egyetértenek a ferencesek Szent Tamással abban, hogy lényeges különbség van érzéki és értelmi ismeret között, az utóbbi kiterjed a legegyetemesebb elméleti és gyakorlati elvekre és valóságokra (nevezetesen Istennek a merőben magára álló észszel való megismerhetésére). A theologiailag jelentős különbséget és a ferences ismerés-elmélet sajátosságát így lehet megfogalmazni:

Vannak ismereteink és éppen a legértékesebbek: a legegyetemesebb elvek és szempontok (pl. ok, magánvaló, szellem s az ezekre vonatkozó legfőbb megállapítások), melyeket nem elvonás útján szerzünk, vagyis nem az érzéklés anyagának ama sajátos földolgozása útján, melyet Aristoteles nyomán Szent Tamás oly finoman elemzett; hanem *elménk amaz igazságok birodalmával közvetlen érintkezésbe lép*; mintegy sajátos szerve van közvetlenül úgy meglátni a legegyetemesebb igazságokat, mint szemünknek van tehetsége meglátni a napvilágot és benne a színeket és alakokat.

Az elmének a tisztára szellemi igazság-szférával való ez az érintkezése csak úgy lehetséges, ha a legmagasabb igazságok (elvek és szempontok) mint ilyenek megjelennek az értelem előtt, ha *sajátos világosság* láthatókká teszi őket az értelem szeme számára. Ezek az igazságok végelemzésben Istenben vannak, mint az ő örök gondolatai; következésképpen csak Istenben, illetve Isten által válhatnak az értelem számára láthatókká. Ha az értelem közvetlenül érintkezésbe tud lépni a legegyetemesebb igazságok birodalmával, ezt köszönheti Isten sajátos megvilágító tevékenységének, mely vagy a megismerendő igazságokra áraszt világosságot, vagy megismerő értelmünkben gyújt megfelelő világot.

Ez, ha nem csalódom, a veleje annak az *illuminatio-elméletnek*, mellyel különféle változatokban, sokszor bizonytalan körvonalozásban találkozunk a Szent Tamás előtti ferenceseknél. Ez a fölfogás mindenestre szent-ágostoni gondolatokból indul ki; de befolyásolja az arab filozófusoknak, nevezetesen Avicbronnak az egyetemes és szám szerint egy intellectus agensről vallott tanítása is. A ferences ismeretelmélet lényegéhez nem tartozik; Scotus elejtette. Úgyszintén nem lehet ezért a tanításért a régieknek, különösen Bonaventurának ontologizmust (Istent a magára álló elme e földön is közvetlenül látja, nem a műveiből következtet a létére) a nyakába varrni (cf. *Bonaventura Opera* V 313—6).

Hanem igenis két más mozzanat jellemzi a ferences ismeret-elméletet; mindkettő következik első megállapításunkból:

1. A magasabb szellemi ismeretek megszerzése úgy történik, hogy az elme közvetlenül, érzéki tevékenység és ennél fogva képek közvetítése nélkül lép érintkezésbe az ismeret tárgyával; vagyis a felsőbb megismerés közvetlen, legalább első lépéseiben. Ezért logikus, ha a ferences tudósok nem tagadják meg rokonszenvüket *Szent Anzelm ontológiai Isten-bizonyítékától* (mely a legtökéletesebb lény fogalmából következtet Isten létére); még a kritikus, aristotelikus Scotus is azt gondolja felőle, hogy nem kell elvetni, hanem »*potest colorari*«.

2. Ha az ismerő tehetségnek nem az a legnemesebb föladata, hogy az érzéklés nyújtotta anyagon mintegy előhívja az értelmi képet (ez az intellectus agens szerepe



SZENT BONAVENTURA. (Cavazola.)

Szent Tamásnál), és azt aztán (szenvedőleg) befogadja, és így a valóságot tükrözze, akkor alapvető magatartása *cselekvőleges*: a külső világ inkább csak alkalom és indíték, mint ok lesz arra, hogy az értelem elsajátítsa az Isten megvilágításában föltetsző örök igazságokat. Persze Aristoteles a ferences tudósok megjelenése idején már sokkal ismertebb volt, az ő ismeret-elmélete sokkal nagyobb hasznot ígért a theologia számára, semhogy egészen túltették volna magukat rajta; és így az *aristotelesi és szentágostoni fölfogásnak sajátos összekovácsolásával* találkozunk náluk. Pl. Halesi Sándor Szent Ágostonnal azt vallja, hogy az értelemnek három foka van: ratio (az érzéki világ értelmi megismerésére), intellectus (a teremtetett szellemek megismerésére) és intelligentia (az első elvek, a rationes aeternae megismerésére). A ratio szerinte absztrakció útján szerzi ismereteit, a másik kettő a fönt jelzett módon. Bonaventura szerint a lélek önmagát és Istent közvetlenül ismeri meg. Ugyanezt a kombinálást zseniális kiadásban megtaláljuk Scotus-nál is: ő az elvonás-elméletet egyrészt kiterjeszti ismerésünk egész körére, miként Szent Tamás; másrészt az intuicionizmust is kiterjeszti az egész létre: szerinte az értelmi megismerésnek első tárgya nem miként Szent Tamásnál az érzéki egyedben megjelent és onnan abstrahált egyetemes gondolat, hanem minden elvont ismeretet megelőzően a konkrét egyedi valónak intuitív értelmi fölfogása (species specialissima).

A ferences ismeretelméleti gondolatoknak nem következetes továbbépítése, hanem egyoldalú túlfeszítése és eltorzítása Occam fölfogása: a konkrét egyedi való a megismerésnek kizárólagos tárgya, és az ismeretfolyamat teljesen aktív: az egyedi valóknak színe előtt értelmi jegyeket alkot (termini; innen az okkamisták: terministák), melyeknek általános tartalma nem valóságos, de mint jegyek, mint ismertető jelek az egyedekre is alkalmazhatók.

II. *Metafizika.* — A theologia számára jelentős sajátos ferences metafizikai tanítások a materia, forma és individuum fogalma köré csoportosulnak.

1. *A materia universalis tana.* A Szent Tamás előtti skolasztikusok között és így a ferenceseknél is általánosan elterjedt tanítás volt, hogy nemcsak a testi valók vannak összetéve formátlan őanyagból (materia prima) és lényeg-adó meghatározó formából (forma substantialis), hanem egyáltalán minden teremtmény. Tehát az emberi léleknek is, az angyaloknak is megvan a metafizikai alomja (substratum, mely Halensis szerint más természetű, mint a testeké: nec est subiecta motui, nec contrarietati; Bonaventura szerint azonos), mely azonban itt a lényeg-adó forma szellemisége miatt nem testi lényt épít, hanem szellemi.

Ezt a tanítást lehet úgy fölfogni, hogy csak erőteljesen nyomatékozza és mintegy szemléleti alakba önti azt a szenttamási tanítást, hogy minden teremtetett lény képesség és ténylegesség (actus—potentia) valós összetétele; és lehet úgy értékelni, hogy benne csattanós kifejezésre jut a teremtetett lét gyökeres, mélységes egysége: szellem és anyag közt nincs áthidalhatatlan ürr, sajátosságaik mellett is létük legmélyén rokonok; ugyanannak az őanyagnak, mondjuk, metafizikai alomnak a talaján állnak, ugyanazokból az őskövekből van valami bennük. S ha így fogjuk föl a materia universalis tanát, gondolati rokonságba hozható Scotusnak ama sarkalatos metafizikai tanításával, mely a létet egyneműnek vallja (univocitas entis). Az Aristotelesben oly mélyen gyökerező és benne oly jól iskolázott dr

subtilis nem terjeszti ki a materia fogalmát az anyagvilágon túl (a materia primo-prima, secundo-prima, tertio-prima tana, melyet oly sokszor neki is tulajdonítanak, nem található hiteles műveiben); de mikor hangsúlyozza, hogy a lét legegységesebb fogalma, a meny-nyiben kifejezi a semmivel szemben való ellentétet, azonos értelemben vonatkoztatandó a magánvaló és járulék, a nemi, faji és egyedi lét egész területére és összes fokaira, sőt Istenre, akkor a mindenséget átlengő mélységes egységnek skolasztikai gondolatát a valamilyen létbeli azonosság metafizikájával támasztja alá. Mindenesetre egy szemer a dr subtilis szubtilitásától kell ahhoz, hogy ezt a tant valaki egész jelentőségében értékelje; de igazságtalanok, akik ezen a címen Scotus metafizikáját ontologizmus vagy éppen pantheizmus tőszomszédságába terelik.

Az ősanyag az összes klasszikus ferences theologusok szerint (Scotus is velük tart) nem merő formátlan képesség, hanem már magában is létiség, ha mindjárt nagyon szegényes és gyenge fajta is. Távol van nevezetesen attól, hogy a lényeg-adó formát a vele való egyesülés által lefokozza, mintegy beszennyezze, és így a lények tökéletlenségeinek legyen forrása; hanem ellenkezőleg: ad nekik valamit, teljesebbé teszi konkrét léttartalmukat és részt vesz tevékenységükben (ez Baco természetbölcseletének egyik sarkgondolata, és joggal úgy szerepel a mai bölcselet- és tudomány-történetíróknál, mint az anyag modern megbecsülésének előfutárja). Sőt a Szent Tamás előttiak szerint magában hordja a levésnek, a különféle lényekké formálódásnak nemcsak passzív lehetőségét, hanem vágját és csírát; kebelében hordja azt, amit Szent Ágoston rationes seminales-nek nevezett.

2. *Pluralitas formarum.* A 13. századi skolasztika egyetemleg magáévá tette Aristotelesnek azt a gondolatát, hogy minden összetett való mivoltát két alkotó elv: potentia-actus (a testi valóknál materia-forma) úgy adja, hogy a meghatározatlan, közömbös, szenvedőleges anyagra ráüti jellegét a meghatározott és meghatározó forma substantialis (olyanfélekép, mint a bélyegző a lágy viaszra), mely ilyenformán a konkrét egyedi való minden meghatározottságának és értékének, a rajta megismerhető és benne tevékeny összes mozzanatoknak forrása és foglalata. A ferences theologusok egy értelemmel vallják (Scotus itt teljesen egy gyékényen árul Bonaventurával, akinél a tanítás először jelenik meg teljes határozottsággal és részletességgel), hogy az összetett valóban több lényegadó formának van helye; így pl. a vegyületben megmaradnak forma szerint az elemek, az élő lényben, pl. az emberben is, az életelv hozzájárulása előtt megvolt és utána megmarad egy szervezeti forma (forma corporeitatis). A valónak egysége azért nincs veszélyben, mert a végső forma, a *forma completa* valamennyit összefogja és uralkodik rajtuk.

A Szent Tamás előtti ferencesek szerint az első formát, mely az ősanyaggal egyesül és adja vele együtt a tapasztalati anyagot, általában a fényben kell keresni. Ez az alapgondolatában Szent Ágostontól kölcsönzött »*Lichtmetaphysik*« nagy szerepet visz a régi ferencesek természet-szemléletében. Számunkra azért is érdekes, mert elmosódottsága és költői jellege dacára félreismerhetetlen a rokonsága a legújabb anyagelméletekkel. Mindenesetre nem válik szégyenére a »Napénekes« tudós fiainak.

Ennek a lényeg-adó formák többségéről szóló tanításnak *alapgondolata* az a meg-

fontolás, hogy a konkrét egyedi valónak létegyisége nem nyelheti el azokat a valóság-elemeket, melyekből lett, hanem eredeti léttartalmuknak, sőt létmódjuknak tiszteletben-tartásával valamilyen, mondjuk alkotmányos, monarchiában egyesíti őket. Úgy tetszik, ennek a gondolatnak következetes és elmélyített alkalmazása vitte Scotust arra, hogy



SZENT BONAVENTURA és PÁDUAI SZENT ANTAL
(A. Bonvicino.)

ugyanazon egy formán belül is valamiféle önálló körvonalazásban látta azokat a metafizikai mozzanatokat is, melyek elménk megállapítása szerint nem eshetnek teljesen egybe (entitates, quarum haec non est illa); amilyen pl. ebben az emberben az állatóság és eszeség, Istenben a hatalom és bölcsesség, vagy irgalom és igazságosság. Ezeknek már az elme különböztető tevékenysége előtt a dologban körvonalozva kellett lenni (ante operationem mentis), jóllehet nem mint több külön dolog állnak egymás mellett (plures formalitates, non plures res seu formae). Ez Scotusnak híres *distinctio formalis-a*, melynek nem ő a szerzője, hanem igenis a kiaknázója. Az iránt is alig lehet kétség, hogy metafizikai alapja a középkori értelemben vett realizmusnak bizonyos túlzása, amelyben elvont általános fogalmaink tartalmának a kelleténél nagyobb fokú önálló valóságot tulajdonít.

A ferences tanítás szerint tehát a valók még sokkal inkább mint Szent Tamásnál, számos metafizikai rétegből tevődnek össze. Ezeknek mindegyike bizonyos értelemben körülhatárolt létet folytat, és a forma completa egységteremtő uralma alól alkalomadtán ki is

vonhatja magát, amint azt látni Petrus Olivi tanításán, aki az emberi lelket egyenest három formából állónak gondolta, melyek közül csak a tenyésző van közvetlen kapcsolatban a testtel. Ez a túlzás a viennei zsinatot is foglalkoztatta (cf. *Denzinger Enchiridion*, n. 480/1.).

3. *Principium individuationis*. A sajátos ferences materia-forma-tan az egyediségnek Szent Tamásétól meglehetősen eltérő értelmezésére vezet. Ha az anyag az értéke-sebb létnek nem gáncsvetője és lefokozója, akkor nem is kell az ősanynak egy

kiszakasztott, a forma substantialis alomjának szánt mennyiségében, a materia signata-ban keresnünk az egyediesítés elvét (Thom.). Bonaventura azt közvetlenül az anyag és forma egyesüléséből vezeti le; Scotust pedig, éppen az imént vázolt tanához híven, az egyedi lét sajátos tartalmának és értékének méltatása arra vezeti, hogy alapját külön formalításban, az »ez«-ségben, a *haecceitas*-ban keresi. Ezzel metafizikai megalapozást nyer az oxfordi irány, mely mindenekelőtt a megtapasztalható konkrét egyedi valóságot értékeli és vizsgálja. Ilyenformán joggal ünneplik Scotust, mint a modern tapasztalati tudományok bölcséleti megalapozóját és a modern egyéniség-tisztelet első nagy metafizikusát. Persze az Occam-mal megjelenő és nemsokára rá a nominalizmusban delelő szubjektivizmus és pozitívizmus is az ő gyermekének tekintette magát. De mindenesetre törvénytelen gyermek; Scotus maga nem tehető érte felelőssé.

III. *Anthropologia*. — A ferences tudományos érdeklődésnek és tanításnak mindig kedvenc tárgya volt a lelki világ. Csattanós történeti bizonyíték rá Rupella-nak Summa de anima-ja, mely nyilván az első e nemből. A sajátos ferences tanítás vonatkozik a lelki életre, továbbá a test és lélek viszonyára.

1. *Lelki élet*. Közhely a ferences, kivált a skotista lélektannak ez a jellemzése: »voluntarizmus«. Nos, ez igaz is, nem is. Nem igaz abban az értelemben, mint a XVIII. század óta szokás beszélni voluntarizmusról, és azt szembe szokás állítani az intellektualizmussal (Kant): vannak elméleti téren meggyőződések, melyeket nem értelmi tevékenység, belátás szerezhet meg, hanem csak az akaratnak hatalmi parancsszava. Ilyen értelemben a klasszikus skolasztika egyik képviselője sem voluntarista, Scotus épp oly kevésbé, mint Szent Tamás. Szerinte épp úgy, mint Szent Tamás szerint, az értelem önerővel rendelkezik arra, hogy az eléje táruló nagy metafizikai kérdéseket megoldja, és így értelmileg, bölcséletileg megalapozza azt a transzcendens világnézetet, melyet a kinyilatkoztatás megkoronáz. Még abban a pszichológiai értelemben sem lehet nála szó voluntarizmusról, mintha az akarat volna a primér lelki élmény, minden lelki megnyilvánulásnak úgyszólván összejtje és foglalata (Wundt).

Hanem a ferences voluntarizmus azt tanítja, hogy a) az akarat nemesebb, mint az értelem; és ezért a lélek az ő nemességének, előkelőségének bélyegét inkább kapja az akaratától, mint az értelemtől. Ennek pedig az az oka, hogy az értelem kénytetve cselekszik, az akarat pedig szabad; az akarat az értelmet befolyásolhatja, parancsolhat neki; fordítva azonban nem. Az akarat szabadság mivoltát Scotus lényegében úgy fogja föl, mint a Szent Tamás előtti ferencesek, csak jobban nyomatékoztatja és élesebben kidolgozza. Alapgondolata: az akarat olyan tehetség, amely teljesen önmagából meríti tevékenységének, tehát az akarat állásfoglalásának indítékát: »Nihil creatum aliud a voluntate est causa totalis actus volendi in voluntate.« Tehát egyfelől nincs az a jó, a tökéletes jó sem véve ki, amihez passzív módon, kénytetve hozzá kellene tapadnia (Szent Tamás), és nincs az az indíték, tehát gondolat, mely okozó jelleggel befolyásolná (így már Bonaventura). Más szóval az akarat minden esetben cselekvőleges, és megtartja képességét tenni vagy nem tenni, ezt vagy azt tenni. De azért nem szeszélyes vagy oktalan. Gyökerében a jó megvalósulására irányuló tehetség az; és miként az értelem föl van szerelve az egyetemes elvek és szempontok megszerzésére irányuló készséggel

(habitus principiorum primorum), így az akarat is föl van szerelve a jóra irányuló alapvető fogékonysággal és hajlamossággal (*synderesis*, először Halensisnél). *b)* Az erkölcsi élet inkább az akarat, mint az értelem dolga; az erkölcsi élet és érték súlypontja sokkal inkább az akaratba van helyezve, mint Szent Tamás rendszerében.

2. *Test és lélek viszonyát* a többes forma tana színezi. Ha a testnek is, a léleknek is megvan a maga külön formája, akkor egyfelől a lélek a testtel való egyesülés előtt és nélkül is teljes egyed, személyiség (Szent Tamás szerint csak forma substantialis incompleta). Ezt még nyomatékozza az az egyetemes ferences tanítás, hogy a lélek és tehetségei közt nincs valós különbség, hanem vagy azonosak (August., régi ferencesek) vagy formalitásokként gyökereznek a lélek-szubstanciában (Scotus). Viszont az egyesülés után is a testnek megmarad a viszonylagos önállósága, melyet megőriz a halál után is (tehát nincs szükség a thomisták formák cadaverica-jára). Persze test és lélek egysége nem is oly szoros, mint Szent Tamás rendszerében, hanem vagy nagyon laza (amint ez tanulságosan meglátszik a régi ferencesek absztrakció-elméletén), vagy pedig nem természetszerű, hanem inkább csak mint Isten-akarta pozitív tény jelentkezik.

7. §. Hit és ész.¹⁾ Minden theologiai rendszer első gyökérszála a hitről vallott fölfogása: hogyan jön létre a hívés; az emberi öntevékenység és a kinyilatkoztató Isten, pszichológiai és kegyelmi tényezők hogyan osztoznak rajta? Aztán mi a jellege, módszere, köre a hit területén mozgó tudományos tevékenységnek, a hittudománynak?

1. *A hit.* — Az első ferences theologusnak, *Halesi* Sándornak a mi kérdésünkben még kissé bizonytalan tanítása hűségesen belekapcsolódik elődeinek munkásságába, nevezetesen Szentviktori Rikárdba. Azonban mesterének egyöntetű és könnyen érthető tanítását kissé összekúsálja az a törekvése, hogy a régi, Szent Ágostonon tájékozódó tartalmat bele akarja erőltetni az újonnan megjelent, de még teljesen nem asszimilált aristotelesi kategóriákba. De hogy milyen csillagzat alatt áll, azt meg lehet állapítani tanítványának, *Bonaventurának* már leszűrődött tanításain, melyektől Duns Scotus sem tér el lényegesen. Természetesen egyiküknél sem szabad még várunk a hitnek és tényezőinek azt a tüzetes elemzését és éles megfogalmazását, melyet az újítókkal szemben a 16. századi és a 19—20. század hiteleneivel szemben a legújabbkori hittudósok vittek végbe (cf. *Schütz* Dogm. I 5. §). Azonban az aristotelesi logika és metafizika elvein és módszerein iskolázott középkori hittudósok minden tárgyalásukra ráütötték szellemüknek ezt az aristotelesi bélyegét; és burkolt értelemben hitelméletről igenis lehet náluk is szó.

Már most a ferences hit-elméletet Szent Tamással összeköti nemcsak a hit természet-fölötti jellegének és pszichikai egységének hangsúlyozása — katolikus alapon álló hittudósoknál ez természetes, hanem az a megállapítás is, hogy az észnek és akaratnak egyaránt van benne szerepe. A különbözőséget, tehát a sajátos jelleget a következő mozzanatok adják:

¹⁾ *Halens.* III. q. 68 69; I, q. 1; *Bonavent.* in. III d. 23, sqq; prooem. q. 1; *Scot.* in III d. 23 sqq. — K. Zisché Des h. Bonaventura Lehre von der logisch-psychologischen Analyse des Glaubensaktes. Breslau 1908; Verstand und Wille beim Glaubensakt nach der Lehre des h. Bon. Paderborn 1909.

a) A hit erénye (habitus fidei) formai mivoltában Isten kegyelmi világossága, melynek erejében az ember képessé válik közvetlenül csatlakozni az isteni igazsághoz, azaz közvetlenül megfogni, megtapasztalni a természetfölötti világ valóságait. A hitben Isten szervet ad az embernek a természetfölötti világban való közvetlen eligazodásra. A hit ilyenformán intuitio jellegét ölti épúgy, mint a magasabb természeti ismeret alap-elemei (lásd fönt 6. § I). A *lumen fidei* a természetfölötti életre nézve olyan, mint a habitus principiorum a természeti életben: belénk oltott tehetség a szellemi valóságok közvetlen megfogására; arra való, hogy lehetővé tegye a minden kétséget kizáró megismerést ott, ahová a természeti tapasztalat és a következtetés ereje elhatolni már nem tud.

b) Ez a belénk oltott természetfölötti készség, a *lumen fidei* azonban csak akkor fog működésbe lépni és létrehozni az üdvösségre szükséges keresztény hitet (*fides infusa*; sokszor a *fides formata* nevet viseli), ha hatnak reá a természetfölötti világ valóságai: a Szentírás és főként az Egyház tanítása, épúgy, mint a természeti ismeretelvi készségek (*habitus principiorum*) is csak akkor termik meg a tényleges tudást, ha a külső avagy belső világ valóságai tevékenységre serkentik. Ebből következik: lehetséges olyan hívés, mely az ember saját természeti igyekezetéből, a természeti tehetségek gyakorlásából születik; amit valaki a Szentírásban olvas vagy az Egyház élő tanításából gyakran hall, ahhoz esetleg megadja belső hozzájárulását. Ez a szerzett hit (*fides acquisita*, sokszor *informis*) az üdvösségre szóló hitnek kívánatos előkészítője.

c) A hívés tényében Halensis és Bonaventura Szent Tamásnál élesebben nyomatékozzák az akaratnak az elmével egyenrangú szerepét, amint kitűnik abból a tanításból is, hogy a hit erényének székhelye az értelem és akarat egyaránt. Érdekös, hogy a voluntarista Scotus ebben a kérdésben rendtársaival és Szent Tamással ellentétben a hittényt egyedül az értelemnek tulajdonítja (Szent Tamás szerint az értelem csiholja ki, de az akarat parancsára: *fides est actus imperatus a voluntate*); különben, úgymond, ha az akarat parancsolná, akármilyen esztelenséget is ráparancsolhatna az értelemre. De egy vízen evez régi rendtársaival egy másik jellegzetes kérdésben. Bonaventura a hitet így határozza meg: *Credere est actus humanus quo intellectus voluntarie assentit veritati non visae sed salutiferae* (in III d. 25, 2, 2 ad 1). E szerint Bonaventura a hitigazságot az üdvösség szempontjából nézi. Scotus szerint szintén nem arra való a hitigazságok, hogy a lét okait föltárják az elme előtt és elméleti értést adjanak, hanem arra, hogy Istent mint legfőbb jót, mint végső célt mutassák meg a léleknek, és így eléje világítsanak a gyakorlati életben. Scotus tehát nem tagadja meg a ferences iskola voluntarizmusát; ha az akarat nem is parancsolhat a hitnek, annál inkább van hivatva a hit parancsolni nemcsak az akaratnak, hanem az egész emberi tevékenységnek.

2. Hittudomány. — A hitnek e fölfogásából természetszerűen következik, hogy

a) a *theologia elsősorban gyakorlati jellegű tudomány*, *scientia practica*, *sapientia*.

b) Sajátos értelemben *tapasztalati tudomány*. Hisz a hitnek belénk öntött világossága által a hívő közvetlen kapcsolatba kerül a hitvilágnak valóságaival; tehát biztos léptekkel járhat ebben az új világban és a kapott hitkegyelem foka szerint egyre mélyebben és bensőségebben kapcsolódhatik Istennel s az ő titkaival (a közönséges hit és a hittudomány között még Scotus szerint sincs lényeges, hanem csak fokozati

különbség; ugyanígy Bonaventura szerint a hittudomány és a misztikai kontempláció között) föl egészen a teljes egyesülésig a misztikai életben. Halensis szerint a hívőnek a lumen fidei közvetlen, bizonyos értelemben tapasztalati bizonyosságot ad, úgy, hogy amit hisz, azt már nemcsak lelkiismeretének parancsszavára tartja igaznak, hanem azért is, mert közvetlenül érzi ízét: *certitudine sensus experientiae ... propter suavitatem et delectationem quam sentit* (III q. 68, 9, 1).

Ennek a fölfogásnak természetszerű folyamánya volna a *theologiai racionalizmus*, nem heterodox értelemben, hanem abban az értelemben, hogy a hittől támogatott és megtermékenyített elme a hitigazságok egész területét iparkodik munkakörébe vonni és elméleti szükségszerűségét kimutatni. Annnyival inkább, mert a régi ferences theologusoknak egy szent-ágostoni alapokra támaszkodó racionalista ismeret-elmélet is kezére jár.

Hogy ez nem történik meg, sőt hogy a ferences theológiát az ész és hit viszonyának kérdésében Szent Tamással szemben az elme teljesítőképességének nagyarányú megszorí-



HALESI SÁNDOR.
(Benozzo Gozzoli.)

tása jellemzi, annak okát a következő mozzanatokban kell keresnünk. A ferences hitelmélet, mint láttuk, egy misztikai elemet (valamilyen megtapasztalást) visz bele a hitténybe. Már pedig a megtapasztalás általában, a misztikai is, az élet számára fölötte hatékony, azonban az ész kategóriáiba nem fér bele, különösen ha természetfölötti jellege oly élesen van hangsúlyozva, mint ezt a ferencesek teszik. Hozzájárul az akarat szerepének az a kiemelése, mely a theológiából elsősorban gyakorlati tudományt csinál. Vegyük hozzá, hogy a ferences hittudósokban kezdettől fogva él és Rogerius Baco óta egyre erősödik a tudományosságnak az az eszménye, melyet az oxfordi irány képvisel. Ami itt igazában tudomány akar lenni, annak nyilvánvaló első elvvel kell

rendelkeznie, melyből szillogisztikus úton levezethetők összes tételei: *causata a causa evidenti et intellectui applicata ad cognitum per discursum syllogisticum*. (Scot. prolog. q. lat. III, n. 26). Ennek következtében a ferencesek

1. az észnek a hitet megelőző szerepét kezdet óta szűkebb körre szorítják, mint Szent Tamás, és a hitrendszerben alappilléreként szereplő bölcséleti igazságok közül egyre kevesebbet tartanak igazán bizonyíthatónak. Halensis és Bonaventura szerint Istennek némely tulajdonsága (mindenhatósága, jósága) merőben bölcselő tevékenységgel meg nem állapítható; Scotus szerint pedig az ész ebben a tekintetben csak arra képes, hogy az abszolút való létére következtessen, tulajdonságait azonban nem képes igazolni a maga erejéből, még egységét sem; ugyanígy nem tud biztonsággal következtetni a lélek halhatatlanságára, az ember végcéljára, a természeti erkölcsi törvény teljes tartalmára.

2. A hit igazságait úgy fogják föl (különös határozottsággal Scotus, azonban csírá szerint már a Szent Tamás előtti ferences theologusok is), mint a kinyilatkoztató kegyes Isten tételes rendelkezéseit, melyeknek őre és közvetítője az Egyház. Ezért igaznak-tartásuk egyedüli alapja az Egyház tanítása, természetesen a belénk öntött hit segítségével.

A theologiai tevékenységnek e szerint nem föladata, miként Szent Tamásnál, a hitrendszer benső észszerűségének és relatív szükségszerűségének megmutatása. Sőt az ész, ha a maga lábán jár, nem egy hitigazságban igen súlyos nehézségeket talál; e nehézségek és a nyomukban fakadó kétkedő kísértések elől az Egyház tételes tanításának, tanító tekintélyének oltalma alá kell menekülni. Ez tehát programm- és elvszerű *theologiai pozitivizmus*, szemben Szent Tamásnak theologiai racionalizmusával. Ezek után nem meglepő, ha Scotus elsőnek képviseli az előzőkkel szemben azt a tételt, hogy a Szentírás nem foglalja magában tartalom szerint az összes hinnivalókat: multa... non sunt expresse in evangelio et tamen Ecclesia tenet illa esse tradita certitudinaliter (Scot. in I, d. 11, 1, 5).

3. Mindamellett súlyos tévedés volna azt hinni, hogy a ferencesek, főként Scotus, lemondanak a 13. századi skolasztika nagy eszményéről: a hit és ész nagyarányú összehangosításáról. De Scotus (s már cum grano salis Bonaventura) az ész szerepét abban látja, hogy megmutatja a hitigazságoknak üdvösségre szolgáló alkalmasságát, tehát gyakorlati értékét. Ha minden áron modern szót akarunk és nem kell félreértéstől tartanunk, mondhatjuk, hogy Scotus theologiai pragmatizmust követ. De nem szabad arról sem megfeledkezni, hogy ő még sokkal inkább benn él a nagy skolasztikai hagyományokban, semhogy elméletileg is ne keresné a dogmák »ratio«-it. Kritikus elméje elődjeinek és kortársainak sok ratio-ját gyöngének találja, és ezt kiméletlen dialektikával ki is mutatja; azonban esze ágában sincs a »ratio«-t egyszerűen törölni a theologiai érvelés tárházából és a skolasztikusok másik »locus«-ának, az auctoritasnak engedni át az egyeduralmat; hanem óriási erőfeszítéseket tesz, hogy a gyöngének ítélt és elutasított érvek helyébe jobbakat állítson. Hogy mennyire vérbeli skolasztikus, annak csattanó bizonyítéka az a fáradhatatlanság, mellyel éppen a legmélyebb titkot, a Szentháromságot iparkodik lehetőleg szigorú érvekkel megtámogatni (cf. in I d. 2, q. 7, n. 3–12).

8. §. Isten és a világ.¹⁾ Minden szellemi iránynak biztos értékmutatója az Isten-eszméje. Itt futnak össze a gondolkodás és akarás összes szálai, itt mutatják meg értéküket és jellegüket a problémák csakúgy, mint az állásfoglalások. A ferences theologianak is dióhéjban megtalálhatónak kell lennie Isten-tanában. Különösen Szent Bonaventura, a misztikai lendületű, sастekintetű nagy rendszerező kifejezetten is a Szentháromság tanát teszi meg theologiai eszmélése és imádsága középpontjának.

Ennek az igazságnak a részletekben való kimutatása számára nem-szakolvasók előtt azonban mindig nagy akadékot vet a tárgy elvont jellege és rendkívüli nehézsége. A jellegzés itt többnyire rendkívül finom árnyalatokon fordul, melyeknek föltárása és méltánylása a skolasztikai metafizikában és theológiában való teljes jártasságot kíván.

¹⁾ J. Jeiler S.: Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et s. Thomae doctrina confirmata. Quaracchi 1897. — A. Daniels Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte des Gottesbeweises im MA. Münster 1909. — P. Minges Des Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen angeblichen exzessiven Indeterminismus geprüft. Wien 1907. — J. Klein Der Gottesbegriff des J. Duns Scotus vor allem nach seiner ethischen Seite betrachtet. Paderborn 1913.

Itt tehát csak a jelentős alapgondolatoknak természetszerűen kissé leegyszerűsített és élesebben körvonalozott kidomborításáról lehet szó.

1. *Isten megismerése.* — A ferences hittudósoktól, mint vérbeli skolasztikusoktól természetesen távol áll tagadni a teremtményekből következtető *közvetett Isten-ismerést*. Sőt Bonaventura Itinerariumában fölséges lépcsőzetbe foglalja a teremtményeket az Istenhez igyekvő lélek számára. Scotus Szent Tamásnak kedvenc érvét (mely a változásból az ősváltozatlanra következtet) nem említi ugyan, de annál határozottabban és szinte megdöbbentő elvontságban és általánosságban fogalmazza meg a contingentia-érveket (in I d. 2, q. 1 2).

Azonban ezzel nem érik be. Mint Szent Ágoston ismeretelméletének hivei a szellemi megismerés folyamatában és kiválóbb eredményeiben (a legáltalánosabb elvekben és eszmékben) közvetlenül is látják fölvilanni azt az ős világosságot, mely az igazságot az elme számára láthatóvá teszi; és ez szerintük új utat nyit Isten létének megismerésére, mely különbözik a teremtmények szemléletén elinduló következtető Isten-bizonyítástól. T. i. az értelem legfelső régióiba Isten közvetlenül beleragyogja önmagának, mint ősigazságnak hasonlóságát, úgy hogy mikor erre esik a szellem tekintete, vagyis mikor a legmagasabb igazságok birodalmában jár, nyomban meglátja benne ama hasonlóságnak, az ősigazság ama lenyomatának őseredetijét, Istent (*Halens*. Opera ed. Quar. I 436). Érthető tehát, ha Szent Anzelm *ontologiai Isten-érve* náluk általában (Middletown Rikárd kivételével) kegyelmet talál: Halensis, Bonaventura, Aquasparta, Pecham egyenest bizonyító erejűnek tartják, még Scotus is »átfestve« fölhasználhatónak tartja. Megjegyzést érdemel, hogy Scotus a szentágostoni ismeretelméletre támaszkodó, szinte közvetlen Isten-bizonyítást csak úgy tudja fönntartani, hogy a végtelennek valamilyen fogalmát már a bizonyítást megelőzőleg föltételezi. Ez szelidített kiadású *innatizmus*; hasonlatos ahhoz, melyet a 19. századi tübingeni katolikus iskolában találunk (főként Kuhnnál és Schanznál).

2. *Isten mivolta.* — A theologus Isten-eszméjét természetesen az egyházi tanítás és a kinyilatkoztatás forrásai határozzák meg. Külön iskolás jellegét azonban megadja az a körülmény, hogy a Szentírásnak elénk tárt sok vonása közül melyiket teszi meg alapvetőnek, milyen összefüggést állapít meg az egyes mozzanatok között és milyen kapcsolatba hozza a theologia főtényeivel és kérdéseivel.

Minthogy az ember Isten képére van alkotva, Isten jellemzésére a legmegfelelőbb mozzanatok természetesen az ember bölcseleti elemzése fogja nyújtani. Innen vette Isten eszméjének legszínebb vonásait már Szent Ágoston; innen veszik a ferences theologusok is. Eleve elvárható tehát, hogy följebb (6. §. III.) jellemzett nemes *voluntarizmusuk fog tükröződni Isten-eszméjükön is*.

Láttuk, hogy lélektanuknak egyik alapvonása az akarati mozzanatnak előtérbe állítása és a tevékenységnek, mint legértékesebb létkategóriának ünneplése. Ezzel teljes összhangban a vezető ferences theologusok Isten mivoltát lényegesen egy tevékenységi, még pedig akarati mozzanatban látják. Szent Tamás Isten-tanában a szín-lét, ipsum esse subsistens a vezérgondolat; érvelései, gondolatmenetei a természeti Isten-tanban, ebben a zseniális alkotásban, mely egymaga halhatatlanná tenné Summáját, mindig ebben a

fogalomban csengenek ki. Így egész hatalmas műve az Istenséget fölséges nyugalomban, mint változhatatlan létteljességet varázsolja az ámuló lélek elé. A ferences Istentanban Isten mint örök, fogyhatatlan tevékenység, mint kimeríthetetlen gazdag közlékenység jelen meg. Halensis (kire itt közvetlenül Szentviktori Rikárd és Auxerre-i Vilmos volt irányadó) és Bonaventura az önmagát közlő jóságot tesz meg Isten leglényegének, Scotus pedig teljes tudatossággal és következetességgel szuverén akaratnak minősíti őt. Az ő szemében Isten a leghatalmasabb és legtisztább, önmagát és minden rajta kívül állót teljesen átölelő akarás — nem az értelemről és jóságtól, vagyis a logikától és etikától elszabadult akarás. Ezt a túlzó akarati indeterminizmust Scotus Minges meggyőző kutatásai szerint nem tanította; hanem igenis Scotus Szent Tamással ellentétben Istentől távol tart mindent, aminek természeti szükségszerűség jellege van, ami nem öntudatos és önakart tett. Isten önmagát is teljes szabadsággal akarja — *libertate essentiali*, mely természeténél fogva csak egyre irányulhat, szemben a választási szabadsággal (*libertas contingentiae*, mely szuverén tetszéssel választ a lehetséges teremtmények között; in I d. 10). Isten tehát itt nem az Aristoteles szellemében fölfogott változatlan ősváltoztató (most már értjük, mért kerüli Scotus a primus motor immobilisnek Szent Tamástól annyira kedvelt Isten-érvét), hanem inkább Platon szellemében őstett és őstevékenység.

Ennek az alapvető fölfogásnak egy jellemző folyománya a ferenceseknek a lehetséges (és a köztük tényleg létesült) *véges dolgok örök isteni elgondolásáról* vallott nézete. Szent Tamás szerint ez az örök eszmevilág, mely a teremtés ősképet tartalmazza, az isteni lényeknek tükrözése, helyesebben maga az isteni valóság, amennyiben a legkülönfélébb fokon és módon teremtés útján utánozható (*imitabilitas essentiae divinae ad extra*), tehát logikailag mintegy megelőzi az elgondoló isteni értelem tevékenységét. A ferencesek, különösen nagy határozottsággal Scotus, ellenben azt tanítják, hogy ez az eszmevilág az isteni elgondolásnak örök terméke, tehát Isten értelmi tevékenységének nem mintegy logikai föltétele, hanem következménye.

Scotus empirizmusára jellemző, hogy az Istenségben azt a mozzanatot, melyet az elme legelsőben fog meg és melyből le tudja vezetni az abszolút valónak többi meghatározottságát, nem miként Szent Tamás a magánvaló létben, sem miként sokan későbbiek a magától-valóságban vagy az abszolút szellemiségben látja, hanem a *végtelenségben*. A theologiai alapkérdést e szerint már így fogalmazza: »Utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum?« (in I d. 2, q. 1). E szerint Isten az a tenger, melybe beletorkol minden lét és törekvés, mindaz, amit a széles látóköri és éles szemű kutató empirikus valóság- és értékként fölfödöz a világban.

Azonban a fogyhatatlan létgazdagság nem merül el ebben a tengerben. Ami egyáltalán különálló lét és érték, az a maga teljes tartalmával és külön jellegével, tisztán és jól körülhatárolva jelen meg Istenben is, nem csupán különböztető elménk számára, hanem attól függetlenül is. *Az isteni tulajdonságok egymástól és az isteni valóságtól formaliter különböznek*, elménk különböztető tevékenységétől független formalitásokként vannak meg Istenben. Így az annyiszor lekritizált *distinctio formalis* Scotusnál méltánylást érdemlő komoly kísérlet annak a kétségbevonhatatlan igazságnak szabatos kifejezésére, hogy az Isten nem minden önálló létet elnyelő őskaosz és őszagyvalék — sit

venia verbo —, hanem teljes világosság és határozottság, minden egyedi és körülhatárolt létnek alkotója, tisztelője és tiszta ősforrása.

3. *A Szentháromság-tan.* — A Szentháromság tana a kinyilatkoztatott igazságok csomópontja; a Szentháromság theológiájában mutatja meg a theologiai rendszer teljes erejét, termékenységet és eredetiségét. A klasszikus ferences Szentháromság-tan is rávall alkotóinak egész szellemi irányára. *Régnonnal* (akit részben kiegészít és helyenkint kiigazít *Stohr*) ezt általánosságban így lehet jellemezni:

Mikor arról van szó, hogyan kell jellemezni a Szentháromság belső életét, nevezetesen azt a titokzatos örök folyamatot, mely az egy isteni valóságban három személyt állapít meg, a nyugati theológiában két típus, két jellegzetes irány alakul ki. Az egyik vonalon sorakoznak Augustinus, Anselmus, Lombardus, Thomas; a másikon Richardus a s. Victore, Gulielmus Antissidiorensis, Halensis, Bonaventura, Scotus. (Érdekes, hogy a ferencesek, egyébként Szent Ágoston hivei, itt elkanyarodnak tőle.) Szent Ágoston és követői a Szentháromság theologiai tárgyalásában az egy isteni valóságra szegzik tekintetüket, és a személyeket úgy fogják föl, mint ennek az egy valóságnak hármasan különböző párosan ellentétes birtoklását. A ferencesek ellenben olyanformán, mint valaha a görög atyák, Pseudo-Areopagita nyomán az első személyre összpontosítják figyelmüket és ezt tekintik a Szentháromság kútfejének. Szent Tamáséknál az ellentétes vonatkozások (*relationes oppositae*) fogalma az uralkodó eszme, mely a századoknak mindent átrostáló tanúsága szerint egyéb fogalmaknál alkalmasabb e legmélyebb valóságok észbeli tárgyalására és a nehézségeknek emberileg lehetséges megkerülésére, de egyben a legnehezebb spekulatív föladat elé is állítja a theologust, mellyel az emberi elme egyáltalán találkozhat. Nagy theologiai szabotosságot biztosít, de egyúttal bizonyos elvontságot és egyhangúságot visz bele a szentháromsági tárgyalásba; lehet azt mondani, hogy a Szentháromság titkának *sztatikai tárgyalását* foglalja magában.

A ferences tárgyalásmód több életet, mondjuk, bizonyos *dinamikát és szemléletességet* visz bele a tárgyalásba, amint ez kitűnik különösen Bonaventuránál, aki a három nagy ferences theologus közül a legkövetkezetesebb és leggazdagabb a szentháromsági theologia spekulatív kiépítésében és aszketikai-misztikai értékesítésében. Ő a jóságnak önközlő bőségéről szóló sokat emlegetett Ps. Dionysiusi elvet (*bonum est diffusivum sui*) összeköti a Ps. Aristotelesi »De causis« című műben föllállított érdekes metafizikai elvvel: *Quanto aliquid prius est, tanto fecundius est et aliorum principium*, és az Atyának ebből a termékeny magaközlő *elsőségéből* mint kútforrásból származtatja a Fiút és Szentlelket; nemcsak, hanem a teremtetést is: »Éppen mert az Atya hozza elő a Fiút és a Fiúban és a Fiú által a Szentlelket, ezért az Atya a Fiú által a Szentlélekkel a teremtetésnek is elve. Ha előbb elő nem hozná őket öröktől, nem tudna általuk létrehozni az időben. Ezért joggal mondjuk őt a Szentháromságban kútforrásnak. S ezért egyedül abban áll az örök élet, hogy a szellem, mely a boldogságos Szentháromságban forrásoz és a Szentháromságnak képmása, valamilyen szellemi körforgás módján emlékezete, értelme és akarata által a mennyei dicsőségben átistenülve visszatér a boldogságos Szentháromságba.« (Qq. disp. 8 fin. Opera ed. Quar. V p. 115).

4. *A teremtetés.* — Minthogy a ferences theologia az akaratot, a szuverén életgazdag-

ságot, túláradó szeretetet tekint Istenben uralkodó mozzanatként, a teremtés tényében is a szuverén isteni hatalom és szabad tetszés mozzanatát nyomatékozza. Ennek logikus folyománya a régi ferenceseknek az a nézete, hogy az *örök teremtés ellenmondás*; szerintük örök folyamatról csak magában az Istenségben (szentháromsági életfolyamatok alakjában) lehet szó. Ha Scotus ebben a kérdésben Szent Tamáshoz közeledik (»nem nyilvánvaló, hogy az örök teremtés lehetetlen«), ezt a körülményt részben következetesebb aristotelizmusának, részben szigorúbb logikai követelményekkel dolgozó kritikai irányának kell betudni. Ugyanezen alapgondolatok miatt a világot mivoltában is nagyobb ür választja el Istentől, mint Szent Tamás rendszerében. A teremtés lényei mind anyagból is állanak (materia universalis), tehát élesen elhatárolódnak a merőben szellemi Örök Valótól. Scotus szerint Isten a Végtelen, a teremtet valók pedig mind egy pozitívum és egy negatívum (valami és semmi = a végtelen tökéletesség tagadása) összetételei. Ha Scotus a lét fogalmát mégis azonos értelemben (univoce) akarja kiterjeszteni Istenre és teremtményre egyaránt, csak azt akarja élesen és határozottan kifejezni, hogy mikor azt mondjuk: »lét« és ezt alkalmazzuk Istenre és a teremtményekre egyaránt, valamiképp ugyanazt kell gondolnunk mindkét esetben, különben a világ létéből Isten létre való következtetésünk quaternio terminorum volna; vagyis *a lét univocitása nála csak logikai, nem metafizikai*; metafizikailag Isten és a teremtmény között ő is csak analog viszonyt ismer el. Tehát a létfogalom univocitása címén nem lehet Scotusnak pantheizmust a nyakába varrni.

A *teremtet világnak Istenhez való vonatkozása* a jelzett alapgondolatok szellemében másképp alakul, mint a thomizmusban. *Szent Tamás* szerint a világ Istennek szabad műve ugyan, de egyben az Istenség legmélyét kifejező ösbölcsességnek és szentségnek lenyomata. Ennélfogva a természetfölötti rend épűgy, mint a természeti, mivoltában és kialakulásában logikus, bensőleg megokolt, miképp maga Isten a szükségszerű bölcsesség; létében és tevékenységében, minden létmozzanatában bensőleg függ Istentől, aki benne és általa működik, mint főok az eszköz-okban (causa principalis et instrumentalis, mint pl. ács és szekerce; cf. Dogm. I 269 k.). Ezért Szent Tamás rendszere a világot elsődlegesen mint egészet tekinti, mint Istennek egy egységes gondolatát, hol az egyes, akár lényről, akár létmozzanatról van szó, következetesen és kérlelhetlenül alá van vetve az egésznek.

A *ferences alapgondolat* szerint Isten, a szuverén akarat, a már fönnálló teremtéssel szemben is fönn tartja szuverén függetlenségét; akkor és úgy nyúl bele folyásába, mikor és amint jónak látja, olyan rendet szab eléje, aminőt jónak lát. Ezért egy ponton sem lehet kimutatni, hogy ez a világ létében és törvényszerűségeiben szükségképes. Ami van, az mind másképp is lehetne, kivéve a logika és etikai alapelveit; tehát az üdvtörténet nagy tényei is. Isten független hatalma egészen más világot és világrendet is tudott volna létrehozni. Sok minden másképp lehetne, mint ahogy van, kivéve, ami ellenkezik az isteni bölcsességgel és szentséggel. Persze, amint egyszer fönn áll ez a világ, mivoltából és természetéből folynak bizonyos következmények, melyeket Isten a tőle egyszer tételesen megállapított világrend tiszteletben-tartásával szintén akar. Ez az értelme annak a különböztetésnek, melyet Scotus tesz Istennek abszolút és rendezett hatalma

között (*potentia absoluta et ordinata*), melyet aztán utóbb a nominalizmus oly végzetesen elferdített.

Az *üdvrend* is Scotus szerint ténylegesség. Szent Tamás szerint egy természetfölötti logikának megvalósítása; ezért ő bízik ahhoz, hogy a hit vezérelte ész messze területen be tudja járni, jóllehet kiindulása és végső szava a tanító Egyház tekintélye. Scotus szerint a természetfölötti világot az egyházi tekintély alapján tényként kell elfogadni, melybe utólag lehet, különösen gyakorlati megfontolásokkal, bevilágítani.

Vegyük hozzá, hogy a ferencesek szabadságtanuk következményeként erőteljesen *nyomatékozzák a teremtmény függetlenségét*. Abban van következetesség, hogy a ferences *előre-rendelés* tana (*praedestinatio*-tan) lényegében azonos Szent Tamással (szemben a jezsuita theológusok egy részével; cf. Dogm. II 68 k.). Ha azonban a teremtménnyel való isteni *együtműködés* kérdésében (*concursus Dei generalis*) Bonaventura Szent Tamással tart, vagy legalább könnyen összhangba hozható vele (Jeiler), az csak abban leli magyarázatát, hogy Bonaventura simulékony és irénikus szelleme a legkülönbébb irányokban talált és jogosaknak tartott elemeket fölvette szintézisébe. A ferences theologia benső logikája ebben a kérdésben a molinista fölfogás felé tájékozódik. Szerinte a teremtmény és Teremtő viszonya nem a mozgató ok és eszköz analogiája szerint alakul; hanem a teremtmény a maga törvényeit és utait követi egy nagylelkű, szabadság-tisztelő és -szerető hatalmas monarcha szabad birodalmában, aki csak alkalom adtán szól bele alattvalóinak dolgába, hogy mint *causa potentissima* érvényesítse a teremtmények által, sőt dacára, a maga szuverén végső akaratát.

9. §. Természet és kegyelem.¹⁾ A *teremtmény mivoltát és helyzetét* a ferences theologia eddig ismertetett metafizikai és theológiai alapelvei értelmében nem egy ponton jellegzetesen másképp fogja föl, mint Szent Tamás és vele már hosszú századok óta a »*sententia communior theologorum*«.

Az *emberre vonatkozólag* a pluralitas formarum tanának közvetlen folyománya, hogy az ember nemződése és halála, mint a testiség viszonylag önálló formáinak jövése-menése jobban a tapasztalat szemkörébe van állítva, mint a thomistáknak csak egy formát valló szigorúan elvont álláspontján. Ágostonos ízű lélektanuknak következményeként pedig az ő tanításukban a *lélek a testtel szemben függetlenebb*, mint Szent Tamásnál. Ez nemcsak a szellemi tartalmú ismeretek létrejövési folyamatának nagyobb önállósításában nyilvánul, hanem abban a tanításban is, hogy a testtől elvált lélek képes nemcsak emlékezetből, hanem közvetlen tapasztalásból is új ismereteket szerezni. Ezzel az egyéni lélek teremtettségének tana (*creatianismus*) és halhatatlansága szembetűnő értékes spekulatív támaszt nyer. Ha Scotus mégis nagyon tartózkodó a halhatatlanság ész-bizonyítékaival szemben, ez csak a bizonyítással szemben általában támasztott magas logikai és kritikai követelményeinek kifolyása.

A ferences alaptanítások különösen az *angelológiában* bizonyulnak termékenyek-

¹⁾ P. Minges Die Gnadenlehre des Duns Skotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semi-pelagianismus geprüft. Münster 1906.

nek. Az által, hogy az angyalok anyagból (ha mindjárt nem is testi, hanem sajátos anyagból) és formából összetett valók, teremtmény-jellegük, változékonyságuk, a térrel és idővel való szerves kapcsolatuk metafizikailag meg van alapozva. A ferencesek szerint az angyal nemcsak erejének érvényesítése által (per contactum virtutis; Thom.), hanem szubstanciája szerint is jelen van egy határozott helyen, ahonnan csak a közbenső helyek érintésével távozhat más helyre. Az angyal a külső világgal olyan kölcsönhatásban van, hogy tapasztalás útján is szerezhet ismereteket, jóllehet rendelkezik veleszületett ismeretkinccsel is (Szent Tamás szerint csak ilyen!). Az angyalnak akarata első állásfoglalása után nem változatlan; sőt bukása után is csak isteni végezés következtében (melynél fogva nem nyer megtérésre kegyelmet) megmászhatóan, nem belső mivoltánál fogva. Vegyük még hozzá, hogy Scotus egyediesítés-tana következtében mi sem áll útjában, hogy az angyalvilágban is, miként a tapasztalati világban, egy angyalfaj számos egyeddel legyen képviselve, s megértjük, hogy a ferences angyal-tan, elsősorban Scotusé, spekulatív részében (az ú. n. természeti állapotot illetőleg, mely tényleg nem létezett; amit róla mondanak a hittudósok, az csak theologiai konstrukció, kinyilatkoztatás nincs róla) könnyebben hozható összhangba a kinyilatkoztatás, a Szentírás elméleti föltételeivel, mint Szent Tamásé, melyet a kelleténél talán jobban befolyásol Aristoteles fizikája.

2. *A természet és a kegyelem viszonyát* illetőleg a ferences iskolának elvitathatatlan érdeme, hogy kezdet óta élesen különböztet természet, természetkívüli (praeter-naturale) és természetfölötti (supranaturale) lét között, és ezzel biztos gátat emel a naturalizmus ellen. Ez az álláspont kifejezésre jut a Szent Tamás előtti ferenceseknek abban a tanításában (melyet Scotus nem tesz magáévá, de nem is cáfol), hogy az angyalok és emberek nem kegyelemben teremtdtek; holott Szent Tamás szerint természet és kegyelem állapota csak logikailag, tartalmilag, a dolog természete szerint követik egymást, időrendben egybeesnek (non tempore sed natura prior est natura quam gratia). Vagyis a természet és kegyelem közti elméleti különbséget, melyet mindkét iskola vall, a ferences azzal is nyomatékozza, hogy időbelivé teszi, és így a metafizikát történetté pecsételi. Álláspontját a trienti zsinat is honorálta, mikor (sess. 5, can. 1) az eredeti fogalmazást: az első ember a szentséget és igazságot, melyben »teremtve volt« (in qua creatus fuerat) elvesztette — fölcserélte ezzel a tágabbal: melyben »alkotva volt« (in qua constitutus fuerat), melybe aztán belefér a ferences nézet is. Továbbá élesen kifejezésre jut a kegyelem természetfölöttisége Scotusnak abban a tanításában, hogy a kegyelmet csak szoros értelemben vett teremtd isteni tevékenység tudja létrehozni és nem egy ennél alsóbb fokú isteni tevékenység, mely a kegyelmet mintegy előcsiholja a lélek, illetve a teremtmény méhéből, ahol lappangó valóságként volt elrejtve (per educationem e potentia subiecti; cf. Scot. in IV. d. 1, q. 2—5).

Ha a ferences kegyelemtan így élesen megvonja a határt kegyelem és természet között, s a protestantizmus és janzenizmus előtt egyszer s mindenkorra becsapja az ajtót, egy más ponton sokkal közelebb engedi a természetet a természetfölötti létrendhez, mint a thomizmus. Szerinte ugyanis a természeti tehetség (segítő kegyelem támogatásával természetesen) pozitív módon elő tud készülni a megszentelő kegyelemre; ú. n. méltanyosságai érdemet tud szerezni (meritum de congruo) a kegyelmi állapot elérésére. Vagyis

a szabad akarat — nem a kegyelem megvilágosító és támogató közreműködése nélkül — jó darab úton elébe tud menni a kegyelemnek. Ebből a tanításból alakult ki az a fölfogás vagy gyanakvás, mintha Scotus legalább kedvezne a pelagianizmusnak. *Minges-*nek pontos és aprólékos kutatásai után ezt azonban már nem lehet jóhiszeműleg állítani. Azt azonban meg lehet engedni, hogy Scotusnál Istenről és a teremtmény viszonyáról vallott alapfölfogásához híven a természetnek, az emberi öntevékenységnak és a tételes isteni rendelkezéseknek sokkal nagyobb tér jut, mint Szent Tamás rendszerében. Szent Tamás a kegyelemben és így a természetfölötti rendben általában a természet legmélyebb titkos vágyának és fogékonyságának kielégítését látja, és ezért az ő szemében a természetfölötti rend a természetinek analogiájára épül föl (Summa 1. II., q. 110). Scotus a kegyelemben inkább a természetre való értékes ráadást lát, mely a pluralitas formarum elvénél fogva a természetet és annak körét nem asszimilálja úgy és nem símul úgy hozzá, mint Szent Tamásnál.

3. A ferences s nevezetesen a skotista *kegyelemtant* a protestáns dogmahistorikusok (pl. Seeberg) azzal a kétes dicsérettel tüntetik ki, hogy erőteljes kísérletet tesz megszabadulni a kegyelemnek vaskos »dologi« fölfogásától, s hogy újra nyomatékozza a szentágostoni alapfölfogáshoz híven a kegyelemnek ethikai és pszichikai jellegét. Itt nincs helye ennek a protestáns alaptévedésnek visszautasítására (lásd Dogm. 67. §); azt azonban hangsúlyozni kell, hogy a ferences theologusok is nagyon is tisztában vannak a katolikus tannal: a kegyelem mint Isten közvetlen teremtése külön valóság, »dolog«, mely járulékként üli meg a lelket (lásd pl. Bonavent. in II. d. 26, q. 3).

A katolikus állásponton belül azonban jellegzetes különbség forog fenn a thomista és nevezetesen a skotista kegyelemtan között. Amíg ugyanis Szent Tamás egy szentágostoni gondolat következetes kiépítésével mint altera natura superiort fogja föl, melynek minden lét- és tevékenység-mozzanata mintegy felső fekvésben játssza el a természet metafizikáját (lásd Dogm. II 94. kk.), addig a ferencesek a természet nagyobb önállóságának és a teremtményi szabadság nagyobb szerepének hangsúlyozásával a kegyelmi valóságokat inkább pszichológiai analogákkal akarják megfogni. Scotus híres tana szerint *a megszentelő kegyelem azonos a szeretet természetfölötti erényével*. Ez a nézet a szerzeten kívül is nagyon elterjedt. A trienti zsinat atyái és theologusai között is uralkodó volt. (Lásd A. Prumbs Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade. Paderborn, 1909.) E szerint a kegyelem nem nyugvó valóság, a kegyelmi életnek metafizikai alapjául és gyökeréül szolgáló létiség (habitus entitativus), mint Szent Tamásnál, hanem eleven élet és lelki lendület (habitus operativus). Így a kegyelem székhelye is nem a lélek szubstanciája (Thom.), hanem az akarat, mint amely a boldogságnak, minden kegyelemosztás végső rendeltetésének is alanya. Látni való, hogy ebben a felfogásban a kegyelem egy titokzatos létiség-rendből lekerül a foghatóbb tevékenységi rendbe és a kegyelemtanból természetfölötti metafizika helyett inkább természetfölötti pszichologia lesz.

Következetes folytatás, ha a ferencesek az erkölcsi erényeket az isteniesektől (hit, remény, szeretet belénk öntött erénye) elválasztják: az erkölcsi erények (igazság, lelkierő, okosság, mértékletesség és tartozékaik) a megszentelő kegyelem nélkül is teljes tartalmaúk

és termékenységűek; még a megigazultnak sincs szüksége arra, hogy külön természetfölötti erényeket (és ama sajátos természetfölötti fogékonyságokat, melyeket a Szentlélek ajándékai néven ismerünk) készen kapjon (non existunt virtutes morales infusae, neque dona Spiritus. S. tamquam habitus distincti a gratia sanctificanti). Viszont önálló létüket és szerepüket az erkölcsi erények fönn tartják akkor is, ha a szeretet kegyelme eltávozott is a lélekből.

Tagadhatatlan továbbá, hogy a ferences theologia a természetfölötti életnek minden egyes mozzanatát energikusan vallja ugyan, de a helyett, hogy ezeknek az elemeknek szerves kapcsolatát és belső egységét kutatná (ez Szent Tamás kegyelemtanának egyik ereje), beéri vele, hogy a kegyelmi élet elemeinek együttességét és fönnállását egyszerűen *tételes isteni rendelkezésből* vezeti le. Így kegyelem és bűn nem legbensőbb mivoltukban, metafizikailag ellenlábasak és zárják ki egymást, hanem csak azért, mert Isten jónak látta ilyen tényleges viszonyt állapítani meg köztük; következképp magában véve (potentia Dei absoluta) lehetséges volna bűnbocsánat kegyelem nélkül is, sőt talán kegyelem-közlés is bűnbocsánat nélkül (cf. Scot. in I. d. 17, q. 2, n. 23). A kegyelemből fakadó jótett nem azért érdemszerző, mert önmagában jutalmat kiváltó értéket jelent, hanem mert Isten jutalomra valónak szánja és elfogadja. A természetkívüli adományok az ősalapotban, nevezetesen az alsó és felső embernek amaz összhangja, melyet a természetkívüli épség állapotának mondunk (donum integritatis) nem a megszentelő kegyelem folyománya, mint Szent Tamásnál, hanem tételes isteni intézkedés egy a kegyelemtől különböző adomány által biztosítja létét.

Ha itt mindenáron csattanós jelszavakkal kellene jellemzést adni, talán azt lehetne mondani: Szent Tamás a kegyelem metafizikájában remekel, Scotus pedig a kegyelem fenomenológiájában és pszichológiájában válik ki.

10. §. Bűn és megváltás.¹⁾ Ez a cím hirdeti legfelölőbbben a ferences theológiának, mint olyannak dicsőségét. Közismert dolog, hogy *oroszlánrésze van a Szeplőtelen Fogantatás dogmatizálásában*. Futuribilek föllállításában óvatosnak kell ugyan lenni; azonban kockázat nélkül lehet azt mondani, hogy a ferencesek és nevezetesen Scotus nélkül Szűz Mária koronájában ez a legintimebb fényű drágakő még most sem ragyogna teljes kicsiszoltsággal. Miképp történt ez? — Épen ezen a ponton nem járja a ferenceseknek és különösen Scotusnak érdemét annak a bizonyos garasnak minősíteni, melyet egyszer megtalál a szerencsés vak is. A Szeplőtelen Fogantatásnak dogmatikai vágányraterelése csakúgy, mint az abszolút megtestesülés elmélete, melytől ellenesei sem vitathatják el a nagyszabású elgondolást, a ferences theológiának törvényes gyermeke, szer-

¹⁾ Déodat de Basly, Pourquoi Jésus-Crist ? ou Dogmatique du Sacré-Coeur. Rome 1903. — Gulielmi Guarrae, J. Duns Scoti, Petri Aureoli Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. M. V. Quaracchi 1904. H. Holzapfel Bibliotheca Franciscana de Im. Concept. B. M. V. Quar. 1904. P. Pauwels Les Franciscaines et L' Immaculée Conception. Malines 1904. — Th. Fetten J. Duns Scotus über des Werk des Erlösers. Bonn 1913. R. Guardini Die Lehre des h. Bonaventura von der Erlösung. Düsseldorf 1921. — H. Storff The Immaculate Conception. The Teaching of S. Thomas, S. Bonaventura and Bl. Duns Scotus on the Im. Con. of the B. V. M. St. Francisco, California 1926.

ves folyománya; lehetetlen a gyermeket dédelgetni és az anyát lekicsinyelni. Ezt a szerves összefüggést megkísérlem kimutatni.

1. *A megváltás módja.* — A Teremtő és teremtmény viszonyának ferences fölfo-gásából logikusan következik, hogy a ferences theologusok és főként a következetesebb és minden különbséget élesen aláhúzó Duns Scotus szerint az eredeti bűn mint teremtményi tett annyira távol esik a szuverén önhatalmában trónoló Istentől, hogy jogi sér-tésnek nem fogható föl. Isten sokkal magasabban áll, semhogy bármilyen emberi tett akár sértés, akár kegyre-hangolás címén hozzája férne. Szentsége természetesen föltétle-nül elítéli és kérlelhetetlenül sujtja a bűnt; de mert sem érzelmileg, sem jogilag nincs általa érintve, teljesen szuverén tetszésétől függ, hogy mit csináljon a bűnössel. Semmi-képen *nincs kötve ahhoz a szentanzelmi dilemmához*: aut poena, aut satisfactio. Tehát teljesen az ő szuverén akaratán fordul az is, milyen föltételek mellett fogadja vissza kegyébe a bukott bűnös emberiséget.

Ezzel aztán a megváltás tényleges módja: az emberré lett Isten helyettesítő elég-tevése szabatos körvonalazásban úgy jelen meg, mint a nagylelkű isteni megkegyelme-zés sok lehetséges módjának egyike: Isten másképp is megkegyelmezhetett volna az emberiségnek, és az Isten-ember megváltó tevékenysége is csak azért megváltó hatású, azaz elégtévő és engesztelő, mert Isten ilyenül elfogadja. Quae facta sunt a Christo circa redemptionem nostram, non fuerunt necessaria nisi praesupposita ordinatione divina, quae sic ordinavit facere. Még abban a föltevésben is, hogy Isten teljes elégtételt akar követelni (amit azonban nem kell tennie), non requiritur necessario quod satisfaciens sit Deus; lehetne ember vagy angyal, si esset sine peccato et Deus dedisset sibi summam gratiam (in III. d. 20). Sem a bűn, sem Krisztus megváltói tevékenységének természe-tében nem találunk olyan mozzanatot, melynek következtében azt lehetne mondani: Isten-nek kell Isten-emberi elégtételt követelni, avagy köteles erre való tekintettel az eredeti bűnt eltörölni. Magában véve ugyanis semmiféle teremtet tevékenység nem végtelen tartalmú. Ádám bűne sem, az ember Krisztus műve sem; és a teremtmény nem képes akár negatív (bűn által), akár pozitív (megváltó tevékenység által) jogcímet szerezni és ilyenl föllépni Isten előtt.

Ezzel *Szent Anzelm megváltás-elmélete* (Cur Deus homo; cf. Dogm. I 460. k.), melyet félénken kikezdték Halensis és Bonaventura (aki az anzelmi gondolatok mellett tüzetesen tárgyalja a szentágostoni újjáteremtést, a misztikai Krisztusba való beiktatást és a lelki megvilágosítást) és melyet lényegesen enyhített Szent Tamás, ki van emelve sarkaiból.

Ebből logikusan folynak a következő mozzanatok:

2. *A Szeplőtelen Fogantás tana.* — Ha az eredeti bűn megbocsátása és eltörlésének módja tisztára Isten szuverén tetszésén fordul, akkor misem áll útjában annak a lehető-ségnek, hogy egy Ádám fia vagy leánya pusztán azért szabaduljon meg vagy maradjon ment Ádámnak ettől a szomorú örökétől, mert Istennek úgy tetszik. Isten megtehetette volna az egész emberiséggel, hogy minden egyes ember már születésében, mikor beiktatást nyer Ádám családfájába, ne a bűn örökébe lépjen, hanem a kegyelem örökébe, vagyis már léte első pillanatában ne a bűn anyajegye, hanem a kegyelem ékessége

áradjon el lelkén. Vagyis szuverén hatalmával (*potentia absoluta*) Isten megtehetette volna, hogy *minden ember az eredeti bűn szeplője nélkül* fogantassék.

A jelen üdvrendben is (*potentia ordinata*) megtehetette volna (*potuit*). Hisz az eredeti bűn nem az ember testében fészkel, sem egészben (mint bizonyos értelemben Szent Ágoston és nem egy korai skolasztikus tapogatózva elgondolta), sem részben (legalább materialiter: Thom.), hanem teljességgel az akaratban, a lélekben. Nem a rendetlen kívánság az eredeti bűn lényege, mely még csak nem is lényeges eleme, sőt nem is következménye, hanem az akaratnak és ezzel az egész embernek, a személyiségnek Istennel szemben való fonák helyzete, melybe az által került, hogy eldobta magától a kegyelem ékességét, elfordult végső céljától és így meztelenül és eltorzultan áll Isten előtt. Következésképp nem a nemzés, mint olyan adja tovább nemzedékről nemzedékre a bűnt, hanem az a tény, hogy valaki nemzés útján Ádám ivadéka lesz, és ezzel fonák Isten-ellenes helyzetének is örökösevé lesz. Vagyis nem a testi fogantatás (*conceptio seminis*), hanem a személyiség létrejötte (*conceptio personalis* = *infusio animae rationalis*) az eredeti bűn terjesztője.

Ezt azonban Isten hatástalaníthatja a jelen üdvrendben is, vagyis a megváltás egyetemes szükségének sérelme nélkül is. Nem kell egyebet tennie, mint elővételeztetni a megváltás gyümölcseit. Isten megteheti, hogy Krisztus érdemeire való tekintettel egy lelket létesüléskor megóv attól, hogy Ádám bűn-öröksége reászálljon; mintegy alája teríti a Megváltó érdemeit, hogy mikor a létbe készül, erre a tiszta szőnyegre lépjen és ne szennyezze be lábát. Ezt megteheti annál inkább, mert a szülői nemző tevékenység szabatosan csak a testet hozza létre, mely a forma *corporeitatis* révén már a lélek nélkül is emberi test; ez pedig az eredeti bűnnek semmiképen nem hordozója, és így Isten szentelő tevékenységének nem kell kiterjednie a nemző tevékenységre, mely Szent Bernát szerint nincs rendetlen érzékiség nélkül.

Ez az elővételezett megváltás (*praeredemptio*) gondolata, melyet Bonaventura hasonlattal világít meg: »Szűz Mária az Úr Krisztus által szabadult meg az eredeti bűntől, de más módon, mint a többiek. A többieket Isten a bukás után emelte föl, Szűz Máriát mintegy estében tartotta föl, amint példában lehet látni két emberen, akik a sárba esnek« (in III. d. 3, p. 1, a. 1, q. 2). Ez megnyugtató *elvi feleletet ad* a theologusoknak ama nehézségére, mely legtöbbször visszatartotta a szeplőtelen fogantatás nyílt megvallásától: az eredeti bűn ténye egyetemes, és ennek megfelelően a megváltás is egyetemesen szükséges; a szeplőtelen fogantatás ennek a szigorú egyetemességnek tagadása volna. Scotus felelete: az eredeti bűn vállalásának kötelezettsége és így a megváltásra szorultság alól Szűz Mária sincs kivéve; természet szerint ő is Ádám leánya, és mint ilyennek, neki is szól az eredeti bűn törvénye és a megváltás. De nála a megváltás ereje abban mutatkozott, hogy nem engedte érvényre lépni a bűn törvényét. Természet szerint Mária Ádám leánya; időben azonban előbb kegyelem gyermeke, mint bűnnek örököse. Scotus itt szerencsés kézzel a centrumba állít egy különböztetést, melyet a theologusok akkor szélteben ismertek már, sőt Bonaventura ezzel a kérdéssel kapcsolatban is pedzett: a *prioritas naturae* és *prioritas temporis* különböztetését.

A megváltásnak ez az egyetemesen lehetséges módja, az elővételezett megváltás

helyén volt (*decuít*) Szűz Máriával szemben. Isten-anyai méltósága őt (az alább 3. alatt ismertetendő abszolút megtestesüléstan értelmében) az egész teremtés középpontjába helyezi. Tehát csak ennek az általános nagy kiváltságnak egy ponton való érvényesítéséről van szó. Mihelyt a dogmatikai nehézség gyökeresen el van hárítva, érvénybe lép Szent Anzelm elve: *Decuít ut ea puritate Virgo niteret qua maior sub Deo nequit intellegi* (De conceptu Virg. c. 18).

Ennél tovább Scotus nem igen ment. A »potuit, decuít« következményét: »*ergo fecit*« nem vonta le, legalább nem teljes határozottsággal, bár nincs minden valószínűség híján az a nézet, hogy éppen ő hódította meg az addig ellenkező párisi egyetemet a Szeplőtelen Fogantatás tanának. Ma már tudjuk, hogy ama következtetés premisszái sem mindenestül tőle valók. A tan maga már legalább másfél százada hirdetőkre talált Angliában: oxfordi tanároktól vették át oxfordi minoriták, kik közül Scotus tanára Ware Vilmos a tan theológiáját is már imponáló világossággal adta elő. Nem lehet tehát azt mondani, hogy a Szeplőtelen Fogantatás tanának diadala kizárólag a ferences theológiának dicsősége. Az is bizonyos, hogy Scotusnak e kérdésben nincs egyetlenegy alapvető gondolata, melyet meg ne lehetne találni Bonaventuránál (igaz, sokszor a periferián tengődnek), aki azonban az akkori »*sententia communior et tutior*«-tól nem mer eltérni. Mindazáltal nincs kétség benne, hogy Scotus-ban eszmélt reá a megizmosodott ferences theologia az Immaculata-val való benső rokonságára, s az ő éles különböztetései törték át azt a homlokmorénát, melyet az addigi theológiának nehezen előrehömpölygő glecsere önmagának emelt volt. A történelem nem hágy kétséget az iránt, hogy az ő indításától kell számítani a tan diadalútjának biztos, egyenes és föltartóztathatlan lendületét. Legelszántabb védői az ő tanítványai közül kerülnek ki.

3. Az abszolút megtestesülés elmélete. — Ennek a híres tanításnak tulajdonképeni forrását Scotusnak a megváltás módjára vonatkozó alapgondolatában kell keresni. Ha az eredeti bűn eltörlésére Istennek annyi más mód is rendelkezésére állott, mért épen ezt a, mondjuk, legsúlyosabbat választotta? Erre a nagy kérdésre Scotus felelete: Istennek az eredeti bűn bekövetkezésétől függetlenül és a megtestesült Ige helyettesítő elégtétele útján leendő megváltástól függetlenül is az volt a szándéka, hogy a második isteni személy emberré legyen. Az ő gondolata ez (Oxon. in III. d. 7, q 3, n. 3): Isten elhatározásainak az örök elgondolásban megvan a sorrendje — nem időbeli, ilyen az örök változatlan Istenben nincs, hanem logikai. Ő első helyen önmagát szereti. Aztán szeretetében akarja, hogy más lények is legyenek. A sok lehetséges lény közül ismét első helyen akar egy teremtményt, mely őt legjobban szereti, és akarja ennek egy isteni személlyel való személyes egységét, etsi nullus cecidisset; és végül utolsó mozzanatként akarja, hogy ez a személyes isteni közösségbe fölvettem teremtmény szenvedékeny természetet öltson és közbenjáró legyen a bűnért, melyet tehát Isten már erre való tekintettel engedett meg. Más szóval az *Isten-ember a teremtő isteni végezés első gondolata*, a teremtés célpontja és a mindenség foglalata: teremtő és teremtmény lehető legbensőbb egysége.

A régibb theologusok és atyák az üdvtörténet tényleges menetének súlya alatt az Ige megtestesülését kizárólag a bűnnel hozták kapcsolatba, úgy hogy szerintük szinte

a bűnnek kell köszönni az üdvtörténet legnagyobb javát, a megtestült Ige megjelenését (»felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!« Exultet). Azonban már a 13. század elején felmerült a hittudósok előtt az a meggondolás, hogy ha csak a bűn, illetve a tőle való megváltódás volna a megtestesülés indítéka, akkor óriási aránytalanság tátongana a cél és eszköz között, és az a látszat támadhatna, hogy a legnagyobb rossznak köszönhetjük a legnagyobb jót: »summum bonum eset occasionatum« (Scot.). Ezért már Halensis (III 2. m. 13) megpendítette azt a gondolatot, hogy a megtestesülés bekövetkezett volna bűnbeesés nélkül is. Bonaventura pedig 9 súlyos érvet vonultat föl Scotus nézete mellett (in III. 1. q. 2), és miként a fiatal Szent Tamás (in III. d. 1, 1, 1) nem titkolja rokonszenvét, melyet érez vele szemben; és mikor a sententia communior és a pozitív szempontok súlya alatt lemond róla, ezt, miként az idősebb Szent Tamás (Summa III 1, 3), rendkívül szelid formában teszi. Ha aztán Scotus, még mindig szerény formában ugyan (»sine praeiudicio dici potest«), de teljes határozottsággal e fölfogás mellé áll, segítette őt Bonaventura érvei mellett az a meggyőződése, hogy a megtestesült Ige útján való megváltásban semmi szükségesség nincs (Anzelmmel szemben), és döntő volt számára az a meggondolás, hogy a tényleges világrendben, mint Isten leg-szentebb, bár szuverén akarátának megnyilvánulásában az elsőbbség kérdését mindig az értékek hierarchiája dönti el; vagyis modern szóval fejezve ki egy régi dolgot, *értékelméleti megfontolás* vezette.

Bármint vagyunk is vele, bizonyos, hogy ez az elmélet nem válik Duns Scotusnak szégyenére. Ellenfelei is csak tisztelettel szólnak róla, nagyszabású és Istenhez meg az Istenemberhez méltó elgondolásnak minősítik. Az is tagadhatatlan, hogy *ravall a doctor Marianus*-ra. Ha Jézus Krisztusnak az örök isteni végezés szerint középponti és elsődleges helye van a teremtésben, világos, hogy Szűz Máriának is, mint ama megtestesülés szükséges eszközének, ott van a helye a föltétlen örök isteni végezésben még az eredeti bűn előtt. A Szeplőtelen Fogantatás ilyenformán egyenest az örök isteni teremtő végezésben vert gyökeret.

4. *Chrisztologia és szótériologia.* — A föltétlen megtestesülés elmélete értelmében a megváltó személye és műve más színezést kap, sőt egynémely mozzanata más elhelyezést és értékelést nyer, mint Szent Tamásnál. A skotizmus alapelvei itt termik legfoghatóbb gyümölcseiket. A Szent Tamás előtti ferencesek a chrisztológiában még erősen Szent-viktori Rikárd hatása alatt állnak és így elvben közelebb vannak Szent Tamáshoz (cf. Bonavent, Opera III pag. IV k.).

a) *A Megváltó személye.* Scotus az ő formalizmusához és empirizmusához híven Jézus Krisztusban az isteni és emberi életkört sokkal élesebben választja el, mint Szent Tamás, aki azt vallja, hogy Krisztus emberségének létezése tényét, metafizikai léttartását az örök Ige adja; embersége ugyanazzal az erővel létezik, mellyel az Ige. Ezáltal embersége oly közel kerül az Igéhez, hogy szinte fizikai szükségszerűséggel áradnak rá mindazok az isteni kiválóságok, melyekre (és amily mértékben) teremtmény egyáltalán fogékony. Szent Tamás chrisztológiájában Krisztus emberi kiválóságai az isteni lét- és tökéletesség-körhöz oly közel vannak tolva, amennyire teremtett jellegének elvi sérelme nélkül egyáltalán lehetséges. Ellenben Scotus szerint Krisztus emberségének megvan a

maga saját és természetszerű létezési ténye, az ő metafizikája szerint minden létezésnek megvan a maga természetszerű külön létezése is. Sőt minthogy a személyesség magában csak negativum, t. i. a mástól való lényeges függés tagadása (*negatio dependentiae actualis et aptitudinalis complet rationem personae*; in III. d. 1, q. 1, n. 9), ezért Krisztus embersége teljes emberség és önálló személy volna, ha az Igének mérhetetlenül magasabb erejű és értékű személye magához nem kapcsolná. Ha a megtestesülés *per impossibile* megszűnnék, mint önálló személy kilépne ama magasabb kötelékből (Szent Tamás szerint nem lévén saját külön létezése, ama föltevésben megsemmisülne). Ennek következtében Scotusnál Krisztus emberi életköre önmagában zártabb, metafizikailag nem oly gyökeresen nyitott, mint Szent Tamásnál, és ezért Scotusnál Krisztus emberi vonásai közelebb kerülnek hozzánk, mondjuk, *emberibb színekben* bontakoznak ki.

A skolasztikusoktól egyetemesen vallott kiválóságokat (boldogító Isten-látás, relativ mindentudás, készen kapott tudás) ő sem tagadja, de miként a természetfölötti rend megkonstruálásában általában az egyes mozzanatokat nem mélyebb metafizikai valóságok természetszerű folyományaiként vezeti le, ezeket is *tételes isteni rendelkezéseknek* minősíti, nem miként Szent Tamás, az *unio hypostatica* természetszerű kisugárzásait, illetőleg az emberségbe való belesugárzásait látja bennük. Jellemző, hogy az említett kiválóságokat bizonyos értelemben *letompítja*. Krisztusnak minden létezőre kiterjedő emberi tudása nem egyszerre mint tényleges tudás van az ő értelmében, hanem csak mint készség (*non actu, sed habitu*). Készen kapott tudása (*scientia infusa*) csak a lényegekre terjed ki; a tényleges egyedi dolgokat tapasztalás útján ismeri meg. Ez megint figyelemre méltó módon az emberi tudás rendes határához közelíti az Úr Krisztusnak nem-Isten-látó, tapasztalati tudását. Szent Tamás szerint amit az Üdvözítő lát, hall, kérdez, azt előbb már mind készen kapott ismeretei útján is tudja. Legjellemzőbb azonban e téren Scotusnak az a tanítása, hogy azt a tudást és szentséget, melyben az Üdvözítő szent embersége tündököl, mely a teremtmény számára elérhető legmagasabb fokon áll, Isten mégis megadhatná más teremtménynek is, olyannak is, aki nincs személyes egységben vele; de ezt nem akarja megtenni, *quia secundum leges iam positas a sapientia divina non erit nisi unum caput in ecclesia* (in III d. 13, n. 8; egyben jellegzetes példa a skotista *potentia absoluta* és *ordinata* szemléltetésére). Ezek után csak természetes, hogy Scotus az Üdvözítő vétkezhetetlenségének alapját sem a személyes egységben látja, hanem kizárólag a boldogító Isten-látásban, illetve az ezzel járó tételes isteni akaratban.

b) *A megváltás műve*. A christologiai alapelvek folyománya, hogy az Üdvözítő erkölcsi teljesítményei, *érdemei* is magukban tekintve csak véges értékűek, hisz véges elvnek, emberi képességeknek gyümölcsei. Azonban bizonyos szempontból mégis végtelenek. Isten végtelen értékűeknek fogadja el, tekintettel a cselekvő alanynak végtelenségére (*infinitas extrinseca*). Az érdem ugyanis elsősorban Istennek kegyes elfogadásán fordul: *omnis actus acceptatus a Deo tamquam actus bonus et laudabilis, pro quo Deus velit retribuere illi cuius actum acceptat, est meritorius* (Scot. in III d. 18, n. 9). Ennek a fölfogásnak értelmében azt a nehéz kérdést: mikép szerezhethet az Üdvözítő érdemeket, holott már a földön boldog Isten-látó (mikor az Isten-látó angyalokra és emberekre nézve ez a lehetőség megszűnt), egyszerűen úgy oldja meg, hogy Isten az Úr

Krisztus cselekedeteit érdemszerzőknek el akarja fogadni; az üdvözültekét azonban nem. Ezért az Üdvözítő megváltó tettei csak tételes isteni határozatnál fogva (acceptatione) tekinthetők olyanoknak, hogy túlárado mértékben eleget tesznek a bűnért. Különben a bűn is magában véve csak véges jellegű Isten-sértés; pusztán egy külső szempont teszi valamilyen értelemben végtelenné: az a körülmény, hogy a lelket elfordítja végtelen végcéljától. Ezt a külsőleg végtelen sértést teljesen paralizálja Krisztusnak külsőleg végtelen elégtétele.

Minthogy az Üdvözítő engesztelő áldozati tevékenysége csak tételes isteni végezés és elfogadás erejénél fogva viszi végbe a megváltást, mely könnyebb eszközökkel is elérhető lett volna; minthogy továbbá a Fiúisten megtestesülésének végső indítéka a teremtménynek, nevezetesen a teremtés foglatának, az embernek megbecsülése a Teremtőjével való lehető legbensőségesebb egység útján: ezért az Üdvözítő földi életének értéke nem is merülhet ki a szó szoros értelmében vett megváltó tevékenységben, értem a kinszenvedést és kereszthalált. Scotus az *Üdvözítő példaadásának és tanításának értékét* sokkal inkább támasztotta alá theologiai meggondolásokkal, mint elődjei. Már Bonaventura szótériológiájának egyik sarktétele szerint a megtestesülés főrendeltetését abban kell látni, hogy Isten megmutatta általa mérhetetlen emberszeretését és a legfőbb indítékot adta az embernek Isten szeretésére, Krisztus követésére, sőt misztikai megismétlésére.

Scotus krisztológiája nem egyszer szinte súrolja a nesztorianizmus határát (a másik álláspont sem tudja mindig kizárni azt az aggodalmat, hogy a monofizitizmus fősomzédságában jár). De tagadhatatlan, hogy csak dialektikai kidolgozása azoknak a gondolatoknak, melyeket Bonaventura misztikai melegséggel tár föl Krisztus követéséről, mint ennek a földi életnek egyetlen méltó tartalmáról. Assisi Sz. Ferencnek köszöni vallási életünk az Üdvözítő földi életének, főként gyermekségének és kinszenvedésének tiszteletben való mélyülést és gazdagodást. Theologus fiai itt híven atyjuk nyomdokain járnak.

11. §. Egyház és szentségek.¹⁾ Az Egyházzal szóló tanításnak rendszeres kialakítására a 13. században, a klaszikus ferences theologia idejében *még nem voltak meg a történeti feltételek*, melyeket csak a nyugati szakadás és problémái érleltek, s csak az újítás tett igazán időszzerűvé. Lombardus külön e címen nem is tárgyal. Mikor a tanítás és az irodalom (jobbára ennek a tanításnak rögzítése) főként Lombardus magyarázásához van kötve, ennek a látszólag külső körülménynek is döntő jelentősége van. Jellemző azonban Halensis átfogó irányára, hogy mégis külön quaestio-t szán neki (IV. 4). Nyomán a ferences theologia jelentős adalékokat szolgáltat a 15. század vége óta kiépülő ecclesiológiához.

Az *Egyházzal* szóló jellegzetes ferences tanítás két komponenst mutat. Az egyiket erőteljesen és imponáló gazdagsággal képviseli már Halesi Sándor: Az Egyház a hívőknek Krisztusban élő természetfölötti egysége, a *misztikus Krisztus*, akiről mint főről

¹⁾ P. de Martigné La Scholastique et les Traditions Franciscaines. Paris 1888. Kattum Die Eucharistielehre des h. Bonaventura München 1920.

folyton árad a tagokra a kegyelem titokzatos és termékenyítő élete. A Krisztusról mint főről és ennek kegyelmi bőségéről (*gratia capitis*) szóló tanítást, mely aztán Szent Tamás és Scotus theológiájában oly nagy szerephez jut, nemkülömben az Egyház kegyelmi kincséről (*thesaurus Ecclesiae*) szóló tanítást már Halensis pendítette meg. Az Egyháznak ezt a mélységes fölfogását, melyet Szent Tamás is vallott és a 19. században Möhler oly hatásosan képviselt, Bonaventura inkább az aszketikai-misztikai irányban dolgozta ki. Nála jelentkezik először határozottan a másik komponens, mely Scotusnál aztán uralkodó és mely a ferences theológiának már többször érintett jellegzetét adja: az Egyház az a természetfölötti tekintélyű intézmény, mely hivatva van tanításával és rendelkezéseivel az isteni alapításkor kapott meghatalmazás erejében valósítani és fönntartani Krisztus vallását. Amily mértékben lemond a ferences theologia a természetfölötti tények és igazságok belső, természetszerű megokolásáról, oly mértékben tolta előtérbe még kikezdetlen hite az Egyház tételes hatalmát és tekintélyét.

Ez a fölfogás nem kis mértékben járult hozzá az Egyház ú. n. jogi fogalmának amaz éles kidolgozásához, melyet a 16. és 17. század polemistái nekiszegeztek az újításnak. Érthető tehát, ha egy protestáns (Bulaeus) Scotust *Hercules papistarum*-nak minősítette. És ugyancsak nem véletlen, hogy a pápa főségének spekulatív igazolását teljes tartalmában és éles megvilágításban megtaláljuk Bonaventuránál (*De perfectione* ev. q. 4, a. 3; cf. in IV. d. 24, p. 1, a. 2, q. 1.). S belevág ebbe a gondolatirányba, hogy Scotus elődeinek bizonytalan vagy ellenkező nézeteivel szemben határozottan kifejezésre juttatja a *püspökségnek hierarchiai és rendi önállóságát* és külön jellegét: *episcopatus est specialis gradus et ordo in ecclesia* (in IV. d. 24.).

Ugyanez az alapfelfogás tükröződik a szentségtanban. A *szentségek* magukban véve a természetfölötti rendnek és az örök élet elérésének nem szükségképes, hanem tételes isteni rendelkezéssel megállapított eszközei. Minthogy nem a szentségek természete, a kegyelemmel való szerves összefüggése a döntő szempont, érthető, ha Halensis és Bonaventura semmi nehézséget sem látnak abban, hogy az Úr Krisztusnak általános meghagyása értelmében az Egyház is rendelhetett szentségeket (a bérmlás és utolsó-kenet szentségének ú. n. közvetett krisztusi alapítása); és ha Scotus, aki ezt a nézetet elejtette a közvetlen krisztusi alapításnak ma általában elfogadott nézete javára, az ó- és újszövetség szentségei közt nem lát lényeges, hanem csak fokozati különbséget: *differunt per dare maiorem gratiam et minorem gratiam*; hisz csak alkalmi eszközök a közvetlenül szentelő szuverén Isten kezében.

A *szentségek hatékonyságának módja* tekintetében Halesi Sándor az ő misztikai Egyház-eszméjéhez híven még azt tanította, hogy a szentségek a kegyelemnek fizikai eszközei, miként pl. a nyelv a beszédnek. Bonaventura azonban (in III. d. q. ult. dub. 3.) előkészítette Scotus nézetét: a szentségek a kegyelemnek előkészítő jelei, melyekre Isten a saját ígérete, tehát rendszeresített és az Egyházra bízott akarata következtében közvetlenül maga adja a kegyelmet: *susceptio sacramenti est quaedam dispositio necessitans ad gratiam ex pactione divina, qua Deus pepigit assistere sacramentis, ut conferant quod significant* (Report. in IV, d. 1, q. 4, n. 8). Ez az elmélet voltaképen nem illeszthető be maradék nélkül a szokásos fölosztás kereteibe (erkölcsi, fizikai, dispozitív haté-

konyság; cf. Dogm. II. 237. kk.). Magán viseli, mint Scotusnak annyi más tanítása, szerzőjének erőteljes egyéni bélyegét, és csak logikai folyománya annak a skotista alaptanításnak, hogy a kegyelem csak közvetlen isteni teremtvénynek köszönheti létét, tehát nem lehet hozzá oksági köze a teremtménynek még eszköz formájában sem, még természetfölötti úton sem. Seeberg kellő alap nélkül mondja azonban, hogy Scotus a szentségek »mágikus« hatékonyági módja (szerinte Thom. és a theologusok többsége) helyébe pszichologus, a protestánszhoz közelebb álló fölfogást tett. Hisz nézete közel áll a molinista tanításhoz, sőt Billót fölfogásához, mely pedig mindkettő teljesen katolikus. Tagadhatatlan azonban, hogy ez a fölfogás Szent Tamás szerves beállításához mérve némi elkülönítést jelent.

Az *eucharisztia* tekintetében Scotus nem egy spekulatív részletkérdésben, különösen az eucharisztiai színeknek, az átlényegülés határpontjának tüzetesebb meghatározása tekintetében némileg más feleletet ad, mint Szent Tamás. Ez természetbölcseleti különbségekben leli magyarázatát, és itt mellőzhető mint kevésbé jellegzetes árnyékolás. Jellegzetesnek találom azonban azt a módot, ahogyan Scotus az eucharisztias krisztusi megjelenülés nehéz kérdésében foglal állást. Szerinte Krisztus az Oltáriszentségben nem úgy jelen meg, hogy a kenyér és bor szubstanciájából titokzatos módon alakul ki, készül a Krisztus teste és vére (per reproductionem vel replicationem), hanem Krisztus teste (és vére) az átváltozáskor a mennyeivel szemben új jelenlétet nyer és ott, ahol megjelenül, visszahúzódik a kenyér és bor szubstanciája (olyanformán, mint mikor egy üreges testbe behatol egy folyadék és a befogadót lassan kiszorítja: per adductionem; cf. in IV, d. 11, q. 3, n. 23). Ebben a fölfogásban az Úr Krisztusnak az eucharisztias színekhez való viszonya valamivel külsőségesebben alakul, mint a thomista és molinista reproductio-, ill. replicatio-tanban. De semmiképen nem hozható párhuzamba a Luther-féle fölfogással. Scotus az ő theologiai pozitívizmusának szellemében mindenesetre megkockáztatja azt az állítást, hogy az átlényegülés a valós eucharisztias jelenlétnek nem egyedül lehetséges formája, hanem per absolutum lehetséges többek között a companatio (Luther-féle) tana is, és hogy az átlényegülést pusztán a Szentírásból, a tévedhetetlen egyházi értelmezés nélkül nem lehet kiolvasni. De nem hágy kétséget katolikus álláspontja iránt (cf. in IV, d. 11, q. 3).

Igen nagy szolgálatot tett a különböztetések nagymestere a *szentmise-áldozat* gyümölcseiről szóló tanításban, jóllehet csak melleleg ejti útba (Quodlib. q. 20), mikor t. i. a szentmisének időtlen és abszolút hatékonyságától megkülönbözteti ideigvaló ügyekért való közbenjáró hatékonyságát, és ezzel voltaképpen elméletileg megalapozza a szentmise gyümölcseiről (de fructibus missae) való tanítást.

A ferences theológiának éppen tételes jellege lehetővé tette, hogy az egyházi *bűnbocsátásnak* külön jellegét és hatékonyságát is teljes határozottsággal kidomborítsák. Ezzel megtalálták a kulcsot a tökéletes és tökéletlen bánat szabatosabb különböztetéséhez (már Halens. és Bonavent.), és elsőnek tanították teljes határozottsággal, hogy az utóbbi elégséges a szentségi bűnbocsánat elnyeréséhez, és hogy a tökéletes bánat sem hatékony a szentségvétele komoly szándéka nélkül. Az Egyház tételes jelentőségének mérlegelése vitte rá Scotust arra, hogy a *töredelem súlypontját a föloldozásra* vigye át.

Ez lett szülője annak az ismert skotista tanításnak, hogy a töredelmező ténykedései (bánat, gyónás, elégtetés szándéka) a szentségnek nem anyaga: *hoc sacramentum non habet nisi unum signum sensibile, ut verba prolata, habet tantum formam et non proprie materiam* (in IV. d. 16, q. 6, n. 6). De ez viszont az akkor még nagyon elterjedt és theologusoktól is bizonytalanul minősített laikus gyónással szemben is határozott állásfoglalásra segített: a laikusok előtt végzett gyónás, mint a töredelemre irányuló szándék nem értéktelen, de semmi néven nevezendő szentségi jellege nincs, és mindent összevéve, több kárt tesz, mint jót (in IV. q. 17, n. 27). Ez az erélyes föllépés nem is maradt eredmény nélkül: a 14 és 15. század folyamán a valaha annyira elharapódzott gyakorlat megszűnt.

12. §. Jelen élet és másvilág.¹⁾ A középkori theológiát általában és a ferencset is jellemzi a következetes és föltétlen *theocentrizmus*. Hogy a földi lét értelmezője és normája az Istenben és Isten számára való élet, és hogy minden elméleti és gyakorlati állásfoglalásban in concreto a kinyilatkoztatás, illetőleg az egyházi eszmények, előírások és ténykedések a döntők, azt a nagy egyházi restaurátornak, Assisi Szent Ferencnek theologus fiai a kathedrán épp úgy magától értetődő alapmeggyőződésüként vallották, mint prédikátoraik a nép között. A középkor szellemi életének erre a fölséges arcúlatára a ferences theologia azonban nem egy ponton rányomta saját bélyegét:

1. *Erkölcsei élet.* — Az ágas-bogas valóság gazdag sokadalma és egységiségei iránti élénk érzék, mely az oxfordiak empirizmusában és Scotus formalizmusában csak úgy verődik ki, mint Bonaventura misztikailag elmélyített természetszemléletén és a pluralitas formarum metafizikai tanán, a ferences theológiát kezdettől fogva arra vitte, hogy az erkölcsi élet elméleti tárgyalásában is a természetnek az egész vonalon nagyobb önállóságot és önértéket tulajdonított. A valláserkölcsei életre berendezett természetet Scotus szerint a bűn nem tartalmában tette rosszabbá, hanem csak Istenhez való viszonyában, és ennek a fonákra fordult viszonynak is székhelye nem a természet mint olyan, hanem csak egy egyszer történt és pszichikailag már tovább nem áskáló akarati állásfoglalás. Ez a meggondolás arra tereli a ferences etikát, hogy egyrészt a kegyelem nélküli *természet erkölcsi teljesítő-képességének* valamivel nagyobb területet engedjen, mint a thomizmus, mely itt Szent Ágoston alapelveinek következetes képviselőjében kegyelem és természet és ennek következtében bűn és természet között sokkal mélyebb és szorosabb kapcsolatot lát. Másrészt pedig a merőben természeti alakulatokat inkább immanens szempontok szerint hajlandó megítélni, és ennél fogva enyhébben bírálja el.

Ez az alapgondolat jut érvényre már Halesi Sándornak és Bonaventurának abban a tanában, hogy a sarkalatos erények kegyelem nélkül is tanyát verhetnek a lélekben és a kegyelem távozásával nem okvetlenül költöznek el a lélekből. Ez a vezérmotívum hallható ki Scotusnak abból a nézetéből is, hogy erkölcsi téren vannak *közömbös* (azaz

¹⁾ C. L. Tempesti *Mistica teologia secondo lo spirito e le sentenze di s. Bonaventura*. Venezia 1748. J. Klein *Zur Sittenlehre des Duns Scotus* in: *Franziskanische Studien* I. II. (1914. k.), P. Pourrat *La spiritualité chrétienne* Paris II. p. 229—295.

erkölcsileg jó és rossz cselekedetek között álló) tettek; hasonlóképpen az örök élet szempontjából vannak olyan cselekedetek, melyek sem nem érdemszerzők, sem nem egyenest érdemtelenek (*media inter meritoria et demeritoria*). De megint túlzás volna azt mondani, hogy Scotus merőben külsőséges normát szab a cselekvés erkölcsiségének; mintha azt t. i. mindenestül csak a célhoz való vonatkoztatástól tenné függévé, tekintet nélkül tárgyára és belső tartalmára. Igaz, a célhoz való vonatkoztatás szükségességét és ethikai jelentőségét erőteljesebben nyomatékozza mint mások, de éppenséggel nem vak a tárgy és a körülmények ethikai jelleg-adó szerepével szemben.

A társadalmi, *állami életnek*, különösen az utóbbinak az Egyházzal szemben való önnálló rendeltetését és viszonylagos függetlenségét ez a theologia csírában tartalmazza (ebben Dante Monarchiájának előkészítője). Occamnak és a Bajor Lajos körüli többi theologusnak ismert egyház-ellenes radikálizmusa kiindulásában a jogosságnak némi látszatával hivatkozhatik talán Scotusra; azonban amaz egyoldalúságokhoz és torzításokhoz a szigorúan egyházas, sőt egyházi pozitívista Scotusnak semmi köze.

Pozitívizmusa vitte rá Scotust arra a jellemző tételre is, hogy az ú. n. *természeti törvényt* Szent Tamással szemben lényegesen megszorítja: csak az első három parancsolat lényege tartozik hozzá; a többi parancsolatot tételes isteni, illetve egyházi törvényhozó rendelkezésre kell visszavezetni.

A pszichológiai voluntarizmus az egész ferences erkölcstannak gyakorlati, sőt bizonyos érzelmi jelleget ad. Az uralkodó tehetség az emberben és a gyökérszerű kiválóság Istenben szerintük az akarat, természetesen affektív oldalával együtt. A teremtetett akaratot a szuverén szabadsággal teremtető Isten szintén föltétlen tiszteletben tartja. Ezzel az egész ferences életfölfogás bizonyos közvetlenséget és természet-ihlette melegséget kap: minden lét, minden egyéniség és életcentrum, minden valóság és tényleges történeti alakulat bizonyos optimista megítélésben és megtisztelésben részesül, míg csak ellentétbe nem jut Isten szuverén szent akaratával.

2. *Misztika*. — A misztika a középkori hitéletnek és theológiának dédelgetett kedvence. Annak a kornak hősie világ-megvetése és szenvedelmes égbetörése ösztönös célbiztonsággal talált bele az intenzívebb lelki életnek ama világába, hol az egész lelket, annak minden tehetségét és nyilvánulását eltölti Isten jelenléte, az ő igazságainak és természetfölötti nagy titkainak, nevezetesen a megtestesülés nagy tényeinek (kivált a leginkább bensőségre hangoló mozzanatoknak: gyermeksege, kínszenvedése, szent szíve, eucharisziás jelenléte, Szűz anyjának fájdalmai) mindent magával ragadó valósága és közvetlen átélése, s az Istennel való minél bensőbb egyesülés igyekezete. Ez a szó tágabb értelmében vett *misztikai élet* a középkor minden valamire való lelki emberének legfőbb eszménye és vágya, a legegyszerűbb apácának csak úgy, mint a legtudósabb theologusnak. De »theologia mystica« és »vita mystica« között a középkor épp oly kevésbé tesz éles különbséget, mint vita »ascetica« és »mystica«, illetve a szó tágabb és szűkebb értelmében vett misztika között. A *contemplatio* »acquisita« és »infusa« (avagy activa és passiva) ma oly szenvedelmes hévvel folytatott vitái még nem verték föl a cellák és tantermek csöndjét. Nagy gazdagság és változatosság a misztikai életben, bizonyos differenciátlanság a misztikai theológiában — ez jellemzi az egész középkort, a ferences misztikát is.

Hogy a bájosan mély és gazdag misztikai életével különösen kiváló, első biztosan stigmatizált szentnek teológus fiai a misztikát különösen kegyükbe fogadják, eleve elvárható volt akkor is, ha plátói-ágostonos ismeretelméletük, voluntarista-affektív lélektanuk és gyakorlati irányuk egymagában is oda nem terelték volna őket. Ahhoz nem is fér kétség, hogy a vérbeli régi ferences csaknem mind gyakorló misztikus is, legalább a szó tágabb értelmében. Van a ferenceseknek misztikájuk. De van-e *ferences misztika* is, a misztikai életről alkotott elmélet, mely külön ferences bélyeget visel? Találni-e jellemző, lényeges misztikai tételt, melyben egyeznek egy Bonaventura, Folignoi Angela, Ramon, Lull, Harphius? Mikor Bonaventura misztikája épp oly elvont, mint a szentviktoriaké, akiktől veszi alaptanításait! Az új-platonikus izű Ramon Lull, a Nagy Gertrudra emlékeztető Folignoi Angela, az eckhardi húrokat pengető Harphius (Theologie Deutsch, Luther kedvenc könyve) nem egykönnyen hozhatók közös nevezőre; és bizonyos, hogy az élet zuhogójánál dolgozó ferencesek, mint minden korban és minden téren, itt is inkább eklektikusok és koruknak gyermekei, mint más határozottabb és exkluzívebb irányok. Mindamellet a ferences teológiai szellem sajátos arcvonásait misztikájukon is föl lehet ismerni.

a) A plátói-ágostonos *ismeretelmélet* és az erre támaszkodó hitelmélet az első ferences teológusoknak természetszerű utat nyit arra a föltevésre, hogy a hitben a lélek közvetlenül érintkezésbe lép Istennel és a természetfölötti valóságokkal, az értelem hegycsúcsát, az apex mentis-t már a merőben természeti szellemi ismerésben is közvetlenül az örök igazság napja világítja meg. Így a hívő, kegyelmi életben már eo ipso van egy misztikai vonás. Ezért természetszerű, hogy a hívő szemében minden teremtmény és minden életnyilvánulás közvetlenül Istenhez vezet; minden teremtett valóság az Itinerarium mentis ad Deum-nak egy állomása, a misztikai lépcsőnek egy foka. Nem meglepő, ha mind vallják (kivált a misztikai életnek igen magas fokára jutott Folignoi sz. Angela) Szent Tamással ellentétben, hogy a misztikai egyesülés magasabb fokán lehetséges Istennek kép nélküli szemlélete, és hogy a misztikai életnek magasabb fokai is a keresztény kegyelmi életnek természetszerű befejezése (Szent Tamással egyezésben). Csak az elragadtatás rendkívüli kegy, melyre nem minden keresztény van hivatva. Saudreau és Arintero iránya tehát joggal hivatkozhatik rájuk is épp úgy, mint az aristoteli alapon álló Szent Tamásra és a plátói ismeretelméleti gondolatokhoz visszatérő német misztikusokra.

b) A ferencesek kezdettől fogva buzgó pszichológusok. Érthető tehát, ha a *misztikai életben is a pszichológiai megalapozásra és elemzésre nagy figyelmet fordítanak*. A misztikai folyamatok és állapotok megfigyelése, osztályozása és jellemzése pontosabb náluk, mint elődeiknél és kortársaiknál. Szent Bonaventura, a ferences misztika nagy theoretikusa és rendszerezője elsőnek tanítja teljes határozottsággal és jellemzi meg szabatosan a tisztulás, megvilágosítás és egyesülés hármas útját (De triplici via). A harmadik utat, a misztikai életnek voltaképeni területét gondosan fokozatokra osztja. Hat misztikai fokozatot állít föl: édesség, szent sóvárság, jóllakottság, misztikai mámor, biztonság, megnyugvás. A misztikai szemléletet olyan teológiai mozzanatokkal jellemzi, hogy szinte a dogmatikával való foglalkozássá avatja. Ebben nem különbözik a szintén

erősen theológiai szempontokkal dolgozó Szent Tamástól. Ellenben amikor az ember Folignoi és Bolognai sz. Angelát olvassa, különösen az előbbinél szinte Nagy sz. Teréz jut az eszébe.

A ferenceseket pszichológiájuk és metafizikájuk, nevezetesen az egyéniséget és akaratot hanyólyozó tételeik megóvják attól, hogy az ismeretelméletük új-platonikus elemeiben fenyegető pantheista kísértésbe beleessenek, és hogy a misztikai egységet egészen a teremtetten megsemmisüléséig, illetve az abszolútumban való teljes fölszívásáig fokozzák; Eckhart mester tételeire az igazi ferences sohasem volt kísértve. Azonban éppen a ferences Harphius *Deutsche Theologie*-ja mutatja, hogy a kor-áramlatok és a környezet szellemi levegője sokszor mennyivel erősebbek, mint egy rendszer szellemi entelechiája, vagyis a kifejlődésnek és állásfoglalásnak az az iránya, mely a rendszer alapelveiben és eszményeiben előlegezve van.

c) A régi ferences misztika még közvetlenül Szent Ferenc hatása alatt az *Úr Krisztus földi életének* legbensőségesebb mozzanatait, különösen gyermekségét és kiszenvetését az aszkétikai életben általában és a misztikaiban különösen sokkal inkább előtérbe állítja, mint a Ps. Dionysiuson tájékozódó viktorinus misztika. Szent Ferenc még Szent Bernátnál is szenvedelmesebben élt a szenvedő Krisztusban, sőt a maga és társai életét úgy fogta föl és élte át, hogy benne az Úr Krisztus éli a maga életét; és így a Krisztusban való életet mint misztikai valóságot a lelki élet középpontjába állítja és az egész életnek legmélyebb értelmévé avatja. Ezzel ő és fiai hihetetlen lendülettel adták az Üdvözítő szent embersége iránti tiszteletnek és jámbor érdeklődésnek, mely aztán a nemesebb népies aszkétikai irodalomban (Szász Ludolf!) és az igehirdetésben (Bernardinus, Capistrano sz. János stb.) is megfelelő teret és jelentőséget nyert. Mindez a katolikus áhitat-életbe új tartalmat, új színeket és mindenekfölött értékes új indításokat vitt bele.

3. *Másvilági élet.* — a) A másvilági élet kapuján a *kegyelmi kiválasztás* (praedestinatió) komor kérdőjele mered rá minden hívőre, minden theológusra és theológiai irányra. Lényegesen új gondolattal vagy könnyebben járható utakkal ezt a kérdések kérdését a ferences theológia nem gyarapította. Könnyen támadható vagy máris kísértő tévedésekkel és félreértésekkel szemben azonban nem árt ezen a helyen is hangsúlyozni, hogy a nagy ferences theológusok csak úgy, mint a thomisták és a legnagyobb molnisták (Bellarminus, Suarez) a kegyelmi kiválasztás végső alapját nem az embernek Isten részéről öröktől fogva előrelátott magatartásában, hanem a szuverén szent Istennek egy szuverén akarat tényében látják. Ezt Scotus is a lehető legteljesebb határozottsággal tanítja. Persze ő is törekszik az előre-rendelés tanának ezt a szerintem kikezdetlenül sarkítottát úgy értelmezni, hogy az elkárhozás ne essék az ő rovására. Azonban szellemes gondolatai itt nem mondanak lényegesen újat a thomista alapgondolattal szemben, melynek értelmében a szuverén Isten a világ össztervére való tekintettel megengedi, hogy bizonyos emberekben érvényesüljön az emberi és általában a teremtetten természetben gyökerező bűnre horgadó esékenység (cf. egyébként Dogm. II. 71—4.)

b) Az *örök boldogság* lélektani értelmezésében a ferencesek a súlypontot természetesen nem miként Szent Tamás, az értelemben, hanem az *akarásba* és ennél fogva

az Istennek élvezetes birtoklásába helyezik. Az akarat szerintük az a tehetség, mely elsődlegesen fogja át és veszi teljes birtoklásba azt, ami a léleknek java, bár természetesen az értelem együttműködése sincs kizárva. A végső célnak az akarat által való elérése est assecutio prima, loquendo de primitate perfectionis, licet per actum intellectus sit aliqualis assecutio prior prioritate generationis (Scot. in IV d. 49, q. 4, n. 5).

Az Isten-bírási mozzanataiban Scotus megint az ő alapirányához híven nem annyira benső összefüggést és a dolog természetéből adódó rendet, megokolt kozmoszt talál, hanem tételes isteni rendelkezések komplexumát. Nevezetesen ebben a nehéz kérdésben: mi az üdvözültek vétkezhetetlenségének és a kárhozottak végleges megátalkodottságának alapja, az ő felelete abban csúcsosodik ki, hogy Isten így akarja. Sőt szerinte a bűn természetéből még elvben sem következik az elkárhozás örök volta: ideiglenes büntetés és utána a bűnösnek megsemmisítése épp úgy eleget tenne az isteni igazságszolgáltatásnak, mint az örök kárhozat (in IV. d. 46, q. 4, n. 20). A véges akarat a maga természeténél fogva sohasem jut abba a helyzetbe, hogy immár ne tudna még végső célja, Isten tekintetében is más útra térni; még kevésbé jut abba a helyzetbe, hogy Istent végleg gyűlölje. A kárhozott az Isten büntetését gyűlöli, nem a büntető Istent. Következésképp, ha a büntetés megszűnnék, ő is megtérhetne. De Isten immár nem akarja megszüntetni a büntetést. Az üdvözült is könnyen el tudna fordulni Istentől, ha az kevésbé intenzív szeretettel tartaná átölelve a lelkét. Azonban Isten az ő mindent áttüzesítő szeretetét nem akarja csökkenteni a kiválasztottakkal szemben. Így az örök kiválasztás isteni akaratának kisugárzása a mennyország örökkévalóságának és a kárhozat véglegességének kulcsa.

13. §. Vissza- és előretekintés. Mikor Szent Ferenc fiai megjelentek a történet porondján, az idő viselő volt, sőt közel a szüléshez. A Szent Ágoston várta történelmi helyzet, melyet az evangéliumnak meg kellett érlelnie, a tranquillitas ordinis, az Isten és ember, eszmék és dolgok, egyén és társadalom, természet és kegyelem harmóniája a történelmi teljesedésnek egy ritka percében megszületett a 13. században. A legkatholikusabb századnak és a legkatholikusabb kultúrának ebbé a szimfóniájába a ferences theológusok beleadják a Szent Ferenc egyéniségében kifejeződő hangszínezetet a tudomány kottájára átírva.

Miben áll ez? Ha röviden néhány vezérszóval meg kell és meg lehet jellemezni, azt mondhatjuk: A ferences theologia programmszerűen a gyakorlat, a lélek és élet felé fordul; theológiájuk »sapientia«, szentek tudománya akar lenni. Ezt a programot támogatja egy határozottan pszichológiai tájékozódás, a belső világnak, mint olyannak, megértő és tüzetes vizsgálata. Ha a lelki élet uralkodó tényezőjét az akaratban találják, melynek affektív oldalát tudatosan nyomatékozzák, hittudományuk gyakorlati jellegének megadják a metafizikai alapozást. Végül az életszerűséget támogatja és kíséri egy elvben mindig követelt, módszeresen lépésenkint kidolgozódó empirizmus, mely lassan egyházi pozitivizmussá szublimálódik. Ennek folyamánya a konkrét valóságoknak és lettségeknak az a tiszteletben-tartása, melyet theologiai individualizmusnak lehetne nevezni.

Rá lehet-e ismerni ebben az arcúlatban Szent Ferencnek, a Poverello di Dio-nak jellegzetes vonásaira?

Szent Ferencnek céltudatosan gyakorlati élet-beállítása és a ferences theológiának gyakorlati és affektív iránya, Szent Ferenc bensőséges, misztikai teremtmény-szeretete és a ferences theologia empirizmusa meg individualizmusa, Szent Ferenc misztikai Krisztusban-élése és a ferences theológiának misztikai betétje, Szent Ferencnek a természet-fölötti legmagasabb fokú életszentség delelőjén is gyöngítetlenül kirajzolódó egyénisége és a ferences theológiának a természetet és természetfölötti rendet oly határozott vonásokkal szétválasztó iránya, Szent Ferencnek reformáló radikalizmusában is magától értetődő, kikezdetlen egyháziassága és a ferences theológiának tételes jellege, egyházi pozitivizmusa között tagadhatatlan mély *rokonság* mutatkozik. Az a gesztus, mellyel a Poverello a rendje sorsáról döntő bíboros kollégium előtt a kőpadlóra borul mindent elfogadni kész alázattal és elszántsággal, beleöröklődött theologus fiaiba, és erőteljesen kiütözik még egy Scotuson is, ki belefáradva a kritikákba, kijózanodva az érvelésekből, leveti magát a krisztusi tekintélyű Egyház előtt, és kész elszántsággal fogadja, bármit követel tőle.

És ki akarná kétségbevonni, hogy ez a szembetűnő tartalmi rokonság egyben szellemi vérrokonság? Szent Ferenc szigorúan ragaszkodott ahhoz, hogy szerzete ne legyen tudós szerzet. Mikor az okos Pisai Agnello a maga alapította oxfordi studiumban először hallotta a rendtársak theologiai vitatkozását és fölkiáltott: »Az együgyű testvérek a mennyországba hatolnak, és ezek itt kérdik, van-e Isten«, akkor Szent Ferencnek a lelkéből szólott. Mégis: ha megadatott volna Szent Ferencnek megismerni egy Halesi Sándornak, Bonaventurának, sőt egy Scotusnak működését, theológiájukon fölismerte volna a maga lelkének némely rejtett vonását, épen a legmélyebbeket és legtermékenyebbeket és megáldotta volna azt a tudományt: az ő tudományát.

Ha tehát a ferences theológiának vannak érdemei, ezek egyben Szent Ferencnek dicsőségére szolgálnak. És hogy vannak, az ma vitán felül áll. Itt nemcsak az Immaculata-ra kell gondolni, hol Scotus gondviselészerű szerepet töltött be. Hanem Aristotelesnek és Szent Ágostonnak, illetve a legérettebb görög bölcseségnek és a keresztény gondolatnak az a hatalmas szintézise, mely örök időkre hirdeti Szent Tamás zsenijét az Egyházban, nem tudott volna létrejönni, ha munkába nem állnak azok a bizakodó lelkű, építő kedvű fiatal erők, melyeket az éppen megszületett ferences rend támasztott, és ha ők a korirányhoz símuló plaszticitásukkal egyelőre a történeti fázis kívánalmai szerint a plátói-szentágostoni komponens vezérmotívumával lelkükben a nagy szintézist meg nem kezdik, legalább eklektikus egyberovással. Halesi Sándor Summajának hatalmas probléma-halmaza, Bonaventurának irénikus, egyensúlyozó földolgozása és nagy áttekintésekre irányuló misztikai szárnyalása nélkül Szent Tamás műve aligha sikerül annyira egyöntetű remeknek, amilyennek bámuljuk; hanem a legnagyobb valószínűség szerint maga is többé-kevésbé átmeneti és előkészületi jelleget öltött volna, melynek eltüntetésére utána már nem támadt, nem támadhatott volna egy »corrector fratris Thomae«; egyszerűen azért, mert a teljesülésnek az a szerencsés történelmi perce a század végével visszahozhatatlanul elmúlt. Scotus lángelméjének, ha meg is adatott volna neki a hosszabb élet és szerencsésebb körülmények, *ezért* nem sikerülhetett a tökéletes szintézis ugyanazon Aristoteles és a, mondjuk, Szent Ferenc szellemén áttört Ágoston között: Omnia tempus habent . . . tempus scindendi et tempus consuendi . . .

De azért éppen Duns Scotus nemcsak hatalmas, bár be nem fejezett konstruktív munkájával, hanem kritikai tevékenységével is jelentős történeti szerepet töltött be. Egyrészt előkészítője lett annak a theologiai tárgyalásnak, mely egy ismeretkritikailag iskolázott és történetileg skepszisre hajló kor fiai számára diszkrétebben és pontosabb logikai mérlegeléssel kezeli a ratio theologica-t, és történeti meg exegetikai munkával alapozza meg a katolikus igazságot. Ebből a szempontból még Occamnak és a nominalistáknak tevékenysége sem merő negatívum.

De Scotus kritikája javára vált magának Szent Tamás theológiájának is. Az egyházi tudomány (hát még az Egyház!) nem azonosítható egy iránnyal, egy iskolával, egy névvel, egy korrall. Mindezek egyes mozzanatok. Az Egyház pedig mint *katholikum* a reá bízott kinyilatkoztatás történeti érvényesítésében nem nélkülözheti azokat a kiegészítéseket és kiigazításokat és nevezetesen azt a szellemi kölcsönhatást, az ellentéteknek azt az erőjátékát, mely nélkül a történeti ható erők mihamar holt vizekre kerülnek. A Gondviselés titkos, de biztos újját kell tehát látni abban a tényben, hogy ismételt és nem egyszer a siker küszöbéig jutott kísérletek dacára nem részesült elítélésben sem Scotus iskolája (sőt még Occamé sem!), sem később a molinista és katolikus tübingeni (Möhler, Staudenmayer, Kuhn, Schanz).

Mikor így a révedező tekintet a multról önkéntelenül átsiklik a jelenről a jövőbe, kérdése támad: *milyen kilátásai vannak* a Szent Ferenc szellemében haladó klasszikus ferences theológiának? Nem lehet tagadni, hogy a ferencesek dogmatikája (a dogmatika mindig a theologia szíve és a theologiai életnek fokmérője) már 17. századi virágkorában sem mutatta azt a termékenységet és készséget a kor theologiai szükségleteivel szemben, melyet a két másik iskolánál (thomisták és molinisták) joggal bámul az egyházi élet történetbúvára. A legújabb kor theológiájából pedig a valaha legnépesebb iskola majdnem teljesen ki volt kapcsolva. P. Mingest külön biztatni kellett (nagyjából skotista) dogmatikájának kiadására (1900; 2. kiadás 1921).

Pedig Szent Ferenc fiai élénkebb tudományos tevékenységet fejtenek ki, mint valaha; és ennek a tevékenységüknek egyetemes elismerésben van része. De *mintha* nem a néhai párisi szellem, Halesi Sándor és Bonaventura szelleme, hanem *Oxford sugalmazná!* Saját rendjüknek és éppen theologiai multjuknak föltárásában nagyot alkotnak. De a rendszeres, a termékeny és éltető theologia terén, a kinyilatkoztatott igazság diadalmas korszerű érvényesítése terén...

De hát az vesse rájuk az első követ, aki maga mulasztás nélkül áll. Aki a kinyilatkoztatott igazsággal szemben tartozó kötelességeinket méltató apostoli lélekkel a theologia nagy multjából visszatér jelenébe, a szorosan theologiai (nem történeti, filologiai és pasztorációs) teljesítmények tekintetében nem tud szabadulni Geibelnek egy melankolikus szavától, melyet hasonló helyzetben és értelemben már a nagy Scheeben idézett: Die grosz geschaut und grosz gebaut, sie ruhen in den Särgen; Auf ihren Gräbern kriechen wir als ein Geschlecht von Zwergen! Nagyjainknak szorgalmas történeti kutatással hatalmas mauzóleumokat emelünk; de életre hivatott gazdag szellemi hagyatékukból ültetünk-e gyümölcsös kertet korunk lankadt gyermekei számára?

Az európai szellemnek újjászületést parancsoló szüksége, a változott világhelyzet



szülte egészen új missziós lehetőségek új erő kifejtésre szólítják az igazságnak azt a nemes apostolát, az Egyháznak azt a hű munkását is, melynek spekulatív theologia a neve. Akkor aztán Szent Tamásnak ma már biztosított vezérsége mellett *Szent Ferenc theologus fiainak is lesz újra mondanivalójuk.*

Mi? Gondolom két irányban.

A 16. század úgyszólván újból fölfödözte a *belső világot*, és azóta szenvedelmesen dolgozik teljes kiépítésén. Ha itt E. Przywara S. J. az inkább metafizikai irányban dolgozó skolasztikát Newmann-al akarja kiegészíteni, Szent Ferenc fiai saját nagyjaik (első-sorban Bonaventura) régi kincseiből sok ó és új értéket hozhatnak elő ama »pszichikai integrálás«¹ érdekében. Aztán a mai hit-keresőknek jó része az absztrakt diszkurzív aristotelisi intellektualizmussal szemben a föllevenített és kiépített Szent Ágostontól várja fölsegítését. A ferences theologusoknak tehát a saját ágostonos hagyományaikat érdemes ismét energikusan munkába venni.

Ez ismét *Bonaventurára* utal. Tisztelem Duns Scotust! Theologiai nagysága ma tisztázottan áll az elfogulatlan ismerő előtt. Biztosra lehet venni, hogy szentté avatási pörének szerencsés lefolytatása, műveinek várható kritikai kiadása széles körökben biztos mederbe tereli majd tanulmányozását és méltatását. Értem, hogy a ferencesek nem akarnak lemondani vezérségéről és ferences iskola-főségéről. De ezt talán nem is kell megtenniök. Ami mondanivalója lesz a ferences theológiának az egyházi életnek most elkövetkező szakában, azt, meg vagyok győződve, jórészt Bonaventurától kell tanulnia; illetve az eredeti alakjára visszavezetett és jól értelmezett Scotusban is a jövőben jobban meg kell látnia és értékelnie az ottan megőrzött és számos ponton szerencsésen tovább fejlesztett bonaventurái elemeket.

Természetesen nem a betűnek fölújításától kell várni itt sem a theologiai élet megtermékenyítését. A betű, azaz a régi, becsületesen, önállóan és szívósan gondolkodó szerzők szövegeinek kiírása, összeírása, valamilyen értelmezése még nem teszi. Ez nélkülözhetetlen, de nem elég! Nem a betű, hanem a szellem, — mint XIII. Leo Szent Tamásra nézve mondotta: *aurea eius sapientia*. S itt ismét nagy szerepre van hivatva éppen Szent Bonaventurának az az irénikus szelleme, mely híven ápolta a szentágostoni hagyományokat, de nem ágaskodott Szent Tamásnak akkor egészen új, radikális aristotelizmusa ellen, mely programjává tette és misztikus hivatottságánál fogva tehette a theologia mentis et cordis teljes összhangját. Bonaventura egyéniségével és művével leheli azt a lelket, melyre ma éppen az iskolák prononszirozott theologusainak annyira szükségük van: az igazság, alázat, bensőség, szeretet és termékenység szellemét.



