

AQUINÓI SZENT TAMÁS

A *SUMMA THEOLOGIAE* KÉRDÉSEI A JOGRÓL

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

AQUINÓI SZENT TAMÁS

A *Summa Theologiae* kérdései a jogról

JOGFILOZÓFIÁK

Szerkeszti

DR. VARGA CSABA

SAINT THOMAS AQUINAS

The Questions of *Summa Theologiae* relating to Law

(I-II, qq. 90–108 & II-II, qq. 57–62)

AQUINÓI SZENT TAMÁS

A *SUMMA THEOLOGIAE* KÉRDÉSEI A JOGRÓL



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
az Apostoli Szentszék Könyvkiadója
Budapest 2011

Summa Theologiae I-II, qq. 90–108 & II-II, qq. 57–62

Fordította
TUDÓS TAKÁCS JÁNOS

A fordítást ellenőrizte
DR. JUHÁSZ GÁBOR TAMÁS

Az Európai Unió „CULTURE 2000"
Szent Tamás oktatási programja
(S[aint]T[homas]E[ducation]P[roject] CH-A1-I-300/2004,
WEB-oldala: <http://www.thomasinternational.org/hu/projects/step/step.htm>)
magyar koordinációjának keretében és pénzügyi támogatásának köszönhetően
(az ennek körében összeállított bibliográfiával együtt), valamint
a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Kara
további pénzügyi támogatásának köszönhetően

Szerkesztette
VARGA CSABA

ISBN 978 963 277 240 0

ISSN 0565-0349

Szent István Társulat
1053 Budapest, Veres Pálné utca 24.
www.szit.katolikus.hu
Felelős kiadó: dr. Rózsa Huba alelnök
Felelős kiadóvezető: Farkas Olivér igazgató
Készült a budapesti Akaprint Nyomdában
Felelős nyomdavezető: Freier László igazgató

TARTALOM

Prima Secundae

XC. kérdés	A TÖRVÉNY LÉNYEGÉRŐL	3
1. szakasz	Vajon a törvény az észhez tartozik-e?	3
2. szakasz	A törvény céljáról	4
3. szakasz	A törvény okáról	5
4. szakasz	A kihirdetésről	6
XCI. kérdés	A TÖRVÉNYEK KÜLÖNBÖZŐSÉGÉRŐL	7
1. szakasz	Vajon van-e valamilyen örök törvény?	8
2. szakasz	Vajon van-e valamilyen természettörvény?	9
3. szakasz	Vajon van-e valamilyen emberi törvény?	10
4. szakasz	Vajon van-e valamilyen isteni törvény?	11
5. szakasz	Vajon csak egy törvény van-e, vagy több?	13
6. szakasz	Vajon van-e a bűnnek valamilyen törvénye?	14
XCII. kérdés	A TÖRVÉNY HATÁSAIRÓL	16
1. szakasz	Vajon a törvény hatása-e jóvá tenni az embereket?	16
2. szakasz	Vajon a törvénynek ezek-e a hatásai: kormányzás, tiltás, engedélyezés és büntetés, ahogy a jogász mondja?	18
XCIII. kérdés	AZ ÖRÖK TÖRVÉNYRŐL	19
1. szakasz	Mi az örök törvény?	20
2. szakasz	Vajon mindenki számára ismert-e?	21
3. szakasz	Vajon minden törvény belőle származik-e?	23
4. szakasz	Vajon a szükségszerű dolgok alá vannak-e vetve az örök törvénynek?	24
5. szakasz	Vajon az esetleges természeti dolgok alá vannak-e vetve az örök törvénynek?	25
6. szakasz	Vajon minden emberi dolog alá van-e vetve neki?	27
XCIV. kérdés	A TERMÉSZETTÖRVÉNYRŐL	29
1. szakasz	Mi a természettörvény?	29
2. szakasz	Mik a természettörvény parancsolatai?	30
3. szakasz	Vajon az összes erényes cselekedetek a természettörvényhez tartoznak-e?	32
4. szakasz	Vajon mindenki számára egy és ugyanaz-e a természettörvény?	33
5. szakasz	Vajon változhat-e?	35
6. szakasz	Vajon kitörölhető-e az ember lelkéből?	37

XCV. kérdés AZ EMBERI TÖRVÉNYRŐL 38
1. szakasz A hasznosságáról 38
2. szakasz Az eredetéről 40
3. szakasz A tulajdonságairól 41
4. szakasz A felosztásáról 43

XCVI. kérdés AZ EMBERI TÖRVÉNY HATALMÁRÓL 45
1. szakasz Vajon egyetemes érvénnyel kell-e emberi törvényt hozni? 45
2. szakasz Vajon az emberi törvénynek minden bűnt féken kell-e tartania? 46
3. szakasz Vajon minden erényes cselekedetet el kell-e rendelnie? 48
4. szakasz Vajon lelkiismereti fórumon kötelezi-e az embert? 49
5. szakasz Vajon minden ember alá van-e vetve az emberi törvénynek? 50
6. szakasz Vajon a törvény alattvalóinak szabad-e a törvény szavaitól eltérően cselekedniük? 52

XCVII. kérdés A TÖRVÉNYEK VÁLTOZÁSÁRÓL 53
1. szakasz Vajon az emberi törvény változhat-e? 53
2. szakasz Vajon mindig változnia kell-e, amikor valami jobb kínálkozik? 55
3. szakasz Vajon eltörli-e a szokás, és van-e a szokásnak törvényereje? 56
4. szakasz Vajon a vezetők felmentése által változnia kell-e az emberi törvény alkalmazásának? 57

XCVIII. kérdés A RÉGI TÖRVÉNYRŐL 59
1. szakasz Vajon a régi törvény jó-e? 59
2. szakasz Vajon Istentől való-e? 61
3. szakasz Vajon az angyalok közvetítésével adta-e Isten? 62
4. szakasz Vajon mindenki számára adta-e? 64
5. szakasz Vajon mindenkit kötelez-e? 65
6. szakasz Vajon megfelelő időben lett-e adva? 67

XCIX. kérdés A RÉGI TÖRVÉNY PARANCSOLATAIRÓL 68
1. szakasz Vajon a régi törvénynek több parancsolata van-e, vagy csak egy? 68
2. szakasz Vajon a régi törvény tartalmaz-e erkölcsi parancsolatokat? 69
3. szakasz Vajon az erkölcsi parancsolatokon kívül tartalmaz-e ceremoniális parancsokat? 71
4. szakasz Vajon tartalmaz-e ezeken kívül ítélkezési parancsolatokat? 72
5. szakasz Vajon e hármon kívül tartalmaz-e valamilyen más parancsolatokat? 74
6. szakasz A módról, ahogy a régi törvény az említettek követésére vezetett 75

C. kérdés A RÉGI TÖRVÉNY ERKÖLCSI PARANCSOLATAIRÓL 77
1. szakasz Vajon a régi törvény minden erkölcsi parancsa a természettörvényhez tartozik-e? 77
2. szakasz Vajon a régi törvény erkölcsi parancsolatai az összes erényes cselekedetekkel kapcsolatosak-e? 79

3. szakasz Vajon a régi törvény összes erkölcsi parancsolatai visszavezethetők-e a Tízparancsolatra? 80
4. szakasz A Tízparancsolat parancsainak megkülönböztetéséről 81
5. szakasz A számukról 83
6. szakasz A sorrendjükről 86
7. szakasz A megfogalmazási módjukról 88
8. szakasz Vajon adható-e alóluk felmentés? 89
9. szakasz Vajon az erény követésének módja parancs tárgyát képezi-e? 92
10. szakasz Vajon a szeretet módja parancs tárgyát képezi-e? 93
11. szakasz Más erkölcsi parancsolatok megkülönböztetéséről 95
12. szakasz Vajon a régi törvény erkölcsi parancsolatai megigazulttá tesznek-e? 97

CI. kérdés A CEREMONIÁLIS PARANCSOKRÓL ÖNMAGUKBAN 99
1. szakasz Mi a ceremoniális parancsok értelme? 99
2. szakasz Vajon jelentermészetűek-e? 100
3. szakasz Vajon többnek kellett-e lennie? 102
4. szakasz A felosztásukról 104

CII. kérdés A CEREMONIÁLIS PARANCSOK OKAIRÓL 105
1. szakasz Vajon van-e oka a ceremoniális parancsoknak? 106
2. szakasz Vajon van-e szószerinti okuk, vagy csak jelzésszerű értelmük van? 107
3. szakasz Az áldozatok okairól 108
4. szakasz A szentségek okairól 114
5. szakasz A szent dolgok okairól 123
6. szakasz A rendelkezések okairól 134

CIII. kérdés A CEREMONIÁLIS PARANCSOK IDŐTARTAMÁRÓL 142
1. szakasz Vajon a törvény adása előtt voltak-e ceremoniális parancsok? 142
2. szakasz Vajon a törvény idején volt-e megigazulttá tevő erejük? 144
3. szakasz Vajon megszűntek-e Krisztus eljöttével? 146
4. szakasz Vajon halálos bűn-e megtartani azokat Krisztus után? 148

CIV. kérdés AZ ÍTÉLKEZÉSI PARANCSOKRÓL 151
1. szakasz Mik az ítélkezési parancsok? 151
2. szakasz Vajon jeleznek-e valamit? 152
3. szakasz Az időtartamukról 153
4. szakasz A felosztásukról 155

CV. kérdés AZ ÍTÉLKEZÉSI PARANCSOK ÉRTELMÉRŐL 156
1. szakasz A vezetőkre vonatkozó ítélkezési parancsok értelméről 156
2. szakasz Az emberek együttélésére vonatkozó ítélkezési parancsokról 159
3. szakasz A kívülállókra vonatkozó ítélkezési parancsokról 167
4. szakasz A családi érintkezésre vonatkozó ítélkezési parancsokról 170

CVI. kérdés AZ EVANGÉLIUMI TÖRVÉNYRŐL, AMELYET ÚJ TÖRVÉNYNEK NEVEZNEK, ÖNMAGÁBAN 174

1. szakasz Milyen az új törvény, vajon írott-e vagy belénk adott? 174
2. szakasz Az erejéről; vajon megigazultságot okoz-e? 175
3. szakasz A kezdetéről; vajon a világ kezdetétől fogva adni kellett-e? 177
4. szakasz A végéről; vajon a világ végéig érvényben lesz-e, vagy más törvénynek kell-e a helyébe lépnie? 178

CVII. kérdés AZ ÚJ TÖRVÉNYNEK A RÉGIVEL VALÓ ÖSSZEHASONLÍTÁSÁRÓL 180
1. szakasz Vajon az új törvény különbözik-e a régi törvénytől? 180
2. szakasz Vajon az új törvény beteljesíti-e a régit? 183
3. szakasz Vajon a régi törvény tartalmazza-e az újat? 185
4. szakasz Melyik a nehezebben megtartható, az új törvény-e, vagy a régi? 187

CVIII. kérdés AZOKRÓL, AMIKET AZ ÚJ TÖRVÉNY TARTALMAZ 188
1. szakasz Vajon az új törvénynek bizonyos külső cselekedeteket parancsolnia vagy tiltania kell-e? 188
2. szakasz Vajon elégséges módon parancsolja vagy tiltja a külső cselekedeteket? 190
3. szakasz Vajon megfelelően okította-e ki az embereket a belső actusokat illetően? 193
4. szakasz Vajon megfelelően adott-e hozzá a parancsokhoz tanácsokat? 196

Secunda Secundae

LVII. kérdés A JOGRÓL 201
1. szakasz Vajon a jog az igazságosság tárgya-e? 201
2. szakasz Vajon megfelelően osztjuk fel a jogot természetjogra és pozitív jogra? 203
3. szakasz Vajon a nemzetek joga természetjog-e? 203
4. szakasz Vajon az atyai jog és az úr joga különleges jog-e? 204

LVIII. kérdés AZ IGAZSÁGOSSÁGRÓL 207
1. szakasz Mi az igazságosság? 208
2. szakasz Vajon az igazságosság mindig a máshoz való vonatkozásban áll-e? 209
3. szakasz Vajon erény-e? 211
4. szakasz Vajon az akaratban van-e, mint hordozóalanyban? 212
5. szakasz Vajon egyetemes erény-e? 213
6. szakasz Vajon amennyiben egyetemes erény, lényegét tekintve azonos-e minden erénnyel? 214
7. szakasz Vajon van-e részleges igazságosság? 216
8. szakasz Vajon a részleges igazságosságnak van-e sajátos anyaga? 217
9. szakasz Vajon az igazságosság kapcsolatos-e a szenvedélyekkel, vagy kizárólag a tevékenységekkel? 218

10. szakasz Vajon az igazságosság középső értéke dologi középső érték-e? 219
11. szakasz Vajon az igazságosság actusa az-e, hogy mindenkinek megadni a magáét? 221
12. szakasz Vajon az igazságosság kiemelkedik-e a többi erkölcsi erények közül? 222

LXIX. kérdés AZ IGAZSÁGTALANSÁGRÓL 223
1. szakasz Vajon az igazságtalanság sajátos bűn-e? 223
2. szakasz Vajon az igazságtalan ember sajátossága az-e, hogy igazságtalan dolgokat cselekszik? 224
3. szakasz Vajon képes-e valaki szándékosan elszenvedni igazságtalanságot? 225
4. szakasz Vajon az igazságtalanság *neménél* fogva halálos bűn-e? 227

LX. kérdés AZ ÍTÉLETRŐL 228
1. szakasz Vajon az ítélet az igazságosság actusa-e? 228
2. szakasz Vajon szabad-e ítélni? 230
3. szakasz Vajon gyanú alapján kell-e ítéletet mondani? 231
4. szakasz Vajon a kétes dolgokat jóhiszeműen kell-e értelmezni? 233
5. szakasz Vajon az ítéletet mindig írott törvények alapján kell-e meghozni? 234
6. szakasz Vajon a jogbitorlás elferdültté teszi-e az ítéletet? 235

LXI. kérdés AZ IGAZSÁGOSSÁG RÉSZEIRŐL 237
1. szakasz Vajon két faja van-e az igazságosságnak: az osztó és kölcsönös igazságosság? 237
2. szakasz Vajon azonos módon kapjuk-e meg a középső értéküket? 238
3. szakasz Vajon az anyaguk egyforma-e, vagy különböző? 240
4. szakasz Vajon az igazságosság valamelyik fajában ugyanaz-e az igazságos, mint az egyenlő mértékben viszonzott? 241

LXII. kérdés A VISSZATÉRÍTÉSRŐL 243
1. szakasz Vajon minek az actusa? 243
2. szakasz Vajon az üdvösséghez szükséges-e minden elvett dolgot visszatéríteni? 245
3. szakasz Vajon szükséges-e többszörösen visszatéríteni? 246
4. szakasz Vajon vissza kell-e téríteni azt, amit valaki nem vett el? 247
5. szakasz Vajon annak számára kell-e visszatéríteni, akitől elvették? 248
6. szakasz Vajon az tartozik-e visszatéríteni valamit, aki elvette? 250
7. szakasz Vajon tartozik-e ezzel valaki más? 251
8. szakasz Vajon azonnal kell-e visszatéríteni? 253

Bibliográfia / Bibliography 255

I. Aquinói Szent Tamás / Saint Thomas Aquinas 255
II. Horváth Sándor / Alexander Horváth 263

Prima Secundae

XC. KÉRDÉS
A TÖRVÉNY LÉNYEGÉRŐL – négy szakaszban

Ezt követően a külső cselekedetek lételveiről kell vizsgálatot folytatnunk. A rosszra késztető külső lételv a Sátán, akinek a kísértő tevékenységéről az Első Részben[1] szóltunk. A jóra indító külső lételv pedig Isten, aki a törvény által tanít és a kegyelem által segít minket. Ezért először a törvényről, másodszor a kegyelemről kell szólnunk. A törvénnyel kapcsolatban először magát a törvényt általában, másodszor a részeit kell megvizsgálnunk. A törvény általános vizsgálata során háromról kell beszélnünk: először a lényegéről, másodszor a felosztásáról, harmadszor a hatásairól.

Az első kérdéskörrel kapcsolatban négy kérdést teszünk fel:

Először : Vajon a törvény az észhez tartozik-e?
Másodszor: A törvény céljáról.
Harmadszor: A törvény okáról.
Negyedszer: A kihirdetéséről.

1. SZAKASZ. – VAJON A TÖRVÉNY AZ ÉSZHEZ TARTOZIK-E?

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a törvény nem tartozik az észhez.

1. Az Apostol ugyanis ezt mondja (Róm 7) [23]: „Tagjaimban más törvényt észlelek...". Ámde az észhez tartozó dolgok közül semmi sincs a tagokban, mivel az ész nem használ eszközül testi szervet. Tehát a törvény nem tartozik az észhez.

2. Ezenkívül, az észben nincs más, mint potentia, készség és actus. Ámde a törvény nem maga az ész potentiája. Hasonlóképpen nem azonos az észnek valamely készségével sem, mivel az ész készségei az értelmi erények, amikről fentebb[2] tárgyaltunk. Nem is actusa az észnek, mivel az ész actusának szünetelésével (például az alvókban) megszűnne a törvény. Tehát a törvény nem tartozik az észhez.

3. Ezenkívül, a törvény azokat, akikre vonatkozik, a helyes cselekvésre indítja. Ámde a cselekvésre való indítás sajátosan az akarathoz tartozik, amint a korábban[3] mondottakból kitűnik. Tehát a törvény nem az észhez, hanem az akarathoz tartozik, és ennek szellemében mondja egy jogász[4]: „Annak van törvényereje, ami megnyerte a fejedelem tetszését."

Ezzel szemben áll, hogy a törvény parancsol és tilt. Ámde a parancsolás az ész műve, amint fentebb[5] mondottuk. Tehát a törvény az észhez tartozik.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a törvény a cselekedetek egyfajta szabálya és mértéke, amely az embert a cselekvésre indítja, vagy attól visszatartja. A 'törvény' (lex) szó ugyanis a 'megkötni' (ligare) igéből származik, mivel a cselekvésre kötelez. Ámde az emberi cselekedetek szabálya és mértéke az ész, ami az emberi cselekedetek első lételve, ami a fentebb[6] mondottakból kitűnik. Az ész feladata ugyanis irányítani a célra,

1 Q 114.
2 Q 57.
3 Q 9, a 1.
4 Digesta, I, IV: De constit. principum, I.
5 Q 17, a 1.
6 Q 1, a 1, ad 3.

ami a cselekvés első lételve a Filozófus szerint [Phys. II, 9; Eth. VII, 9.][7]. Ámde minden egyes *nemben* a létely annak a *nemnek* mértéke és szabálya: ahogy az egység a számok *nemében* és az első változás a változások *nemében*. Tehát *a törvény az észhez tartozó valami.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy mivel a törvény egyfajta szabály és mérték, kétféle értelemben mondható, hogy valamiben van. Egyik módon, mint mértékadóban és szabályozóban. Mivel pedig ez az ész sajátossága, ezért ily módon a törvény egyedül az észben van. – Másik módon, mint szabályozott és megszabott működésű lényben. Így a törvény mindazokban benne van, amiket valamilyen törvény valamire irányít. Ezért bármely irányulás, amely valamilyen törvényből származik, törvénynek mondható, nem lényegileg, hanem mintegy részesedés módján, és ily módon mondható a „tagok törvényének" az egyes testrészek érzéki vágyra való irányultsága.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy miként a külső cselekedetekben figyelembe kell venni a tevékenységet és annak eredményét, például az építést és az épületet, ugyanúgy az ész működésében figyelembe kell venni magát az ész actusát, az értést és a következtetést, és azt a valamit, amit az ilyen actus létrehoz. Ez a spekulatív észben elsőként a definíció, másodszor az ítélet és harmadszor a szillogizmus, a következtetés, illetve érvelés. Mivel pedig a gyakorlati ész is él bizonyos szillogizmussal a tevékenység rendjében, amint fentebb[8] mondottuk, ahogy a Filozófus tanítja (Ethic. VII.) [5. fej.][9], ezért találni kell valamit a gyakorlati észben, ami úgy viszonyul a tevékenységekhez, mint a spekulatív észben az ítélet a következtetésekhez. A gyakorlati ész cselekvésekre irányuló ilyen egyetemes ítéleteinek törvény-jellege van. Ezen ítéleteket olykor ténylegesen megfontolja az ember, máskor pedig az ész készségszerűen megőrzi.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az ész az akarattól kapja az indító erőt, amint fentebb[10] mondottuk, ugyanis a cél akarása miatt parancsol az ész a célra irányuló eszközökről. De ahhoz, hogy a parancsolt dolgoknak valóban törvény-jellege legyen, az akaratnak valamely ész által szabályozottnak kell lennie. Így értjük azt, hogy a fejedelem akaratának törvényereje van: máskülönben a fejedelem akarata inkább gonoszság lenne, mint törvény.

2. SZAKASZ. – VAJON A TÖRVÉNY MINDIG A KÖZJÓRA IRÁNYUL-E?

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a törvény nem irányul mindig a közjóra mint célra.

1. A törvény ugyanis parancsol és tilt. Ámde a parancsok egyedi javakra irányulnak. Tehát a törvény célja nem mindig a közjó.

2. Ezenkívül, a törvény a cselekvésre irányítja az embert. Ámde az emberi cselekedetek egyediek. Tehát a törvény is valami egyedi jóra irányul.

3. Ezenkívül, Isidorus szerint: „Ha a törvény az észen alapul, törvény lesz minden, ami az észen alapul." (Etymol.) [II, 10. fej.][11] Ámde az észen alapul nemcsak az, ami a közjóra, hanem az is, ami az egyén javára irányul. Tehát a törvény nemcsak a közjóra irányul, hanem az egyes ember egyéni javára is.

7 7 200, a, 22-24; 1151, a, 16.
8 Q 13, a 3; q 76, a 1; q 77, a 2, ad 4.
9 1147, a, 24-31.
10 Q 17, a 1.
11 PL 82, 130 C.

Ezzel szemben áll, amit Isidorus mond (Etymol. V.) [21. fej.][12]: a törvényt „nem az egyén, hanem a polgárok közös hasznára hozzák".

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a törvény az emberi cselekedetek lételvéhez tartozik, mivel szabály és mérték, amint mondottuk.[13] Ámde ahogy az ész az emberi cselekedetek lételve, ugyanúgy magában az észben is van valami, ami lételv minden más szempontjából. Ezért a törvénynek elsődlegesen és leginkább ezzel kell kapcsolatban lennie. – Ámde a gyakorlati ész tárgyában, a cselekvés területén az első lételv a végső cél. Az emberi élet végső célja pedig a boldogság, ahogy fentebb[14] mondottuk. Ezért a törvénynek leginkább a boldogságra irányuló rendre kell figyelemmel lennie. – Továbbá, mivel minden rész az egészre irányul, mint tökéletlen a tökéletesre, és az egyén a tökéletes közösség része, *a törvénynek sajátosan a köz boldogságára irányuló rendre kell figyelemmel lennie.* Ezért említi a Filozófus is a törvény definíciójával kapcsolatban a boldogságot és a politikai közösséget. Ezt mondja ugyanis: „Igazságos törvényeknek azokat mondjuk, amik a politikai közösség egészének és részeinek boldogságát létrehozzák és megőrzik." (Ethic. V.) [2. fej.][15] A tökéletes közösség ugyanis az állam, ahogy a Filozófus mondja (Polit. I.) [1. fej.][16].

Ámde minden *nemben* az a többiek lételve, amit legnagyobbnak mondunk, és minden másról ehhez viszonyítva beszélünk. Például a legmelegebb tűz az oka a melegségnek az összetett testekben, amiket annyiban mondhatunk melegnek, amennyiben részesednek a tűzből. Ezért szükségszerű, hogy mivel a törvény irányul leginkább a közjóra, az egyén cselekvésére vonatkozó minden más parancsnak csakis akkor van törvényjellege, ha a közjóra irányul. Tehát *minden törvény a közjóra irányul.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a parancs a törvény alkalmazása a törvény által szabályozott dolgokra. Ámde a közjóra való irányulás, ami a törvény lényegéhez tartozik, alkalmazható az egyéni célokra. Ezért bizonyos egyedi dolgokról is adnak parancsokat.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a cselekedetek ugyan egyediek, de a közjóval kapcsolatba hozhatók, de nem a *nem* vagy a faj egyetemességével, hanem a cél-ok közössége miatt, mivel a közjó közös célnak mondható.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy amint minden csakis akkor biztos szilárdan a spekulatív ész számára, ha visszavezethető az első (bizonyíthatatlan[17]) elvekre, ugyanúgy csakis akkor biztos szilárdan bármi is a gyakorlati ész számára, ha vonatkozásba hozható a végső céllal, ami a közjó. Ami pedig ily módon alapul az észen, a törvény jellegével rendelkezik.

3. SZAKASZ. – VAJON BÁRKINEK AZ ESZE TÖRVÉNYALKOTÓ?

A harmadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy bárkinek az esze törvényalkotó.

1. Az Apostol ugyanis azt mondja (Róm 2) [14]: „Amikor a pogányok törvény híján a természet szavára járnak el törvény szerint, önmaguknak adnak törvényt." Ámde ezt egyetemesen mindenkiről mondja. Tehát bárki alkothat magának törvényt.

12 PL 82, 203 A.
13 A 1.
14 Q 2, a 7; q 3, a 1; q 69, a 1.
15 1129, b, 17-19.
16 1252, a, 5-7.
17 De tagadhatatlan, nyilvánvaló.

2. Ezenkívül, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. II.) [1. fej.][18]: „A törvényhozónak az a szándéka, hogy az embert erényessé tegye." Ámde bármely ember képes a másikat erényessé tenni. Tehát bármely ember esze törvényalkotó.

3. Ezenkívül, ahogy az államfő az állam kormányzója, ugyanúgy bármely családapa a ház kormányzója. Ámde az államfő képes törvényt hozni az államban. Tehát bármely családapa képes törvényt alkotni a saját házában.

Ezzel szemben áll, amit Isidorus mond (Etymol.) [V, 10. fej.][19], a „Decretum" 2. distinctiójából[20] idézve: „A törvény a nép alkotmánya, amely szerint a vének a néppel együtt valamit szentesítettek." Tehát nem lehet bárki törvényalkotó.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a törvény sajátosan és elsődlegesen a közjóra irányuló rendre van figyelemmel. Ámde a közjóra irányítani valamit vagy az egész közösségnek, vagy az egész közösség gondját viselő valakinek a feladata. Ezért *a törvényhozás vagy az egész közösséghez tartozik, vagy ahhoz a hivatalos személyhez, aki az egész közösség gondját viseli,* mivel minden más esetben is annak a feladata a célrairányítás, akinek a sajátja az a cél.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a törvény nemcsak úgy van valakiben, mint szabályozóban, hanem részesedés által is, mint szabályozottban, amint fentebb[21] mondottuk. Ily módon mindenki önmaga törvénye, amennyiben részesedik valamely szabályozó rendjéből. Ezért teszi hozzá az Apostol (Róm 2) [15]: „Ezek megmutatják, hogy a törvény hatása a szívükbe van írva."

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy egy magánszemély nem képes hatékonyan erényessé tenni senkit sem. Egyedül figyelmeztetni képes, de ha a figyelmeztetést nem fogadják el, nem tudja annak megtartását kikényszeríteni. A törvénynek azonban kényszerítő erővel kell rendelkeznie, hogy hatékonyan erényessé tegyen, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. X.) [10. fej.][22]. Ámde ezzel a kényszerítő erővel vagy a közösség, vagy egy hivatalos személy rendelkezik, akinek lehetősége van büntetéseket kiszabni, ahogy alább[23] kifejtjük. Ezért csakis az ő feladata a törvényalkotás.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy amint az ember része egy ház népének, ugyanúgy a ház része az államnak, az állam pedig tökéletes társaság, ahogy a Filozófus mondja (Polit. I.) [1. fej.][24]. Ezért, ahogy egy ember java nem végső cél, hanem a közjóra irányul, ugyanúgy irányul a ház java az állam javára, ami tökéletes társaság. Aki tehát irányít egy családot, kiadhat bizonyos parancsokat, illetve rendeleteket, de olyanokat nem, amiknek törvény-jellegük van.

4. SZAKASZ. – VAJON A KIHIRDETÉS A TÖRVÉNY LÉNYEGÉHEZ TARTOZIK-E?

A negyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a kihirdetés nem tartozik a törvény lényegéhez.

1. A természettörvény rendelkezik ugyanis leginkább a törvény jellegével. Ámde a természettörvény nem igényel kihirdetést. Tehát nem tartozik a törvény lényegéhez, hogy ki legyen hirdetve.

18 1103, b, 3-6.
19 PL 82, 200 C.
20 Gratianus (XII. század): Decretum I, dist. 2, can. 1.
21 A 1, ad 1.
22 1180, a, 20-22.
23 Vö. q 92, a 2, ad 3,II-II, q 64, a 3.
24 1252, a 5-7.

2. Ezenkívül, a törvényhez sajátosan valaminek megtevésére vagy meg nem tevésére való kötelezés tartozik. Ámde nemcsak azok vannak kötelezve a törvény megtartására, akik számára ki van hirdetve a törvény, hanem mások is. Tehát a kihirdetés nem tartozik a törvény lényegéhez.

3. Ezenkívül, a törvény kötelező ereje a jövőre is ki van terjesztve, mivel „a jövő törvénye szükségszerűséget visz a tevékenységekbe", ahogy a jog mondja[25]. Ámde a kihirdetés a jelen tevékenységeire jön létre. Tehát a kihirdetés nem tartozik a törvény lényegéhez.

Ezzel szemben áll, ami a „Decretum" 4. distinctiójában[26] olvasható: „A törvények a kihirdetésük által jönnek létre."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a törvényt mások számára szabályként és mértékként adják. Ámde szabály és mérték azáltal adható, hogy alkalmazzák azokra, akik szabályozva vannak, és akik számára a törvény mérték. Tehát azzal nyer a törvény kötelező erőt, hogy alkalmazzák azokra az emberekre, akiket szabályozni kell. Ámde ez az alkalmazás azzal jön létre, hogy tudomásukra jut a kihirdetés által. Tehát *a kihirdetés szükséges ahhoz, hogy a törvénynek kötelező ereje legyen.*

A mondott négy elemből összeállítható a törvény definíciója: *a törvény semmi más, mint az észnek a közjóra irányuló rendelkezése, a közösség gondját viselőtől kihirdetve.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a természettörvény kihirdetése azzal adva van, hogy Isten azt természetes ésszel megismerhető módon az emberek lelkébe adta.[27]

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy akik számára a törvény nincs kihirdetve, annyiban kötelesek megtartani a törvényt, amennyiben a kihirdetés megtörténte után tudomásukra jut vagy juthat[28] mások által.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a jelenben történő kihirdetés a jövő időre az írásos rögzítés által van kiterjesztve, amely azt valamiképpen minden időre közzéteszi. Ezért mondja Isidorus (Etymol. II.)[29]: „A törvény [lex] az olvasásból [a legendo] nyerte a nevét, mert írásban lett lefektetve."

XCI. KÉRDÉS

A TÖRVÉNYEK KÜLÖNBÖZŐSÉGÉRŐL – hat szakaszban

Ezt követően a törvények különbözőségéről kell vizsgálatot folytatnunk.

Ezzel kapcsolatban hat kérdést teszünk fel:

Először: Vajon van-e valamilyen örök törvény?
Másodszor: Vajon van-e valamilyen természettörvény?

25 Codex Iustinianus I, 14.
26 Gratianus: Decretum I, dist. 4, can.
27 Vö. q 91, a 2.
28 Ez nem pusztán logikai lehetőség (nem ellentmondás), hanem az, hogy mások reálisan tudomásukra hozhatják.
29 10. fej.: PL 82, 130 C.

Harmadszor: Vajon van-e valamilyen emberi törvény?
Negyedszer: Vajon van-e valamilyen isteni törvény?
Ötödször: Vajon csak egy törvény van-e, vagy több?
Hatodszor: Vajon van-e a bűnnek valamilyen törvénye?

1. SZAKASZ. – VAJON VAN-E VALAMILYEN ÖRÖK TÖRVÉNY?

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nincs semmilyen örök törvény.

1. Minden törvényt valakik számára hoznak. Ámde nem létezett öröktől fogva olyan valaki, akinek a számára törvényt lehetett volna hozni. Tehát egy törvény sem örök.

2. Ezenkívül, a kihirdetés a törvény lényegéhez tartozik. Ámde a kihirdetés nem volt lehetséges öröktől fogva, mivel nem létezett öröktől fogva olyan személy, akinek a számára a törvényt ki lehetett volna hirdetni. Tehát egy törvény sem lehet örök.

3. Ezenkívül, a törvény célrairányulást tartalmaz. Ámde nincs olyan örökkévaló dolog, ami célra irányulna, ugyanis egyedül a végső cél örök. Tehát egy törvény sem örök.

Ezzel szemben áll, amit Augustinus mond (De lib. arb. I.) [6. fej.][30]: „Azt a törvényt, amelyet a legfőbb eszmének neveznek, egyetlen értelmes lény sem tekintheti másnak, mint változhatatlannak és öröknek."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a törvény semmi más, mint a gyakorlati ész bizonyos előírása az államfőben, aki valamely tökéletes társaságot kormányoz, amint fentebb[31] mondottuk. Ámde feltételezve, hogy a világot az isteni gondviselés kormányozza, nyilvánvaló, hogy a világegyetem egész közösségét az isteni értelem kormányozza, ahogy az Első Részben[32] mondottuk. Ezért *maga a dolgok kormányzásának eszméje, amely Istenben mint a világegyetem Urában létezik, törvény-jellegű.* Mivel pedig az isteni értelem semmit sem az időben gondol el, hanem Istennek az elgondolása örökkévaló, ahogy a Péld 8 [23] említi, *az ilyen törvényt örökkévalónak kell mondani.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy amik önmagukban nem léteznek, Istennél léteznek, amennyiben előre elgondolta és előre elrendelte őket, ahogy a Róm 4 [17] mondja: „Aki ... létre hívja a nem létezőket." Így tehát az isteni törvény örök elgondolásának örök törvény-jellege van, amennyiben Isten azt az általa előre elgondolt dolgok kormányzására irányítja.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a kihirdetés szóban és írásban történik, és az örök törvény a kihirdető Isten részéről mindkét módon közzé van téve, mivel az isteni Ige örökkévaló, és az élet könyve[33] öröktől fogva megíratott. De a törvényt halló és látó teremtmény részéről a kihirdetés nem lehet örök.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a törvény a célrairányítást aktív módon tartalmazza, amennyiben tudniillik általa irányulnak bizonyos dolgok a célra, nem pedig passzív módon, azaz nem úgy, mintha maga a törvény irányulna célra. Ez utóbbi csupán esetlegesen fordul elő olyan kormányzó lényben, akinek a célja rajta kívül van, amire az ő törvényének irányulnia kell. De az isteni kormányzás célja maga Isten, és az ő törvénye nem más, mint ő maga. Ezért az örök törvény nem irányul más célra.

30 PL 32, 1229.
31 Q 90, a 1, ad 2; a 3, a 4.
32 Q 22, a 1, a 2.
33 Vö. I, q 24, a 1.

2. SZAKASZ. – VAJON VAN-E BENNÜNK VALAMILYEN TERMÉSZETTÖRVÉNY?[34]

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nincs bennünk semmilyen természettörvény.

1. Az embert ugyanis elégséges módon irányítja az örök törvény. Augustinus ugyanis ezt mondja (De lib. arb. I.) [6. fej.][35]: „Az örök törvény az, amely mindent igazságosan a legrendezettebbé tesz." Ámde a természet nem bővelkedik a feleslegesekben, mint ahogy nem is szűkölködik a szükségesekben. Tehát nincs az ember számára valamiféle természettörvény.

2. Ezenkívül, a törvény által irányul az ember a tetteiben a célra, amint fentebb[36] mondottuk. Ámde az emberi cselekedeteket nem a természet irányítja célra, mint az értelmetlen teremtmények cselekedeteit, amelyek természeti törekvésük folytán tevékenykednek célirányosan, hanem az ember értelme és akarata által cselekszik valamilyen célért. Tehát nincs az ember számára valamiféle természettörvény.

3. Ezenkívül, minél szabadabb valaki, annál kevésbé köti a törvény. Ámde az ember szabadabb az összes érzékelő lénynél a szabad akarata miatt, amit más érzékelő lényektől eltérően birtokol. Mivel pedig más érzékelő lények nincsenek alávetve természettörvénynek, az embert sem köti semmilyen természettörvény.

Ezzel szemben áll, amit a Glossza[37] mond a Róm 2 [14]-gyel kapcsolatban („amikor a pogányok törvény híján a természet szavára járnak el a törvény szerint, önmaguknak adnak törvényt"): „Noha nincs írott törvényük, van azonban természettörvényük, amely által bárki megérti és tudatosítja, hogy mi a jó, és mi a rossz."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy mivel a törvény szabály és mérték, kétféleképpen lehet valakiben, amint fentebb[38] mondottuk: egyik módon, mint szabályozóban és mértékben, másik módon mint szabályozottban és olyanban, amelynek mérték van szabva, mivel amennyiben részesedik valami a szabályból és mértékből, annyiban van szabályozva, és annyiban van neki mérték szabva. Mivel pedig minden alá van vetve az isteni gondviselésnek, mindent az örök törvény szabályoz, és mindennek az szab mértéket, ahogy a mondottakból[39] kitűnik, azért nyilvánvaló, hogy *minden lény valamennyire részesedik az örök törvényből, amennyiben az örök törvény hatására irányulnak a saját actusaikra és céljaikra.* A többi lények közül az értelmes teremtmény kiválóbb módon van alávetve az isteni gondviselésnek, amennyiben ő maga is részesedik a gondviselésből, magáról és másokról gondoskodva. Ezért ő maga is részesedik az örök törvényből, és általa van természetes irányulása a kellő actusra és célra. Az értelmes teremtmény ezen irányulását nevezzük természettörvénynek. Ezért, amikor a zsoltáros azt mondotta: „hozzatok igazi áldozatot!" [Zsolt 4,4], bizonyos emberekkel együtt felteszi a kérdést, hogy mik az igazságos cselekedetek: „Sokan mondják: ki mutatja meg nekünk a javakat?", és erre a kérdésre válaszolva ezt mondja: „Ragyogtasd ránk arcodat, Uram." Ez mintegy a természetes ész fénye, amellyel felismerjük, hogy mi a rossz, és mi a jó, ami a természettörvényhez tartozik, ami semmi más, mint az isteni fénynek bennünk való hatása. Ezért nyilvánvaló, hogy *a természettörvény semmi más, mint az örök törvényből való részesedés az értelmes teremtményben.*

34 DS 1022, 1677.
35 PL 32, 1229.
36 Q 90, a 2.
37 Rendes Glossza: PL 114, 476 A; Lombardus Glosszája: PL 191, 1345 B.
38 Q 90,a 1, ad 1.
39 A 1,

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy ez az érv akkor bizonyítana, ha a természettörvény különböző valami lenne az örök törvénytől. Ámde az semmi más, mint bizonyos részesedés belőle, amint mondottuk.[40]

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az ész és az akarat minden tevékenysége bennünk abból származik, ami a természet szerint van, amint fentebb[41] mondottuk: ugyanis minden következtetés a természetszerűen ismert elvekből indul ki, és a célra irányuló eszközök utáni minden törekvés a végső cél utáni természeti törekvésből ered. Ezért az is szükségszerű, hogy cselekedeteinket elsődlegesen a természettörvény irányítsa célra.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a maguk módján az állatok is részesednek az örök értelemből, miként az értelmes teremtmény, de mivel utóbbi értelmével, illetve eszével részesedik belőle, ezt a részesedést törvénynek nevezzük, mert a törvény az észhez tartozik, ahogy fentebb[42] mondottuk. Az állatok pedig nem ésszel részesednek ebből, ezért az ő részesedésük legfeljebb csak metaforikusan mondható törvénynek.

3. SZAKASZ. – VAJON VAN-E VALAMILYEN EMBERI TÖRVÉNY?

A harmadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nincs semmilyen emberi törvény.

1. A természettörvény ugyanis az örök törvényből való részesedés, amint mondottuk.[43] Ámde az örök törvény által „minden a legrendezettebb", amint Augustinus mondja (De lib. arb. I.)[44]. Tehát a természettörvény elégséges minden emberi dolog rendezésére, vagyis nincs szükség emberi törvényre.

2. Ezenkívül, a törvénynek mérték-jellege van, amint mondottuk.[45] Ámde az emberi ész nem mértéke a dolgoknak, hanem ellenkezőleg, ahogy a Filozófus mondja (Metaphys. X.) [1. fej.][46]. Tehát az emberi észből semmiféle törvény nem eredhet.

3. Ezenkívül, a mértéknek a legbiztosabbnak kell lennie, amint a Filozófus mondja (Metaphys. X.) [1. fej.][47]. Ámde az emberi észnek a teendőkkel kapcsolatos utasításai bizonytalanok; a Bölcs 9 [14] szerint: „A halandók gondolatai bizonytalanok, és terveink ingatagok." Tehát az emberi észből semmiféle törvény nem eredhet.

Ezzel szemben áll, hogy Augustinus (De lib. arb. I.) [6, 15. fej.][48] két törvényről beszél, egy örök és egy időleges törvényről, s ez utóbbit emberi törvénynek nevezi.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a törvény a gyakorlati ész bizonyos előírása, amint fentebb[49] mondottuk. Ámde úgy találjuk, hogy a gyakorlati és a spekulatív ész hasonlóan jár el: ugyanis mindkettő bizonyos elvekből jut el bizonyos következtetésekre, amint fentebb[50] mondottuk. Ennek alapján tehát azt kell mondanunk, hogy miként a spekulatív észben természetszerűen ismert, bizonyíthatatlan[51] elvekből jönnek létre a kü-

40 A szakasz törzsében.
41 Q 10, a 1.
42 Q 90, a 1.
43 A 2.
44 6. fej., PL 32, 1229.
45 Q 90, a 1.
46 1053, a, 31-b, 3.
47 Uo.
48 PL 32, 1229, 1238.
49 Q 90, a 1, ad 2.
50 Uo.
51 De az ellentmondás elvére visszavezethető, tehát tagadhatatlan.

lönféle tudományok következtetései, amelyek ismerete nincs természetileg belénk adva, hanem észbeli munkával fedezzük fel azokat, ugyanúgy a természettörvény parancsaiból, mintegy egyetemes és bizonyíthatatlan[52] elvekből kell kiindulnia az emberi észnek és így eljutnia bizonyos részlegesebb intézkedések ismeretére. *Ezeket az emberi ész által felfedezett rendelkezéseket, a törvény lényegéhez tartozó egyéb feltételek teljesülése esetén emberi törvényeknek* nevezzük, ahogy fentebb[53] mondottuk. Ezért mondja Tullius is (Rhetorica) [II, 53. fej.][54], hogy „a jog kezdete a természettől indult ki, azután bizonyos szabályokat az ész hasznosnak talált, és ezek szokássá váltak, majd a természettől kiinduló és a szokás által igazolt dolgokat a törvényektől való félelem és a vallás szentesítette".

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az emberi ész az isteni értelem követelményeiből részesedni nem teljes mértékben, hanem csupán tökéletlenül és a maga módján képes. Ezért, ahogy a spekulatív ész az isteni bölcsességből való természetszerű részesedés által rendelkezik bizonyos egyetemes elvek ismeretével, de nem ismer sajátosan minden igazságot, ahogy azokat az isteni bölcsesség tartalmazza, ugyanúgy a gyakorlati ész oldaláról is természetszerűen részesedik az ember az örök törvényből bizonyos egyetemes elveket illetően, de nem ismeri a konkrét esetekre vonatkozó konkrét utasításokat, ahogy azokat az örök törvény tartalmazza. Ezért szükséges, hogy az emberi ész a maga munkájával jusson el a törvények bizonyos konkrét előírásainak ismeretéhez.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az emberi ész természeténél fogva nem szabálya a dolgoknak, hanem a természetszerűen beléje adott elvek az egyetemes szabályai és mértékei mindannak, amit az embernek cselekednie kell, amiknek a természetes ész a szabálya és mértéke, jóllehet nem mértéke a természettől adott dolgoknak.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a gyakorlati ész a konkrét, esetleges teendőkkel kapcsolatos, nem pedig szükségszerű dolgokkal, mint a spekulatív ész. Ezért az emberi törvények nem rendelkeznek azzal a tévedhetetlenséggel, mint a tudományok bizonyításon alapuló következtetései, és nem is szükséges, hogy minden mérték mindenképpen tévedhetetlen és biztos legyen, hanem csak annyira, ahogy a saját *nemében* lehetséges.

4. SZAKASZ. – VAJON SZÜKSÉG VOLT-E VALAMILYEN ISTENI TÖRVÉNYRE?

A negyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nem volt szükség valamilyen isteni törvényre.

1. A természettörvény ugyanis az örök törvényből való részesedés bennünk, amint mondottuk.[55] Ámde az örök törvény isteni törvény, ahogy mondottuk.[56] Tehát a természettörvényen és a belőle származó emberi törvényeken kívül nem volt szükség valami más isteni törvényre.

2. Ezenkívül, Sir 15 [14] szerint „Isten az embert kiszolgáltatta saját tanácskozása hatalmának". Ámde a tanácskozás az ész actusa, amint fentebb[57] mondottuk. Tehát az

52 Lásd 9. jegyzet.
53 Q 90, a 1, ad 2.
54 Müller, Leipzig, 1908, 230. o.
55 A 2.
56 A 1.
57 Q 14, a 1.

ember saját eszének kormányzására lett bízva. Ámde az emberi ész előírása az emberi törvény, amint mondottuk.[58] Nem szükséges tehát, hogy az embert más isteni törvény irányítsa.

3. Ezenkívül, az emberi természet jobban el van látva kellékekkel, mint az értelmetlen teremtmények. Ámde az értelmetlen teremtményeknek nincs valamiféle isteni törvényük a beléjük adott természeti irányuláson kívül. Tehát az értelmes teremtménynek sokkal kevésbé van szüksége valamilyen isteni törvényre a természettörvényen kívül.

Ezzel szemben áll, hogy Dávid törvényt kér magának Istentől [Zsolt 119, 33]: „Mutasd meg, Uram, parancsaid útját, annak követésében legyen a jutalmam."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy *az emberi élet irányítására a természettörvényen és az emberi törvényen kívül szükség volt isteni törvényre,* négy okból. Először, mivel a törvény irányítja az ember cselekedeteit a végső célra. Ha az ember csupán olyan célra volna rendelve, amely nem haladja meg arányaiban az ember természetes képességét, nem volna szükség az ész részéről a természettörvényen és az emberi törvényen kívül semmi más irányítóra. De mivel az ember az örök boldogság céljára irányul, amely az ember természetes képességének arányait meghaladja, amint fentebb[59] mondottuk, ezért szükséges volt, hogy az embert a céljára a természettörvényen és az emberi törvényen felül Isten által adott törvény irányítsa.

Másodszor, mivel az emberi ítélet főleg az esetleges konkrét dolgokról híjával van a bizonyosságnak, előfordul, hogy az emberi cselekedetekről különböző embereknek különböző ítéletei vannak, és ezekből különféle, egymással ellentétes törvények születnek. Ahhoz tehát, hogy az ember kételkedés nélkül képes legyen tudni, hogy mit kell tennie és mit kell elkerülnie, szükséges volt, hogy cselekedeteiben Isten által adott törvény irányítsa, amelyről nyilvánvaló, hogy nem képes tévedni.

Harmadszor, mivel az ember arról képes törvényt hozni, amiről képes ítéletet alkotni. Ámde az ember nem képes ítéletet alkotni a rejtett belső indulatokról, hanem kizárólag a megnyilvánuló külső cselekedeteket tudja megítélni. De az erény tökéletessége megköveteli, hogy az ember mindkét téren helyesen tegyen. Ezért az emberi törvény nem volt képes elégséges módon fékentartani és rendezni a belső indulatokat, hanem szükséges volt ehhez, hogy az isteni törvény közbelépjen.

Negyedszer, mivel – ahogy Augustinus mondja (De lib. arb. I.) [5. fej.][60] – az emberi törvény nem képes minden rossz cselekedetet megbüntetni, illetve megtiltani, mivel abban az esetben, ha minden rosszat ki akarna küszöbölni, ebből az következne, hogy számos jó is megszűnne, és a közjó korlátozva lenne[61], ámde a közjó szükséges az emberiség fennmaradásához. Annak érdekében tehát, hogy minden rossz meg legyen tiltva és meg legyen büntetve, szükség volt isteni törvényre, amely minden rosszat megtilt.

Ezt a négy okot érinti a Zsolt 19 [8], ahol ez áll: „Az Úr törvénye makulátlan", vagyis mentes minden bűntől; „megváltoztatja a lelkeket", vagyis nemcsak a külső, de a belső actusokat is irányítja; „az Úr tanúsága megbízható" az igazság és a helyesség bizonyossága miatt; és „bölccsé teszi a gyermekeket", amennyiben az embert a természetfeletti, isteni céljára irányítja.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a természettörvény az örök törvényből az emberi természet képességének arányai szerint részesedik. Ámde szükséges, hogy az ember magasabb rendű módon legyen a természetfeletti végső céljára irányítva. Tehát a természettörvényen kívül Isten külön isteni törvényt adott, amely az örök törvényből magasabb rendű módon részesedik.

58 A 3.
59 Q 5, a 5. Vö. q 62, a 1.
60 PL 32, 1228.
61 Vö. q 96, a 2.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a tanácskozás bizonyos vizsgálat,[62] ezért bizonyos elvekből kell kiindulnia. A fentebb[63] mondottak miatt nem elégséges, hogy a természetszerűen belénk adott elvekből induljon ki, amik a természettörvény parancsai, hanem ezekhez bizonyos magasabb elveknek kell hozzáadódniuk, és ezek az isteni törvény parancsolatai.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az értelmetlen teremtmények nincsenek magasabb rendű célra rendelve, mint az a cél, ami arányos a természeti képességükkel. Ezért hamis a párhuzam.

5. SZAKASZ. – VAJON CSAK EGY ISTENI TÖRVÉNY VAN-E?

Az ötödik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy csak egy isteni törvény van.

1. Egy királynak ugyanis egy országban egy törvénye van. Ámde az egész emberi *nem* úgy viszonyul Istenhez, mint egy királyhoz. A Zsolt 47 [8] ugyanis ezt mondja: „Isten az egész föld királya." Tehát csak egy isteni törvény van.

2. Ezenkívül, minden törvény arra a célra irányul, amelyet a törvényhozó szándékol azokban, akik számára törvényt hoz. Ámde egy és ugyanaz, amit Isten minden emberben szándékol: az 1Tim 2 [4] szerint „Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön és eljusson az igazság ismeretére." Tehát csak egy isteni törvény van.

3. Ezenkívül, úgy tűnik, hogy az isteni törvény annyival áll közelebb az egy örök törvényhez, mint a természettörvény, amennyivel magasabb rendű a kegyelem kinyilatkoztatása a természetes ismeretnél. Ámde a természettörvény minden ember számára egy. Tehát sokkal inkább egy az isteni törvény.

Ezzel szemben áll, amit az Apostol mond (Zsid 7) [12]: „A papság megváltozásával szükségképpen megváltozott a törvény is." Ámde a papság kétféle, ahogy az Apostol ugyanott [11 skk.] mondja: tudniillik a levita papság és Krisztus papsága. Tehát a törvény is kétféle: a régi és az új törvény.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a szám oka a megkülönböztetés, ahogy az Első Részben[64] mondottuk. Ámde kétféle módon különbözhetnek a dolgok. Egyik módon úgy, mint teljesen különböző fajhoz tartozók: mint a ló és az ökör. Másik módon pedig *úgy, mint a tökéletes és tökéletlen ugyanabban a fajban:* mint a gyermek és a férfi. *Az isteni törvényt ily módon oszthatjuk fel régi és új törvényre.* Ezért hasonlítja az Apostol (Gal 3) [24-25] a régi törvény állapotát a nevelésre szoruló gyermekhez, az új törvény állapotát pedig a felnőtt férfi állapotához, aki már nem szorul nevelőre.

Mindkét törvény tökéletességét és tökéletlenségét pedig a törvényhez tartozó három szempont szerint állapíthatjuk meg, ahogy fentebb mondottuk. Először ugyanis a törvényhez tartozik, hogy a közjóra irányuljon, mint célra, ahogy fentebb[65] mondottuk. Ez pedig kétféle lehet: érzékelhető, földi jó, és közvetlenül erre a jóra irányul a régi törvény, ezért rögtön (2Móz 3) [8-17], a törvény kezdetén meghívást kap a nép a kananaeusok földjére; azután az értelem tárgyát képező, mennyei jó, és erre irányul az új törvény. Ezért Krisztus a prédikációja kezdetén meghirdette a meghívást a mennyek országába: „Tartsatok bűnbánatot, mert elközelgett a mennyek országa" (Mt 4) [17]. Ezért mondja Augustinus (Contra Faustum IV.) [2. fej.][66]: „Az ideig tartó dolgok ígére-

62 Vö. q 14, a 1.
63 A szakasz törzsében.
64 Q 30, a 3.
65 Q 90, a 2.
66 PL 42, 217-218.

teit az Ószövetség tartalmazza, és ezért nevezik réginek, de az örök élet ígérete az Újszövetséghez tartozik."

Másodszor, a törvényhez tartozik az emberi cselekedeteknek az igazságosság rendje szerinti irányítása.[67] Az új törvény ebben is felülmúlja a régit, mivel a lélek belső actusait rendezi. Erről mondja Mt 5 [20]: „Ha nem múlja felül a ti igazságotok a farizeusokét és az írástudókét, nem mentek be a mennyek országába." Ezért mondja [a Mester III, dist. 40.], hogy „a régi törvény féken tartja a kezet, az új törvény a lelket".

Harmadszor, a törvényhez tartozik, hogy az embereket a parancsok megtartására késztesse.[68] Ezt a régi törvény a büntetésektől való félelemmel igyekezett elérni, az új törvény pedig a szeretet által, amelyet elárasztott szívünkbe Krisztusnak az új törvényben megadott, de a régi törvényben csupán előképileg jelzett kegyelme. Ezért mondja Augustinus (Contra Adamantum manichei discipulum) [17. fej.][69]: „A Törvény és az Evangélium közötti különbség röviden: a félelem és a szeretet."

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy amint egy házban a családapa más parancsokat ad a gyermekeknek és a felnőtteknek, ugyanúgy Isten is, aki egyedüli király a saját országában, más törvényt adott a még tökéletlenül létező embereknek, és mást, tökéletesebbet azoknak, akiket a korábbi törvény az isteni dolgok nagyobb mértékű befogadására alkalmassá tett.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az emberek üdvössége csakis Krisztus által volt lehetséges; ahogy az ApCsel 4 [12] mondja: „Nem adatott más név az ég alatt az embereknek, amelyben üdvözülhetnénk." Ezért az üdvösségre mindenkit tökéletes módon elvezetni képes törvény csak Krisztus eljövetele után volt adható. Korábban Krisztus elfogadására előkészítő törvényt kellett adni annak a népnek, amelyből később Krisztus született, és ez a törvény az üdvösségre vezető igazságosság bizonyos kezdeményeit tartalmazta.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a természettörvény az embert bizonyos általános parancsolatok alapján irányítja, amikben megegyeznek egymással a tökéletesek és a tökéletlenek, ezért mindenkinek egy természettörvénye van. De az isteni törvény az embert bizonyos konkrét teendőiben is irányítja, amikhez nem egyformán viszonyulnak a tökéletesek és a tökéletlenek. Ezért kétféle isteni törvényre volt szükség, amint már[70] mondottuk.

6. SZAKASZ. – VAJON A BŰN ZSARÁTNOKÁNAK VAN-E VALAMILYEN TÖRVÉNYE?

A hatodik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a bűn zsarátnokának nincs valamiféle törvénye.[71]

1. Isidorus (Etymol. V.) [3. fej.][72] ugyanis ezt mondja: „A törvény megegyezik az ésszel." Ámde a bűn zsarátnoka nem egyezik meg az ésszel, hanem inkább eltér attól. Tehát a bűn zsarátnokának nincs törvény-jellege.

2. Ezenkívül, minden törvény kötelező érvényű: akik nem tartják meg, azokat törvényszegőknek nevezik. Ámde nem válik törvényszegővé, aki nem követi a bűn zsarát-

67 A 4.
68 Q 90, a 3, ad 2.
69 PL 42, 159.
70 A szakasz törzsében.
71 Vö. Mester II, Sent. II, dist. 30.
72 PL 82, 199 A.

nokát, hanem inkább az válik törvényszegővé, aki követi. Tehát a bűn zsarátnokának nincs törvény-jellege.

3. Ezenkívül, a törvény a közjóra irányul, amint fentebb[73] mondottuk. Ámde a bűn zsarátnoka nem a közjóra, hanem inkább valamely privát jóra irányul. Tehát a bűn zsarátnokának nincs törvény-jellege.

Ezzel szemben áll, amit az Apostol mond (Róm 7) [23]: „Tagjaimban más törvényt észlelek, és ez ellenkezik értelmem törvényével."

Válaszul azt kell mondanunk, a törvény lényegileg a szabályozó és mértékadó személyben van, amint fentebb[74] mondottuk; részesedés által pedig a szabályozott személyben, vagyis abban létezik, akinek a törvény mértéket szab. Ezért *a törvény alattvalóinak minden irányulása részesedés szerinti értelemben törvénynek mondható,* ahogy ez a fentebb[75] mondottakból látható. Ámde a törvény alattvalóiban a törvényhozótól származó kétféle irányulás található. Egyik módon, amennyiben a törvényhozó közvetlenül készteti alattvalóit valamire, és némelykor a különböző alattvalóit különböző actusokra. Ilyen értelemben mondható, hogy más a katonák és a kereskedők törvénye. Másik módon közvetve, amennyiben a törvényhozó megfosztja valamely alattvalóját valamilyen méltóságtól, s ebből az következik, hogy az illető átmegy egy másik rendbe és mintegy másik törvény hatálya alá kerül: például, ha a katonát a katonaságból kitaszítják, a parasztok vagy a kereskedők törvénye vonatkozik már rá.

Így tehát a törvényhozó Isten uralma alatt álló különböző teremtményeknek különféle természeti irányulásai vannak, ezért ami az egyiknek valamilyen módon törvény, az a másik számára törvényellenes: ezért mondhatjuk, hogy dühödtnek lenni bizonyos értelemben a kutya törvénye, de ez a juh vagy más szelíd állat törvénye ellen van. *Az tehát az ember törvénye, amelyet saját adottságának megfelelően isteni rendelkezésből kapott, hogy az észnek megfelelően cselekedjen.* Ez a törvény annyira érvényes volt a kezdeti állapotban,[76] hogy a törvényen kívül vagy a törvény ellen semmi sem késztethette az embert. De amikor az ember elszakadt Istentől, az érzékiség kívánságának hatása alá került[77], és ez mindenkivel konkréte annál inkább megesik, minél inkább eltér az észtől és így bizonyos módon az állatokhoz válik hasonlóvá, a Zsolt 49 [21] szerint: „Bármilyen méltóságban volt is az ember, nem használta az értelmét, az igavonó állatokhoz hasonlított és hasonlóvá vált hozzájuk."

Így tehát maga az érzékiség irányulása, amit a bűn zsarátnokának mondunk, más érzékelő lényekben abszolút értelemben törvény-jellegű, mégpedig oly módon, hogy az ilyen lényekben közvetlen irányulása szerint törvénynek mondható. De az emberekben ily módon nem törvény, hanem eltérés az ész törvényétől.[78] *De amennyiben az isteni igazságosság megfosztja az embert eredeti megigazultságától és értelmi tisztánlátásától, az őt irányító érzéki vágy annyiban törvény, amennyiben az isteni törvényből eredő büntetés, amely kitaszítja az embert a sajátos méltóságából.*[79]

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy ez az érv a bűn önmagában vizsgált zsarátnokából indul ki, ahogy az a rosszra hajlik. Így ugyanis nem törvény-jellegű, amint mondottuk,[80] de törvény-mivolta van, ahogy az isteni törvény igazságosságából

73 Q 90, a 2.
74 A 2; q 90, a 1, ad 1.
75 Uo.
76 Az eredeti épség állapotában.
77 Vö. q 74, a 3; q 82, a 3.
78 Tehát a bűn zsarátnoka az érzéki résznek az ész rendjétől való eltérését jelenti.
79 Tehát a bukott természet állapotában az embert csak az isteni kegyelem gyógyíthatja meg.
80 A szakasz törzsében.

következik, mintha azt mondanánk: az a törvény, hogy egy nemes embert a saját vétke miatt engedjenek szolgai munkára vezényelni.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy ez az érv abból indul ki, hogy a törvény szabály és mérték: így ugyanis a törvénytől eltérők törvényszegőkké válnak. Ámde a bűn zsarátnoka nem ilyen értelemben törvény, hanem egyfajta részesedés által, amint fentebb[81] mondottuk.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy ennek az érvnek a kiindulópontja a bűn zsarátnoka sajátos irányulása szerint, nem pedig eredeti mivoltát tekintve.[82] Ha azonban az érzékiség irányulását úgy vizsgáljuk, ahogy az állatokban található, így a közjóra, vagyis a természet faji, illetve egyedi fenntartására irányul. Az emberben is így van ez, amennyiben az érzékiség alá van vetve az észnek. De a bűn zsarátnokának nevezzük, amennyiben eltér az ész rendjétől.[83]

XCII. KÉRDÉS

A TÖRVÉNY HATÁSAIRÓL – két szakaszban

Ezt követően a törvény hatásait kell megvizsgálnunk. Ezzel kapcsolatban két kérdést teszünk fel:

Először: Vajon a törvény hatása-e jóvá tenni az embereket?
Másodszor: Vajon a törvénynek ezek-e a hatásai: kormányzás, tiltás, engedélyezés és büntetés, ahogy a jogász[84] mondja?

1. SZAKASZ. – VAJON A TÖRVÉNY HATÁSA-E JÓVÁ TENNI AZ EMBEREKET?

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a törvény nem teszi jóvá az embereket.

1. Az emberek ugyanis az erény által jók: ugyanis „az erény jóvá teszi a birtokosát", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. II.) [5. fej.][85]. Ámde az erényt az embernek egyedül Isten adja: ugyanis Ő az, aki „azt bennünk nálunk nélkül műveli", amint fentebb[86] mondottuk az erény definíciójában. Tehát a törvény nem teszi jóvá az embereket.

2. Ezenkívül, a törvény csakis akkor használ az embernek, ha az ember engedelmeskedik a törvénynek. De az, hogy az ember engedelmeskedik a törvénynek, a jóságából származik. Tehát az emberben a jóság előfeltétele a törvénynek. Tehát a törvény nem teszi jóvá az embereket.

81 Uo.
82 Tudniillik, ahogy az érzékiség az első emberben volt a bukása előtt.
83 Ezért szorul rá a bukott természet állapotában az ember a természetét gyógyító kegyelemre.
84 Digesta I ,3: De leg. senat. consultis.
85 1106, a, 13-24.
86 Q 55, a 4.

3. Ezenkívül, a törvény a közjóra irányul, amint fentebb[87] mondottuk. Ámde egyesek jól viselkednek a köz ügyeivel kapcsolatban, de a saját dolgaikban nem. Tehát nem a törvényhez tartozik, hogy jóvá tegye az embereket.

4. Ezenkívül, bizonyos törvények zsarnokoktól származnak, ahogy a Filozófus mondja (Politica) [III. 11. fej.][88]. Ámde a zsarnok nem az alattvalói jóságra, hanem csak a saját hasznára törekszik. Tehát a törvény nem teszi jóvá az embereket.

Ezzel szemben áll, amit a Filozófus mond (Ethic. II.) [1. fej.][89]: „Bármely törvényhozónak akarata az, hogy a polgárokat jóvá tegye."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy – amint fentebb[90] mondottuk – a törvény semmi más, mint az elöljáró értelmének követelménye, amivel az alattvalóit kormányozza. *Ámde bármely alattvaló erénye az, hogy megfelelően alávesse magát annak, aki kormányozza,* ahogy azt látjuk, hogy a haragvó- és a vágyóképesség erénye abban áll, hogy megfelelően legyenek alávetve az észnek. Ily módon „bármely alávetett lény erénye az, hogy megfelelően alá legyen vetve a parancsolójának", ahogy a Filozófus mondja (Polit. I.) [13. fej.][91]. Ámde minden egyes törvény arra irányul, hogy az alattvalók engedelmeskedjenek neki. Ezért nyilvánvaló, hogy a törvény sajátossága, hogy a neki alávetetteket erényessé tegye. Mivel pedig az erény „jóvá teszi a birtokosát"[92], az következik, hogy *a törvény sajátos hatása az, hogy jóvá tegye abszolút értelemben, vagy bizonyos szempontból azokat, akik számára adva van.* Ha ugyanis a törvényhozó a valódi jóra, vagyis az Isten által szabályozott igazságosság szerinti közjóra törekszik, az következik, hogy az emberek a törvény által abszolút értelemben jókká lesznek. Ha pedig a törvényhozó olyan jóra törekszik, ami nem abszolút értelemben jó, hanem a számára hasznos vagy gyönyörködtető jó, illetve ellentmond az isteni igazságosságnak, akkor a törvény az alattvalókat nem abszolút értelemben, hanem bizonyos szempontból, vagyis az ilyen uralom vonatkozásában teszi jóvá. Így azonban jó található a természetüknél fogva rossz dolgokban is, ahogy jó rablónak nevezünk valakit, mivel a céljának megfelelően cselekszik.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az erény kétféle, ahogy a fentebb[93] mondottakból kitűnik: szerzett és belénk öntött. Ámde mindkettővel közreműködik a szokásszerű cselekvés, de különböző módon: a szerzett erényt okozza, a belénk öntött erényre pedig felkészít, és a már birtokolt belénk öntött erényt megőrzi és gyarapítja. Mivel pedig a törvény azt a célt szolgálja, hogy irányítsa az emberi cselekedeteket, annyira teszi jóvá a törvény az embereket, amennyire közreműködnek az emberi cselekedetek az erény érdekében. Ezért mondja a Filozófus is (Polit. II.) [Ethic. II, 1. fej.][94], hogy „a törvényhozók szoktatás által tesznek jóvá".

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy nem mindig az erény tökéletes jósága folytán engedelmeskedik valaki a törvénynek, hanem olykor a büntetéstől való félelemből, máskor pedig egyedül az ész követelménye miatt, ami az erény kezdete, amint fentebb[95] mondottuk.

87 Q 90, a 2.
88 1282, b, 12.
89 1103, b, 3-6.
90 Q 90, a 1, ad 2; a 3, a 4.
91 1260, a, 20-24.
92 Vö. az erény definíciójával.
93 Q 63, a 2.
94 1103, b,3-6.
95 Q 63, a 1.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy bármely rész jóságát az egészhez való viszonya alapján vizsgálhatjuk, ezért mondja Augustinus is (Confess. III.) [8. fej.][96], hogy „erkölcsileg minden rész rossz, amely az egésszel nem illik össze". Mivel pedig bármely ember az állam része, egy ember csakis akkor lehet jó, ha megfelelő viszonyban van a közjóval, és az egész csakis a vele arányos részekből állhat megfelelően össze. Ezért az állam közjava csakis akkor állhat fenn, ha a polgárok, vagy legalábbis a vezetők erényesek. De a közjóhoz elegendő, ha a többiek annyira erényesek, hogy engedelmeskednek a fejedelmek parancsolatainak. Ezért mondja a Filozófus (Polit. III.) [4. fej.][97]: „A fejedelem és a jó ember erénye ugyanaz, de nem ugyanaz bármely polgárnak és a jó embernek erénye."

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a zsarnok törvénye nem követi az észt, ezért abszolút értelemben nem törvény, hanem a törvény egyfajta elfajulása. Mégis, ha van benne valami a törvény mivoltából, arra irányul, hogy a polgárok jók legyenek. Nem rendelkezik ugyanis a törvény teljes mivoltával: csakis annyit őriz meg belőle, hogy valamely elöljáró követelménye az alattvalókkal szemben. Arra törekszik, hogy az alattvalók megfelelően engedelmeskedjenek a törvénynek, ami azt jelenti, hogy legyenek jók, nem abszolút értelemben, hanem az ilyen uralommal való viszonyban.

2. SZAKASZ. – VAJON A TÖRVÉNY HATÁSAI MEGFELELŐEN VANNAK-E MEGJELÖLVE?

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a törvény hatásai nincsenek megfelelően megjelölve, amikor azt mondjuk, hogy a törvény hatásai: „kormányzás, tiltás, engedélyezés és büntetés".[98]

1. Ugyanis „minden törvény általános parancsolat", ahogy a jogász[99] mondja. Ámde ugyanaz kormányozni, mint parancsolni. Tehát a másik három felesleges.

2. Ezenkívül, a törvény hatása, hogy az alattvalókat jóvá tegye, amint fentebb[100] mondottuk. Ámde a tanács tárgya nagyobb jó, mint a parancsé. Tehát a tanácsolás jobban a törvényhez tartozik, mint a parancsolás.

3. Ezenkívül, ahogy jóra indít valakit a büntetés, ugyanúgy a jutalom is. Tehát nemcsak a büntetés a törvény hatása, hanem a jutalmazás is.

4. Ezenkívül, a törvényhozó szándéka az, hogy jóvá tegye az embereket, amint fentebb[101] mondottuk. De aki csak a büntetésektől való félelemből engedelmeskedik a törvénynek, nem jó, ugyanis „noha akad olyan ember, aki jót tesz szolgai félelemből, vagyis a büntetésektől félve, de semmi sem jön létre ezáltal jól", ahogy Augustinus mondja.[102] Tehát úgy tűnik, hogy a törvénynek nem sajátossága az, hogy büntessen.

Ezzel szemben áll, amit Isidorus mond (Etymol. V.) [19. fej.][103]: „Minden törvény vagy megenged valamit (például: a bátor férfi jutalmat kérhet), vagy tilt (például: a szent szüzekkel senkinek sem szabad házasságot kötni), vagy büntet (például: aki embert ölt, azt fejezzék le)."

96 PL 32, 689.
97 1277, a, 20-23.
98 Vö. q 92 bevezetésével.
99 Digesta I, 3: De legibus senat. consultis.
100 A 1.
101 Uo.
102 Contra duas epist. Pelagian. II, 9. fej.: PL 44, 586.
103 PL 82,202 B.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy amint az ítélet[104] az ész actusa kijelentő módon, ugyanúgy a törvény is az ész actusa parancsoló módon. Ámde az ész sajátossága, hogy valamiből valamire vezet. Ezért, ahogy a bizonyítással élő tudományokban az ész arra indít, hogy a következtetést bizonyos elvek fényében fogadjuk el, ugyanúgy arra is indít, hogy a törvény parancsát fogadjuk el valami által.

A törvény parancsai pedig az emberi cselekedetekről szólnak, amikben a törvény irányító szerepet játszik, amint fentebb[105] mondottuk. Ámde az emberi cselekedetek háromfélék lehetnek. Ugyanis, ahogy fentebb[106] mondottuk, egyes cselekedetek *nemüknél* fogva jók. Ezek az erényes cselekedetek, és ezeket a törvény *parancsolja.* Ugyanis „a törvény minden erényes cselekedetet parancsol", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. V.) [3. fej.][107]. Más cselekedetek pedig *nemüknél* fogva rosszak. Ezek a bűnös cselekedetek. Ezeket a törvény *tiltja.* Ismét mások pedig *nemüknél* fogva közömbös cselekedetek. Ezeket a törvény *megengedi.* Közömbös cselekedeteknek pedig mindazok a tettek nevezhetők, amelyek kis mértékben jók vagy rosszak. – Az eszköz pedig, amely által a törvény a neki való engedelmességet el akarja érni, a büntetéstől való félelem, ezért mondható a törvény hatásának a *büntetés.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy amint a rossztól való tartózkodásnak bizonyos jó-jellege van, ugyanúgy a tiltásnak is van bizonyos parancs-jellege. Ennek alapján, a parancsot tág értelemben véve, a törvény egyetemesen parancsnak mondható.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a tanácsolás nem sajátos actusa a törvénynek, de tanácsot adhat egy magánszemély is, aki nem hozhat törvényt. Ezért az Apostol is, amikor egy bizonyos tanácsot adott, ezt mondta: „Én mondom, nem az Úr." (1Kor 7) [12] Ezért nem soroljuk fel a törvény hatásai között.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy bárki jutalmazhat, de csak a törvényhozó büntethet, akinek tekintélye alapján a büntetést kiszabják. Ezért nem soroljuk fel a jutalmazást a törvény hatásai között, hanem csak a büntetést.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk: azáltal, hogy a büntetéstől való félelemből elkezd valaki hozzászokni a rossz kerüléséhez és a jó teljesítéséhez, némelykor eljut odáig, hogy élvezettel és a saját akaratával teszi ezt. Eszerint a törvény a büntetéssel is arra vezérli az embereket, hogy jók legyenek.

XCIII. KÉRDÉS

AZ ÖRÖK TÖRVÉNYRŐL – hat szakaszban

Ezt követően az egyes törvényekről kell tárgyalnunk. Először az örök törvényről, másodszor a természettörvényről, harmadszor az emberi törvényről, negyedszer a régi törvényről, ötödször az új törvényről, amely az Evangélium törvénye. A hatodikról pedig, ami a test zsarátnokának törvénye, elég legyen annyi, amennyit akkor mondottunk, amikor az áteredő bűnről tárgyaltunk.[108]

104 Az ítélet az értelem összetevő és szétválasztó tevékenységét jelenti.
105 Q 90, a 1, a 2; q 91, a 4.
106 Q 18, a 8.
107 1129, b, 19-25.
108 Q 81 skk.

Az első problémakörrel kapcsolatban hat kérdés teszünk fel:

Először: Mi az örök törvény?
Másodszor: Vajon mindenki számára ismert-e?
Harmadszor: Vajon minden törvény belőle származik-e?
Negyedszer: Vajon a szükségszerű dolgok alá vannak-e vetve az örök törvénynek?
Ötödször: Vajon az esetleges természeti dolgok alá vannak-e vetve az örök törvénynek?
Hatodszor: Vajon minden emberi dolog alá van-e vetve neki?

1. SZAKASZ. – VAJON AZ ÖRÖK TÖRVÉNY AZONOS-E AZ ISTENBEN LÉTEZŐ LEGFŐBB ESZMÉVEL?

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az örök törvény nem azonos az Istenben létező legfőbb eszmével.

1. Az örök törvény ugyanis csak egy. Ámde az isteni értelemben a dolgoknak több eszméje létezik: Augustinus ugyanis ezt mondja (Octoginta trium quaest.) [q 46][109]: „Isten az egyes dolgokat a sajátos eszméjükkel alkotta meg." Tehát úgy tűnik, hogy az örök törvény nem ugyanaz, mint az isteni értelemben létező eszme.

2. Ezenkívül, a törvény lényegéből folyik, hogy szóval, vagyis igével legyen kihirdetve, amint fentebb[110] mondottuk. Ámde Istenben az Igét személyes értelemben állítjuk, amint az Első Részben[111] mondottuk, az eszmét pedig lényegi értelemben. Tehát nem ugyanaz az örök törvény, mint az isteni eszme.

3. Ezenkívül, Augustinus ezt mondja (De vera relig.) [30. fej.][112]: „Nyilvánvaló, hogy a mi értelmünk felett létezik egy törvény, amelyet igazságnak mondunk." Ámde az emberi értelem felett létező törvény az örök törvény. Tehát az igazság az örök törvény. Ámde nem ugyanaz az igazságnak és az eszménck a mivolta. Tehát az örök törvény nem ugyanaz, mint a legfőbb eszme.

Ezzel szemben áll, amit Augustinus mond (De lib. arb. I.) [6. fej.][113]: „Az örök törvény a legfőbb eszme, amelynek mindig engedelmeskedni kell."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy amint bármely mesterben előzetesen létezik azoknak a dolgoknak az eszméje[114], amik a mesterség által létrejönnek, ugyanúgy bármely kormányzóban előzetesen léteznie kell a kormányzásának alávetett lények cselekvési rendje eszméjének. S ahogy a mesterség által létrejövő dolgok eszméjét mesterségnek, illetve a műalkotások mintájának nevezzük, ugyanúgy az alattvalók cselekedeteit irányító lény eszméje törvény-jellegű, figyelembe véve mindazt az egyebet, amit fentebb[115] a törvény lényegéről mondottunk. Ámde Isten a maga bölcsessége által alkotója minden lénynek, amelyekhez úgy viszonyul, mint mester a műalkotásokhoz, ahogy az Első Részben[116] mondottuk. Ugyanakkor kormányzója is az egyes teremtményekben található összes tevékenységeknek és változásoknak, ahogy ugyancsak az Első Részben[117]

109 PL 40,30.
110 Vö. q 90,a 4;q 91,a 1,ad 2.
111 Q 34,a 1.
112 PL 34, 147.
113 PL 32, 1229.
114 Vagy elegendő létalapja. Ezért mondhatjuk, hogy a mesterség az alkotások helyes alapja.
115 Q 90.
116 Q 14, a 8.
117 Q 103, a 5.

említettük. Ezért, ahogy az isteni bölcsesség eszméje, amely által minden lett, törvény, minta, illetve idea, ugyanúgy a minden lényt kellő célra irányító isteni bölcsesség is törvény-jellegű. Ezek szerint *az örök törvény semmi más, mint az isteni bölcsesség eszméje, ahogy minden tevékenység és változás irányítója.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy Augustinus az idézett helyen az egyes dolgok sajátos természetére vonatkozó ideákról beszél: ezért azokban bizonyos megkülönböztetés és sokaság található, a dolgokkal való különböző vonatkozások szerint, ahogy az Első Részben[118] mondottuk. De törvénynek a cselekedetek közjóra való irányítását nevezzük, amint fentebb[119] mondottuk. Ámde az önmagukban különböző dolgokat egynek tekintjük, amennyiben valami közösre irányulnak. Ezért az örök törvény egy, ami ennek az irányulásnak az eszméje.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy bármely igével kapcsolatban kettőt kell megfontolnunk: magát az igét, és azt, amit az ige kifejez. A hangos szó ugyanis az ember szájával kimondott valami, de az ilyen szó azt fejezi ki, amit az emberi szavak jelentenek. Ugyanezt mondhatjuk el az ember értelmi igéjéről is, ami az értelem által felfogott fogalom; általa az ember értelmileg fejezi ki azt, amiről gondolkodik. Így tehát Istenben magát az Igét, ami az Atya értelmének felfogása, személyes értelemben állítjuk, de mindaz, ami az Atya tudásában van, akár az isteni lényeggel, akár az isteni Személyekkel, akár Isten tevékenységével kapcsolatban, ezzel az Igével nyer kifejezést, ahogy Augustinus mondja (De Trin. XV.) [14. fej.][120]. Az általa kifejezett egyebek között magát az örök törvényt is maga az Ige fejezi ki. Ámde ebből nem következik, hogy Istenben az örök törvényt személyes értelemben kell állítani. De mégis a Fiúnak tulajdonítjuk[121] az eszme és az ige összeillősége miatt.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az isteni értelem eszméje másként viszonyul a dolgokhoz, mint az emberi értelem eszméje. Az emberi értelemnek ugyanis a dolgok a mértékei, azaz az ember fogalma nem igaz önmaga miatt, hanem igaznak annyiban mondjuk, amennyiben megfelel a dolgoknak, ugyanis „a vélemény abból következően igaz vagy téves, hogy a dolog létezik vagy nem létezik"[122]. Az isteni értelem pedig mértéke a dolgoknak, mivel minden egyes dolog annyira birtokolja az igazságot, amennyire utánozza az isteni értelmet, ahogy az Első Részben[123] mondottuk. Ezért az isteni értelem önmaga szerint igaz. Tehát az eszméje maga az igazság.

2. SZAKASZ. – VAJON AZ ÖRÖK TÖRVÉNY MINDENKI SZÁMÁRA ISMERT-E?

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az örök törvény nem mindenki számára ismert.

1. Az Apostol ugyanis ezt mondja (1 Kor) [2, 11]: „Isten titkait nem ismeri senki, csak Isten lelke." Ámde az örök törvény az isteni értelemben létező eszme. Tehát Istenen kívül mindenki számára ismeretlen.

118 Q 15, a 2.
119 Q 90, a 2.
120 PL 42, 1076.
121 Vö. I, q 39, a 7.
122 Aristot., Categ., 4. fej.: 2, a, 7-8.
123 Q 16, a 1.

2. Ezenkívül, „az örök törvény előírása, hogy minden legrendezettebb legyen", ahogy Augustinus mondja (De lib. arb.) [I, 6. fej.][124]. Ámde nem mindenki tudja, miképpen legyen minden a legrendezettebb. Tehát nem mindenki ismeri az örök törvényt.

3. Ezenkívül, Augustinus szerint (De vera relig.) [31. fej.][125] „az örök törvény az, amiről az emberek nem ítélkezhetnek". Ámde „mindenki helyesen ítéli meg azt, amit ismer", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. I) [1. fej.][126]. Tehát az örök törvény számunkra nem ismert.

Ezzel szemben áll, amit Augustinus mond (De lib. arb.) [I, 6. fej.][127]: „Az örök törvény ismerete belénk van adva."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy kétféleképpen lehet valamit megismerni: egyik módon önmagában, másik módon az okozatában, amelyben valamelyes hasonmása található: ahogy valaki nem látja a Napot a maga lényegében, de megismeri a kisugárzásában. Így tehát azt kell mondanunk, hogy *az örök törvényt senki sem ismerheti meg úgy, ahogy önmagában van, kivéve az üdvözülteket, akik a lényegén át látják Istent. De minden értelmes teremtmény megismeri azt, nagyobb vagy kisebb kisugárzásán keresztül.* Ugyanis az igazság minden megismerése az örök törvény bizonyos kisugárzása és belőle való részesedés, hiszen az örök törvény a változhatatlan igazság, ahogy Augustinus mondja (De vera relig.) [31. fej.][128] Ámde az igazságot valamennyire mindenki megismeri, legalábbis a természettörvény egyetemes elveit illetően. Más téren pedig egyesek többé-kevésbé részesednek az igazság ismeretéből és ennek megfelelően többé-kevésbé megismerik az örök törvényt.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy Isten titkai önmagukban ugyan számunkra nem ismerhetők meg, de okozataiban megnyilvánulnak előttünk, ahogy a Róm 1 [20] mondja: „Ami benne láthatatlan, ... arra teremtményeiből értelmünkkel következtethetünk."

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy noha az örök törvényt képességeihez mérten mindenki megismeri a fent említett[129] módon, ám kimeríteni senki sem képes, ugyanis teljes mértékben nem nyilvánulhat meg az okozatai által. Ezért nem szükséges, hogy mindaz, aki a fent említett módon megismeri az örök törvényt, megismerje egyszersmind a dolgok teljes rendjét is, ahogy minden a legrendezettebb.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a valamiről való ítélést kétféleképpen lehet érteni. Egyik módon, ahogy az ismerőképesség ítél a sajátos tárgyáról[130], a Jób 12 [11] szerint: „Nemde, a fül megítéli a szavakat, és az étkező torka az ízt?" S az ítélet ilyen módja szerint mondja a Filozófus, hogy „mindenki helyesen ítéli meg azt, amit ismer", amikor tudniillik arról mond ítéletet, hogy igaz-e az, ami az ismeret számára mutatkozik. Másik módon pedig úgy, ahogy a feljebbvaló gyakorlati ítéletet mond az alacsonyabb rendűről, hogy tudniillik így kell-e léteznie, vagy nem így. Ily módon senki sem ítélhet az örök törvényről.

124 PL 32, 1229.
125 PL 34, 148.
126 1094, b, 27-1095, a 2.
127 PL 32, 1229.
128 PL 34, 147.
129 A szakasz törzsében.
130 Vö. I, q 17, a 3.

3. SZAKASZ. – VAJON MINDEN TÖRVÉNY AZ ÖRÖK TÖRVÉNYBŐL SZÁRMAZIK-E?[131]

A harmadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nem minden törvény származik az örök törvényből.

1. Létezik ugyanis a test zsarátnokának törvénye, ahogy fentebb[132] mondottuk. Ám az nem származik az isteni törvényből, ami örök törvény, mert a test okosságával kapcsolatos, amelyről az Apostol ezt mondja (Róm 8) [7]: „Nem lehet alávetve Isten törvényének." Tehát nem minden törvény származik az örök törvényből.

2. Ezenkívül, az örök törvényből semmi gonosz nem származhat, mivel „az örök törvény előírása, hogy minden legyen a legrendezettebb", ahogy mondottuk.[133] Ámde bizonyos törvények gonoszak, Iz 10 [1] szerint: „Jaj azoknak, akik gonosz törvényeket hoznak." Tehát nem minden törvény származik az örök törvényből.

3. Ezenkívül, Augustinus azt mondja (De lib. arb. I.) [5. fej.][134]: „A nép kormányzására hozott törvény helyesen sok mindent megenged, amit az isteni gondviselés megbüntet." Ámde az isteni gondviselés eszméje az örök törvény, amint mondottuk.[135] Tehát még a helyes törvények közül sem mind származik az örök törvényből.

Ezzel szemben áll, amit az isteni bölcsesség mond (Péld 8) [15]: „Általam kormányoznak a királyok, és hoznak igazságos döntéseket a törvényhozók." Ámde az isteni bölcsesség eszméje az örök törvény, ahogy fentebb[136] mondottuk. Tehát minden törvény az örök törvényből származik.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy – amint fentebb[137] mondottuk – a törvény cselekedeteket célra irányító eszmét tartalmaz. Ámde minden rendezett változtató esetén szükségszerű, hogy a másodlagos változtató ereje az elsődleges változtató erejétől származzék, mivel a másodlagos változtató csakis akkor változtat, ha az elsődleges változtató változtatja.[138] Ezért minden kormányzó esetében is ugyanezt látjuk: a kormányzás eszméje az elsődleges kormányzótól megy át a másodlagos kormányzókra, ahogy a városi teendők eszméje a királytól megy át parancs által az alsóbb tisztviselőkre, és a mesterségekben a mesterség tevékenységeinek eszméje a főépítésztől megy át az alacsonyabb rendű mesterekre, akik kézzel dolgoznak. Mivel pedig az örök törvény a kormányzás eszméje a legfőbb kormányzóban, kell, hogy a kormányzásnak az alsóbb kormányzókban lévő összes eszméi az örök törvényből származzanak. Az alsóbb kormányzóknak ezek az eszméi az örök törvényen kívüli összes többi törvények. Ezért *minden törvény, amennyiben a helyes észből részesedik, annyiban az örök törvényből származik.* Ezért mondja Augustinus (De lib. arb. I.) [6. fej.][139]: „Az időleges törvényben csakis az igazságos és törvényes, amit az emberek a maguk számára az örök törvényből eredeztettek."

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a test zsarátnoka annyiban törvény az emberben, amennyiben az isteni igazságosságot követő büntetés, és ezen esetben nyilvánvaló, hogy az örök törvényből származik. Amennyiben pedig a bűnre irá-

131 DS 1756 sk.
132 Q 91, a 6.
133 A 2, második ellenvetés.
134 PL 32, 1228.
135 A 1.
136 A 1.
137 Q 90, a 1, a 2.
138 Vö. q 1, a 4; I, q 2, a 3.
139 PL 32, 1229.

nyul, így szemben áll Isten törvényével, és nem törvény, amint a fentebb[140] mondottakból kitűnik.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az emberi törvény annyiban törvény, amennyiben a helyes észt követi, és ebben az esetben nyilvánvaló, hogy az örök törvényből származik. Amennyiben pedig eltér az észtől, úgy gonosz törvénynek hívjuk, és így nem törvény, hanem inkább valaki részéről erőszak. – Mégis, amennyiben még a gonosz törvényben is megmarad valami a törvényhez való hasonlóságból, a törvényhozó hatalmának rendje miatt, ebből a szempontból ez is az örök törvényből származik: ugyanis „minden hatalom Istentől való", ahogy a Róm 13 [1] mondja[141].

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy amikor az emberi törvény valamit megenged, ez nem azt jelenti, hogy helyesli, hanem azt, hogy irányítani nem képes. Ámde az isteni törvény sok mindent irányít, amit az emberi törvény nem képes irányítani: ugyanis több dolog van alávetve a magasabb rendű oknak, mint az alsóbb rendűnek. Ezért az is, hogy az emberi törvény nem avatkozik bele abba, amit irányítani nem képes, az örök törvény rendjéből következik. Más lenne azonban a helyzet, ha jóváhagyná azt, amit az örök törvény elítél. Ezért ebből nem az következik, hogy az emberi törvény nem az örök törvényből származik, hanem az, hogy azt tökéletesen követni nem képes.

4. SZAKASZ. – VAJON A SZÜKSÉGSZERŰ ÉS ÖRÖK DOLGOK ALÁ VANNAK-E VETVE AZ ÖRÖK TÖRVÉNYNEK?

A negyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a szükségszerű és örök dolgok alá vannak vetve az örök törvénynek.

1. Ugyanis minden, ami ésszerű, alá van vetve az észnek. Ámde az isteni akarat ésszerű, mivel igazságos. Tehát alá van vetve az észnek. Ámde az örök törvény azonos az isteni ésszel. Tehát Isten akarata alá van vetve az örök törvénynek. Ámde Isten akarata örök valami. Tehát az örök és szükségszerű dolgok is alá vannak vetve az örök törvénynek.

2. Ezenkívül, mindaz, ami alá van vetve a királynak, alá van vetve a király törvényének is. Ámde a Fiú „alá lesz vetve az Istennek és az Atyának, miután átadta neki az uralmat" (1Kor 15) [24, 28]. Tehát a Fiú, aki örökkévaló, alá lesz vetve az örök törvénynek.

3. Ezenkívül, az örök törvény az isteni gondviselés eszméje. Ámde sok szükségszerű dolog alá van vetve az isteni gondviselésnek, mint a nem-testi substantiák és az égitestek[142] létben való fennmaradása. Tehát az örök törvénynek szükségszerű dolgok is alá vannak vetve.

Ezzel szemben, amik szükségszerűek, lehetetlen, hogy másképpen legyenek, ezért nem szorulnak korlátozásra. Ámde az emberek a rossztól való visszatartásra, tehát korlátozásra kapják a törvényt, ahogy a fentebb[143] mondottakból kitűnik. Tehát a szükségszerű dolgok nincsenek alávetve a törvénynek.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az örök törvény az isteni kormányzás eszméje, amint fentebb[144] mondottuk. Tehát mindaz, ami alá van vetve az isteni kormányzásnak,

140 Q 91, a 6.
141 A Vulgata szerint: „Mert nincs hatalom, csakis Istentől."
142 A középkori természetszemlélet az égitesteket Isten teremtményeinek, de szükségszerű létezőknek gondolta. Ez téves felfogás volt, de ez nem érinti Szent Tamás gondolatának lényegét, mert ez csak illusztratív példa.
143 Q 92, a 2.
144 A 1.

alá van vetve az örök törvénynek is, ami pedig az örök kormányzásnak nincs alávetve, nincs alávetve az örök törvénynek sem. A közöttük lévő különbség megfigyelhető azokból, amik velünk kapcsolatosak. Az emberi kormányzásnak azok a dolgok vannak alávetve, amik az emberek által jöhetnek létre; amik pedig az emberi természethez tartoznak, nincsenek alávetve az emberi kormányzásnak, tudniillik, hogy az embernek lelke, keze vagy lába legyen. Így tehát *az örök törvénynek minden alá van vetve, ami az Isten által teremtett dolgokban van, akár esetlegesek azok, akár szükségszerűek; amik pedig az isteni természethez vagy lényeghez tartoznak, az örök törvénynek nincsenek alávetve, hanem reálisan azonosak magával az örök törvénnyel.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy Isten akaratáról kétféleképpen beszélhetünk. Egyik módon magát az akaratot illetően, és így, mivel Isten akarata maga az ő lényege,[145] nincs alávetve az isteni kormányzásnak, sem az örök törvénynek, hanem azonos az örök törvénnyel. Másik módon azokra vonatkozóan beszélhetünk az isteni akaratról, amiket Isten a teremtményekkel kapcsolatban akar, melyek alá vannak vetve az örök törvénynek, amennyiben ezek eszméje az isteni bölcsességben van. Ezek alapján mondható Isten akarata ésszerűnek. Máskülönben, önmaga alapján azt kell mondanunk, hogy akarata maga az értelme.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy Isten Fia nem Istentől alkotott, hanem természetileg tőle nemzett.[146] Ezért nincs alávetve az isteni gondviselésnek vagy az örök törvénynek, hanem inkább ő maga az örök törvény (bizonyos tulajdonítás által),[147] ahogy Augustinus mondja (De vera relig.) [31. fej.][148]. De az Atyának alávetettnek mondható emberi természete alapján, és így az Atya mondható[149] nagyobbnak nála.[150]

A harmadik ellenvetést elfogadjuk, mert a szükségszerű teremtményekből indul ki.

A negyedik[151] *ellenvetésre* azt kell mondanunk, ahogy a Filozófus mondja (Metaphys. V.) [5. fej.][152], hogy bizonyos szükségszerű dolgok szükségessége okozat[153], és így mástól van az, hogy lehetetlen, hogy másképpen legyenek. Maga ez a leghatékonyabb korlátozás, ugyanis a korlátozott dolgokat annyiban mondjuk korlátozottnak, amennyiben nem képesek másképpen cselekedni, mint ahogy róluk rendelkezve van.

5. SZAKASZ. – VAJON AZ ESETLEGES TERMÉSZETI DOLGOK ALÁ VANNAK-E VETVE AZ ÖRÖK TÖRVÉNYNEK?[154]

Az ötödik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az esetleges természeti dolgok nincsenek alávetve az örök törvénynek.

1. A kihirdetés ugyanis a törvény lényegéből következik, amint fentebb[155] mondottuk. Ámde kihirdetés csakis értelmes teremtményekhez lehetséges, akik számára valami hírül adható. Tehát csakis az értelmes teremtmények vannak alávetve a törvénynek, vagyis az esetleges természeti dolgok nem.

145 Vö. I, q 19, a 1.
146 Vö. I, q 27, a 2.
147 Vö. a 1, ad 2.
148 PL 34, 147.
149 Jn 14, 28.
150 Vö. III q 20, a 1.
151 Az „ezzel szemben" részben.
152 1015, d, 10-15.
153 Vö. I q 2, a 3 (a szakasz törzsében: harmadik út).
154 DS 1702, 1758, 1784.
155 Q 90, a 4.

2. Ezenkívül, „amik engedelmeskednek az észnek, részesednek valamennyire az észből", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. I.) [13. fej.][156]. Ámde az örök törvény a legfőbb eszme, amint fentebb[157] mondottuk. Mivel pedig az esetleges természeti dolgok nem részesednek semennyire sem az észből, hanem teljesen híjával vannak annak, úgy tűnik, hogy nincsenek alávetve az örök törvénynek.

3. Ezenkívül, az örök törvény a leghatékonyabb. Ámde az esetleges természeti dolgokban előfordul fogyatékosság. Tehát nincsenek alávetve az örök törvénynek.

Ezzel szemben áll, amit a Péld 8 [29] mond: „Amikor kijelölte a tenger határait és törvényt szabott a vizeknek, hogy ne csapjanak ki."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy másképpen kell beszélnünk az ember törvényéről, és másképpen az örök törvényről, ami Isten törvénye. *Az ember törvénye ugyanis nem terjed ki egyébre, mint a neki alávetett értelmes teremtményekre.* Ennek oka az, hogy a törvény valaki kormányzásának alávetett lények cselekedeteit irányítja, ezért sajátos értelemben senki sem adhat a saját cselekedeteire törvényt. Az embernek alávetett értelem nélküli dolgok használatával kapcsolatos tevékenységek magának az ezeket mozgató embernek a tevékenysége által jönnek létre, mivel az ilyen értelem nélküli teremtmények nem irányítják önmagukat, hanem mástól vannak irányítva, amint fentebb[158] mondottuk. Ezért az értelmetlen dolgok számára az ember nem képes törvényt alkotni, bármennyire is alá vannak vetve neki. De a neki alávetett értelmes lényeknek adhat törvényt, amennyiben parancsával vagy bármilyen közlésével a lelkükbe ad egy szabályt, ami a cselekvésük elve.

Ahogy az ember közlésével egy belső cselekvési elvet ad egy neki alávetett embernek, ugyanúgy Isten az egész természetbe beleadja a sajátos tevékenységek lételvét. Ebben az értelemben mondható, hogy Isten az egész természetnek parancsol. Ahogy a Zsolt 148 [6] mondja: „Törvényt szabott neki, ami el nem évül." Emiatt *az egész természet minden változása és tevékenysége alá van vetve az örök törvénynek.* Ezért az értelmetlen teremtmények másképpen vannak alávetve az örök törvénynek (amennyiben az isteni gondviselés, és nem az isteni parancs megértése irányítja őket), mint az értelmes teremtmények.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a belső cselekvési lételv közlése olyan szerepet játszik a természeti dolgoknál, mint a törvény kihirdetése az embereknél, mivel a törvény kihirdetése által az emberek az emberi cselekedetek bizonyos irányító lételvét kapják meg, amint mondottuk.[159]

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az értelem nélküli teremtmények nem részesednek az emberi észből, és nem engedelmeskednek neki, de engedelmeskedés módján részesednek az isteni értelemből. Az isteni értelem ereje ugyanis többre terjed ki, mint az emberi ész ereje. S ahogy az emberi test részei az ész parancsára mozognak, de nem részesednek az észből, mert nem rendelkeznek semmiféle észhez rendelt felfogással, ugyanúgy az értelmetlen teremtményeket is Isten irányítja, de emiatt nem válnak értelmes lényekké.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy noha a természeti dolgokban előforduló fogyatékosságok a részleges okok rendjén kívül esnek, de beletartoznak az egyetemes okoknak, kiváltképpen az első oknak, Istennek a rendjébe, akinek a gondviseléséből semmi sem vonhatja ki magát, ahogy az Első Részben[160] mondottuk. Mivel

156 1102, b, 25-28; 13-14.
157 A 1.
158 Q 1, a 2.
159 A szakasz törzsében.
160 Q 22, a 2.

pedig az örök törvény az isteni gondviselés eszméje, amint mondottuk[161], a természeti dolgok fogyatékosságai alá vannak vetve az örök törvénynek.

6. SZAKASZ. – VAJON MINDEN EMBERI DOLOG ALÁ VAN-E VETVE AZ ÖRÖK TÖRVÉNYNEK?

A hatodik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nincs minden emberi dolog alávetve az örök törvénynek.

1. Az Apostol ugyanis ezt mondja (Gal 5) [18]: „Ha a lélek vezet benneteket, nem vagytok alávetve a törvénynek." Ámde az igaz embereket, akik Isten fogadott gyermekei, Isten Lelke vezeti: „Akiket Isten Lelke vezérel, azok Isten fiai." (Róm 8) [14] Tehát nincs minden emberi dolog alávetve az örök törvénynek.

2. Ezenkívül, az Apostol ezt mondja: „A test okossága ellenséges Isten iránt: nem veti alá magát Isten törvényének." (Róm 8) [7] Ámde sok ember van, akikben a test okossága uralkodik. Tehát nincs minden emberi dolog alávetve az örök törvénynek, ami Isten törvénye.

3. Ezenkívül, Augustinus ezt mondja (De lib. arb. I.) [6. fej.][162]: „Az örök törvény az, ami által a rosszak a nyomorúságot, a jók pedig a boldog életet érdemlik ki." Ámde a már üdvözültek, vagy a már elkárhozottak nincsenek az érdemszerzés állapotában. Tehát nincsenek alávetve az örök törvénynek.

Ezzel szemben áll, amit Augustinus mond (De civ. Dei XIX.) [12. fej.][163]: „Semmi sem vonhatja ki magát semmiképpen a legfőbb Teremtő és Rendező törvényei alól, aki a világegyetem békéjét biztosítja."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy kétféleképpen lehet valami alávetve az örök törvénynek, ahogy a fentebb[164] mondottakból kitűnik: egyik módon, amennyiben részesedik az ismeretével az örök törvényből; másik módon tevékenység és szenvedőlegesség által, amennyiben indító lételv módján részesedik belőle. Az értelmetlen teremtmények ez utóbbi módon vannak alávetve az örök törvénynek, amint mondottuk.[165] De mivel *az értelmes természetnek,* bár minden teremtménnyel közös tulajdonságokkal is rendelkezik, megvan az a sajátossága, hogy értelmes, ezért *mindkét módon alá van vetve az örök törvénynek,* mivel az örök törvényt valamilyen módon ismeri, amint fentebb[166] mondottuk, és minden egyes értelmes teremtmény természeténél fogva irányul arra, ami összhangban van az örök törvénnyel, ugyanis „velünk született hajlamunk van az erény készségére", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. II.) [1. fej.][167].

Ámde a rosszakban mindkét mód tökéletlen és bizonyos módon megrontott, akikben az erényre irányuló természeti hajlamot eltorzítja a bűnös készség, és a szenvedélyek meg a bűnös készségek elhomályosítják a jó természetes ismeretét. A jókban mindkét mód tökéletesebb módon fellelhető, mivel a jó természetes ismeretén felül a hit és a bölcsesség ismeretével is rendelkeznek, és a jóra való természeti irányuláson kívül a kegyelem és az erény belső mozgató erejét is megkapják.

161 A 1.
162 PL 32, 1229.
163 PL 41, 640.
164 A 5.
165 A 5.
166 A 2.
167 1103, a, 25-26.

Így tehát *a jók tökéletesen alá vannak vetve az örök törvénynek, mintegy mindig szerinte cselekednek. A rosszak pedig cselekedeteiket tekintve tökéletlenül vannak alávetve az örök törvénynek,* mivel tökéletlenül ismerik a jót és tökéletlenül irányulnak arra, *de amennyi hiányzik cselekvésük részéről, az pótlódik a szenvedőlegesség oldaláról:* annyit kell elszenvedniük az örök törvény előírásából, amennyit elmulasztanak megtenni a követelményeiből. Ezért mondja Augustinus (De lib. arb. I.) [15. fej.][168]: „Úgy vélem, hogy az igazak az örök törvénynek alávetve cselekszenek." S a „De catechizandis rudibus" című könyvében [18. fej.][169] pedig ezt írja: „Isten az őt elhagyó lelkek jogosan elszenvedett nyomorúsága tekintetében a teremtett világának alsóbbrendű részeit nagyon megfelelő törvényekkel tudta ellátni."

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az Apostolnak ezt a mondását kétféleképpen lehet érteni. Egyik módon úgy, hogy azt nevezzük a törvény alávetettjének, aki a törvény kötelezettségének úgy veti alá magát, mint valami tehernek. Ezért mondja a Glossza[170] ezzel kapcsolatban: „Az van alávetve a törvénynek, aki nem az igazságosság szeretete, hanem a büntetéstől való félelem miatt tartózkodik a rossz cselekedettől." Ily módon a lelki emberek nincsenek alávetve a törvénynek, mivel a Szentlélek által a lelkükbe öntött szeretet miatt önként teljesítik a törvényt. – Másik módon úgy is lehet érteni, hogy azokat az emberi tetteket, amiket az ember a Szentlélek indítására művel, inkább lehet a Szentlélek műveinek mondanunk, mint az ember cselekedeteinek. Mivel pedig sem a Szentlélek, sem a Fiú nincs alávetve a törvénynek, ahogy fentebb[171] mondottuk, az következik, hogy az ilyen tettek, amennyiben a Szentlélek művei, nincsenek alávetve a törvénynek. Ez tanúsítja, amit az Apostol mond (2Kor 3) [17]: „Ahol az Úr lelke, ott a szabadság."

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a test okossága nem lehet alávetve a törvénynek a cselekvés részéről, mivel az Isten törvényével ellentétes tettekre irányul, de alá van vetve a törvénynek a szenvedőlegesség részéről, mert az isteni igazságosság törvénye szerint büntetést érdemel. – De egy emberben sem uralkodik el annyira a test okossága, hogy a természet egész javát lerontaná. Ezért megmarad az emberben a hajlam az örök törvény követésére. Mondottuk ugyanis fentebb,[172] hogy a bűn nem törli el teljesen a természet javát.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy ugyanaz őriz meg valamit a célban, mint ami a célba juttatja, ahogy a súlyos test a súlyánál fogva nyugszik meg az alacsonyabb helyen és a súlyánál fogva kerül is oda. Így azt kell mondanunk, hogy amint az örök törvény által érdemlik ki az emberek a boldogságot vagy a nyomorúságot, ugyanúgy ugyanaz a törvény őrzi meg őket a boldogságban vagy a nyomorúságban. Ezért az üdvözültek is, az elkárhozottak is alá vannak vetve az örök törvénynek.

168 PL 32, 1238.
169 PL 40, 333.
170 Rendes Glossza: PL 114, 584. Lombardus Glosszája PL 192, 158 D-159 A.
171 A 4, ad 2.
172 Q 85, a 2.

XCIV. KÉRDÉS
A TERMÉSZETTÖRVÉNYRŐL – hat szakaszban

Ezt követően a természettörvényről kell tárgyalnunk.
Ezzel kapcsolatban hat kérdést teszünk fel:

Először: Mi a természettörvény?
Másodszor: Mik a természettörvény parancsolatai?
Harmadszor: Vajon az összes erényes cselekedetek a természettörvényhez tartoznak-e?
Negyedszer: Vajon mindenki számára egy és ugyanaz-e a természettörvény?
Ötödször: Vajon változhat-e?
Hatodszor: Vajon kitörölhető-e az ember lelkéből?

1. SZAKASZ. – VAJON KÉSZSÉG-E A TERMÉSZETTÖRVÉNY?

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a természettörvény készség.

1. A Filozófus ugyanis ezt mondja (Ethic. II.) [4. fej.][173]: „Három van a lélekben: potentia, készség és szenvedőlegesség." Ámde a természettörvény nem lelki potentia vagy szenvedőlegesség, ahogy ez az egyes potentiák és szenvedőlegességek felsorolása révén nyilvánvaló. Tehát a természettörvény készség.

2. Ezenkívül, Basilius [Hexaém. VII., Prov. XII.][174] szerint a lelkiismeret vagy synderesis „értelmünk törvénye", ami csakis a természettörvényre érthető. Ámde a synderesis készség, ahogy az Első Részben[175] mondottuk. Tehát a természettörvény készség.

3. Ezenkívül, a természettörvény mindig az emberben marad, ahogy alább[176] kifejtjük. Ámde az emberi ész, amelyhez a törvény tartozik, nem mindig gondolkodik a természettörvényről. Tehát a természettörvény nem actus, hanem készség.

Ezzel szemben áll, amit Augustinus mond (De Bono coniugali) [21. fej.][177]: „A készség az, amivel valaki akkor él, amikor szükséges." Ámde a természettörvény nem ilyen: benne van ugyanis a csecsemőkben és az elkárhozottakban is, akik általa cselekedni nem képesek. Tehát a természettörvény nem készség.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy valami kétféle értelemben mondható készségnek. Egyik módon *sajátos és lényegi értelemben: és így a természettörvény nem készség.* Fentebb[178] ugyanis mondottuk, hogy a természettörvény az ész által alkotott valami, ahogy az ítélet is az ész műve. Ámde nem ugyanaz, amit valaki alkot és aminek a segítségével cselekszik: az ember ugyanis a nyelvtan készségével alkot megfelelő beszédet. Mivel pedig a készség az, aminek a segítségével valaki cselekszik, lehetetlen, hogy valamely törvény sajátos és lényegi értelemben készség legyen.

Másik módon készségnek mondható *az, amit a készség által birtokolunk,* ahogy hitnek mondható, amit hittel elfogadunk.[179] Mivel pedig a természettörvény parancsolatait

173 1105, b, 20-21.
174 PG 29, 157 C; PG 31, 405 C.
175 Q 79, a 12.
176 A 6.
177 PL 40, 390.
178 Q 90, a 1, ad 2.
179 Vö. q 55, a 1, ad 1; II-II, q 4, a 6.

olykor ténylegesen vizsgálja az ész, máskor viszont ezek csupán készségszerűen vannak benne, *utóbbi módon mondhatjuk, hogy a természettörvény készség.* Ahogy a spekulatív észben a bizonyíthatatlan elvek[180] sem azonosak magával az elvek készségével,[181] hanem olyan elvek, amiknek van készsége.[182]

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a Filozófus az idézett helyen az erény *nemét* szándékolja vizsgálni, és mivel nyilvánvaló, hogy az erény a cselekvés egyfajta létetve, csak azokat említi, amik az emberi cselekedetek létetvei: a potentiákat, a készségeket és a szenvedőlegességeket. Ámde e hármon kívül más dolgok is vannak a lélekben: bizonyos actusok (például az akarás az akaróban), a megismert dolgok a megismerőben, és a lélek természeti sajátosságai is a lélekben vannak, mint például a halhatatlanság és más hasonlók.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a synderesis értelmünk törvényének annyiban mondható, amennyiben a természettörvény parancsolatait tartalmazó készség, és ezek a parancsolatok az emberi cselekedetek alapelvei.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy ez az érv arra következtet, hogy a természettörvényt készségszerűen birtokoljuk, és ezt mi elfogadjuk.

Az ellentétes ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy olykor valamilyen akadályozó tényező miatt nem tud élni valaki azzal, ami készségszerűen benne van: például az ember alvás közben nem tud élni a tudás készségével. Hasonlóképpen a kisgyermek életkori fogyatékossága miatt nem tud élni az elvek értésének készségével, valamint a készségszerűen benne lévő természettörvénnyel.

2. SZAKASZ. – VAJON A TERMÉSZETTÖRVÉNY TÖBB PARANCSOLATOT TARTALMAZ-E, VAGY CSAK EGYET?

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a természettörvény nem tartalmaz több parancsolatot, hanem csak egyet.

1. A törvény ugyanis a parancsolat *neméhez* tartozik, amint fentebb[183] mondottuk. Ha tehát a természettörvénynek több parancsolata lenne, az következne, hogy természettörvényből is több van.

2. Ezenkívül, a természettörvény az ember természetét követi. Ámde az emberi természet a maga egészében egy, jóllehet részei szerint több. Tehát a természettörvénynek vagy csak egy parancsolata van az egész természet egysége miatt, vagy több, az emberi természet részeinek többfélesége következtében, és így a vágyóképesség irányulásából származóknak is a természettörvényhez kell tartozniuk.

3. Ezenkívül, a törvény az észhez tartozó valami, amint fentebb[184] mondottuk. Ámde az emberben csak egy ész van. Tehát a természettörvénynek is csak egy parancsolata van.

Ezzel szemben áll, hogy az emberben olyan szerepük van a természettörvény parancsolatainak a cselekvésben, mint az alapelveknek a bizonyításokban. Ámde több bizonyíthatatlan[185] alapelv van. Tehát a természettörvénynek is több parancsolata van.

180 Ezek nem szorulnak bizonyításra, mert tagadásuk csak az ellentmondás elvének tagadása árán lehetséges, de utóbbi tagadása feltételezi az ellentmondás elvét.
181 Vö. q 57, a 1, a 2.
182 Ezek az elvek készségszerűen érthetők.
183 Q 92, a 2.
184 Q 90, a 1.
185 De ugyanakkor tagadhatatlan.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy – amint fentebb[186] mondottuk – a természettörvény parancsolatai úgy viszonyulnak a gyakorlati észhez, mint a bizonyítások alapelvei a spekulatív észhez: ugyanis mind a parancsolatok, mind az alapelvek bizonyos, önmagukban ismert elvek.[187] Ámde kétféle értelemben mondhatjuk, hogy valami önmagában ismert: egyik módon a természeténél fogva, másik módon a mi számunkra.[188] Természeténél fogva bármely ítéletről elmondható, hogy önmagában ismert, amelynek állítmánya benne foglaltatik az alany mivoltában. Megesik mégis, hogy annak számára, aki nem ismeri az alany definícióját, az ilyen ítélet nem lesz önmagában ismert. Például ez az ítélet: „az ember értelmes lény" – természeténél fogva önmagában ismert, mivel aki kimondja, hogy ember, értelmes lényről beszél, mégis, annak számára, aki nem tudja, hogy mi az ember, ez az ítélet nem önmagában ismert. Ezért van az, amint Boëthius mondja (De hebdomad.)[189], hogy bizonyos méltóságok, illetve ítéletek természetüknél fogva mindenki számára ismertek, és azok az ítéletek ilyenek, amelyeknek a fogalmait mindenki ismeri, mint például: „minden egész nagyobb a részénél", és: „amik egy és ugyanazon dologgal egyenlők, egymás között is egyenlők" stb. Más ítéletek pedig csak a bölcsek számára ismertek önmagukban, akik értik, hogy az ítéletekben szereplő szavak mit jelentenek. Például annak számára, aki érti, hogy az angyal nem test, önmagában ismert, hogy nincs körülírtan helyben, ami nem nyilvánvaló az egyszerű emberek számára, akik ezt nem értik.

A mindenki által ismert ítéletekben pedig bizonyos rend található. Az elsőként megismert fogalom ugyanis a lény, amelynek értelme benne foglaltatik mindenben, amit bárki megismer. Ezért az első bizonyíthatatlan[190] elv az, hogy „nem lehet egyidejűleg állítani és tagadni"[191], ami a lény és a nem-lény fogalmán alapul, ahogy a Filozófus mondja (Metaphys. IV.)[192]. Ámde ahogy a lény abszolút értelemben elsőként ismert, ugyanúgy a jó az első a cselekvésre irányuló gyakorlati ész ismeretében, ugyanis minden lény valamilyen célért cselekszik, aminek jó-jellege van.[193] Ezért a gyakorlati észben az első elv az, amely a jó fogalmán alapul, ami a következő: „Jó az, amelyre minden törekszik." *Tehát a törvény első parancsolata az, hogy a jót megtenni és követni, a rosszat pedig kerülni kell. Ezen alapul a természettörvény minden más parancsolata, vagyis az, hogy* mindannak a megtevése, illetve mindannak a kerülése a természettörvény parancsolataihoz tartozik, amiket a gyakorlati értelem természetszerűen az ember javának ismer meg.

Mivel pedig a jónak cél-jellege van, a rossznak pedig ezzel ellentétes jellege, *mindazt, amire az embernek természetszerű hajlandósága van, az ész természetszerűen jónak, következésképpen követendő cselekedetnek, ezek ellentétét pedig rossznak és kerülendőnek fogja fel. Tehát a természettörvény parancsolatainak rendje a természeti hajlamok rendjét követi.* Az ember elsődleges hajlama a jóra az összes substantiákkal közös természetén alapul, ugyanis minden substantia a létének a saját természete szerinti megőrzésére törekszik. E hajlam alapján a természettörvényhez tartozik mindaz, ami az emberi életet megőrzi, és ennek ellentétét akadályozza. – Másodszor, van az emberben hajlam bizonyos sajátosabb javakra, a többi érzékelő lényekkel közös természete

186 Q 91, a 3.
187 Vö. q 10, a 1.
188 Vö. I, q 2, a 1.
189 PL 64, 1311 B.
190 De ugyanakkor tagadhatatlan.
191 Ez az ellentmondás elve. Más megfogalmazásban: „Lehetetlen, hogy valami igaz is legyen, meg nem is, ugyanabból a szempontból és ugyanabban az időben."
192 3. fej.: 1005, b, 29-34.
193 Vö. q 1, a 1.

alapján. Eszerint a természettörvényhez tartozónak mondjuk mindazt, „amire a természet minden érzékelő lényt megtanított"[194]. Ilyen a férfi és a nő egyesülése, a szabad emberek nevelése, és hasonlók. – Harmadszor, van az emberben hajlam a jóra, a sajátos, eszes természete szerint: például, az embernek természetszerű hajlama van arra, hogy megismerje az igazságot Istenről, és arra, hogy társadalomban éljen. Ennek alapján a természettörvényhez tartozik mindaz, ami ezzel a hajlammal kapcsolatos, hogy az ember ne legyen tudatlan, ne bántsa meg azokat, akikkel érintkeznie kell, és más hasonlók, amik ezzel összefüggnek.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a természettörvénynek mindezek a parancsolatai egy és ugyanazon természettörvényhez tartoznak, mivel egy elsődleges parancsolattal kapcsolatosak.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az emberi természet bármely részének (például a vágyó- és haragvóképességének) összes hajlamai, amennyiben az ész szabályozza őket, a természettörvényhez tartoznak és visszavezethetők egy elsődleges parancsolatra, amint mondottuk.[195] Eszerint a természettörvénynek több parancsolata van, ha ezeket önmagukban nézzük, de közös a gyökerük.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy noha az ész önmagában egy, de mindazt rendezi, ami az emberre vonatkozik. Ennek alapján az ész törvényéhez tartozik mindaz, ami az ész által szabályozható.

3. SZAKASZ. – VAJON AZ ÖSSZES ERÉNYES CSELEKEDETEK A TERMÉSZETTÖRVÉNYHEZ TARTOZNAK-E?

A harmadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nem minden erényes cselekedet tartozik a természettörvényhez.

1. A törvény lényegéhez tartozik ugyanis, hogy a közjóra irányul, amint fentebb[196] mondottuk. Ámde bizonyos erényes cselekedetek valakinek egyéni javára irányulnak, ami főleg a mértékletesség cselekedeteiben nyilvánvaló. Tehát nem minden erényes cselekedet van alávetve a természettörvénynek.

2. Ezenkívül, minden bűn valamilyen erényes cselekedettel áll szemben. Ha tehát minden erényes cselekedet a természettörvényhez tartozna, úgy tűnik, ebből az következne, hogy minden bűn természetellenes, ami azonban sajátos értelemben csak bizonyos bűnökről mondható.

3. Ezenkívül, a természet szerinti dolgokban mindenki megegyezik. Ámde az erényes cselekedetekben nem egyezik meg mindenki: lehet ugyanis valami erény az egyik embernek, ami bűnös cselekedet egy másiknak. Tehát nem minden erényes cselekedet tartozik a természettörvényhez.

Ezzel szemben áll, amit Damascenus mond a III. könyvben [De fide orth. III., 14. fej.][197]: „Az erények természetesek." Tehát az erényes cselekedetek is alá vannak vetve a természettörvénynek.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az erényes cselekedetekről kétféleképpen beszélhetünk: egyik módon, amennyiben erényesek, másik módon, amennyiben a saját faji jellegükben vizsgáljuk őket. *Ha tehát abból a szempontból beszélünk az erényes cselekedetről, amennyiben azok erényesek, úgy minden erényes cselekedet a természettör-*

194 Digesta I, 1, 1.
195 A szakasz törzsében.
196 Q 90, a 2.
197 PG 94, 1045 A.

vényhez tartozik. Azt mondottuk[198] ugyanis, hogy a természettörvényhez tartozik mindaz, amire az ember természete szerint irányul. Ámde minden egyes lény természeténél fogva a formája szerint neki megfelelő tevékenységre irányul (ahogy például a tűz a melegítésre). Mivel pedig az ember sajátos formája az eszes lélek, bármely ember belső, természetszerű hajlama az, hogy az észnek megfelelően cselekedjék. Ez pedig ugyanaz, mint az erényes cselekvés. Ezért ebből a szempontból minden erényes cselekedet a természettörvényhez tartozik, mivel minden egyes embernek azt diktálja a saját esze, hogy erényesen cselekedjen. – *De ha az erényes cselekedetekről önmagukban beszélünk, a sajátos faji jellegükben vizsgálva, úgy nem minden erényes cselekedet tartozik a természettörvényhez.* Számos cselekedet ugyanis erényes módon jön létre, de rájuk nem irányul elsődlegesen a természet, hanem az emberek ésszel vizsgálódva fedezték fel őket[199], mint az erényes élet hasznos eszközeit.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a mértékletesség az étel-ital és a nemi élet utáni természetes vágyakkal kapcsolatos, amik a természeti közjóra irányulnak, ahogy a törvény más előírásai az erkölcsi közjóra.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az ember természetének vagy az mondható, ami az ember sajátos természete, és így minden bűn természetellenes, mivel észellenes, ahogy Damascenus mondja a II. könyvben [De fide orth. II., 4, 30. fej.][200], vagy az ember és más érzékelő lények közös természete, és ebben az értelemben bizonyos sajátos bűnök mondhatók természetellenesnek, ahogy a különböző neműek nemi egyesülésével, ami minden érzékelő lény számára természetes, ellentétes a férfiak közötti közösülés[201], ami sajátosan természetellenes bűn.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy ez az érv az önmagukban vizsgált cselekedetekből indul ki. Így ugyanis az emberek különböző adottságai miatt lehetséges, hogy bizonyos cselekedetek egyesek számára erényes tettek, mivel velük arányosak és számukra megfelelők, de ugyanezek mások esetében bűnök, mert nincsenek velük megfelelő arányban.

4. SZAKASZ. – VAJON MINDENKI SZÁMÁRA EGY ÉS UGYANAZ-E A TERMÉSZETTÖRVÉNY?

A negyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a természettörvény nem ugyanaz mindenki számára.

1. A Decretumokban[202] ugyanis ezt olvassuk: „A természetjog az, amit a Törvény[203] és az Evangélium tartalmaz." Ámde ez nem közös kincse mindenkinek, mivel „nem mindnyájan engedelmeskednek az Evangéliumnak" (Róm 10) [16]. Tehát a természettörvény nem egy és ugyanaz mindenki számára.

2. Ezenkívül, a Filozófus szerint „a törvény szerint létező dolgokat igazságos dolgoknak mondjuk" (Ethic. V.) [3. fej.][204]. Ámde ugyanebben a könyvben [10. fej.][205] azt olvashatjuk, hogy nincs olyan egyetemesen igazságos dolog, ami nem módosulna némelyeknél. Tehát a természettörvény sem ugyanaz mindenki számára.

198 A 2.
199 Vö. II-II, q 57, a 3.
200 PG 94, 876 A, 976 A.
201 A fenti gondolatmenet alapján természetellenesnek kell mondanunk a női homoszexualitást is.
202 Gratianus előszavában.
203 Vagyis az Ószövetség törvénye.
204 1129, b, 12-14.
205 1134, b, 32-33.

3. Ezenkívül, a természettörvényhez az tartozik, amire az ember a természete szerint irányul, amint fentebb[206] mondottuk. Ámde a különböző emberek természetüknél fogva különböző dolgokra irányulnak: egyesek az élvezetekre vágynak, mások a tiszteletre, ismét mások más dolgokra. Tehát nem egy és ugyanaz a természettörvény mindenki számára.

Ezzel szemben áll, amit Isidorus mond (Ethymol.) [V, 4. fej.][207]: „A természetjog minden nép közös tulajdona."

Válaszul azt kell mondanunk – amint fentebb[208] mondottuk –, hogy a természettörvényhez azok a dolgok tartoznak, amikre az ember természeténél fogva irányul, és emberi sajátosság, hogy az ember az eszének megfelelően irányuljon a cselekvésre. Ámde az ész az egyetemesekből halad a sajátosak felé, ahogy a Filozófus mondja (Phys. I.) [1. fej.][209]. De más és más a szerepe ezzel kapcsolatban a spekulatív és a gyakorlati észnek. Mivel a spekulatív ész főleg a szükségszerű dolgokkal foglalkozik, amik nem lehetnek másképpen, az igazság minden fogyatékosság nélkül megtalálható ugyanúgy a sajátos következtetésekben, mint az egyetemes elvekben. De a gyakorlati ész az esetleges dolgokkal foglalkozik, köztük az emberi cselekedetekkel, ezért, noha egyetemes ítéleteiben található bizonyos szükségszerűség, minél inkább alászállunk a sajátos ítéletek felé, annál inkább található bennük fogyatékosság. Így tehát spekulatív téren ugyanaz az igazság létezik mindenkinél, mind az elvekben, mind a következtetésekben, noha az igazságot nem mindenki ismeri fel a következtetésekben, hanem csak az elvekben, amiket „közös elgondolásoknak" neveznek. A cselekvés területén pedig nem ugyanaz a gyakorlati igazság, illetve helyesség mindenkinél a sajátos dolgokkal kapcsolatban, hanem csak az egyetemes elveket illetően. De azoknál is, akiknél ugyanaz a helyesség a sajátos dolgokkal kapcsolatban, ez nem egyformán ismert mindenki számára.

Így tehát nyilvánvaló, hogy mind a spekulatív, mind a gyakorlati ész egyetemes elveit illetően ugyanaz az igazság, illetve helyesség mindenkinél, amit mindenki egyenlően ismer. A spekulatív ész sajátos következtetéseit illetően pedig ugyanaz az igazság mindenkinél, de nem mindenki számára egyenlően ismert: mindenkinél igaz ugyanis, hogy a háromszög[210] három darab, két egyenes által közrefogott, egyenlő szöget tartalmaz, noha ezt nem ismeri mindenki. A gyakorlati ész sajátos következtetéseit illetően viszont nem ugyanaz az igazság, illetve helyesség mindenkinél, és akiknél ugyanaz, nem egyformán ismert. Mindenkinél ugyanis helyes és igaz, hogy az ész szerint kell cselekedni. Ebből az elvből következik, mint sajátos következtetés, hogy a letétbe helyezett dolgokat vissza kell adni a tulajdonosnak. Ez az esetek többségében igaz, de bizonyos esetben előfordulhat, hogy a letétbe helyezett dolgok visszaadása káros, következőleg ésszerűtlen; például, ha a letétet a haza megtámadására használná a tulajdonos. Annál inkább előfordulhat ezzel kapcsolatban fogyatékosság, minél jobban alászállunk a konkrétumok felé; például, ha arról van szó, hogy a letétbe helyezett dolgokat milyen konkrét biztosíték mellett, vagy milyen konkrét módon kell visszaadni: ugyanis minél több konkrét feltételt szabunk meg, annál több módon állhat elő fogyatékosság, és lesz helytelen a visszaadás, vagy a vissza nem adás.

Így tehát azt kell mondanunk, hogy *a természettörvény az egyetemes alapelveit illetően egy és ugyanaz mindenkinél, mind a helyességét, mind az ismeretét illetően. De bizonyos sajátos dolgokat illetően, amik egyetemes elvekből levont következtetések, a ter-*

206 A 2, a 3.
207 PL 82, 199 B.
208 A 2, a 3.
209 184, a, 16-21.
210 Itt az egyenlő oldalú háromszögről van szó.

*mészettörvény az esetek többségében egy és ugyanaz mindenkinél, mind a helyességét, mind az ismeretét illetően, de némely esetben előfordulhat fogyatékosság, mind a helyességgel kapcsolatban (*bizonyos konkrét akadályok miatt, ahogy a létrejönni és elpusztulni képes dolgok is némely esetben fogyatékosak, bizonyos akadályok miatt), *mind az ismeretet illetően is,* mivel egyesek értelme elferdült, szenvedély, rossz szokás vagy rossz természeti hajlam következtében, ahogy például a germánok egykor a rablást nem tekintették rossznak, amint beszámol erről Iulius Caesar (De bello Gallico) [VI, 23. fej.][211], ami mégis kifejezetten ellentétes a természettörvénnyel.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a Gratianus-idézetet nem úgy kell értenünk, mintha mindaz, amit a Törvény és az Evangélium tartalmaz, a természettörvényhez tartozna, mivel a Biblia sok természetfeletti igazságot is közöl, hanem úgy, hogy a természettörvény a maga egészében bennefoglaltatik a Szentírásban. Ezért, miután Gratianus azt mondta, hogy „a természetjog az, amit a Törvény és az Evangélium tartalmaz," azonnal hozzátette[212] ezt a példát: „Ezért mindenki köteles másnak azt cselekedni, amit kíván, hogy neki cselekedjenek."

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a Filozófus mondását azokra a dolgokra kell értenünk, amik nem mint egyetemes elvek, hanem mint azokból levont következtetések igazságosak a természettörvény szerint. Ezek az esetek többségében helyesek, és némely esetben fogyatékosak.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy amint az emberben az ész uralkodik és parancsol a többi potentiának, ugyanúgy a más potentiákhoz tartozó valamennyi természeti hajlamnak az ész szerint kell rendeződnie. Ezért mindenkinél egyetemesen helyes, hogy az emberek összes hajlamai az ész szerint legyenek irányítva.

5. SZAKASZ. – VAJON VÁLTOZHAT-E A TERMÉSZETTÖRVÉNY?

Az ötödik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a természettörvény változhat.

1. A Sir 17 [11] szövegének („hozzáadta nekik az élet fegyelmét és törvényét") Glosszája[213] ezt mondja: „Akarta, hogy a természettörvény javítására írott törvény legyen." Ámde az, amit kijavítanak, változik. Tehát a természettörvény változhat.

2. Ezenkívül, az ártatlan ember megölése, a házasságtörés és a lopás ellentétes a természettörvénnyel. Ámde úgy találjuk, hogy ezeket megváltoztatta Isten: például, amikor megparancsolta Ábrahámnak, hogy ölje meg az ártatlan fiát, ahogy ezt az 1Móz 22 [2]-ben olvassuk; amikor megparancsolta a zsidóknak, hogy a kölcsönzött egyiptomi edényeket titokban lopják el (vö. 2Móz 12 [35 sk.]) [vö. még 3, 22; 11, 2]; és amikor megparancsolta Ozeásnak, hogy fogadjon el egy házasságtörő asszonyt, ahogy Oz 1 [2] elmondja. Tehát a természettörvény változhat.

3. Ezenkívül, Isidorus szerint (Etymol.) [V, 4. fej.][214] „mindenek köztulajdona, valamint mindenkinek egy és ugyanazon szabadsága a természettörvényből következik". Ámde azt látjuk, hogy ezeket megváltoztatták az emberi törvények. Tehát úgy látszik, hogy a természettörvény változhat.

211 Du Pontet, Oxford, 1900, VI, 23.
212 Az első ellenvetésben id. helyen.
213 Rendes Glossza: PL 113, 1201 B; Rabanus M.: „In Eccli.", IV. 5.fej.: PL 109, 876 CD.
214 PL 82, 199 B.

Ezzel szemben a Decretumokban (dist. 5.)[215] ez olvasható: „A természetjog az értelmes teremtmény eredetétől kezdve létezik, és nem változik az idő múlásával, hanem változhatatlan marad."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy kétféleképpen lehet érteni azt, hogy a természettörvény változhat. Egyik módon *úgy, hogy valami hozzáadódik. Így semmi akadálya sincs annak, hogy a természettörvény változzék:* ugyanis mind az isteni, mind az emberi törvény sok mindent hozzáadott a természettörvényhez, ami az emberi élethez hasznos.

Másik módon a természettörvény változása *elvétel módján* érthető, úgy tudniillik, hogy valami megszűnik a természettörvényből, ami korábban hozzátartozott. Ebben az értelemben *a természettörvény az alapelveit tekintve teljesen változhatatlan. A másodlagos parancsait tekintve* pedig, amiket az alapelvei sajátos következményeinek neveztünk,[216] *a természettörvény nem változik úgy, hogy az esetek többségében ne lenne mindig helyes az, amit a természettörvény előír. De változhat valamely konkrét esetben, illetve bizonyos esetekben,* az ilyen parancsolatok megtartását akadályozó sajátos okok következtében, ahogy fentebb[217] mondottuk.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a Glossza azért mondja, hogy az írott törvény a természettörvény javítására adatott, mivel az írott törvény pótolta azt, ami a természettörvényből hiányzott,[218] vagy mivel a természettörvény egyesek szívében bizonyos részeit illetően megromlott, és ennek következtében azok jónak vélték azt, ami természeténél fogva rossz, és az ilyen romlás javítást igényelt.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy mindenki természetes halállal hal meg, a rosszak és igazak egyaránt. Ezt a természetes halált az isteni hatalom az áteredő bűn büntetéseként rendelte el, ahogy az 1 Sám 2 [6] mondja: „Az Úr adja a halált és az életet." Ezért Isten parancsa alapján – minden igazságtalanság nélkül – bárkinek, bűnösnek és ártatlannak egyaránt el lehet venni az életét. – A házasságtörés pedig más feleségével való közösülést jelent, de a szóban forgó asszony Ozeásnak isteni parancs alapján lett rendelve. Ezért ha bárki bármely nővel isteni parancs alapján közösül, ez nem házasságtörés és nem paráználkodás. – Hasonlót kell mondanunk a lopásról, ami idegen dolog elvétele. Ha a mindenség Ura, Istene parancsa alapján vesz el valaki bármit is, nem a tulajdonos[219] akarata nélkül veszi el, ami a lopás lényege lenne.[220] – Nemcsak az emberre vonatkozóan igaz az, hogy mindaz, amit Isten parancsol, minden további nélkül kötelező, hanem a természeti dolgokban is érvényes: mindaz, ami Istentől jön létre, bizonyos módon természetszerű, ahogy az Első Részben[221] mondottuk.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy valamit a természetjogból következőnek kétféle értelemben mondhatunk. Egyik módon, mert a természet arra irányul: például nem szabad másnak jogtalanságot okozni. Másik módon, mivel a természet nem okozza annak ellentétét: ahogy mondhatjuk, hogy az ember természetjogilag meztelen, mert nem a természet ruházta fel, hanem az emberi mesterség. A „mindenek köztulajdona, valamint mindenkinek egy és ugyanazon szabadsága" annyiban mondható a természetjogból következőnek, hogy a birtokok megkülönböztetését nem a természet vezette be, hanem az emberi ész, az emberi élet hasznára. Így a természettörvény csupán úgy változott, hogy valami hozzáadódott.

215 Az előszóban.
216 Az előző szakaszban.
217 Uo.
218 Vö. q 100, a 1.
219 Elsődlegesen Isten minden létező dolog tulajdonosa.
220 Vö. q 100, a 8, a szakasz törzse és ad 3.
221 Q 105, a 6, ad 1.

6. SZAKASZ. – VAJON A TERMÉSZETTÖRVÉNY KITÖRÖLHETŐ-E AZ EMBER SZÍVÉBŐL?

A hatodik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a természettörvény kitörölhető az ember szívéből.

1. A Róm 2 [14] szövegének („amikor a pogányok törvény híján...") Glosszája[222] ezt mondja: „A kegyelem által megújult ember lelkébe van írva az igazságosság törvénye, amelyet a bűn eltörölt." Ámde az igazságosság törvénye a természettörvény. Tehát a természettörvény eltörölhető.

2. Ezenkívül, a kegyelem törvénye hatékonyabb, mint a természettörvény. Ámde a kegyelem törvényét eltörli a bűn. Tehát a természettörvény sokkal inkább eltörölhető.

3. Ezenkívül, amit a törvény előír, mint igazságos döntés van bevezetve. Ámde az emberek sok mindent előírtak, ami ellentétes a természettörvénnyel. Tehát a természettörvény az emberek szívéből kitörölhető.

Ezzel szemben áll, amit Augustinus mond (Confess. II.) [4. fej.][223]: „A te törvényed az emberek szívébe lett írva, amelyet semmilyen gonoszság nem töröl ki onnan." Ámde az emberek szívébe írt törvény a természettörvény. Tehát a természettörvény nem törölhető el.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy – amint fentebb[224] mondottuk – a természettörvényhez elsődlegesen bizonyos legegyetemesebb parancsolatok tartoznak, amik mindenki számára ismertek. Bizonyos sajátosabb másodlagos parancsolatok pedig az elvekhez közeli következtetések. *A természettörvény egyetemes elvei tehát egyetemesen semmiképpen sem törölhetők ki az emberek szívéből. Kitörölhetők mégis az egyedi cselekvés során*, amennyiben a nemi vágy vagy valami más szenvedély megakadályozza az észt abban, hogy alkalmazza az egyetemes elvet az egyedi cselekvésre, amint fentebb[225] mondottuk. – *Az egyéb másodlagos parancsokat illetően pedig a természettörvény kitörölhető az emberek szívéből*, vagy a téves meggyőződések miatt, amint spekulatív téren is tévedések fordulnak elő a szükségszerű következtetésekkel kapcsolatban; vagy a ferde szokások és megromlott készségek következtében, ahogy egyes népeknél nem tekintették a rablást bűnnek,[226] sőt a természetellenes bűnöket sem, ahogy az Apostol is mondja (Róm 1) [24 skk.].

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a bűn eltörli a természettörvényt egyedileg, de egyetemesen nem, hacsak nem a természettörvény másodlagos parancsait illetően, oly módon, ahogy mondottuk.[227]

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy noha a kegyelem hatékonyabb, mint a természet, ám a természet lényegesebb az ember számára, és ezért maradandóbb.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy ez az érv a természettörvény másodlagos parancsolataiból indul ki, amikkel szemben egyes törvényhozók gonosz határozatokat hoztak.

222 Rendes Glossza: PL 114, 476 B; Lombardus Glosszája: PL 191, 1345 C.
223 PL 32, 678.
224 A 4, a 5.
225 Q 77, a 2.
226 Vö. q 4.
227 A szakasz törzsében.

XCV. KÉRDÉS
AZ EMBERI TÖRVÉNYRŐL – négy szakaszban

Ezt követően az emberi törvénnyel kell foglalkoznunk. Először magával a törvénnyel a maga természete szerint, másodszor a hatalmával, harmadszor a változékonyságával.

Az első problémakörrel kapcsolatban négy kérdést teszünk fel:

Először: A hasznosságáról.
Másodszor: Az eredetéről.
Harmadszor: A tulajdonságairól.
Negyedszer: A felosztásáról.

1. SZAKASZ. – VAJON HASZOS VOLT-E, HOGY AZ EMBEREK BIZONYOS TÖRVÉNYEKET HOZTAK?

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nem volt hasznos, hogy az emberek bizonyos törvényeket hoztak.

1. Bármely törvény azt szándékolja, hogy általa az emberek jobbá váljanak, amint fentebb[228] mondottuk. Ámde az emberek nagyobb késztetést éreznek önként a jóra, ha figyelmeztetik őket, mint törvények által kényszerítve. Tehát nem volt szükséges törvényeket hozni.

2. Ezenkívül, „a bíróhoz úgy fordulnak az emberek, mint élő igazságszolgáltatóhoz", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. V.) [7. fej.][229]. Ámde jobb az élő igazságszolgáltatás, mint a törvényekkel adódó élettelen. Tehát jobb lett volna a bíró ítéletére bízni az igazságszolgáltatást, mint erre törvényt hozni.

3. Ezenkívül, minden törvény emberi cselekedeteket irányít, ahogy a fentebb[230] mondottakból kitűnik. Ámde, mivel az emberi cselekedetek egyediek, végtelen számúak[231], csakis olyan bölcs ember tudja őket kellőképpen megvizsgálni, aki átlátja az egyedi dolgokat. Ezért jobb lett volna a bölcsek ítéletére bízni az emberi cselekedetek irányítását, mint emberi törvényre. Tehát nem volt szükséges emberi törvényeket hozni.

Ezzel szemben áll, amit Isidorus mond (Etymol.) [V, 20. fej.][232]: „Azért hoztak törvényeket, hogy a tőlük való félelem megfékezze az emberi merészséget, megvédje a gonosz emberek között az ártatlanságot, és magukban a gonoszokban a büntetéstől való félelem fékezze az ártás képességét." Ámde ezek nagy mértékben szükségesek az emberi *nem* számára. Tehát szükséges volt emberi törvényeket hozni.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy – amint a fentebb[233] mondottakból kitűnik – az emberben természeténél fogva egyfajta alkalmasság van az erényre, de annak tökéletességére az embernek bizonyos fegyelem által kell eljutnia, ahhoz hasonlóan, ahogy a ta-

228 Q 92, a 1.
229 1132, a, 22-25.
230 Q 90, a 1, a 2.
231 Potentiálisan.
232 PL 82, 202 B.
233 Q 63, a 1; q 94, a 3.

pasztalat szerint az embert bizonyos akarati tevékenység segíti szükségletei (például táplálkozási és ruházkodási igényei) kielégítésében. Ennek alapfeltételeit, az észt és a kezet az ember természeténél fogva birtokolja, de a teljességét nem, mint a többi érzékelő lények, amelyeknek a természet elegendő szőrtakarót és élelmet adott. Ámde nehéz találni olyan embert, aki erre a fegyelemre magától szert tud tenni, mivel az erény tökéletessége főleg abban áll, hogy visszatartja az embert a meg nem engedett élvezetektől, amikre az emberek leginkább hajlanak, főként a fiatalok, akikre a fegyelmezés hat jobban. Ezért szükséges, hogy ezt a fegyelmet, amely által az erényre el lehet jutni, az emberek mástól szerezzék meg. Azoknak a fiataloknak, akik kedvező természeti adottságaiknál, szokásaiknál vagy inkább isteni adomány folytán hajlamosak az erényes cselekedetekre, elégséges az atyai fegyelmezés, ami figyelmeztetések által történik. De mivel vannak hevesebb természetű és a bűnökre hajlamosabb emberek, akik szóval nem egykönnyen indíthatók, szükséges volt, hogy erőszak és félelem tartsa vissza őket a rossztól, hogy legalább a rossz cselekedetektől tartózkodjanak, mások életét ne zavarják, és végül ilyen szoktatás által odáig jussanak, hogy önként tegyék meg azt, amit korábban félelem hatására cselekedtek, és így erényesekké váljanak. Ámde az ilyen fegyelem, amely a büntetéstől való félelemmel kényszerít, nem más, mint a törvények fegyelme. Ezért *az emberek békéjéhez és az erényhez szükséges volt, hogy törvényeket hozzanak,* mivel „ahogy a tökéletesen erényes ember a legjobb az érzékelő lények között, ugyanúgy, ha nélkülözi a törvényt és az igazságosságot, a legrosszabb az összes lények között", ahogy a Filozófus mondja (Polit. I.) [2. fej.][234], mert az ember ésszel van felszerelve vágyainak és vad ösztöneinek kielégítésére, amivel más érzékelő lények nem rendelkeznek.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a jó hajlamokkal rendelkező embereket jobban indítják az erényre a szabad akaratra ható figyelmeztetések, mint a kényszerítés, de egyes rosszra hajlókat csak kényszerítéssel lehet erényre vezetni.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy „jobb mindent törvénnyel rendezni, mint bíró ítéletére bízni", ahogy a Filozófus mondja (Rhetor. I.) [1. fej.][235]. Ennek három oka van. Először, könnyebb találni kevés bölcs embert, akik elegendők arra, hogy helyes törvényeket alkossanak, mint az egyedi esetekről való helyes ítélkezéshez szükséges sok embert. – Másodszor, a törvényhozók sok időn át fontolják meg, hogy mit tartalmazzon a törvény, de az egyedi tényekről való ítéletek hirtelen jelentkező tények alapján jönnek létre. Ámde sokrétű megfontolás alapján könnyebben meg tudja látni az ember, hogy mi a helyes, mint csupán egy tényből. – Harmadszor, mivel a törvényhozók egyetemesen és a jövőről ítélnek, de a bírák a jelenről, amely iránt szeretettel, gyűlölettel vagy vággyal viseltetnek, és így torzul az ítéletük.

Mivel tehát a bíró élő igazságszolgáltatásával sok esetben nem lehet találkozni, és ez az igazságszolgáltatás változékony, szükséges volt, hogy mindazon esetben, ahol lehetséges, törvény határozza meg, hogy miként kell ítélkezni, és a lehető legkevesebbet az emberek ítéletére bízni.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a törvény által megfoghatatlan egyedi eseteket „a bírókra kell bízni", ahogy ugyanott [1. fej.][236] a Filozófus mondja; például, „arról, hogy valami megtörtént vagy meg nem történt", és más ilyenekről a bírónak kell ítéletet mondani.

234 1253, a, 31-33.
235 1354, a, 31-34.
236 1354, b, 13.

2. SZAKASZ. – VAJON MINDEN EMBERI TÖRVÉNY A TERMÉSZETTÖRVÉNYBŐL SZÁRMAZIK-E?[237]

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nem minden emberi törvény ered a természettörvényből.

1. A Filozófus ugyanis ezt mondja (Ethic. V.) [10. fej.][238]: „Emberi törvény folytán jogos az, aminél előzetesen semmi különbséget nem jelent, hogy így, vagy másképpen jön létre." Ámde a természettörvényből származó dolognál különbséget jelent, hogy így vagy másképpen jön létre. Tehát az emberi törvények nem minden döntése származik a természettörvényből.

2. Ezenkívül, a felosztásban a tételes jog szemben áll a természetjoggal, ahogy Isidorus (Etymol.) [V, 4. fej.][239] és a Filozófus mondja (Ethic. V.) [10. fej.][240]. Ámde, amik a természettörvény általános elveiből származnak, mint következtetések, a természettörvényhez tartoznak, amint fentebb[241] mondottuk. Tehát az emberi törvényhez tartozók nem származnak a természettörvényből.

3. Ezenkívül, a természettörvény ugyanaz mindenkinél: a Filozófus (Ethic. V.)[242] ugyanis ezt mondja: „A természettörvény folytán jogos az, aminek mindenütt azonos az ereje." Ha tehát az emberi törvények a természettörvényből származnának, az következne, hogy azok is azonosak mindenkinél, ami nyilvánvalóan téves állítás.

4. Ezenkívül, a természettörvényből származó törvényekre adható magyarázat. Ámde „az ősök nem minden törvényi szabályozására adható magyarázat", ahogy a jogi szakértő[243] mondja. Tehát nem minden emberi törvény származik a természettörvényből.

Ezzel szemben áll, amit Tullius mond (Rhetor.) [II, 53. fej.][244]: „A természettől kiinduló és a szokás által igazolt dolgokat a törvényektől való félelem és a vallás szentesítette."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy „úgy tűnik, nem törvény, ami nem igazságos", amint Augustinus mondja (De lib. arb. I.) [5. fej.][245]. Ezért amennyire igazságos, annyiban törvény. Ámde az emberi dolgokban azért mondunk valamit igazságosnak, mivel az ész szabálya szerint helyes. Az észnek pedig elsődleges szabálya a természettörvény, ahogy a fentebb[246] mondottakból nyilvánvaló. Tehát *minden emberi törvény annyiban törvény, amennyiben a természettörvényből származik. Ha pedig a természettörvénytől valamiben eltér, már nem törvény, hanem annak megromlása.*

De tudnunk kell, hogy a természettörvényből valami kétféleképpen származhat: egyik módon mint elvekből levont következtetés, másik módon mint bizonyos egyetemes elveknek konkretizálása. Az első mód hasonló ahhoz, ahogy a tudományokban az elvekből a bizonyított következtetések létrejönnek. A másik mód pedig ahhoz hasonló, ahogy a mesterségekben az egyetemes formák valamilyen konkrét alakot öltenek: ahogy például az építész mesternek a ház egyetemes formáját konkretizálnia kell ilyen

237 DS 1756-1759, 1761, 1764.
238 1134, b, 18-19.
239 PL 82, 199 B.
240 1134, b, 18-19.
241 Q 94, a 4.
242 10. fej.: 1134, b, 19-20.
243 Digesta I, 3, 20.
244 Müller, Leipzig, 1908, 230. o.
245 PL 32, 1227.
246 Q 91, a 2, ad 2.

vagy olyan konkrét alakú házra. Tehát bizonyos törvények a természettörvény egyetemes elveiből következtetések módján származnak: például az, hogy „nem szabad ölni", levezethető, mint következtetés abból, hogy „semmi rosszat nem szabad tenni". Más törvények pedig a természettörvényből konkretizálás módján erednek: ahogy a természettörvény előírása, hogy aki vétkezik, bűnhődjön; de az, hogy ilyen vagy olyan büntetéssel bűnhődjön, a természettörvény egyfajta konkretizálása.

A tételes emberi törvények között mindkét módon származók megtalálhatók. De az első módon származókat az emberi törvény nemcsak úgy tartalmazza, mintha tételes törvények lennének, hanem törvényerejük is a természettörvényből származik. A második módon származók azonban kizárólag az emberi törvény folytán rendelkeznek törvény-erővel.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a Filozófus azokról a törvényekről beszél, amelyek a természettörvény parancsolatainak bizonyos konkretizálása által jöttek létre.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy ez az érv azokból a törvényekből indul ki, amelyek a természettörvényből mint következtetések származnak.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a természettörvény egyetemes elveit az emberi dolgok sokrétű változatossága miatt nem lehet ugyanolyan módon alkalmazni mindenkire, és innen ered a tételes törvény különbözősége a különböző embereknél.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a jogi szakértő ezen mondását azokra a törvényekre kell értenünk, amiket az ősök a természettörvény konkretizálása során hoztak. Ezekhez úgy viszonyul a bölcs szakemberek ítélete, mint bizonyos elvekhez, amennyiben tudniillik tüstént látják, hogy egyedileg mit célszerű határozni. Ezért mondja a Filozófus (Ethic. VI.) [12. fej.][247], hogy az ilyenekben „nem kevesebb figyelmet érdemelnek a szakértők és a bölcs ősök bizonyíthatatlan kijelentései és nézetei, mint a bizonyítások".

3. SZAKASZ. – VAJON ISIDORUS MEGFELELŐEN ÍRJA-E LE A TÉTELES TÖRVÉNY TULAJDONSÁGAIT?[248]

A harmadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy Isidorus helytelenül írja le a tételes törvény tulajdonságait, amikor ezt mondja[249]: „Legyen a törvény tisztességes, igazságos, természetileg és a hazai szokások szerint lehetséges, a helynek és időnek megfelelő, szükséges, hasznos és világos, ne tartalmazzon olyan valamit, ami a homályossága miatt tévedésbe ejt, és ne magánszemély érdekében, hanem a polgárok közös hasznára legyen szerkesztve."

1. Fentebb ugyanis három feltételben fejtette ki a törvény tulajdonságait, mondván: „Legyen a törvény mindaz, amiről az ész megállapítja, hogy a vallással összhangban van, a fegyelemnek megfelel, az üdvösségnek hasznára van." Tehát később feleslegesen gyarapítja a törvény feltételeit.

2. Ezenkívül, az igazságosság a tisztesség része, ahogy Tullius mondja (De offic. I.) [7. fej.][250]. Tehát miután azt mondta: „tisztességes", feleslegesen teszi hozzá: „igazságos".

247 1143, b, 11-17.
248 DS 1756-1759, 1761, 1764.
249 Etimol. X, 21. fej.: PL 82, 203 A.
250 Müller, Leipzig, 1910, 8. o.

3. Ezenkívül, Isidorus szerint [Etymol. II. 10. fej.][251] az írott törvény a felosztásban szemben áll a szokással. Tehát nem kellett volna a törvény definíciójában azt mondani, hogy a „hazai szokások szerint".

4. Ezenkívül, a „szükségszerű" kétféle értelemben mondható. Tudniillik ami abszolút értelemben szükségszerű, lehetetlen, hogy másképpen létezzen vagy ne létezzen, és az ilyen szükségszerűség nincs alávetve az emberi ítéletnek, ezért nem tartozik az emberi törvényhez. Van azután olyan dolog is, ami valamely cél érdekében szükségszerű, és az ilyen szükségszerűség ugyanaz, mint a hasznosság. Tehát felesleges mindkettőt, a „szükségest" és a „hasznost" feltételnek mondani.

Ezzel szemben áll magának Isidorusnak a tekintélye [Etymol. V., 21. fej.][252].

Válaszul azt kell mondanunk, hogy minden egyes, célra irányuló dolog formáját a céllal való arányosságnak kell meghatároznia: például a fűrész formája olyan, ami megfelel a vágásnak, amint a Filozófus mondja (Phys. II.) [9. fej.][253]. Bármely szabályozott dolognak is, amelynek mérték van szabva, a szabályával és mértékével arányos formával kell rendelkeznie. Ámde az emberi törvény mindkettővel rendelkezik, mivel célra irányuló valami, továbbá szabály és mérték, amely magasabb rendű mértéket követ, ami kétféle: isteni törvény és természettörvény, mint a fentebb[254] mondottakból kitűnik. Az emberi törvény célja pedig az, hogy az embereknek hasznára legyen, ahogy a jogi szakértő[255] is mondja. Ezért *Isidorus először a törvénynek három feltételt szabott: a vallással összhangban legyen,* amennyiben tudniillik az isteni törvénnyel arányos; *a rendnek megfeleljen,* amennyiben arányos a természettörvénnyel; *az üdvösségnek hasznára legyen,* amennyiben az emberi hasznossággal arányos.

Erre a háromra az általa később említett összes többi feltételek visszavezethetők. Ugyanis a „tisztességes" arra vonatkozik, hogy a vallással összhangban legyen. Az „igazságos, természetileg és a hazai szokások szerint lehetséges, a helynek és időnek megfelelő" azt célozza, hogy a rendnek megfeleljen. Az emberi rend ugyanis elsősorban az ész rendjére vonatkozóan állapítható meg, ami bennefoglaltatik az 'igazságos' szóban. Másodszor megállapítható a cselekvő lények képességét illetően. A rendnek ugyanis mindenki számára a maga lehetőségei szerint kell megfelelőnek lennie, figyelembe véve a természeti lehetőséget (nem lehet ugyanis ugyanazt megkövetelni a gyermekektől, mint a felnőtt férfiaktól) és az emberi szokásokat (nem élhet ugyanis az ember a társadalomban egyedül, mások szokásait figyelembe nem véve). Harmadszor, a kellő körülményekre vonatkozóan az a követelmény, hogy a törvény „a helynek és időnek megfelelő" legyen. – A folytatás pedig, „a szükséges, hasznos" stb. arra vonatkozik, hogy az üdvösségnek hasznára legyen: a szükségesség a rossz dolgok távoltartását, a hasznosság a jó dolgok elérését célozza, a világosság pedig attól az ártalomtól óv meg, ami magából a törvényből származhat. – Mivel pedig, amint fentebb[256] mondottuk, a törvény a közjóra irányul, a meghatározás utolsó részében ez fejeződik ki.

Ezzel nyilvánvaló a válasz *az ellenvetésekre.*

251 V, 3. fej.; PL 82, 131 A, 199 A.
252 PL 82, 203 A.
253 200, a, 10-13; b, 5-9.
254 A 2; q 93, a 3.
255 Digesta I, 3, 25.
256 Q 90, a 2.

4. SZAKASZ. – VAJON HELYESEN ADJA-E MEG ISIDORUS AZ EMBERI TÖRVÉNYEK FELOSZTÁSÁT?

A negyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy Isidorus az emberi törvények, illetve az emberi jog felosztását helytelenül adja meg.[257]

1. E joghoz sorolja ugyanis a „népek jogát", amit azért neveznek így, ahogy ő maga mondja,[258] „mivel szinte minden nép azt alkalmazza". Ámde szerinte[259] „a természetjog minden nép számára közös". Tehát a népek joga nem a tételes emberi joghoz, hanem a természetjoghoz tartozik.

2. Ezenkívül, úgy tűnik, hogy amiknek ugyanazon erejük van, nem formailag, hanem csak anyagilag különböznek. Ámde „a törvények, népszavazások, szenátusi határozatok" és más hasonlók, amiket felsorol,[260] mind ugyanazon erővel rendelkeznek. Tehát úgy tűnik, hogy csak a materia vonalán különböznek. Ámde ilyen megkülönböztetést a szakterületeken nem kell alkalmazni, mivel ez a végtelenségig folytatható. Tehát az emberi törvényeket helytelen így felosztani.

3. Ezenkívül, ahogy egy államban vannak fejedelmek, papok és katonák, ugyanúgy vannak más tisztségek is. Úgy tűnik tehát: ahogy szó esik[261] „katonai jogról" és „közjogról", ami a papokra és a hivatalnokokra vonatkozik, ugyanúgy más jogokról és más állami tisztségekről is említést kellene tenni.

4. Ezenkívül, ami esetleges, azt figyelmen kívül kellene hagyni. Ámde a törvény szempontjából esetleges, hogy ez vagy az az ember hozza. Tehát helytelen az emberi törvényeket a törvényhozók neve szerint felosztani[262]: egyes törvényeket „Cornelia", másokat „Falcidia" névvel illetni, stb.

Ezzel szemben elég legyen Isidorus[263] tekintélye.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy minden egyes dolgot természeténél fogva fel lehet osztani annak alapján, amit a lényege tartalmaz: például az érzékelő lény lényege tartalmazza a lelket, ami értelmes és értelem nélküli lélek lehet, ezért az érzékelő lény sajátosan és természeténél fogva feloszthető az „értelmes" és „értelem nélküli" alapján, de a „fehér" és „fekete" alapján nem, amik teljesen a lényegén kívül esnek. Ámde *sok minden tartozik az emberi törvény lényegéhez, amik közül bármelyik alapján az emberi törvény sajátosan és természeténél fogva feloszthető.* Elsődlegesen ugyanis az tartozik az emberi törvény lényegéhez, hogy a természettörvényből származzék, ahogy a mondottakból[264] kitűnik. *Ennek alapján a tételes jog a népek jogára és a közjogra oszlik,* azon két mód szerint, ahogy valami a természettörvényből ered, ahogy fentebb[265] mondottuk. Ugyanis a népek jogához a természettörvény elveiből levont következtetések tartoznak, mint az igazságos vételek, eladások és más hasonlók, amik nélkül az emberek nem volnának képesek együtt élni. Ez a természettörvényhez tartozik, mivel az ember társas lény, ahogy a Filozófus bizonyítja (Polit. I.) [1. fej.][266]. Amik pedig konkreti-

257 Etymol. V, 4.fej. skk.: PL 82, 199 skk.
258 6. fej.: PL 82, 200 A.
259 4. fej.: PL 82, 199 B.
260 9. fej.: PL 82, 200 B.
261 7, 8. fej.: PL 82, 200 AB.
262 15. fej.: PL 82, 201 B.
263 Etymol. V, 4. fej. skk.: PL 82, 199 skk.
264 A 2.
265 A 2.
266 1253, a, 2-3.

zálás révén származnak a természettörvényből, a közjoghoz tartoznak, ahogy bármely társadalom meghatároz magának valamilyen közjogot, ami számára alkalmas.

Másodszor, az emberi törvény lényegéhez az tartozik, hogy az állam közjavára irányuljon. *Ennek alapján az emberi törvény azon különböző csoportok szerint osztható fel, akik különösképpen közreműködnek a közjó érdekében,* mint a papok, akik Istenhez imádkoznak a népért, a fejedelmek, akik a népet kormányozzák, és a katonák, akik a nép érdekében harcolnak. Ezért az ilyen emberekre különleges jogok vonatkoznak.

Harmadszor, az emberi törvény lényegéhez az tartozik, hogy az állam közösségét kormányzó léptesse életbe, amint fentebb[267] mondottuk. *Ennek alapján az emberi törvények a különböző uralmi formák szerint oszthatók fel.* A Filozófus szerint (Polit. III.) [7. fej.][268] ezek egyike a királyság, amikor tudniillik az államot egy személy kormányozza, ennek megfelelően kapjuk „a fejedelmek alkotmányait". Másik uralmi forma az arisztokrácia, vagyis a legjobbak uralma, és ennek megfelelően kapjuk „a bölcsek válaszait és a szenátusi határozatokat". További uralmi forma az oligarchia, vagyis kevés gazdag hatalmasság uralma, és ennek megfelelően kapjuk „a praetori jogot", amelyet „tiszteletbeli jognak" is neveznek. Ismét más uralmi forma a népuralom, illetve demokrácia, és ennek megfelelően kapjuk „a népszavazást". A zsarnokság teljesen romlott uralmi forma, amelynek alapján nem kapunk semmilyen törvényt. Végül van ezek keverékéből álló kormányforma is, és ez a legjobb.[269] Ennek megfelelően kapjuk „a törvényt, amit az ősök a néppel együtt szentesítettek", ahogy Isidorus mondja.[270]

Negyedszer pedig az emberi törvény lényegéhez az tartozik, hogy az emberi cselekedetek irányítója legyen. *Ennek alapján a törvények a különböző tárgyaik szerint különböznek, amikről hozzák őket. Ezeket némelykor a törvényhozókról nevezik el:* ahogy megkülönböztetjük „a házasságtörésekről szóló Iulia-törvényt"[271], „az orgyilkosokról szóló Cornelia-törvényt"[272], és hasonlóképpen más törvényeket, nem a törvényhozóik, hanem azon dolgok miatt, amikről szólnak.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a népek joga valamilyen módon az embernek mint eszes lénynek a természettörvényéhez tartozik, amennyiben a természettörvényből származik, nem nagyon távoli következtetéssel. Ezért ebben az emberek könnyen egyetértettek. Ám különbözik mégis a természettörvénytől, főként attól a tulajdonságától, hogy az minden érzékelő lény számára közös.[273]

A többi ellenvetésekre a válasz nyilvánvaló azokból, amiket mondottunk.[274]

267 Q 90, a 3.
268 1279, a, 32-b, 10.
269 Vö. q 105, a 1.
270 Etymol. V, 10. fej. és II, 10. fej.: PL 82, 200 C, 130 C.
271 Digesta XLVIII, 5.
272 Digesta XLVIII, 8.
273 Vö. II-II, q 57, a 3.
274 A szakasz törzsében.

XCVI. KÉRDÉS
AZ EMBERI TÖRVÉNY HATALMÁRÓL – hat szakaszban

Ezt követően az emberi törvény hatalmáról kell tárgyalnunk.
Ezzel kapcsolatban hat kérdést teszünk fel:

Először: Vajon egyetemes érvénnyel kell-e emberi törvényt hozni?
Másodszor: Vajon az emberi törvénynek minden bűnt féken kell-e tartania?
Harmadszor: Vajon minden erényes cselekedetet el kell-e rendelnie?
Negyedszer: Vajon lelkiismereti fórumon kötelezi-e az embert?
Ötödször: Vajon minden ember alá van-e vetve az emberi törvénynek?
Hatodszor: Vajon a törvény alattvalóinak szabad-e a törvény szavaitól eltérően cselekedniük?

1. SZAKASZ. – VAJON INKÁBB EGYETEMES ÉRVÉNNYEL, MINT EGYEDILEG KELL EMBERI TÖRVÉNYT HOZNI?

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nem egyetemes érvénnyel, hanem inkább egyedileg kell emberi törvényt hozni.

1. A Filozófus ugyanis azt mondja (Ethic. V.) [10. fej.][275]: „Törvényesek mindazok, amiket egyedi esetekben törvényként kimondanak, és a bírói ítéletek is." Ez utóbbiak szintén egyediek, mivel az ítéleteket egyedi cselekedetekről hozzák. Tehát nemcsak egyetemes érvénnyel, hanem egyedileg is hoznak törvényt.

2. Ezenkívül, a törvény az emberi cselekedetek irányítója, amint fentebb[276] mondottuk. Ámde az emberi cselekedetek egyediek. Tehát emberi törvényeket hozni nem egyetemes érvénnyel, hanem inkább egyedileg kell.

3. Ezenkívül, a törvény az emberi cselekedetek szabálya és mértéke, amint fentebb[277] mondottuk. Ámde a mértéknek a legbiztosabbnak kell lennie, ahogy a Filozófus mondja (Metaphys. X.) [1. fej.][278]. Mivel pedig az emberi cselekedetekben semmi sem lehet egyetemesen biztos annyira, hogy kizárható lenne az egyedi esetekben minden tévedés, úgy tűnik, hogy nem egyetemes érvénnyel, hanem egyedileg kell törvényeket hozni.

Ezzel szemben áll, amit a jogi szakértő mond[279]: „Törvényeket hozni azokról kell, amik gyakrabban előfordulnak; azokról pedig, amik talán csak egy esetben fordulnak elő, nem hoznak törvényeket."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy minden egyes, célra irányuló dolognak a céllal arányosnak kell lennie. Ámde a törvény célja a közjó, mivel „a törvénynek nem egy magán személy érdekére, hanem a polgárok közös hasznára" kell irányulnia, ahogy Isidorus mondja (Etymol.) [II, 10.fej., V, 21. fej.][280]. Ezért az emberi törvényeknek a közjóval arányosnak kell lenniük. Ámde a közjó sokból tevődik össze. Tehát *a törvénynek sok dologra kell tekintettel lennie, a személyekre, a foglalkozásokat és az időszako-*

275 1134, b, 23-24.
276 Q 90, a 1, a 2.
277 Uo.
278 1053, a, 1-8.
279 Digesta I, 3; 3, 4.
280 PL 82, 131 A, 203 A.

kat tekintve. Az állam közösségét ugyanis sok személy alkotja, az állam javát számos tevékenység mozdítja elő, és az államot nem rövid időre hozták létre, hanem azért, hogy a polgárok egymást követő nemzedékén át minden időben fennmaradjon, ahogy Augustinus mondja (De civ. Dei XXII.) [6. fej.][281].

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a Filozófus (Ethic. V.) [10. fej.][282] az emberi törvény folytán jogos dolgoknak, vagyis a tételes jognak három részét különbözteti meg. Vannak ugyanis abszolút értelemben egyetemes érvénnyel hozott, vagyis egyetemes törvények. Ezekre vonatkozóan mondja: „Emberi törvény folytán jogos az, aminél előzetesen semmi különbséget nem jelent, hogy így vagy másképpen jön létre, de amikor már adott a törvény, jelentős a különbség." Például jelentős a foglyok törvény által megszabott váltságdíja.[283] – Vannak azután bizonyos szempontból egyetemes érvényű, és bizonyos szempontból egyedi törvények, és ezeket „privilégiumoknak", mintegy „privát törvényeknek" nevezik, amelyek egyes személyekre vonatkoznak, de a hatalmuk számos foglalkozásra kiterjed. Ezekre vonatkozóan teszi hozzá a Filozófus: „Mindazok, amiket egyedi esetekben törvényként kimondanak." – Bizonyos dolgokat pedig törvényeseknek nem azért mondanak, mintha törvények lennének, hanem mivel egyetemes törvényeknek bizonyos egyedi tényekre való alkalmazásai. Ilyenek a jogosnak tartott ítéletek. Ezekre vonatkozóan mondja folytatólag a Filozófus: „a bírói ítéletek is".

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az irányítónak több dolgot kell irányítania, amint a Filozófus mondja (Metaphys. X.) [1. fej.][284]. A Filozófus szerint az egy *nemhez* tartozó minden dolognak egy mértéke van, ami első abban a *nemben.* Ha ugyanis annyi szabály, illetve mérték lenne, amennyi megmért, illetve szabályozott dolog, megszűnne a szabálynak, illetve mértéknek a haszna, ami abban áll, hogy egy valamiből több dolgot lehessen megismerni. Ezért semmi haszna nem lenne a törvénynek, ha csupán egyetlen egyedi cselekedetre vonatkozna. Az egyedi cselekedetek irányítására adnak ugyanis a bölcsek parancsokat, de a törvény „egyetemes parancs", amint fentebb[285] mondottuk.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy „nem ugyanazt a bizonyosságot kell keresni mindenben", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. I.) [1. fej.][286]. Ezért az esetleges dolgokban, amilyenek a természeti és emberi dolgok, elég az a bizonyosság, hogy valami az esetek többségében igaz, noha néhány esetben fennáll a tévedés lehetősége.[287]

2. SZAKASZ. – VAJON AZ EMBERI TÖRVÉNY DOLGA-E MINDEN BŰN FÉKEN TARTÁSA?

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az emberi törvény dolga minden bűn féken tartása.

1. Isidorus ugyanis azt mondja (Etymol.) [V, 20. fej.][288]: „Azért hoztak törvényeket, hogy a tőlük való félelem fékezze a merészséget." Ámde csakis akkor elégséges a féke-

281 PL 41, 759.
282 1134, b, 20 – 24.
283 Vö. q 95, a 2, első ellenvetés és ad 1.
284 1052, b, 18-22.
285 Q 92, a 2, első ellenvetés.
286 1094, b, 13-22.
287 Ezt nevezzük erkölcsi bizonyosságnak (certitudo moralis).
288 PL 82, 202 B.

zés, ha minden rosszat fékez a törvény. Tehát az emberi törvénynek minden rosszat meg kell fékeznie.

2. Ezenkívül, a törvényhozó szándéka, hogy a polgárokat erényessé tegye. Ámde csakis akkor lehet valaki erényes, ha minden bűntől távol van tartva. Tehát az emberi törvény dolga minden bűn féken tartása.

3. Ezenkívül, az emberi törvény a természettörvényből származik, amint fentebb[289] mondottuk. Ámde minden bűn ellentmond a természettörvénynek. Tehát az emberi törvénynek minden rosszat fékeznie kell.

Ezzel szemben áll, amit Augustinus mond (De lib. arb. I.) [5. fej.][290]: „Úgy tűnik számomra: helyes az, hogy a népet kormányzó törvény ezeket a dolgokat megengedi, és az isteni gondviselés torolja meg őket." Ámde az isteni gondviselés csakis a bűnöket torolja meg. Tehát az emberi törvény bizonyos bűnöket megenged, nem fékez meg.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a törvényt az emberi cselekedetek szabályaként, illetve mértékeként hozzák, amint már[291] mondottuk. Ámde a mértéknek egyneműnek kell lennie a megmért dologgal, amint a Filozófus mondja (Metaphys. X.) [1. fej.][292]: a különféle dolgokat ugyanis különféle mértékkel mérik. *Szükséges* tehát, *hogy az emberek számára is az állapotuknak megfelelő törvényeket adjanak,* mivel a törvénynek „lehetségesnek kell lennie természetileg is, és a hazai szokások szerint is", amint Isidorus mondja [Etymol. II., 10. fej., V, 21. fej.][293]. Ámde a cselekvés lehetősége belső készségből, illetve ráhangoltságból származik: nem ugyanaz lehetséges ugyanis annak, aki nem rendelkezik az erény készségével, mint az erényes embernek, ahogy nem ugyanaz lehetséges a gyermeknek és a felnőtt férfinak sem. Ezért nem ugyanazt a törvényt hozzák gyermekek és felnőttek számára: a gyermekeknek ugyanis sok olyat megengednek, amit a felnőttek esetén törvénnyel büntetnek, sőt ócsárolnak. Hasonlóképpen sok mindent megengednek a nem tökéletesen erényes embereknek, amiket nem tűrnének el erényes emberektől.

Az emberi törvényt pedig az emberek sokaságának adják, amelynek nagyobb része nem erényes tökéletes fokban. Ezért *az emberi törvény nem tilt minden bűnt, amiktől az erényes emberek tartózkodnak, hanem csak a súlyosabbakat (amiktől az emberek sokaságának nagyobbik része tartózkodni képes), főképpen azokat, amik másoknak kárt okoznak, amik tiltása nélkül az emberi társadalom nem lenne fenntartható;* ahogy tiltva van az emberölés, a lopás és más hasonlók.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a merészség láthatóan mások megtámadásával kapcsolatos. Ezért főleg azokkal a bűnökkel függ össze, amik a felebarátaink számára jogtalanságot okoznak. Ezeket az emberi törvény tiltja, amint mondottuk.[294]

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az emberi törvény nem azonnal, hanem fokozatosan szándékszik az embereket erényessé tenni. Ezért a tökéletlen emberek sokaságának nem parancsolja azt, amire a már erényesek képesek, hogy tudniillik minden rossztól azonnal tartózkodjanak. Különben az ilyen parancsokat megtartani nem képes tökéletlenek nagyobb rosszra ragadtatnák magukat, ahogy a Péld 30 [33] mondja: „Ha hevesen nyomod az orrod, vér jön ki belőle." Mt 9 [17]-ben pedig ezt olvassuk: „Új bort sem töltenek régi tömlőkbe", vagyis a tökéletes élet parancsait tökéletlen emberekbe; „de ha mégis, kiszakadnak a tömlők, a bor kiömlik", vagyis a parancso-

289 Q 95, a 2.
290 PL 32, 1228.
291 Q 90, a 1, a 2.
292 1053, a, 24-30.
293 PL 82, 131 A, 203 A.
294 A szakasz törzsében.

latokat megvetik, és az emberek a megvetés hatására nagyobb rosszra ragadtatják magukat.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a természettörvény az örök törvényből való bizonyos részesedés bennünk[295]; ámde az emberi törvény fogyatékos az örök törvényhez képest[296]. Augustinus ugyanis ezt mondja (De lib.arb. I.) [5. fej.][297]: „Az államok kormányzására hozott törvény sok mindent megenged és büntetlenül hagy, amit az isteni gondviselés megtorol. Nem kell ugyanis visszautasítani azt, amit tesz, mert nem mindent tesz meg." Az emberi törvény ezért nem tilthat meg mindent, amit megtilt a természettörvény.

3. SZAKASZ. – VAJON AZ EMBERI TÖRVÉNY MINDEN ERÉNYES CSELEKEDETET PARANCSOL-E?

A harmadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az emberi törvény nem parancsol minden erényes cselekedetet.

1. Az erényes cselekedetekkel ugyanis szemben állnak a bűnös cselekedetek. Ámde az emberi törvény nem tilt minden bűnt, amint mondottuk.[298] Tehát nem is parancsol minden erényes cselekedetet.

2. Ezenkívül, az erényes cselekedet az erényből származik. Ámde az erény a törvény célja, és így, ami az erényből származik, nem eshet a törvény parancsa alá. Tehát az emberi törvény nem parancsolja az összes erényes cselekedeteket.

3. Ezenkívül, a törvény a közjóra irányul, amint mondottuk.[299] Ámde bizonyos erényes cselekedetek nem a közjóra, hanem egyéni jóra irányulnak. Tehát a törvény nem parancsol minden erényes cselekedetet.

Ezzel szemben áll, amit a Filozófus mond (Ethic. V.) [3. fej.][300]: „A hathatós törvény parancsolja a mértékletesség és szelídség cselekedeteit; hasonlóképpen rendelkezik más erényekről és a bűnökről is: az előbbieket parancsolja, az utóbbiakat tiltja."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az erények fajai a tárgyak szerint különböznek, ahogy a fentebb[301] mondottakból kitűnik. Ámde az erények valamennyi tárgya vagy valamely személy javára, vagy a nép közjavára vonatkozhat. Például a lelkierősség tettét végrehajthatja valaki vagy az állam fennmaradásáért, vagy a barátja jogának védelmére (és hasonló a helyzet a többi erénnyel kapcsolatban is). Ámde a törvény a közjóra irányul, amint mondottuk.[302] Ezért *egyetlen erény sincs, amelynek a cselekedeteiről a törvény ne adhatna parancsot. De a törvény nem ad parancsot minden erény minden cselekedetéről, hanem csak azokról, amik a közjóra irányulhatnak, vagy közvetlenül,* amikor bizonyos cselekedetek egyenesen a közjóért jönnek létre, *vagy közvetve,* például amikor a törvényhozó bizonyos cselekedeteket a helyes oktatásra irányít, ami a polgárokat ellátja a szükséges ismeretekkel, az igazságosság és a béke közjavának fenntartása végett.[303]

295 Vö. q 91, a 2.
296 Vö. q 93, a 3, ad 3.
297 PL 32, 1228.
298 A 2.
299 Q 90, a 2.
300 1129, b, 19-25.
301 Q 54, a 2; q 60, a 1; q 62, a 2.
302 Q 90, a 2.
303 Az állam a közjó érdekében mindazt megparancsolhatja, ami természeténél fogva a társadalom céljára irányul, de mivel az ember nem irányul mindenestől a politikai közösségre, az államnak csak a fentiek parancsolására van joga.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az emberi törvény nem tilt minden bűnös cselekedetet parancs kötelezettségével, ahogy nem is parancsol minden erényes cselekedetet. De az egyes bűnök bizonyos cselekedeteit tiltja, ahogy az egyes erények bizonyos cselekedeteit parancsolja.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy valami kétféle értelemben mondható erényes cselekedetnek. Egyik módon azért, mert az ember erényeset cselekszik: például az igazságosság actusa igazságos dolgokat cselekedni, a lelkierősség actusa bátor tetteket végrehajtani. A törvény ilyen értelemben parancsol bizonyos erényes cselekedeteket. – Másik módon erényes cselekedetről azért beszélünk, mivel valaki erényes tetteket oly módon hajt végre, ahogy az erényes ember. Az ilyen tett mindig erényből ered és nem esik a törvény parancsa alá, hanem cél, amire a törvényhozó elvezetni szándékszik.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy nincs erény, amelynek cselekedete közvetlenül vagy közvetve ne irányulhatna a közjóra, amint mondottuk.[304]

4. SZAKASZ. – VAJON AZ EMBERI TÖRVÉNY LELKIISMERETI FÓRUMON KÖTELEZI-E AZ EMBERT?[305]

A negyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az emberi törvény lelkiismereti fórumon nem kötelezi az embert.

1. Az alacsonyabb rendű hatalom ugyanis nem alkothat olyan törvényt, amely a magasabb rendű hatalom ítéletét befolyásolná. Ámde az emberi hatalom, az emberi törvény alkotója alacsonyabb rendű, mint az isteni hatalom. Tehát az emberi hatalom nem alkothat törvényt az isteni ítélet, illetve a lelkiismeret ítéletének befolyásolására.

2. Ezenkívül, a lelkiismeret ítélete leginkább az isteni parancsoktól függ. Ámde az emberi törvények olykor kiüresítik az isteni parancsokat. Mt 15 [6] ugyanis ezt mondja: „Hagyományotok kedvéért kijátsszátok az Isten parancsát." Tehát az emberi törvény nem kötelezi lelkiismeretét illetően az embert.

3. Ezenkívül, az emberi törvények gyakran hamis vádnak szolgálnak alapul és jogtalanságokat okoznak az embereknek. Iz 10 [1-2] ezt mondja: „Jaj azoknak, akik gonosz törvényeket hoznak, aláírják az elnyomó rendeleteket, akik nem szolgáltatnak igazságot az elnyomottnak, megfosztják jogaitól népem szegényeit és erőszakot gyakorolnak népem megalázottjaival szemben." Ámde szabad mindenkinek az elnyomást és az erőszakot elkerülni. Tehát az emberi törvények lelkiismereti fórumon nem kötelezik az embert.

Ezzel szemben áll, amit 1Pét 2 [19] mond: „Kegyelem, ha a lelkiismerete miatt elviseli valaki a szomorúságot, még ha igazságtalanul szenvedi is el."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az emberi törvények vagy igazságosak vagy igazságtalanok. *Ha igazságosak, lelkiismereti fórumon kötelező erővel rendelkeznek az örök törvénytől, amiből származnak*, a Péld 8 [15] szerint: „Általam kormányoznak a királyok, és tesznek igazságot a tisztségviselők." A törvényeket pedig igazságosnak mondjuk a céljuk alapján, amikor a közjóra irányulnak; a törvényhozó szempontjából, amikor nem haladják meg a törvényhozó hatalmát; és a formájukra tekintettel, amikor arányosan egyenlő terheket raknak az alattvalók vállára a közjó érdekében. Mivel az ember a közösség része, bármely ember léte és birtoka a közösségé, amint bármely rész

304 A szakasz törzsében.
305 DS 864, 830, 1760, 1763.

léte is az egészé.[306] Ezért a természet is inkább valamelyes kárt okoz a résznek, hogy megmentse az egészet. Ennek alapján azok a törvények, amelyek arányos terhelést okoznak, igazságosak, lelkiismeretben kötelezők és törvényesek.

Ám a törvények kétféle módon igazságtalanok lehetnek. Egyik módon, *ha ellentétesek az ember javával,* ellentétesek a fentebb mondottakkal: vagy a céljuk alapján, amikor valamely elöljáró olyan terheket rak az alattvalókra, amik nem a közjót, hanem a maga vágyainak kielégítését vagy saját dicsőségét szolgálják; vagy a törvényhozó szempontjából, amikor valaki olyan törvényt hoz, amire nincs hatalma; vagy a formájukra tekintettel, amikor egyenlőtlenül terhelik meg a közösség tagjait, még ha pedig a közjóra is irányulnak. Az ilyenek inkább erőszakosságok, mint törvények, mivel „úgy tűnik, hogy nem törvény, ami igazságtalan", ahogy Augustinus mondja (De lib. arb.) [I, 5. fej.][307]. Ezért *az ilyen törvények nem kötelezik lelkiismereti fórumon, hacsak nem esetleg a botrány vagy a zavar elhárítására,* ami miatt az embernek a saját jogáról is le kell mondania; Mt 5 [40-41] szerint: „Aki perbe fog, hogy elvegye a ruhádat, add oda a köntösödet is. S ha valaki egy mérföldre kényszerít, menj vele kétannyira."

Másik módon a törvények igazságtalanok lehetnek, ha ellentétesek Isten javával: ilyenek például a zsarnokoknak bálványimádásra vezető törvényei, vagy bármi más, ami ellentétes az isteni törvénnyel. *Az ilyen törvényeket semmiképpen sem szabad megtartani,* mivel „inkább kell engedelmeskedni Istennek, mint az embereknek", ahogy az ApCsel 5 [29] mondja.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy „minden emberi hatalom Istentől van, és ezért aki a hatalommal szembeszáll" oly dolgokban, amik a hatalom rendjéhez tartoznak, „Isten rendelésének szegül ellen" (Róm 13) [1-2], és ezáltal válik bűnössé lelkiismereti fórumon.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy ez az érv olyan emberi törvényekből indul ki, amelyek Isten parancsa ellen irányulnak. Ezekre nem terjed ki a hatalom rendje. Ezért ilyen esetekben az emberi törvénynek nem kell engedelmeskedni.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy ez az érv olyan törvényből indul ki, amely jogtalanul kárt okoz az alattvalóknak. Erre a hatalom Istentől engedélyezett rendje nem terjed ki. Ezért az ember ilyen esetekben sincs kötelezve arra, hogy engedelmeskedjen a törvénynek, ha botrány és nagyobb károkozás nélkül ellenállni képes.

5. SZAKASZ. – VAJON MINDENKI ALÁ VAN-E VETVE A TÖRVÉNYNEK?[308]

Az ötödik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nem mindenki van alávetve a törvénynek.

1. Csakis azok vannak alávetve ugyanis a törvénynek, akik számára a törvényt hozták. Ámde az Apostol azt mondja (1Tim 1) [9], hogy „a törvényt nem az igaz ember számára hozták". Tehát az igazak nincsenek alávetve az emberi törvénynek.

2. Ezenkívül, Urbanus pápa azt mondja, és a Decretumok (19, q 2)[309] tartalmazzák: „Semmilyen érv nem támasztja alá, hogy állami törvény kösse meg azt, akit külön törvény vezet." Ámde a Szentlélek külön törvénye vezeti mindazokat a lelki embereket, akik Isten fiai; a Róm 8 [14] szerint: „Akiket Isten lelke vezérel, azok Isten fiai." Tehát nem minden ember van alávetve az emberi törvénynek.

306 Vö. q 90, a 2; a 3, ad 3; q 92, a 1, ad 3.
307 PL 32, 1227.
308 DS 864, 830, 1760, 1763.
309 Gratianus: Decretum II, 19, q 2, can. 2.

3. Ezenkívül, a jogi szakértő[310] szerint „a fejedelem a törvény alól fel van oldva". Ámde aki fel van oldva a törvénytől, nincs alávetve annak. Tehát nem mindenki van alávetve a törvénynek.

Ezzel szemben áll, amit az Apostol mond (Róm 13) [1]: „Mindenki vesse alá magát a fölöttes hatalomnak." Ámde úgy tűnik, hogy nincs alávetve a hatalomnak, aki nincs alávetve a hatalom által hozott törvénynek. Tehát minden ember tartozik alávetni magát az emberi törvénynek.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy – amint a fentebb[311] mondottakból kitűnik – a törvény lényegéhez kettő tartozik: először, hogy az emberi cselekedetek szabálya, másodszor, hogy kényszerítő ereje van. Tehát kétféleképpen lehet valaki a törvénynek alávetve. Egyik módon úgy, *ahogy a szabályozott alá van vetve a szabálynak. Ily módon mindazok, akik alá vannak vetve a hatalomnak, alá vannak vetve a hatalom által hozott törvénynek.* Az pedig kétféleképpen fordulhat elő, hogy valaki nincs alávetve a hatalomnak. Egyik módon, mivel abszolút értelemben mentes az alávetettségtől. Ezért akik egy országhoz vagy államhoz tartoznak, nincsenek alávetve a másik állam, illetve ország fejedelme törvényeinek és uralmának. Másik módon, mivel magasabb törvény kormányozza őt. Például, ha valaki alá van vetve a proconsulnak, annak parancsa szabályozza életét, de abban a vonatkozásban nem, amiben felmenti a császár. Ebben a vonatkozásban nem köti az alacsonyabb hatalom parancsa, mivel a magasabb hatalom parancsa irányítja. Ezért fordulhat elő, hogy valaki, aki abszolút értelemben alá van vetve a törvénynek, bizonyos szempontból nincs alávetve annak, mert abból a szempontból magasabb törvény irányítja.

Másik módon úgy mondható valaki a törvény alávetettjének, *ahogy a kényszerített alá van vetve a kényszerítőnek. Ily módon csak a rossz emberek vannak alávetve a törvénynek, az erényes és igaz emberek nem.* A kényszer és az erőszak ugyanis ellentétes az akarattal. Ámde a jó emberek akarata összhangban van a törvénnyel, amitől a rosszak akarata eltér. Ezért ily módon a jók nincsenek alávetve a törvénynek, csak a rosszak.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy ez az érv abból az alávetettségből indul ki, amely kényszerítés által történik. Ily módon „a törvényt nem az igaz emberek számára hozták", mivel „ők maguk saját maguknak a törvénye", midőn „igazolják, hogy a törvény szabta cselekedet a szívükbe van írva", ahogy az Apostol mondja (Róm 2) [14-15]. Ezért velük szemben a törvénynek nincs kényszerítő ereje, mint a bűnösökkel szemben.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a Szentlélek törvénye magasabb rendű minden emberi törvénynél. Ezért a lelki emberek, akiket a Szentlélek törvénye vezérel, nincsenek alávetve a törvénynek abban, ami ellentmond a Szentlélek vezérletének. De az is a Szentlélek vezérletéhez tartozik, hogy a lelki emberek legyenek alávetve az emberi törvényeknek; az 1Pét 2 [13] szerint: „Legyetek alávetve Istenért minden emberi hatalomnak."

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a fejedelmet a törvény alól feloldottnak a törvény kényszerítő ereje tekintetében mondjuk. Sajátos értelemben ugyanis senki sem kényszeríti önmagát, ámde a törvénynek kizárólag a fejedelem hatalmából van kényszerítő ereje. Így tehát mondható, hogy a fejedelem fel van oldva a törvény alól, mivel senki sem hozhat elmarasztaló bírói ítéletet ellene, ha a törvény ellen cselekszik. Ezért mondja a Zsolt 50 [6] („egyedül teellened vétettem...") Glosszája[312]: „Nincs

310 Digesta I, 3, 31.
311 Q 90, a 1, a 2; a 3, ad 1.
312 Glossa Ordinaria: PL 113, 919 A. Lombardus Glosszája: PL 191, 486 A.

olyan ember, aki a király tetteit megítélhetné." – De a fejedelem önkéntesen alá van vetve a törvénynek, annak irányító erejét tekintve, ahogy a „Constitutiones" „Cum omnes" fejezete[313] mondja: „Aki másnak törvényt szab, ő maga is köteles azzal élni." A Bölcs[314] szerint: „Terjeszd ki magadra a törvényt, amelyet te hoztál." Elítéli az Úr is azokat, akik „mondják és nem teszik", és akik „másokra nehéz terheket raknak, de maguk ujjal sem hajlandók mozdítani rajta" (Mt 23) [3-4]. Ezért Isten ítélete szerint a fejedelem nincs feloldva a törvény irányító erejétől, hanem kényszer nélkül, önként teljesíteni tartozik a törvényt. – A fejedelem felette is áll a törvénynek, amennyiben szükség esetén megváltoztathatja, és bizonyos területre és időszakra felmentést adhat alóla.

6. SZAKASZ. – VAJON A TÖRVÉNY ALATTVALÓINAK SZABAD-E A TÖRVÉNY SZAVAITÓL ELTÉRŐEN CSELEKEDNIÜK?

A hatodik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a törvény alattvalóinak nem szabad a törvény szavaitól eltérően cselekedniük.

1. Augustinus ugyanis ezt mondja (De vera relig.) [31. fej.][315]: „Az emberi törvények esetében, noha emberek ítélnek róluk, amikor megalkotják őket, de amikor már meghozták és megerősítették azokat, nem szabad róluk, hanem csak szerintük ítélni." Ámde ha valaki figyelmen kívül hagyja a törvény szavait, mondván, hogy a törvényhozó szándékát követi, úgy tűnik, a törvényről ítél. Tehát a törvény alattvalójának nem szabad figyelmen kívül hagynia a törvény szavait, hogy a törvényhozó szándékát kövesse.

2. Ezenkívül, csak arra tartozik a törvények értelmezése, aki törvényhozó. Ámde a törvény alattvalói nem törvényhozók. Tehát nem jogosultak a törvényhozó szándékának értelmezésére, hanem mindig kötelesek a törvény szavai szerint cselekedni.

3. Ezenkívül, minden bölcs ember képes szavakkal kifejezni a szándékát. Ámde a törvényhozókat bölcs embereknek kell tekinteni: [a Szentírásban] ugyanis ezt mondja a Bölcsesség (Péld 8) [15]: „Általam kormányoznak a királyok, és tesznek igazságot a tisztségviselők." Tehát a törvényhozó szándékáról csakis a törvény szavai segítségével kell ítélni.

Ezzel szemben áll, amit Hilarius mond (De Trin. IV.) [14][316]: „A mondottak értelmét a mondás okaiból kell meríteni, mivel nem a dolgot kell alávetni a beszédnek, hanem a beszédet a dolognak." Tehát nagyobb figyelmet kell fordítani a törvényhozót mozgató okra, mint magukra a törvény szavaira.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy – amint fentebb[317] mondottuk – minden törvény az emberek közjavára irányul, és ennyiben van törvényereje és törvény-jellege; amennyiben pedig ebben fogyatékos, híjával van a kötelező erőnek. Ezért mondja a jogi szakember[318]: „Semmilyen jogi megfontolás és méltányosságból eredő jóindulat nem tűri el azt, hogy amiket üdvös módon az emberek hasznára vezettek be, mi keményebb értelmezéssel az emberek érdekével szemben kegyetlenné változtassuk." Ámde sokszor előfordul, hogy az emberek közjava számára hasznos valamit megtartani az esetek többségében, de bizonyos esetekben ugyanez nagyon ártalmas lenne. Mivel pedig a törvényhozó nem képes minden egyedi esetet átlátni, a törvényt azok alapján hozza (a köz-

313 IX. Gergely Liber Decretal. I, 2, 6. fej.
314 (Dionys.) Cato: „Breves sententiae et disticha de moribus", 53.
315 PL 34, 148.
316 PL 10, 107 C.
317 A 4.
318 Digesta I, 3, 25.

hasznot szolgálni akarván), amik az esetek többségében előfordulnak. *Ha* tehát *felmerül olyan eset, amelyben az ilyen törvény megtartása az emberek közjava szempontjából káros lenne, az ilyen törvényt nem kell megtartani.*

Például, ha egy ostromlott városban hoznak egy olyan törvényt, hogy a város kapui maradjanak zárva, ez a közjó számára az esetek többségében hasznos. Ha azonban előfordul olyan eset, hogy az ellenség üldöz olyan polgárokat, akik a város őrzői, igen káros lenne a város számára, ha zárva maradnának a kapuk. Ezért ilyen esetben a törvény szavai ellenére ki kell nyitni a kapukat, hogy megőrződjék a közjó, amit a törvényhozó szándékol.

De azt is meg kell fontolni, hogy *ha a törvény szó szerinti megtartása nem okoz azonnali veszélyt, amit rögtön el kell hárítani, nem tartozik bárkire, hogy értelmezze,* mi lenne hasznos a városnak, és mi lenne káros, *hanem ez egyedül a feljebbvalók dolga,* akiknek joguk van ilyen esetekben a törvények alól felmentést adni. Ha pedig azonnali a veszély, és nem tűr halasztást, s így nem lehet feljebbvalóhoz fordulni, maga a szükségesség hozza magával a felmentést, mivel a szükségesség nincs alávetve a törvénynek.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy aki szükség esetén tér el a törvénytől, nem mond ítéletet a törvényről, hanem az egyedi esetről ítél, amelyben úgy látja, hogy a törvény szavait nem kell megtartani.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy aki a törvényhozó szándékát követi, abszolút értelemben nem értelmezi a törvényt, hanem nyilvánvaló ártalom esetén világos, hogy a törvényhozónak más volt a szándéka. Ha ugyanis kétség áll fenn, vagy a törvény szavai szerint kell cselekedni, vagy a feljebbvalókkal kell konzultálni.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy egy embernek sincs akkora bölcsessége, hogy minden egyedi esetre tudna gondolni. Ezért szavakkal nem képes elégséges módon kifejezni, hogy mi a megfelelő a kívánt cél elérésére. De ha képes is lenne a törvényhozó minden esetet megfontolni, a homály elkerülése végett akkor sem volna szükséges, hogy mindet kifejezze, hanem annak megfelelően tartozna törvényt hozni, ami az esetek többségében előfordul.

XCVII. KÉRDÉS

A TÖRVÉNYEK VÁLTOZÁSÁRÓL – négy szakaszban

Ezt követően a törvények változékonyságát kell megvizsgálnunk.

Először: Vajon az emberi törvény változhat-e?
Másodszor: Vajon mindig változnia kell-e, amikor valami jobb kínálkozik?
Harmadszor: Vajon eltörli-e a szokás, és van-e a szokásnak törvényereje?
Negyedszer: Vajon a vezetők felmentése által változnia kell-e az emberi törvény alkalmazásának?

1. SZAKASZ. – VAJON AZ EMBERI TÖRVÉNYNEK VALAMILYEN MÓDON VÁLTOZNIA KELL-E?

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az emberi törvénynek semmilyen módon nem szabad változnia.

1. Az emberi törvény ugyanis a természettörvényből származik, amint fentebb[319] mondottuk. Ámde a természettörvény változhatatlan. Tehát az emberi törvénynek is változhatatlannak kell maradnia.

2. Ezenkívül, a mértéknek leginkább állandónak kell lennie, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. V.) [8. fej.][320]. Ámde az emberi törvény az emberi cselekedetek mértéke, ahogy fentebb[321] mondottuk. Tehát változhatatlannak kell maradnia.

3. Ezenkívül, a törvény lényegéhez tartozik, hogy igazságos és helyes legyen, amint fentebb[322] mondottuk. Ámde ami egyszer helyes, mindig helyes. Tehát ami egyszer törvény, annak mindig törvénynek kell lennie.

Ezzel szemben áll, amit Augustinus mond (De lib. arb. I.) [6. fej.][323]: „Az emberi törvény, még akkor is, ha igazságos, idővel jogosan megváltoztatható."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az emberi törvény az ész egyfajta előírása, ami az emberi cselekedeteket irányítja, amint fentebb[324] mondottuk. Ennek megfelelően *két oka lehet annak, hogy az emberi törvény jogosan megváltozzék: az egyik az ész részéről, a másik pedig az emberek részéről,* akiknek a cselekedeteit a törvény szabályozza. Az ész részéről, mivel az ész számára természetesnek tűnik, hogy fokozatosan jusson el a tökéletlenből a tökéletesre. Ezért a spekulatív tudományokban azt tapasztaljuk, hogy az első filozófusok bizonyos tökéletlen tanokat hagytak utódaikra, amik később az utódok által tökéletesebbé váltak. A cselekedetek terén is hasonló a helyzet. Akik ugyanis elsőkként törekedtek az emberek közössége számára valami hasznosat feltalálni, mivel nem voltak képesek önmaguktól mindent megfontolni, bizonyos téren fogyatékos, tökéletlen dolgokat hoztak létre, amiket az utódok megváltoztattak, és helyettük olyan dolgokat alkottak, amik a közjó szempontjából kevésbé voltak fogyatékosak.

Az emberek részéről pedig, akiknek a cselekedeteit a törvény szabályozza, a törvény helyesen változhat meg az emberi körülmények változása miatt, mivel az emberek számára különböző körülmények között különböző dolgok válnak hasznukra. Augustinus példája szerint (De lib. arb. I.) [6. fej.][325] „ha a nép megfelelően mértéktartó, komoly, és a közösség hasznának szorgalmas őrzője, helyes olyan törvényt hozni, amelynek alapján az ilyen nép maga választhat magának elöljárókat, akik a közös ügyeket irányítják. Ha viszont lassanként ugyanaz a nép megromolva már pénzzel megvásárolható módon szavaz és a kormányzást gyalázatos bűnökkel fertőzött személyek kezébe adja, helyesen fosztják meg az ilyen népet a tisztségek adásának hatalmától, és bízzák a vezetők megválasztását kisebb számú jó ember döntésére."

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a természettörvény az örök törvényből való részesedés, amint fentebb[326] mondottuk, és ezért változhatatlan marad, ami a természetet alkotó isteni ész változhatatlanságából és tökéletességéből következik. Ámde az emberi ész változékony és tökéletlen. Ezért a törvénye változhat. – Ezenkívül, a természettörvény egyetemes parancsolatokat tartalmaz, amik mindig megmaradnak, az embertől alkotott törvény pedig különféle felmerülő esetek szerinti részleges parancsolatokból áll.

319 Q 95, a 2.
320 1133, a, 25-31.
321 Q 90, a 1, a 2.
322 Q 95, a 2.
323 PL 32, 1229.
324 Q 91, a 3.
325 PL 32, 1229.
326 Q 91, a 2; q 96, a 2, ad 3.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a mértéknek a lehetőség szerint állandónak kell lennie. Ámde a változékony dolgokban semmi sem lehet teljesen változhatatlanul állandó. Ezért az emberi törvény nem lehet teljesen változhatatlan.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a testi dolgokban helyesről abszolút értelemben beszélünk, és ezért a helyes természeténél fogva mindig helyes marad. De a törvény helyességéről a közösség hasznával való viszonyban beszélünk, amellyel nem mindig arányos egy és ugyanaz a törvény, amint fentebb[327] mondottuk. Ezért az ilyen helyesség változik.

2. SZAKASZ. – VAJON AZ EMBERI TÖRVÉNYNEK MINDIG VÁLTOZNIA KELL-E, AMIKOR VALAMI JOBB KÍNÁLKOZIK?

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az emberi törvénynek mindig változnia kell, amikor valami jobb kínálkozik.

1. Az emberi törvényeket ugyanis az emberi ész alkotta, mint a többi mesterségeket is. Ámde a többi mesterségekben megváltoztatják, amihez korábban ragaszkodtak, ha valami jobb kínálkozik. Tehát ugyanezt kell tenni az emberi törvényekkel kapcsolatban is.

2. Ezenkívül, az elmúlt dolgokból következtetni tudunk az eljövendőkre. Ámde, ha nem változtak volna az emberi törvények, amikor jobbak kínálkoztak, sok nem kívánatos dolog következett volna be, mivel úgy találjuk, hogy az antik törvények sok kezdetlegességet tartalmaznak. Tehát úgy látszik, hogy a törvényeket meg kell változtatni mindannyiszor, amikor helyettük valami jobbat lehet alkotni.

3. Ezenkívül, az emberi törvényeket az emberek egyedi cselekedeteivel kapcsolatban hozzák. Ámde az egyedi dolgokkal kapcsolatban tökéletes ismeretre csak tapasztalat által tudunk szert tenni, ami „időt igényel", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. II.) [1. fej.][328]. Tehát úgy tűnik, hogy az idő múlásával kínálkozhat valami jobb, amit törvénnyé kell tenni.

Ezzel szemben áll, amit a Decretumok (dist. 12)[329] tartalmaznak: „Nevetséges és meglehetősen szégyenletes, ahogy az atyáinktól kapott hagyományokat hagyjuk szétt őredezni."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az emberi törvény annyiban változik helyesen, amennyiben a változás által a közjó gyarapszik, amint mondottuk.[330] Ámde a törvény változása természeténél fogva a közjó számára káros, mivel a törvények megtartása szempontjából nagy jelentőségű a szokás: úgyannyira, hogy amik az általános szokás ellenére jönnek létre, nehezebbnek tűnnek, még akkor is, ha természetüknél fogva könnyebbek. Ezért amikor megváltozik a törvény, csökken a törvény kötelező ereje, amennyiben megszűnik a megszokott. Ezért *az emberi törvényt csak akkor szabad megváltoztatni, ha valamilyen szempontból pótlódik a közjó számára annyi, amennyi más szempontból el lett véve belőle.* Ami vagy úgy történik, hogy az újonnan alkotott törvényből valamilyen igen nagy és nyilvánvaló haszon származik, vagy úgy, hogy az új törvényre igen nagy szükség van, mivel a megszokott törvény vagy nyilvánvaló erkölcsi rosszat tartalmaz, vagy a megtartása legtöbbször káros. Ezért mondja a jogi szakem-

327 A szakasz törzsében.
328 1103, a, 16-18.
329 Gratianus, Decretum I, dist. 12, can. 5.
330 A 1.

ber[331]: „Új dolgok alkotása esetén nyilvánvalónak kell lennie a hasznosságnak, hogy szakítsunk azzal a joggal, ami sokáig méltányosnak tűnt."

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a mesterségek tárgyai hatékonyságukat kizárólag az észtől nyerik, ezért mindazon esetben, amikor az ész számára jobb megoldás kínálkozik, meg kell változtatni azt, amihez korábban ragaszkodtak. De „a törvények legnagyobb ereje a szokásból ered", ahogy a Filozófus mondja (Polit. II.) [8. fej.][332]. Ezért nehezen változtathatók.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy ebből az érvből az következik, hogy a törvényeket meg kell változtatni, de nem akármilyen jobbítás érdekében, hanem nagy hasznosság végett, vagy a szükségesség miatt, amint mondottuk.[333]

Hasonlót kell mondanunk *a harmadik ellenvetésre* is.

3. SZAKASZ. – VAJON LEHET-E A SZOKÁSNAK TÖRVÉNYEREJE?

A harmadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a szokásnak nem lehet törvényereje, és a szokás nem képes eltörölni a törvényt.

1. Az emberi törvény ugyanis a természettörvényből származik, amint a fentebb[334] mondottakból kitűnik. Ámde az emberek szokása nem változtathatja meg sem a természettörvényt, sem az isteni törvényt. Tehát az emberi törvényt sem változtathatja meg.

2. Ezenkívül, több rosszból nem jöhet létre egy jó. Ámde aki a törvény ellen kezd cselekedni, rosszat tesz. Tehát hasonló cselekedetek sokasodása esetén nem jön létre valami jó. Ámde a törvény bizonyos jó, mivel az emberi cselekedetek szabálya. Tehát a szokás által nem törlődik el a törvény, hogy magának a szokásnak legyen törvényereje.

3. Ezenkívül, törvényt hozni azok a hivatalos személyek illetékesek, akik a közösséget irányítják, ezért magán személyek nem hozhatnak törvényt. Ámde a szokást magán személyek cselekedetei erősítik meg. Tehát a szokásnak nem lehet törvényereje, ami a törvényt eltörölné.

Ezzel szemben áll, amit Augustinus mond (Epist. ad Casulan.)[335]: „Isten népének szokását és az ősök intézkedéseit törvényként kell kezelni, és ahogy az isteni törvények megszegőit, ugyanúgy az egyházi szokások megvetőit is meg kell fékezni."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy minden törvény a törvényhozó értelméből és akaratából ered[336]: az isteni törvény és a természettörvény az Isten ésszerű akaratából, és az emberi törvény az ember ésszel szabályozott akaratából. Ámde ahogy az embernek a cselekvésre vonatkozó értelme és akarata szóval jut kifejezésre, ugyanúgy megnyilvánul cselekvéssel is: ugyanis úgy tűnik, hogy mindenki azt választja jónak, amit cselekvéssel végrehajt. Ámde nyilvánvaló, hogy emberi szóval a törvény meg is változtatható és ki is hirdethető, amennyiben az emberi szó kinyilvánítja az emberi ész belső változását és fogalmát. Tehát cselekedetek, főleg szokássá váló ismételt cselekedetek által is megváltoztatható és kihirdethető a törvény, és törvényerővel rendelkező valami okozható, amennyiben az ismételt külső cselekedetek leghatékonyabban kinyilvánítják az akarat belső változásait és az ész fogalmait. Amikor ugyanis valami többször létrejön,

331 Digesta I, 4, 2.
332 1269, a, 20-24.
333 A szakasz törzsében.
334 Q 93, a 3; q 95, a 2.
335 Epist. 36.: PL 33, 136. Vö. Gratianus: Decretum I, 11, 7.
336 Vö. q 17, a 1; q 90, a 1; q 92, a 1.

úgy tűnik, hogy az ész megfontolt ítéletéből jön létre. Ennek alapján *a szokásnak törvényereje*[337], *törvényt eltörlő*[338] *és törvényeket értelmező*[339] *funkciója van.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a természettörvény és az isteni törvény az isteni akaratból származik, ahogy mondottuk.[340] Ezért csak isteni tekintéllyel változtatható meg, az emberi akaratból származó szokással nem. Ezért semmilyen szokásnak nem lehet törvényereje az isteni törvénnyel vagy a természettörvénnyel szemben. Isidorus ugyanis ezt mondja (Synonym.) [II.][341]: „A szokás hajoljon meg a tekintély előtt; a törvény és az ész győzze le a rossz gyakorlatot."

A második ellenvetésre azt kell mondanunk: amint fentebb[342] mondottuk, az emberi törvények bizonyos esetekben fogyatékosak: ezért lehetséges olykor a törvényen kívül cselekedni, olyan esetben tudniillik, amelyben fogyatékos a törvény, de a cselekedet mégsem lesz rossz. Amikor az emberek valamilyen változása miatt az ilyen esetek sokasodnak, a szokás által nyilvánvalóvá válik, hogy a törvény többé nem hasznos, ahogy nyilvánvalóvá válna, ha a korábbival ellentétes törvényt szóval tennének közzé. Ha azonban még megmarad ugyanaz az ok, ami miatt az előző törvény hasznos volt, nem a szokás győzi le a törvényt, hanem a törvény a szokást, hacsak nem azért tűnik az előző törvény haszontalannak, mivel „a hazai szokás miatt nem lehetséges", vagyis nem valósul meg a törvény egyik feltétele.[343] A közösség szokását ugyanis nehéz megváltoztatni.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a közösség, amelyben a szokás kialakul, kétféle lehet. Ha ugyanis szabad közösségről van szó, olyanról, amely magának törvényt hozhat, nagyobb erejű az egész közösségnek valami követésére irányuló egyetértése, amit a szokás nyilvánít ki, mint a fejedelem tekintélye, akinek csak annyiban van törvényhozó hatalma, amennyiben a népet, a közösséget képviseli. Ezért, noha egyes személyek nem hozhatnak törvényt, mégis törvényt hozhat az egész nép. – Ha pedig a közösségnek nincs szabad hatalma arra, hogy törvényt hozzon magának, illetve a felsőbb hatalomtól hozott törvényt eltörölje, az ilyen közösségben érvényesülő szokásnak mégis törvényereje van, amennyiben azok, akiknek joguk van e közösség számára törvényt hozni, eltűrik ezt a szokást. Ebből ugyanis kitűnik, hogy jóváhagyják azt, amit a szokás bevezetett.

4. SZAKASZ. – VAJON A KÖZÖSSÉG VEZETŐI FELMENTÉST ADHATNAK-E AZ EMBERI TÖRVÉNYEK ALÓL?

A negyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a közösség vezetői nem adhatnak felmentést az emberi törvények alól.

1. A törvényt ugyanis „a közjóért" hozzák, ahogy Isidorus mondja [Etymol. II.][344]. Ámde a közjó nem szenvedhet kárt valamely magánszemély érdeke miatt, mivel „a nép java istenibb, mint egy ember java", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. I.) [1. fej.][345]. Tehát úgy tűnik, hogy nem lehet felmentést adni valakinek, hogy az egyetemes törvény ellen cselekedjen.

337 Ebben az esetben *kötelező*, vagyis törvényt alkotó szokásról van szó.
338 Ebben az esetben *megszüntető* (abrogatoria) a szokás.
339 Ebben az esetben törvényt *alkalmazva értelmező* szokásról beszélünk.
340 A szakasz törzsében.
341 PL 83, 863 B.
342 Q 96, a 6.
343 Vö. q 95, a 3.
344 II, 10. fej; V, 21. fej.: PL 82, 131, B, 203 A.
345 1094, b, 10-11.

2. Ezenkívül, a nép vezetői számára ez a parancs: „Ítéletkor ne nézzétek a személyt; a kicsiket éppúgy hallgassátok meg, mint a nagyokat." (5Móz 1) [17] Ámde engedélyezni valakinek olyan valamit, amit egyetemlegesen megtagadnak mindenkitől – személyválogatásnak tűnik. Tehát ilyen felmentéseket a nép vezetői nem eszközölhetnek, mivel ez ellentétes az isteni törvény parancsolatával.

3. Ezenkívül, ha az emberi törvény helyes, összhangban kell legyen a természettörvénnyel és az isteni törvénnyel, különben „nem lenne összhangban a vallással, és nem felelne meg a fegyelemnek", vagyis a törvény szükséges kellékeinek, ahogy Isidorus mondja [Etymol. II, 10. fej.,V, 3. fej.][346]. Ámde az isteni törvény és a természettörvény alól egy ember sem adhat felmentést. Tehát az emberi törvény alól sem.

Ezzel szemben áll, amit az Apostol mond (1Kor 9) [17]: „Rám lett bízva a szétosztás (dispensatio)."[347]

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a szétosztás sajátos értelemben valami közösnek az egyedi lényekhez való hozzámérését jelenti. Ezért a családfő is szétosztónak (dispensator) mondható, amennyiben a család minden tagjának súllyal és mértékkel szétosztja a tevékenységeket és az élethez szükséges dolgokat. Így tehát *bármely közösségben amiatt mondható szétosztónak (dispensatornak) valaki, hogy ő rendelkezik: valamely közös parancsot miképpen kell az egyes embereknek teljesíteniük.*[348] Ámde előfordul olykor, hogy valamely parancs, ami a közösség hasznára van az esetek többségében, nem megfelelő egy bizonyos konkrét személynek, vagy mivel egy konkrét esetben meg lenne akadályozva valami jobb, vagy valami rossz következne be, ahogy a fentebb[349] mondottakból kitűnik. Ámde veszélyes lenne ezt kinek-kinek ítéletére bízni, hacsak nem esetleg nyilvánvaló és hirtelen jött veszély esetén, amint fentebb[350] mondottuk. Ezért, *annak, aki a közösséget kormányozza, hatalma van felmentést adni a saját tekintélyére támaszkodó*[351] *emberi törvény alól;* vagyis olyan személyek, illetőleg esetek vonatkozásában, ahol a törvény fogyatékos, engedélyt adhat, hogy a törvény parancsát ne tartsák meg. – *Ha azonban kellő ok nélkül, önkényesen osztogatja az engedélyt, hűtlen és oktalan lesz a felmentési tevékenységében:* hűtlen, ha nem szándékolja a közjót; oktalan, ha nem veszi figyelembe a felmentés értelmét. Ezért mondja az Úr (Lk 12) [42]: „Mit gondolsz, ki a hű és okos kulcsár, akit ura családja fölé rendelt?"

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy amikor valakit felmentenek a közös törvény megtartása alól, ennek nem szabad a közjó hátrányára történnie, hanem azzal a szándékkal kell felmentést adni, hogy a közjónak hasznára váljon.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy nem személyválogatás, ha nem egyenlő személyek nem részesülnek egyenlő adományokban. Ezért amikor valamely személy állapota megköveteli, hogy benne valamit ésszerűen és sajátosan figyelembe vegyenek, nem személyválogatás, ha vele valamilyen sajátos kegyet gyakorolnak.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a természettörvény egyetemes érvényű parancsolatai alól (amelyek sohasem ejtenek tévedésbe) nem lehet felmentést adni. Más parancsolatok alól azonban, amik mintegy az egyetemes parancsolatokból levont következtetések, ember által adható olykor felmentés: például, hogy a kölcsönt ne adják vissza a hazaárulónak, vagy más ilyesmi. – Az isteni törvényhez pedig úgy viszo-

346 PL 82, 131 A, 199 A.
347 A 'dispensatio' szó második jelentése: felmentés.
348 Ez magyarázza meg a 'dispensatio' szó két jelentésének összefüggését.
349 Q 96, a 6.
350 Uo.
351 Tehát nem az isteni törvényből vagy a természettörvényből levezethető, hanem tisztán emberi eredetű törvényről van szó.

nyul bármely ember, mint a magán személy a köztörvényhez, amelynek alá van vetve. Ezért ahogy az emberi köztörvény alól csakis az adhat felmentést, aki törvényhozó, vagy az ő megbízottja, ugyanígy az isteni jog parancsolatai alól, amik Istentől származnak, nem adhat felmentést senki más, egyedül Isten, vagy az, akinek ő maga erre sajátos megbízást adna.

XCVIII. KÉRDÉS

A RÉGI TÖRVÉNYRŐL[352] – hat szakaszban

Ezt követően a régi törvényről kell tárgyalnunk. Először magáról a törvényről, másodszor annak parancsolatairól.

Az első kérdéskörrel kapcsolatban hat kérdést teszünk fel:

Először: Vajon a régi törvény jó-e?
Másodszor: Vajon Istentől való-e?
Harmadszor: Vajon az angyalok közvetítésével adta-e Isten?
Negyedszer: Vajon mindenki számára adta-e?
Ötödször: Vajon mindenkit kötelez-e?
Hatodszor: Vajon megfelelő időben lett-e adva?

1. SZAKASZ. – VAJON A RÉGI TÖRVÉNY JÓ VOLT-E?

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a régi törvény nem volt jó.

1. Ez 20 [25] ugyanis ezt mondja: „Olyan parancsokat adtam nekik, amelyek nem voltak jók, olyan ítéleteket, amelyek nem tartanak életben." Ámde a törvény csakis az általa tartalmazott parancsok jósága miatt mondható jónak. Tehát a régi törvény nem volt jó.

2. Ezenkívül, a törvény jósága megköveteli, hogy az emberek számára üdvös legyen, ahogy Isidorus mondja [Etymol. II. 10. fej.; V, 21. fej.][353]. Ámde a régi törvény nem volt üdvös, hanem inkább halált hozó és ártalmas. Az Apostol ugyanis ezt mondja (Róm 7) [8sk]: „Törvény nélkül a bűn halott volt. Valamikor törvény nélkül éltem, de azután jött a parancs, a bűn feléledt, én pedig meghaltam." A Róm 5 [20]-ban pedig ezt: „Közben adatott a törvény, hogy szaporodjon a bűn." Tehát a régi törvény nem volt jó.

3. Ezenkívül, a törvény jósága megköveteli, hogy a természet és az emberi szokások szerint megtartható legyen. De a régi törvény nem volt ilyen. Péter ugyanis ezt mondja (ApCsel 15) [10]: „Mit teszitek próbára Istent, miért akarjátok a tanítványok nyakára rakni az igát, amelyet sem atyáink, sem mi nem bírtunk elviselni?" Tehát a régi törvény nem volt jó.

Ezzel szemben áll, amit az Apostol mond (Róm 7) [12]: „A törvény természetesen szent, a parancs is szent, igaz és jó."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a régi törvény kétségtelenül jó volt. Ahogy ugyanis valamely tanítás igazsága abból mutatható ki, hogy megfelel a helyes észnek,

352 DS 28, 348, 706 sk., 738 sk.
353 PL 82, 131 B, 203 A.

ugyanúgy valamely törvény jósága is abból bizonyítható, hogy összhangban van a helyes ésszel. Ámde a régi törvény összhangban volt az ésszel, mivel az ésszel ellentétes vágyakat visszatartotta, ahogy kitűnik ebből a parancsból: „Ne kívánd el felebarátod dolgát"[354] (2Móz 20) [17]. Tiltott minden bűnt, ami az ésszel ellentétes. Nyilvánvaló tehát, hogy jó volt. Ezért mondja az Apostol (Róm 7) [22]: „A belső ember szerint az Isten törvényében lelem örömöm". Továbbá (Róm 7) [16]: „Egyetértek a törvénnyel, mert jó."

De meg kell jegyeznünk, hogy a jónak különböző fokozatai vannak, ahogy Dionysius mondja (De Div. nom., 4. fej.)[355]: létezik ugyanis tökéletes és tökéletlen jó. Az eszközökben akkor tökéletes a jóság, amikor valami természeténél fogva elégséges ahhoz, hogy a célhoz elvezessen; tökéletlen jó pedig az, ami tevékenységével valamelyest hozzájárul a célba jutáshoz, de nem elégséges ahhoz, hogy oda elvezessen. Ahogy tökéletesen az olyan orvosság jó, ami az embert meggyógyítja; a tökéletlen orvosság pedig segíti az embert, de meggyógyítani nem képes. De tudnunk kell, hogy más és más az emberi és az isteni törvény célja. Az emberi törvény célja az állam időleges nyugalma, amely cél elérésére elegendő tiltani azokat a külső rossz cselekedeteket, amik megzavarhatják az állam békés állapotát. Az isteni törvény célja pedig elvezetni az embereket az örök boldogságra, amely cél elérését bármely bűn akadályozza; nemcsak a külső cselekedetek, hanem a belső actusokkal elkövetett bűnök is. Ezért ami elégséges az emberi törvény tökéletességéhez (tudniillik a bűnök tiltása és a törvényszegők megbüntetése), nem elégséges az isteni törvény tökéletességéhez, amihez az szükséges, hogy az embert teljesen alkalmassá tegye az örök boldogságból való részesedésre. Ez csakis a Szentlélek kegyelme által jöhet létre, amely révén „kiárad szívünkbe Isten szeretete"[356], amely tökéletessé teszi a törvényt: ugyanis „Isten kegyelme az örök élet", ahogy a Róm 6 [23] mondja. De ezt a kegyelmet a régi törvény nem adhatta meg, ez ugyanis Krisztusnak volt fenntartva[357], mivel „a törvényt Mózes közvetítette, a kegyelem és az igazság Jézus Krisztus által lett osztályrészünk". Innen adódik, hogy *a törvény jó, de tökéletlen,* ahogy a Zsid 7 [19] mondja: „A törvény nem vezetett el a tökéletességre."

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az Úr az idézett helyen a ceremoniális törvényekről[358] beszél, amik nem mondhatók ugyan jóknak, mivel nem közvetítettek kegyelmet, ami által az emberek a bűntől megtisztulnának, de rajtuk keresztül bűnösnek mutatkoztak. Ezért jelentős kijelentés, hogy Isten „olyan ítéleteket" adott, „amelyek nem tartanak életben", vagyis amelyek a kegyelem életét nem nyerhetik el, és a szöveg így folytatódik: „beszennyeztem őket áldozati ajándékaikkal", vagyis megmutattam, hogy szennyezettek, „amikor felajánlják bűneikért elsőszülötteiket".

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a törvényről nem mint létrehozó okról, hanem mint alkalomról mondja a Szentírás, hogy ölt, és ezt a maga tökéletlenségével tette, amennyiben nem közölt kegyelmet, amely által az emberek képesek lettek volna teljesíteni, amit parancsolt, illetve elkerülni, amit megtiltott. Így ezt az alkalmat nem az emberek adták, de éltek vele. Ezért mondja az idézett helyen az Apostol: „A bűn, miután alkalomra tett szert a parancsolat által, félrevezetett és megölt engem."[359] Ezt szintén azért mondja: „belépett a törvény, hogy túláradjon a bűn", ahol a „hogy" kötőszót nem oksági, hanem következményes értelemben kell vennünk, amennyiben tud-

354 A Vulgátában: „Ne kívánd el embertársad házát, feleségét, szolgáját, szolgálólányát, szarvasmarháját, szamarát, sem más egyebet, ami az övé."
355 PG 3, 721 A.
356 Róm 5, 5.
357 Vö. q 106, a 1.
358 Vö. q 101.
359 Róm 7, 11. Vö. Róm 7,8.

niillik az emberek a törvénytől alkalmat kapva gyakrabban vétkeztek, egyrészt, mert a törvény tiltása után súlyosabb volt a bűn, másrészt, mivel megnőtt a vágy, ugyanis jobban kívánjuk azt, ami meg van tiltva.[360]

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a törvény igája nem volt elviselhető a segítő kegyelem nélkül, amit a törvény nem adott meg. A Róm 9 [16] ugyanis ezt mondja: „Nem azon áll, aki akar vagy erőlködik", tudniillik Isten parancsolatainak megtartását illetően, „hanem a könyörülő Istenen". Ezért mondja a Zsolt 119 [32]: „Parancsolataid útján haladtam, amikor kitágítottad szívemet", tudniillik a kegyelem és a szeretet ajándékával.

2. SZAKASZ. – VAJON ISTEN ADTA-E A RÉGI TÖRVÉNYT?[361]

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a régi törvényt nem Isten adta.

1. 5Móz 32 [4] ugyanis ezt mondja: „Isten művei tökéletesek." Ámde a törvény tökéletlen volt, amint fentebb[362] mondottuk. Tehát a régi törvényt nem Isten adta.

2. Ezenkívül, a Préd 3 [14] ezt mondja: „Minden, amit Isten alkot, mindörökké megmarad." Ámde a régi törvény nem marad meg mindörökké. Az Apostol ugyanis ezt mondja (Zsid 7) [18]: „A korábbi törvény megszűnt, mint hatástalan és alkalmatlan." Tehát a régi törvényt nem Isten adta.

3. Ezenkívül, a bölcs törvényhozó nemcsak a rosszat távolítja el, hanem a rossz alkalmait is. Ámde a régi törvény bűnre vezető alkalom volt, ahogy fentebb[363] mondottuk. Tehát Istenhez, akihez „nincs hasonló a törvényhozók között", ahogy Jób 36 [22] mondja, nem illett, hogy ilyen törvényt adjon.

4. Ezenkívül, az 1Tim 2 [4] szerint Isten „azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön". Ámde a régi törvény nem volt elégséges az emberek üdvösségéhez, amint fentebb[364] mondottuk. Vagyis nem illett Istenhez, hogy ilyen törvényt adjon. Tehát a régi törvényt nem Isten adta.

Ezzel szemben áll, amit az Úr mond (Mt 15) [6] a zsidókhoz szólván, akik számára a régi törvényt Isten adta: „Hagyományotok kedvéért kijátsszátok az Isten parancsát." És kevéssel előbb [15, 4] előrebocsájtotta: „Tiszteld apádat és anyádat", amit nyilvánvalóan a régi törvény tartalmazott. Tehát a régi törvényt Isten adta.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a régi törvényt a jó Isten adta, aki a mi Urunk, Jézus Krisztus Atyja. A régi törvény ugyanis az embereket Krisztusra irányította kétféleképpen. Egyik módon Krisztusról tanúságot téve: ezért Ő maga mondja (Lk 24) [44]: „Be kell teljesednie mindannak, amit rólam Mózes törvényében, a prófétáknál és a zsoltárokban írtak." Továbbá (Jn 5) [46]: „Ha Mózesnek hinnétek, nekem is hinnétek. Mert hisz ő rólam írt." Másik módon ráhangolással[365], midőn visszatartva az embereket a bálványimádástól, összefogta őket az egy Isten imádásában, aki üdvösségre vezeti az emberi *nemet* Krisztus által. Ezért mondja az Apostol (Gal 3) [23]: „Mielőtt a hit elérkezett, a törvény fogott össze és őrzött meg minket a hitnek, amelynek kinyilatkoztatása a jövőre várt." Ámde nyilvánvaló, hogy ugyanattól származik a célra hangolás és a célba

360 Vö. q 55, a 3, ad 1; q 99, a 2, ad 3.
361 DS 28, 348, 706 sk, 738 sk.
362 A 1; q 91, a 5.
363 A 1, ad 2.
364 A 1, q 91, a 5, ad 2.
365 Vö. q 99, a 6.

juttatás (aki vagy önmaga vagy a neki alárendelt lényeken keresztül valósítja meg ezt). A Sátán ugyanis nem adott volna olyan törvényt, ami az embereket ahhoz a Krisztushoz vezeti, aki őt ki fogja űzni. Mt 12 [26] ugyanis ezt mondja: „Ha a Sátánt a Sátán űzi ki, meghasonlik magával. Hogyan állhat fenn akkor az országa?" Tehát *ugyanazon Isten adta a régi törvényt, aki az emberek üdvösségének szerzője Krisztus kegyelme által.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy semmi akadálya sincs annak, hogy valami ne legyen tökéletes abszolút értelemben, ami tökéletes mégis bizonyos időszak szerint: ahogy azt mondjuk, hogy valaki nem abszolút értelemben tökéletes gyermek, hanem életkorához viszonyítva. Ugyanígy a gyermekeknek adott parancsolatok is tökéletesek lehetnek azok adottságainak megfelelően, akik számára a parancsokat adják, noha nem tökéletesek abszolút értelemben, és ilyenek voltak a régi törvény parancsolatai. Ezért mondta az Apostol (Gal 3) [24]: „A törvény nevelőnk volt Krisztusra."

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy Istennek azok az alkotásai maradnak meg mindörökké, amiket úgy alkotott, hogy mindörökké megmaradjanak, és ezek a tökéletes alkotások. A régi törvény pedig a kegyelem tökéletes időszakában érvényét vesztette, nem mint rossz, hanem mint gyenge és alkalmatlan abban az időszakban, mivel „nem vezetett el a törvény a tökéletességre" (Zsid 7) [19]. Ezért mondja az Apostol (Gal 3) [25]: „A hit eljöttével kikerültünk a nevelő keze alól."

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy Isten némelykor megengedi, hogy egyesek bűnbe essenek, hogy ebből következően alázatossá váljanak, amint fentebb[366] mondottuk. Így olyan törvényt akart adni, amelyet az emberek saját erejükkel nem lennének képesek teljesíteni, hogy így amikor az elbizakodott emberek bűnösnek találják magukat, alázatosan a kegyelem segítségéhez folyamodjanak.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a régi törvény nem volt elegendő az emberek üdvözítésére, mégis adott más segítséget Isten a törvénnyel együtt az embereknek, ami által üdvözülhettek[367]: tudniillik a Közvetítőben való hitet, amely által az Ősatyák megigazultak, ahogy mi is megigazolunk. Így Isten megadta az embereknek az üdvösséghez szükséges segítséget.

3. SZAKASZ. – VAJON A RÉGI TÖRVÉNY ANGYALOK ÁLTAL LETT-E ADVA?

A harmadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a régi törvényt nem angyalok által, hanem közvetlenül adta Isten.

1. Az angyalt ugyanis hírnöknek nevezik, és így az 'angyal' szó szolgálatot jelent, nem uralmat. Ezért mondja a Zsolt 103 [20sk.]: „Áldjátok az Urat, összes angyalai, ... szolgái." Ámde a Szentírás tanúsága szerint a törvényt az Úr adta. A 2Móz 20 [1] szerint ugyanis „az Úr ezeket jelentette ki". Majd hozzáteszi [2]: „Én vagyok az Úr, a te Istened." Ugyanez a beszédmód gyakran ismétlődik Mózes második könyvében és a Törvény következő könyveiben. Tehát a törvényt közvetlenül adta Isten.

2. Ezenkívül, „a törvény Mózes által lett adva", ahogy Jn 1 [17] mondja. Ámde Mózes közvetlenül Istentől kapta. A 2Móz 33 [11] ugyanis ezt mondja: „Az Úr szemtől szemben beszélt Mózessel, ahogy az ember a barátjával beszél." Tehát a régi törvényt közvetlenül adta Isten.

366 Q 79, a 4.
367 Vö. II-II, q 2, a 5, ad 1.

3. Ezenkívül, csak az uralkodónak van joga törvényt hozni, amint fentebb[368] mondottuk. Ámde egyedül Isten a lelkek üdvösségének ura, az angyalok pedig „szolgáló lelkek", ahogy a Zsid 1 [14] mondja. Tehát a törvényt nem lehetett angyalok által adni, mivel a törvény a lelkek üdvösségére irányul.

Ezzel szemben áll, amit az Apostol mond (Gal 3) [19]: „A törvény angyalok által lett adva a közvetítő kezébe." István [vértanú] pedig ezt mondja (ApCsel 7) [53]: „Angyalok közreműködésével kaptatok törvényt."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a törvényt Isten angyalok által adta. A Dionysius által megjelölt (Cael. Hier., 4. fej.)[369] általános okon („az isteni dolgokat az emberekkel angyalok közvetítésével kell közölni")[370] kívül van sajátos oka is annak, hogy a régi törvényt miért kellett angyalokon keresztül adni. Mondottuk[371] ugyanis, hogy a régi törvény tökéletlen volt, de az emberi *nem* tökéletes üdvösségére hangolt, amely Krisztus által jön el. Ámde minden rendezett hatalom és mesterség esetén az figyelhető meg, hogy a feljebbvaló az elsődleges, tökéletes tevékenységet maga fejt ki, a végső tökéletességre való felkészítést pedig a szolgái által végezteti el: ahogy a hajó készítője a hajót maga tervezi, de az anyagát a neki szolgáló mesterekkel készítteti el. Ezért *megfelelő volt, hogy az Újszövetség tökéletes törvényét közvetlenül maga az emberré lett Isten, a régi törvényt pedig az Isten szolgái, vagyis az angyalok adják az embereknek.* Az Apostol a Zsidóknak írt levél elején ily módon bizonyítja az új törvény kiválóságát a régivel szemben: az Újszövetségben „Isten ... a Fia által beszélt hozzánk" [1,2], az Ószövetségben pedig „az angyalok által" [2,2].

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, amit Gregorius mond a Moral. elején [Bevezetés, 1. fej.][372]: „Az angyal, aki a Szentírás szerint megjelent Mózesnek, hol angyalként, hol Úrként van említve. Angyalként azért, mert kívülről szavával szolgált. Úrként pedig azért, mivel az emberben belülről a beszéd hatékonyságát okozta." Ezért van az is, hogy az angyal mintegy Isten személyében beszélt.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, ahogy Augustinus mondja (Super Gen. ad litt. XII.) [27. fej.][373]: Az Exodusban [33,11] ez áll: „Az Úr szemtől szemben beszélt Mózessel." Majd nem sokkal később Mózes ezt kérte [33,18]: „Mutasd meg nekem a dicsőségedet." „Érzékelte tehát, amit látott; és amit nem látott, azután vágyakozott." Nem látta tehát magát az isteni lényeget, és így Isten nem közvetlenül utasította őt. Azt tehát, hogy „az Úr szemtől szemben beszélt Mózessel", a Szentírás a nép vélekedése szerint mondja, mert a nép azt hitte, hogy Mózes közvetlenül beszélget Istennel, mivel Isten neki alávetett teremtményen (angyalon és felhőn) keresztül beszélt hozzá és jelent meg neki. – Vagy a színről színre látáson itt bizonyos kiemelkedő és bizalmas jellegű szemlélődést kell érteni, ami kevesebb, mint az isteni lényeg látása.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy csak az uralkodónak van joga saját tekintélyével törvényt hozni, de a már meghozott törvényt olykor másokon keresztül hirdeti ki. Így Isten a saját tekintélyével hozta a törvényt, de angyalok által tette közzé.

368 Q 90, a 3.
369 PG 3, 180 B.
370 Vö. I, q 111, a 1.
371 A 1, a 2.
372 PL 75, 517 D.
373 PL 34, 477.

4. SZAKASZ. – VAJON CSAK A ZSIDÓ NÉPNEK KELLETT-E ADNI A RÉGI TÖRVÉNYT?

A negyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a régi törvényt nem csak a zsidó népnek kellett adni.

1. A régi törvény ugyanis felkészített az üdvösségre, amit Krisztus hoz el, amint mondottuk.[374] Ámde ez az üdvösség nemcsak a zsidók, hanem minden nép számára eljövendő volt, Iz 49 [6] szerint: „Kevés az, hogy szolgám légy, s fölemeld Jákob törzseit, és visszatérítsd Izrael maradékát. Nézd, a nemzetek világosságává tettelek, hogy üdvösségem eljusson a föld határáig." Tehát a régi törvényt minden népnek kellett adni, és nemcsak egy népnek.

2. Ezenkívül, az ApCsel 10 [34 sk] szerint „Isten nem személyválogató, mindenki kedves előtte, aki féli, és az igazsághoz igazodik, bármely nép fia is". Nem kellett tehát az egyik népnek jobban megnyitni az üdvösség útját, mint a többinek.

3. Ezenkívül, a törvény angyalok által lett adva, amint már[375] mondottuk. Ámde Isten az angyalok szolgálatát mindig minden nép számára alkalmazta: Sir 17 [17] ugyanis ezt mondja: „Irányítót adott minden egyes népnek." Ezenkívül minden népnek időleges javakat is ad, amikre Istennek kisebb gondja van, mint a lelki javakra. Tehát a törvényt is minden népnek kellett adnia.

Ezzel szemben áll, amit a Róm 3 [1 sk.] mond: „Mi előnye van tehát a zsidóknak? ... Minden tekintetben sok. Először is, Isten rájuk bízta tanítását." A Zsolt 147 [20] szerint pedig „egyetlen néppel sem tett így, senki másnak nem hirdette ki törvényeit".

Válaszul azt kell mondanunk, arra a kérdésre, hogy miért a zsidó népnek adta Isten a törvényt, és nem a többi népnek, lehetne azt válaszolni, hogy csak a zsidó nép maradt meg az egy Isten tiszteletében, míg más népek bálványimádásra hajlottak. Ezért utóbbiak méltatlanok voltak arra, hogy törvényt kapjanak, nehogy kutyák kapják a szent dolgot.

De ez az érvelés nem tűnik megfelelőnek, mivel a zsidó nép a törvény birtokában is hajlott a bálványimádásra, ami súlyosabb volt. Ez kitűnik a 2Móz 32-ből, valamint Ám 5 [25 sk.]-ből: „Hoztatok-e nekem étel- és véres áldozatokat negyven éven át a pusztában, ó, Izrael háza? Vittétek Moloch istenetek sátrát és bálványaitok képét, Kevân csillagistent, amiket ti csináltatok magatoknak." Az 5Móz 9 [6] kifejezetten mondja: „Tudd meg, hogy az Úr, a te Istened ezt a szép földet nem hűségedért adja birtokul, mert nyakas nép vagy." A tényleges okot megmondja az 5Móz 9 [5]: „Hogy teljesítse ígéretét, amelyet atyáidnak, Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak esküvel tett." Azt pedig, hogy milyen volt az isteni ígéret, megmutatja az Apostol (Gal 3) [16]: „Az ígéret Ábrahámnak és leszármazottjának szólt. Nem azt mondja: leszármazottainak, mintha sokaknak szólna, hanem: leszármazottadnak, s ez Krisztus." *Tehát Isten a törvényt és a többi különleges jótéteményt ennek a népnek az atyáiknak tett azon ígéret miatt adta, hogy Krisztus közülük születik.* Illő volt ugyanis, hogy az a nép, amelyből Krisztus születik, különleges megszentelésnek örvendjen, a 3Móz 19 [2] szerint: „Szentek legyetek, mert én, az Úr, a ti Istenetek szent vagyok." – Magának Ábrahámnak sem a saját érdeme miatt adta Isten azt az ígéretet, hogy Krisztus az ő magjából születik, hanem ingyenes kiválasztás és hívás folytán. Ezért mondja Iz 41 [2]: „Ki támasztotta kelet felől az igazat; ki hívta, hogy kövesse őt?"

Így tehát nyilvánvaló, hogy az Atyák egyedül ingyenes kiválasztás folytán kapták az ígéreteket, és a belőlük származó nép ugyanezért kapta a törvényt. Ezért mondja

374 A 2, a 3.
375 A 3.

az 5Móz 4 [36 sk.]: „Hallottátok a szavát a lángok közül, mert szerette Atyáitokat és kiválasztotta utánuk a sarjadékukat." – Ha pedig azt kérdezzük, hogy miért ezt a népet választotta ki, hogy Krisztus belőle szülessen, és miért nem másikat, erre Augustinus ad megfelelő választ (Super Joan.) [26, 2][376]: „Hogy miért ezt vonja magához, és nem azt, ne akard megítélni, ha nem akarsz tévedni."[377]

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy noha a Krisztus általi üdvösség minden nép számára elő volt készítve, mégis szükség volt, hogy Krisztus egy olyan népből szülessen, amely ezért más népekhez képest előjogokat élvezett, a Róm 9 [4 sk.] szerint: „Övék", tudniillik a zsidóké „a fogadott istenfiúság, ... a szövetségek, ... a törvényadás, övéik az Atyák; test szerint közülük származik Krisztus."

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy személyválogatásról csakis olyan adományokkal kapcsolatban lehet szó, amikkel valaki tartozik; ingyenes ajándékok, szabad akarati elhatározással adott adományok esetén nem beszélhetünk személyválogatásról. Nem személyválogató ugyanis, aki szabadlelkűségen alapuló bőkezűségből a sajátjából ad az egyiknek, és nem ad a másiknak; de ha a közös javak felett rendelkező lény nem egyformán, nem kinek-kinek az érdemei szerint osztaná szét a közös javakat, személyválogató lenne.[378] Ámde Isten az üdvösséggel kapcsolatos jótéteményeit az emberi *nemnek* a maga kegyelméből adja. Tehát nem személyválogató, ha egyeseknek többet ad, mint másoknak. Ezért mondja Augustinus (De praedest. sanct.) [8. fej.][379]: „Mindazokat, akiket Isten tanít, irgalomból tanít; akiket pedig nem tanít, ítélete alapján nem tanít." Ez ugyanis az emberi *nemnek* az ősszülő bűnéért megítélt magára hagyásából származik.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy Isten a kegyelmi adományait elvonta az embertől a bűn miatt, de a természetes adományait nem vonta el. Utóbbiakhoz tartozik az angyalok szolgálata, amit maga a különböző természetek rendje, egymáshoz való viszonya követel meg: azt tudniillik, hogy a legalsóbb lények[380] a közbülsők[381] által legyenek kormányozva. A természetes adományok közé tartoznak a testet érintő támogatások is, amiket Isten nemcsak az embereknek, hanem az igavonó állatoknak is megad. Ezért mondja a Zsolt 36 [7]: „Uram, embernek és igavonó állatnak te vagy az éltetője."

5. SZAKASZ – VAJON MINDEN EMBER KÖTELEZVE VAN-E A RÉGI TÖRVÉNY KÖVETÉSÉRE?

Az ötödik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy minden ember kötelezve van a régi törvény követésére.

1. Mindaz ugyanis, aki a király alattvalója, szükséges, hogy alá legyen vetve a törvényének. Ámde a régi törvényt Isten adta, aki „az egész föld királya", ahogy a Zsolt 47 [8] mondja. Tehát a föld összes lakói kötelezve voltak a törvény követésére.

2. Ezenkívül, a zsidók csakis akkor üdvözülhettek, ha követték a régi törvényt. Az 5Móz 27 [26] ugyanis ezt mondja: „Átkozott, aki nem marad meg e törvény szavaiban, és nem cselekszi meg azokat." Ha tehát más emberek a régi törvény követése nélkül üdvözülhettek volna, rosszabb lett volna a zsidók helyzete, mint más embereké.

376 PL 35, 1607.
377 Vö. I, q 23, a 5, ad 3; II-II, q 63, a 1.
378 Vö. q 97, a 4, ad 2; I, q 23, a 5, ad 3; II-II, q 63, a 1.
379 PL 44, 971.
380 A szellemi (tértől-időtől független) lélekkel rendelkező lények közül a legalsóbbak: az emberek.
381 Az angyalok, amelyek közbülsők Isten és az emberek között.

3. Ezenkívül, a pogány népeket befogadták a zsidó rítusra és a törvény követésére. A 2Móz 12 [48] ugyanis ezt mondja: „Ha idegen tartózkodik nálad, és meg akarja ünnepelni a Húsvétot az Úr tiszteletére, akkor a férfiakat mind körül kell metélni. Így részt vehet az ünnepen, és úgy kell tekinteni, mint közületek valót." Ámde fölösleges lett volna a törvény követésére befogadni kívülállókat, ha anélkül is üdvözülhettek volna. Tehát a törvény követése nélkül senki sem üdvözülhetett.

Ezzel szemben áll, amit Dionysius mond (Cael. hier., 9. fej.)[382]: a pogányok közül sokakat Istenhez vezettek az angyalok. Ámde nyilvánvaló, hogy a pogányok a törvényt nem követték. Tehát a törvény követése nélkül egyesek üdvözülhettek.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a régi törvény világossá tette a természettörvény parancsolatait[383] és hozzátett bizonyos sajátos parancsokat. *Mindannak a követésére tehát, amit a régi törvény a természettörvényből tartalmazott, mindenki kötelezve volt, nem a régi törvény erejénél fogva, hanem mert a természettörvény tartalmazta azokat. De annak a követésére, amit a természettörvényhez a régi törvény hozzáadott, csak a zsidó nép volt kötelezve, mások nem.*

Ennek oka az, hogy a régi törvényt, amint mondottuk[384], a zsidó nép kapta, hogy a szentség kiváltságos fokára jusson, Krisztus iránti tisztelet miatt, aki később ebből a népből született. Ámde az egyesek sajátos megszentelésére hozott törvény csakis azokat az egyeseket kötelezi: ahogy bizonyos dolgokra kötelezve vannak a klerikusok (akik az isteni szolgálatra adják magukat), amikre a laikusok nincsenek; hasonlóképpen a szerzetesek, akiket a fogadalmuk a tökéletesség bizonyos cselekedeteire kötelez, amikre a világiak nem kötelesek. Ugyanígy bizonyos sajátos dolgokra kötelezve volt a zsidó nép, amikre más népek nem voltak kötelezve.[385] Ezért mondja az 5Móz 18 [13]: „Légy tökéletes és szeplő nélküli Urad, Istened előtt." Erről egyfajta nyilatkozatot is tettek, ahogy kitűnik az 5Móz 26 [3]-ból: „Megvallom ma az Úr, a te Istened előtt", stb.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy mindaz, aki a király alattvalója, kötelezve van a törvényének követésére, ha azt mindenki számára előterjeszti a király. De ha úgy rendelkezik, hogy bizonyos parancsokat a hozzá közeli szolgáknak kell megtartaniuk, a többiek ezek követésére nincsenek kötelezve.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy minél szorosabban kapcsolódik az ember Istenhez, annál tökéletesebbé válik a helyzete. Ezért amennyivel szorosabb volt a zsidó nép kapcsolódása az istentisztelethez, annál nagyobb volt a méltósága a többi népnél. Ezért mondja az 5Móz 4 [8]: „Hol van olyan nagy nép, amelynek olyan tökéletes parancsai és szabályai volnának, mint az egész törvény?" Ebből a szempontból a klerikusok is jobb helyzetben vannak, mint a laikusok, és a szerzetesek, mint a világiak.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a pogányok tökéletesebben és biztosabban üdvözülhettek a régi törvény követésével, mint csupán a természettörvény teljesítésével, ezért fogadták be őket a törvény követésére, mint ahogy most egyes laikusok klerikusokká, és egyes világiak szerzetesekké lesznek, noha enélkül is üdvözülhetnek.

382 PG 3, 261 D.
383 Vö. q 100, a 1.
384 A 4.
385 Vö. II-II, q 85, a 4, ad 1.

6. SZAKASZ. – VAJON MEGFELELŐ VOLT-E, HOGY ISTEN A RÉGI TÖRVÉNYT MÓZES IDEJÉBEN ADTA?

A hatodik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, nem volt megfelelő, hogy Isten a régi törvényt Mózes idejében adta.

1. A régi törvény ugyanis a Krisztuson keresztül elérhető üdvösségre hangolt, amint mondottuk.[386] Ámde az ember a bűnbeesés után azonnal rászorult erre az üdvösségre segítő eszközre. Tehát tüstént a bűnbeesés után kellett volna adni a régi törvényt.

2. Ezenkívül, a régi törvényt Isten azok megszenteléséért adta, akik közül később Krisztus született. Ámde először Ábrahám kapta meg az ígéretet „az utódjáról", aki Krisztus, ahogy az 1Móz 12 [7] mondja.[387] Tehát mindjárt Ábrahám idejében kellett volna adni a régi törvényt.

3. Ezenkívül, ahogy Krisztus nem született Noé más leszármazottjától, csak Ábrahámtól, aki az ígéretet kapta, ugyanúgy nem született Ábrahám más leszármazottjától, csak Dávidtól, aki számára Isten az ígéretet megújította, ahogy a 2Sám 23 [1] mondja: „Annak a férfinak a szavai, akinek a számára rendelkezés történt Jákob Istenének Felkentjéről." Tehát a régi törvényt Dávid kora után kellett volna adni, ahogy Ábrahám ideje után lett adva.

Ezzel szemben áll, amit az Apostol mond (Gal 3) [19]: „A törvényt a törvényszegés miatt kaptuk, amíg el nem jött a leszármazott, akinek az ígéret szólt. Angyalok által lett rendezve a közvetítő révén," tehát „rendezhetően lett adva", ahogy a Glossza[388] mondja. Tehát megfelelő volt, hogy a régi törvény abban az időrendben legyen átadva.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy *Isten a legmegfelelőbb időben adta Mózes idejében a régi törvényt.* Ennek két oka van, annak megfelelően, hogy bármely törvényt az emberek kétféle *nemének* adnak. Kapják ugyanis a keményszívű, gőgös emberek, akiket a törvény megzaboláz és megszelídít; de adják a jóknak is, akik a törvény által kioktatva segítséget kapnak megtenni, amit szándékoznak. *Megfelelő volt tehát a régi törvényt ilyen időben adni az emberek gőgjének leküzdésére.* Két dolog miatt kevélykedik ugyanis az ember: a tudása és a hatalma miatt. A tudása miatt, mintha a természetes ész elég lenne neki az üdvösségre. Ezért az ember gőgjének leküzdésére Isten megengedte, hogy az ember saját eszének irányítását kövesse, az írott törvény támasza nélkül, és tapasztalatból megtanulhatta, hogy az esze fogyatékosságot szenvedett, hiszen az emberek Ábrahám idejében a bálványimádásig és a legrútabb bűnök elkövetéséig süllyedtek. Ezért ezen idők után szükséges volt írott törvényt adni az emberi tudatlanság gyógyszeréül, mivel „a bűn megismerésének a törvény az alapja", amint a Róm 3 [20] mondja. – De miután az embert felvilágosította a törvény, a gyengesége leküzdötte a kevélységet, amikor nem tudta teljesíteni, amit megismert. Ezért, ahogy az Apostol következtet (Róm 8) [3 sk.], „amire a törvény nem volt képes, azt Isten véghezvitte: elküldte tulajdon Fiát a bűn miatt, ... hogy a törvény beteljesedjék rajtunk."

A jók számára pedig Isten a törvényt segítségül adta. Ez a nép számára leginkább akkor volt szükséges, amikor a bűnök áradata miatt a természettörvény kezdett elsötétülni. De ezt a segítséget bizonyos rendelt időben kellett adni, hogy az emberek tökéletlen dolgok által legyenek elvezetve a tökéletességre. Ezért *a természettörvény és a kegyelem törvénye között kellett adni a régi törvényt.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy nem lett volna megfelelő rögtön az első ember bűne után adni a régi törvényt: egyrészt, mert az ember még nem ismerte

386 A 2, a 3.
387 Vö. Gal 3, 16.
388 Rendes Glossza: PL 114, 576 D. Lombardus Glosszája: PL 192, 127 D.

fel, hogy arra szüksége van, mivel a saját eszében bízott, másrészt, mert a természettörvény követelménye akkor még nem homályosult el a bűnös szokás következtében.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a törvényt csak népnek lehet adni, hiszen az közösségnek szóló parancs, amint mondottuk.[389] Ezért Ábrahám idejében Isten bizonyos családnak szóló, mintegy házi parancsokat adott az embereknek. Később vált időszerűvé, hogy Isten törvényt adjon, amikor már Ábrahám utódai annyira elszaporodtak, hogy néppé váltak és megszabadultak a szolgaságból, ugyanis a szolgák nem részei egy népnek vagy országnak, amelynek kijár a törvény, ahogy a Filozófus mondja (Polit. III.) [9. fej.][390].

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy mivel a törvényt egy népnek kellett adni, nemcsak azok kapták a régi törvényt, akiktől Krisztus született, hanem az egész nép, amely meg volt jelölve a körülmetélés jelével, amely az Ábrahámnak tett és általa hitt ígéret jele volt, ahogy az Apostol mondja (Róm 4) [11]. Ezért Dávid előtt is törvényt kellett adni ennek a már összefogott népnek.

XCIX. KÉRDÉS

A RÉGI TÖRVÉNY PARANCSOLATAIRÓL – hat szakaszban

Ezt követően a régi törvény parancsolataival kell foglalkoznunk.

Először a felosztásukkal, másodszor az egyes különböző *nemeivel.*

Az első problémakörrel kapcsolatban hat kérdést teszünk fel:

Először:	Vajon a régi törvénynek több parancsolata van-e, vagy csak egy?
Másodszor:	Vajon a régi törvény tartalmaz-e erkölcsi parancsolatokat?
Harmadszor:	Vajon az erkölcsi parancsolatokon kívül tartalmaz-e ceremoniális parancsokat?
Negyedszer:	Vajon tartalmaz-e ezeken kívül ítélkezési parancsolatokat?
Ötödször:	Vajon e hárman kívül tartalmaz-e valamilyen más parancsolatokat?
Hatodszor:	A módról, ahogy a régi törvény az említettek követésére vezetett.

1. SZAKASZ. – VAJON A RÉGI TÖRVÉNY CSAK EGY PARANCSOLATOT TARTALMAZ-E?

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a régi törvény csak egy parancsolatot tartalmaz.

1. A törvény ugyanis semmi más, mint parancsolat. Ámde a régi törvény egy. Tehát csak egy parancsolatot tartalmaz.

2. Ezenkívül, az Apostol ezt mondja (Róm 13) [19]: „Ha egyéb parancs még van, ebben az egyben tetőződik: szeresd felebarátodat, mint önmagadat." Ámde ez egy parancs. Tehát a régi törvény csak egy parancsolatot tartalmaz.

389 Q 96, a 1.
390 1280, a, 32-34.

3. Ezenkívül, Mt 7 [12]-ben ez áll: „Amit akartok, hogy veletek tegyenek az emberek, ti is tegyétek velük." Ez a törvény és a próféták. Ámde a törvény és a próféták az egész régi törvényt magukban foglalják. Tehát az egész régi törvény csak egy parancsolatot tartalmaz.

Ezzel szemben áll, amit az Apostol mond (Ef 2) [15]: Krisztus „a törvényt ... parancsaival és rendelkezéseivel érvénytelenítette". Ámde a régi törvényről beszél, ahogy a Glosszából[391] kitűnik. Tehát a régi törvény több parancsolatot tartalmaz.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy mivel a törvény parancsolata kötelez, azzal kapcsolatos, aminek létre kell jönnie. Ámde aminek létre kell jönnie, az valamilyen cél szükségességéből ered. Tehát nyilvánvaló, hogy a parancsolat lényegénél fogva vonatkozást tartalmaz a céljához, amennyiben tudniillik az van megparancsolva, ami szükséges vagy hasznos a cél elérésére. Ámde megesik, hogy egy cél elérésére több dolog szükséges vagy hasznos. Ennek alapján különböző dolgokról adhatók parancsolatok, amennyiben egy célra irányulnak. *Azt kell tehát mondanunk, hogy a régi törvény minden parancsolata egyet alkot az egy célra való irányulás alapján, de több parancsolat van mégis a célra irányuló dolgok különbözőségének megfelelően.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a régi törvény egynek mondható az egy célra való irányulás alapján, és mégis különböző parancsolatokat tartalmaz azon dolgok különbözőségének megfelelően, amiket a célra irányít. Ahogy az építő mesterség is egy a cél egysége miatt, mivel a ház felépítésére törekszik, mégis különböző parancsokat tartalmaz az erre irányuló különböző cselekedetek szerint.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, amint az Apostol mondja (1Tim 1) [5]: „A parancs célja a szeretet." Minden törvény ugyanis arra törekszik, hogy barátságot hozzon létre az emberek között, vagy az ember és Isten között. Ezért az egész törvény teljessége benne van ebben az egy parancsolatban: „szeresd felebarátodat, mint önmagadat", mint minden parancsolat céljában; a felebarát szeretete ugyanis az Isten iránti szeretetet is magában foglalja, amikor a felebarátot Isten miatt szeretjük.[392] Az Apostol ezért beszélt erről az egy parancsolatról az Isten és a felebarát szeretetéről szóló két parancsolat helyett, amikről ezt mondja az Úr (Mt 22) [40]: „Ezen a két parancsolaton alapszik az egész törvény és a próféták."

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. IX.) [4. fej.][393]: „A másik ember iránti szeretet az embernek önmaga iránti szeretetéből következik", amikor tudniillik úgy viszonyul az ember a felebarátjához, mint önmagához. Ezért ebben a mondásban: „amit akartok, hogy veletek tegyenek az emberek, ti is tegyétek velük", a felebarát szeretetének szabálya van kifejtve, ami burkoltan benne van abban a parancsolatban is: „Szeresd felebarátodat, mint önmagadat." Tehát az előbbi az utóbbinak kifejtése.[394]

2. SZAKASZ. – VAJON A RÉGI TÖRVÉNY TARTALMAZ-E ERKÖLCSI PARANCSOLATOKAT?

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a régi törvény nem tartalmaz erkölcsi parancsolatokat.

391 Sorközi Glossza; PL 114, 592 B. Lombardus Glosszája: PL 192, 185 A.
392 Vö. II-II, q 44, a 2.
393 1166, a, 1-2.
394 Vö. II-II, q 44, a 3.

1. A régi törvény ugyanis különbözik a természettörvénytől, amint fentebb[395] mondottuk. Ámde az erkölcsi parancsolatok a természettörvényhez tartoznak. Tehát nem tartoznak a régi törvényhez.

2. Ezenkívül, ott kellett támogatnia az embert az isteni törvénynek, ahol az emberi ész fogyatékos, amint látható a hithez tartozó dolgokban, amik meghaladják az észt. Ámde úgy tűnik, hogy az erkölcsi parancsolatokhoz elégséges az ember esze. Tehát az erkölcsi parancsolatok nem tartoznak a régi törvényhez, ami isteni törvény.

3. Ezenkívül, a régi törvényt „gyilkoló betűnek" mondják, amint a 2Kor 3 [6]-ból kitűnik. Ámde az erkölcsi parancsolatok nem ölnek, hanem éltetnek, a Zsolt 119 [93] szerint: „Sohasem feledkezem el parancsolataidról, hiszen életet adtál általuk." Tehát az erkölcsi parancsolatok nem tartoznak a régi törvényhez.

Ezzel szemben áll, amit Sir 17 [11] mond: „Megajándékozta őket fenyítéssel, és örökségül adta nekik az élet törvényét." Ámde a fenyítés az erkölcsi dolgokhoz tartozik: azt mondja ugyanis a Zsid 12 [11] („minden fenyítés...") Glosszája[396]: „A fenyítés az erkölcsök tanítása nehéz dolgok által." Tehát az Istentől adott törvény tartalmazott erkölcsi parancsolatokat.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a régi törvény ésszerűen tartalmazott bizonyos erkölcsi parancsolatokat, amint a 2Móz 20 [13. 15] mutatja: „Ne ölj. Ne lopj." Ahogy az emberi törvény elsődleges szándéka ugyanis, hogy barátságot hozzon létre az emberek között, ugyanúgy az isteni törvénynek elsődleges célja, hogy az embert Isten barátjává tegye. Mivel pedig a szeretet alapja a hasonlóság, ahogy a Sir 13 [15] mondja: „minden élőlény a maga fajtáját szereti", csakis akkor lehetséges az ember és a végtelenül jó Isten közötti barátság, ha az emberek jókká válnak. Ezért mondja a 3Móz 19 [2]: „Legyetek szentek, mert én ... szent vagyok." Ámde az ember jósága az erény, ami „jóvá teszi a birtokosát"[397]. Tehát *a régi törvénynek parancsolatokat kellett adnia az erényes cselekedetekről is, és ezek a törvény erkölcsi parancsolatai.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a régi törvény nem úgy különbözik a természettörvénytől, mint attól teljesen idegen, hanem mint ahhoz hozzáadódó valami. Ahogy ugyanis a kegyelem feltételezi a természetet, ugyanúgy az isteni törvénynek is feltételeznie kell a természettörvényt.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az illett az isteni törvényhez, hogy az embert ne csak abban segítse, amiben az ész fogyatékos, hanem abban is, amiben az emberi ész olykor akadályozva van. Ámde az emberi ész az erkölcsi parancsolatokkal kapcsolatban a természettörvény legegyetemesebb parancsolatait illetően nem volt képes ugyan tévedni egyetemesen, de a bűnös szokás következtében a konkrét teendőket illetően elhomályosodott. Más erkölcsi parancsolatokkal kapcsolatban pedig, amik a természettörvény egyetemes elveiből levont következtetések, sokak esze tévedett, ezért megengedettnek ítél olyan cselekedeteket, amik természetüknél fogva rosszak. Ezért mindkét fogyatékossággal szemben szükséges volt, hogy az isteni törvény tekintélye segítsen az embernek.[398] Ahogy Isten nemcsak olyan hitigazságokat nyilatkoztatott ki, amiket az ész nem ismerhet meg (mint azt, hogy Isten Szentháromság), hanem olyanokat is, amiket a helyes ész megismerhet (mint azt, hogy egy az Isten), hogy kizárja az emberi ész tévedését, ami sok embernél előfordult.[399]

395 Q 91, a 4, a 5; q 98, a 5.
396 Rendes Glossza: PL 114, 667 A; Lombardus Glosszája: PL 192, 503 D.
397 Aristot., Ethic. II, 5. fej.: 1106, a, 15-23.
398 Vö. q 91, a 4.
399 Vö. I, q 1, a 1.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, ahogy Augustinus mondja (De spiritu et littera) [14. fej.][400]: a régi törvény betűje az erkölcsi parancsolatokat illetően is gyilkosnak mondható, mint gyilkolásra alkalmat adó, amennyiben tudniillik megparancsolja, ami jó, de nem adja meg a kegyelmi segítséget a teljesítéséhez.[401]

3. SZAKASZ. – VAJON A RÉGI TÖRVÉNY AZ ERKÖLCSI PARANCSOLATOKON KÍVÜL TARTALMAZ-E CEREMONIÁLIS PARANCSOKAT?

A harmadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a régi törvény az erkölcsi parancsolatokon kívül nem tartalmaz ceremoniális parancsokat.

1. Minden törvény ugyanis, amit az embereknek adnak, az emberi cselekedetek irányítója. Ámde az emberi cselekedeteket erkölcsi cselekedeteknek nevezzük, amint fentebb[402] mondottuk. Úgy tűnik tehát, hogy az embereknek adott régi törvényben kizárólag erkölcsi parancsolatok lehetnek.

2. Ezenkívül, úgy tűnik, hogy a ceremoniálisnak mondott parancsok az istentiszteletthez tartoznak. Ámde az istentisztelet egy erénynek, a vallásosság erényének actusa, amely Tullius szerint (Rhetoric.) [II, 53. fej.][403] „az isteni természetnek tiszteletet és szertartást ad". Mivel pedig az erkölcsi parancsolatok az erényes cselekedetekkel kapcsolatosak, amint mondottuk,[404] úgy tűnik, hogy a ceremoniális parancsokat nem lehet megkülönböztetni az erkölcsi parancsolatoktól.

3. Ezenkívül, úgy tűnik, hogy a ceremoniális parancsok azok, amik valamit szimbolikusan jelentenek. Ámde „az emberek körében elsődlegesen a szavak bírnak jelentéssel", ahogy Augustinus mondja (De doctr. Christ. II.) [3. fej.][405]. Tehát nem volt szükség arra, hogy a régi törvényben ceremoniális parancsok legyenek bizonyos szimbolikus cselekményekről.

Ezzel szemben áll, amit az 5Móz 4 [13 sk.] mond: Isten „két kőtáblára írta a Tízparancsolatot. Nekem pedig meghagyta az Úr, hogy tanítsalak meg benneteket azokra a szertartásokra és törvényekre, amikhez igazodnotok kell." Ámde a törvény Tízparancsolata erkölcsi jellegű. Tehát az erkölcsi parancsolatokon kívül vannak ceremoniális parancsok is.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az isteni törvény elsődleges célja az, hogy az embereket Istenhez irányítsa; az emberi törvény elsődleges célja pedig az emberek egymás közötti rendezése, amint mondottuk.[406] Ezért az emberi törvények csakis az emberi közjóval összefüggésben foglalkoztak az istentisztelettel, amennyiben hasznosnak mutatkozott számukra az emberi erkölcsök alakítása végett, ahogy ez látható a pogányok szertartásában. Ezzel szemben az isteni törvény az emberek egymás közötti viszonyairól annyiban rendelkezett, amennyiben ez megfelelt az elsődleges céljának, az emberek Istenre irányításának. Ámde az emberek Istenre nemcsak belső lelki actusokkal, hittel, reménnyel, szeretettel irányulnak, hanem bizonyos külső cselekedetekkel is, amikkel az ember tanúsítja, hogy Istennek szolgál. Ezekről a cselekedetekről mondjuk, hogy az istentisztelethez tartoznak. Ezeket ceremóniáknak nevezzük. Egyesek szerint a szó

400 PL 44, 216.
401 Vö. q 98, a 1, ad 2.
402 Q 1, a 3.
403 Müller, Leipzig, 1908, 230. o.
404 A 2.
405 PL 34, 37.
406 A 2.

a „munia Caereris" (= Caeresnek, a gyümölcsök istennőjének tett szolgálat, vagyis adományok) kifejezésből származik. Vagy, ahogy Maximus Valerius véli [Factorum et dictorum memorabilium I, 1. fej., 10. §][407], a 'ceremonia' szót a latinok istentiszteletének jelölésére a Rómához közeli Caere város nevéből vezették be, mivel miután a gallok elfoglalták Rómát, ide szállították a római szentélyeket és ott igen nagy tiszteletben tartották azokat. Így tehát *azokat a parancsokat, amik a törvényben az istentiszteletre vonatkoznak, sajátosan ceremoniális parancsoknak nevezzük.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az emberi cselekedetek az istentiszteleti cselekményekre is kiterjednek. Ezért az embereknek adott régi törvény ezekről is magába foglal parancsokat.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, amint fentebb[408] mondottuk, hogy a természettörvény parancsolatai egyetemesek és konkrét meghatározást igényelnek, ami az emberi és isteni törvények által történik meg. Ahogy az emberi törvény által létrejövő meghatározások nem mondhatók a természettörvényhez tartozóknak, hanem ezek a tételes joghoz tartoznak, ugyanúgy a természettörvény parancsolatainak az isteni törvény által történő meghatározásai különböznek az természettörvényhez tartozó erkölcsi parancsolatoktól. Tehát az, hogy Istent tisztelni kell, mivel az istentisztelet erényes cselekedet,[409] erkölcsi parancsolathoz tartozik, de ennek a parancsolatnak konkrét meghatározása, hogy milyen áldozatokkal és adományokkal menjen végbe az istentisztelet, a ceremoniális parancsok tárgya. Ezért a ceremoniális parancsok különböznek az erkölcsi parancsolatoktól.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, ahogy Dionysius mondja (Cael. hier., 1. fej.)[410]: az isteni dolgok az emberek számára kizárólag bizonyos érzékelhető hasonmásokon keresztül nyilvánulhatnak meg. Ámde maguk a hasonmások jobban indítják a lelket, amikor nemcsak szóval jutnak kifejezésre, hanem az érzék számára is fel vannak kínálva. Ezért az isteni dolgokat a Szentírás nemcsak szóval kifejezett hasonmások által állítja elénk, ahogy ez a metaforikus beszédben történik, hanem látható dolgok hasonmásai által is, ami a ceremoniális parancsokhoz tartozik.

4. SZAKASZ. – VAJON AZ ERKÖLCSI ÉS A CEREMONIÁLIS PARANCSOLATOKON KÍVÜL VANNAK-E ÍTÉLKEZÉSI PARANCSOK IS?[411]

A negyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az erkölcsi és a ceremoniális parancsolatokon kívül nincsenek valamiféle ítélkezési parancsok a régi törvényben.

1. Augustinus ugyanis azt mondja (Contra Faustum) [VI, 2. fej.; X, 2. fej.][412], hogy a régi törvényben vannak „az élet irányítására és az élet jelzésére szolgáló parancsolatok". Ámde az életet az erkölcsi parancsolatok irányítják, és a ceremoniális parancsok jelzik. Tehát a parancsolatok e két *nemén* kívül nem kell állítani a törvényben ezektől különböző ítélkezési parancsokat.

2. Ezenkívül, a Zsolt 119 [102] („ítéleteidből semmit el nem hagyok") Glosszája[413] ezt mondja: „azokból, amiket az élet szabályául adtál". Ámde az élet szabálya az erköl-

407 Kempf, Leipzig, 1888, 6. o.
408 Q 91, a 3.
409 Vö. II-II, q 81, a 2.
410 PG 3, 121 B.
411 Amik az erkölcsi parancsolatokat az emberek egymás közötti viszonyait illetően konkretizálják.
412 PL 42, 228, 243.
413 Rendes Glossza: PL 113, 1041 D; Lombardus Glosszája: PL 191, 1095 A.

csi parancsolatokhoz tartozik. Tehát az ítélkezési parancsokat nem lehet megkülönböztetni az erkölcsi parancsolatoktól.

3. Ezenkívül, úgy tűnik, hogy az ítélet az igazságosság actusa; a Zsolt 94 [15] szerint: „Az igazságosság teljes egészében változzék ítéletté." Ámde az igazságosság actusa a többi erényes cselekedetekhez hasonlóan az erkölcsi parancsolatokhoz tartozik. Tehát az erkölcsi parancsolatok magukban foglalják az ítélkezési parancsokat és így nem különböztethetők meg tőlük.

Ezzel szemben áll, amit az 5Móz 6 [1] mond: „Ezek a parancsolatok, ceremóniák és ítéletek." Ámde a parancsolatokon erkölcsi parancsolatok értendők. Tehát az erkölcsi és ceremoniális parancsolatokon kívül ítélkezési parancsok is vannak.

Válaszul azt kell mondanunk, amint mondottuk,[414] hogy az isteni törvény az emberek egymás közötti viszonyait szabályozza és az embereket Istenre irányítja. Ámde ezek közül mindkettő egyetemesen a természettörvény követelménye, de mindkettőt az isteni vagy emberi törvénynek kell konkrét módon meghatároznia, mivel a természetszerűen ismert elvek egyetemes jellegűek, mind a spekulatív tudományokban, mind a cselekvésre vonatkozóan. Tehát, ahogy az istentiszteletről szóló egyetemes parancsolat konkrét meghatározása a ceremoniális törvények által történik, ugyanúgy *az emberek között követendő igazságossággal kapcsolatos egyetemes parancsolatot az ítélkezési parancsok konkretizálják.*

Ennek megfelelően a régi törvény háromféle parancsolatáról kell beszélnünk: *erkölcsi* parancsolatokról, amik a természettörvény követelményéhez tartoznak; *ceremoniális* parancsokról, amik az istentisztelet módját határozzák meg; és *ítélkezési* parancsokról, amik az emberek között követendő igazságosságot meghatározó szabályok. Ezért amikor az Apostol azt mondta (Róm 7) [12]: „a törvény szent", hozzáfűzte, hogy „a parancs is igazságos, szent és jó". Igazságosak az ítélkezési, szentek a ceremoniális parancsok (mert szent az, ami Istennek van felajánlva), és jók az erkölcsi parancsolatok.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy mind az erkölcsi, mind az ítélkezési parancsolatok az emberi élet irányításához tartoznak. Ezért mindkettő az Augustinus által említett parancsolatok egyik *neméhez,* az életet irányító parancsolatokhoz tartozik.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az ítélkezés az igazságosság megvalósulását jelenti, ami az észnek bizonyos konkrét dolgokra való alkalmazásán alapul.[415] Ezért az ítélkezési parancsok bizonyos szempontból az erkölcsi parancsolatokhoz hasonlók, amennyiben az észből származnak, és bizonyos szempontból a ceremoniális parancsolatokhoz, amennyiben az egyetemes parancsolatok konkrét meghatározásai. Ezért némelykor ítélkezési parancsolatokon értjük az ítélkezési és erkölcsi parancsokat, ahogy 5Móz 5 [1] mondja: „Halld, Izrael, a ceremóniákat és ítéleteket!" Máskor pedig az ítélkezési parancsok az ítélkezési és ceremoniális parancsok közös nevei, mint a 3Móz 18 [4]-ben: „Ítéleteim szerint járjatok el és a parancsolataimat tartsátok meg", ahol a „parancsolatok" az erkölcsi parancsolatokra, az „ítéletek" pedig az ítélkezési és ceremoniális parancsokra vonatkoznak.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az igazságosság actusa általánosságban az erkölcsi parancsolatokhoz tartozik, de a sajátos meghatározása, konkretizálása az ítélkezési parancsokhoz.

414 A 2, a 3.
415 Vö. II-II, q 60, a 1.

5. SZAKASZ. – VAJON A RÉGI TÖRVÉNY TARTALMAZ-E VALAMILYEN MÁS PARANCSOLATOKAT AZ ERKÖLCSI, ÍTÉLKEZÉSI ÉS CEREMONIÁLIS PARANCSOLATOKON KÍVÜL?

Az ötödik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a régi törvény bizonyos más parancsolatokat is tartalmaz az erkölcsi, ítélkezési és ceremoniális parancsolatokon kívül.

1. Az ítélkezési parancsok ugyanis az igazságosság actusához tartoznak, ami az emberek közötti viszonyokat szabályozza, a ceremoniális parancsolatok pedig a vallásosság actusához, amely által Istent tiszteljük. Ámde ezeken kívül sok más erény van, mint a mértékletesség, lelkierősség, szabadlelkűségből származó bőkezűség, és sok más, ahogy fentebb[416] mondottuk. Tehát az említetteken kívül kell, hogy a régi törvény sok mást tartalmazzon.

2. Ezenkívül, 5Móz 11 [1]-ben ez áll: „Szeresd Uradat, Istenedet és tartsd meg parancsolatait, ceremoniáit, ítéleteit és biztatásait." Ámde a parancsolatok az erkölcsi parancsolatokat jelentik, amint mondottuk.[417] Tehát az erkölcsi, ítélkezési és ceremoniális parancsolatokon kívül még mást is tartalmaz a régi törvény, amit „biztatásoknak" nevezünk.

Ezenkívül, az 5Móz 6 [17] ezt mondja: „Tartsd meg Uradnak, Istenednek parncsolatait, tanúságtételeit és ceremóniáit." Tehát minden fentebb mondotton kívül a régi törvényben „tanúságtételek" is vannak.

4. Ezenkívül, a Zsolt 119 [93]-ban ez áll: „Sohasem feledkezem el igazolásaidról." Amihez a Glossza[418] hozzáteszi: „vagyis törvényedről". Tehát a régi törvényben nemcsak erkölcsi, ceremoniális és ítélkezési parancsolatok vannak, hanem „igazolások" is.

Ezzel szemben áll, amit az 5Móz 6 [1] mond: „Ezek azok a parancsolatok, ceremóniák és ítéletek, amiket az Úristen megparancsolt nektek." Tehát ezek a régi törvény minden parancsolatát magukban foglalják.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a törvény bizonyos dolgokat mint parancsolatokat, más dolgokat mint a parancsolatok teljesítésére irányulókat ír elő. A parancsolatok az ember teendőire vonatkoznak. Ezek teljesítésére az embert kettő indítja: a parancsoló tekintélye és a teljesítés hasznossága, ami valamilyen hasznos, gyönyörködtető vagy erkölcsi jó elérése, vagy menekülés az ezekkel ellentétes rossztól. Szükséges volt tehát, hogy a régi törvény tartalmazzon a parancsoló Isten tekintélyére utaló bizonyos jelzéseket. Például 5Móz 6 [4]: „Halld Izrael! Az Úr ami Istenünk az egyetlen Úr!" Továbbá 1Móz 1 [1]: „Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet." Az ilyen jelzéseket nevezzük „tanúságtételeknek". – Arra is szükség volt, hogy a törvény felkínáljon jutalmat azoknak, akik a törvényt követik, és kilátásba helyezzen büntetést a törvényszegőknek: mint az 5Móz 28 [1]-ben: „Ha hűségesen hallgatsz az Úr, a te Istened szavára, ... az Úr, a te Istened a föld népei fölé emel...". Ezeket nevezzük „igazságszolgáltatásoknak", miszerint Isten egyeseket igazságosan megjutalmaz, illetve megbüntet.

Maguk a teendők pedig csak annyiban vannak parancsolva, amennyiben kötelező jellegük van. Ámde a kötelezésnek kettős az alapja: az ész és a konkretizáló törvény szabálya, ahogy a Filozófus (Ethic. V.) [10. fej.][419] kétféle igazságos dolgot: erkölcsileg és törvényileg igazságost különböztet meg.[420] Az erkölcsi kötelezettség pedig kétféle.

416 Q 60, a 5.
417 A 4.
418 Sorközi Glossza; Lombardus Glosszája: PL 191, 1090 C.
419 1134, b, 18-19.
420 Vö. II-II, q 23, a 3, ad 1; q 31, a 3, ad 3; q 80, a 1;q 102, a 2, ad 2; q 106, a 1, ad 2; a 4, ad 1; q 114, a 2; q 117, a 5, ad 1; q 118, a 3, ad 2.

Előírhat ugyanis az ész valami szükségest, ami nélkül az erény rendje nem létezhet, vagy mint hasznosat ahhoz, hogy az erény rendje jobban meg legyen őrizve. Ennek megfelelően bizonyos erkölcsi dolgokat a törvény pontosan megparancsol vagy megtilt, például: „Ne ölj, ne lopj."[421] Sajátosan ezeket nevezzük „parancsolatoknak". – Bizonyos erkölcsi dolgokat pedig nem mint pontos kötelességeket parancsol vagy tilt meg, hanem mint tökéletesebb utakat jelöl meg. Ezek „biztatásoknak" nevezhetők, mivel bizonyos rávezetést és meggyőzést tartalmaznak. Ilyen például a 2Móz 22 [25]: „Ha felebarátod köntösét zálogba veszed, napszálltakor add vissza neki." Ezért mondja Hieronymus [Ordin., Prooem. in Marc.][422]: „A parancsolatokban igazságosság a biztatásokban szeretet van." – A törvényi kötelezettség pedig az emberi ügyekben az „ítélkezési parancsokhoz" tartozik, az isteni dolgokban viszont a „ceremoniális parancsolatokhoz".

Ugyanakkor „tanúságtételeknek" mondhatók a büntetéssel és jutalommal kapcsolatos törvények is, amennyiben az isteni igazságosságot tanúsítják. – A törvény összes parancsolatai „igazságszolgáltatásnak" is mondhatók, amennyiben a törvényi igazságosság egyfajta megvalósulásai. – A biztatások a parancsolatoktól másképpen is megkülönböztethetők: a parancsolatokat Isten maga írta elő, a biztatásokat pedig mások által adta tudtunkra, amire maga a szó[423] is utalni látszik.

Mindezekből kitűnik, hogy *az erkölcsi, ceremoniális és ítélkezési parancsolatok a törvény minden parancsolatát felölelik; a többieknek pedig nincs parancs-jellegük, hanem a parancsolatok megtartására irányulnak.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az összes erények között csak az igazságosság tartalmaz kötelezettséget. Ezért az erkölcsi dolgokat annyiban határozhatja meg a törvény, amennyiben az igazságossághoz tartoznak, aminek része a vallásosság, ahogy Tullius mondja [Rhetor. II, 53. fej.][424]. Ezért a törvényi igazságosság nem lehet a ceremoniális és ítélkezési parancsolatokon kívüli valami.

A többi ellenvetésekre a válasz világos abból, amit mondottunk.[425]

6. SZAKASZ. – VAJON A RÉGI TÖRVÉNYNEK IDŐLEGES ÍGÉRETEKKEL ÉS FENYEGETÉSEKKEL KELLETT-E A PARANCSOLATOK KÖVETÉSÉRE VEZETNI?

A hatodik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a régi törvénynek nem időleges ígéretekkel és fenyegetésekkel kellett a parancsolatok követésére vezetni.

1. Az isteni törvény szándéka ugyanis az, hogy az embereket félelem és szeretet által vesse alá Istennek. Ezért mondja az 5Móz 10 [12]: „S most, Izrael, mit kíván tőled az Úr, a te Istened? Csak azt, hogy Uradat, Istenedet féld, az Ő útjain járj, szeresd." Ámde az időleges dolgok utáni vágy elvezet Istentől. Augustinus ugyanis ezt mondja (Octoginta trium quaest.) [q 36][426]: „A szeretet mérgezője a vágy." Úgy tűnik tehát, hogy az időleges ígéretek és fenyegetések ellentétesek a törvényhozó szándékával, és ezek a törvényt elvethetővé teszik, ahogy a Filozófus mondja (Polit. II.) [9. fej.][427].

421 2Móz 20, 13, 15; 5Móz 5, 17, 19.
422 PL 114, 180 A.
423 Főleg a szó latin alakja: „mandatum", aminek az alapjelentése: megbízás.
424 Müller, Leipzig, 1908, 230. o.
425 A szakasz törzsében.
426 PL 40, 25.
427 1271, a, 26-28.

2. Ezenkívül, az isteni törvény magasabb rendű, mint az emberi. Ámde a tudományokban azt látjuk, hogy minél magasabb rendű egy tudomány, annál magasabb rendű eszközöket vesz igénybe. Tehát, mivel az emberi törvény ígéretekkel és fenyegetésekkel veszi rá az embereket a követésére, az isteni törvény nem élhet ilyen eszközökkel, hanem magasabb rendűeket kell alkalmaznia.

3. Ezenkívül, nem lehet az igazságosság jutalma vagy a bűn büntetése, ami egyaránt megtörténhet jókkal és rosszakkal. Ámde, ahogy a Préd 9 [2] mondja: „Mindenkire ugyanaz a sors vár, az igazra és a gonoszra, a tisztára és a tisztátalanra; arra, aki áldozatot mutat be, és arra, aki megveti az áldozatokat." Tehát az időleges javak, illetve rossz dolgok nem megfelelő jutalmak, illetve büntetések az isteni törvény megtartásáért, illetve megszegéséért.

Ezzel szemben áll, amit Iz 1 [19 sk.] mond: „Ha készséggel engedelmeskedtek, majd a föld legjavából esztek, de ha továbbra is lázongtok ellenem és haragra gerjesztetek engem, kard pusztít el benneteket."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy amint a spekulatív tudományokban a szillogisztikus eszközök indítják az embereket arra, hogy elfogadják a következtetéseket, ugyanúgy bármilyen törvénnyel kapcsolatban a jutalmak és büntetések indítják az embereket a törvények követésére. Ámde a spekulatív tudományokkal kapcsolatban azt tapasztaljuk, hogy a hallgatóval a bizonyítási eszközöket az adottságainak megfelelően közlik, ezért a tudományokban rendezetten kell haladni, az oktatást az ismertebb fogalmakból kiindulva kell elkezdeni. Ugyanígy az is szükséges, hogy aki az embereket a törvények követésére akarja indítani, olyan dolgokkal kezdje az indítást, amik az emberek érzelmeiben adva vannak: ahogy a gyermekeket valaminek a megtevésére gyermeki ajándékokkal lehet buzdítani. Fentebb[428] pedig mondottuk, hogy a régi törvény úgy készített fel Krisztusra, mint tökéletlent a tökéletesre. Ezért ezt a törvényt még tökéletlen nép kapta, a később Krisztus által elhozott tökéletességhez viszonyítva. Tehát az a nép nevelés alatt álló gyermekhez hasonlítható, ahogy a Gal 3 [24] mondja. Az ember tökéletessége pedig az, hogy megvetvén az ideig tartó dolgokat, a lelkiekhez ragaszkodjék, ahogy az Apostol mondja (Fil 3) [13. 15]: „Elfelejtem, ami mögöttem van, és nekilendülök annak, ami előttem van... Mi, tökéletesek gondolkodjunk így!" A tökéletlen embereknek viszont az a feladatuk, hogy az időleges javakat Istenre irányítva kívánják. Az elferdültek sajátossága pedig az, hogy az időleges javakat teszik meg céljuknak. *Illett tehát a régi törvényhez, hogy a tökéletlen emberek érzelmeiben lévő időleges javakkal vezesse el az embereket Istenhez.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az a vágy, amely által az időleges javakba helyezi a célját az ember, a szeretet mérgezője. De az olyan időleges javak elnyerése, amiket az ember Istenre irányítva kíván, egyfajta eszköz, ami a tökéletleneket Isten szeretetére vezeti; a Zsolt 49 [19] szerint: „Dicsérni foglak, mert jót tettél vele."

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az emberi törvény emberektől adandó jutalmakkal, illetve büntetésekkel indítja az embereket, az isteni törvény pedig az Isten által adandó jutalmakkal, illetve büntetésekkel, és ebből a szempontból magasabb rendű eszközökkel él.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy – amint az Ószövetség történeteit ismerő ember számára világos – a régi törvény idején a nép általános állapota mindig kedvező volt, amíg a törvényt megtartották, és mihelyt a törvény parancsaitól eltértek, sok csapásban volt részük. De még a törvényt megtartók közül is egyeseknek rosszul ment a sora, vagy azért, mert már lelki emberré váltak, és Isten célja az volt, hogy ezál-

428 Q 91, a 5, ad 2; q 98, a 1, a 2, a 3.

tal az időleges dolgok hatásától függetlenedjenek, és az erejük kipróbált legyen; vagy azért, mivel bár a törvény cselekedeteit kifelé teljesítették, a szívük teljesen az időleges dolgokban horgonyzott le és Istentől távol volt. Ahogy Iz 29 [13] mondja: „Ez a nép ... csak ajkával dicsőít, a szíve azonban távol van tőlem."

C. KÉRDÉS

A RÉGI TÖRVÉNY ERKÖLCSI PARANCSOLATAIRÓL – tizenkét szakaszban

Ezt követően a régi törvény parancsainak egyes *nemeit* kell megvizsgálnunk. Először az erkölcsi parancsolatokat, másodszor a ceremoniális parancsolatokat, harmadszor az ítélkezési parancsokat.

Az első kérdéskörrel kapcsolatban tizenkét kérdést teszünk fel:

Először:	Vajon a régi törvény minden erkölcsi parancsa a természettörvényhez tartozik-e?
Másodszor:	Vajon a régi törvény erkölcsi parancsolatai az összes erényes cselekedetekkel kapcsolatosak-e?
Harmadszor:	Vajon a régi törvény összes erkölcsi parancsolatai visszavezethetők-e a Tízparancsolatra?
Negyedszer:	A Tízparancsolat parancsainak megkülönböztetéséről.
Ötödször:	A számukról.
Hatodszor:	A sorrendjükről.
Hetedszer:	A megfogalmazási módjukról.
Nyolcadszor:	Vajon adható-e alóluk felmentés?
Kilencedszer:	Vajon az erény követésének módja parancs tárgyát képezi-e?
Tizedszer:	Vajon a szeretet módja parancs tárgyát képezi-e?
Tizenegyedszer:	Más erkölcsi parancsolatok megkülönböztetéséről.
Tizenkettedszer:	Vajon a régi törvény erkölcsi parancsolatai megigazulttá tesznek-e?

1. SZAKASZ. – VAJON MINDEN ERKÖLCSI PARANCSOLAT A TERMÉSZETTÖRVÉNYHEZ TARTOZIK-E?

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nem minden erkölcsi parancsolat tartozik a természettörvényhez.

1. Sir 17 [11] ugyanis ezt mondja: „Megajándékozta őket tanítással és birtokukba adta az élet törvényét." Ámde a tanítás szemben áll a természettörvénnyel, mivel a természettörvényt nem tanulás által, hanem természetes ösztön révén birtokolja az ember. Tehát nem minden erkölcsi parancsolat tartozik a természettörvényhez.

2. Ezenkívül, az isteni törvény tökéletesebb, mint az emberi. Ámde az emberi törvény hozzáad a természettörvényhez bizonyos erkölcsi dolgokat, ami kitűnik abból, hogy a természettörvény azonos mindenütt, de az ahhoz adódó erkölcsi intézkedések különbözők a különböző népeknél. Tehát az isteni törvénynek sokkal inkább hozzá kellett adnia a természettörvényhez bizonyos erkölcsi dolgokat.

3. Ezenkívül, ahogy a természetes ész jó erkölcsre indító tényező, ugyanúgy a hit is. Ezért mondja a Gal 5 [6]: „A hit a szeretet által tevékenykedik." Ámde a hit nem tartozik a természettörvényhez, mivel a hithez tartozó dolgok meghaladják a természetes észt. Tehát az isteni törvénynek nem minden erkölcsi parancsolata tartozik a természettörvényhez.

Ezzel szemben áll, amit az Apostol mond (Róm 2) [14]: „A pogányok törvény híján a természet szavára járnak el a törvény szerint." E szavakat a jó erkölcshöz tartozó dolgokra kell érteni. Tehát a régi törvény minden erkölcsi parancsolata a természettörvényhez tartozik.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a ceremoniális és ítélkezési parancsolatoktól különböző erkölcsi parancsolatok tárgya az, ami természeténél fogva a jó erkölcshöz tartozik. Mivel pedig jó erkölcsről az észhez viszonyítva beszélünk, ami az emberi cselekedetek sajátos lételve, azokat az erkölcsöket mondjuk jóknak, amik az ésszel összhangban vannak, rosszaknak pedig azokat, amik az észtől eltérnek. Ámde ahogy a spekulatív ész minden ítélete az alapelvek természetszerű ismeretéből ered, ugyanúgy a gyakorlati ész minden ítélete is bizonyos természetszerűen megismert elvekből származik, amint fentebb[429] mondottuk. Ezekből különböző módon lehet eljutni a különböző dolgokról alkotott ítéletekig. Az emberi tettek között ugyanis vannak annyira kifejezett jellegű tettek, amik kis megfontolás után azonnal helyeselhetők vagy elvethetők az említett egyetemes alapelvek fényében. Vannak viszont olyan tettek is, amiknek a megítéléséhez a különböző körülmények beható megfontolása szükséges, amire nem képes bárki, hanem ez a bölcsek kiváltsága, ahogy a tudományok részletekbe menő következtetéseinek vizsgálatára sem képes bárki, hanem csak a filozófusok. Vannak azután olyan dolgok is, amiknek a megítéléséhez az ember az isteni tanítás segítségét igényli, mint a hitigazságokkal kapcsolatban.

Így tehát nyilvánvaló, hogy mivel *az erkölcsi parancsolatok tárgya az, ami a jó erkölcsökhöz tartozik, és jó erkölcsökön azt értjük, ami összhangban áll az ésszel, ámde az emberi ész minden ítélete a természetes észből származik, szükséges, hogy minden erkölcsi parancsolat a természettörvényhez tartozzék, ámbár különbözőképpen.* Vannak ugyanis olyan dolgok, amikről bármely embernek természetes esze tüstént eldönti természetszerűen, hogy meg kell tenni, vagy nem. Például: „Tiszteld atyádat és anyádat", „ne ölj, ne lopj."[430] Az ilyesmik abszolút értelemben a természettörvényhez tartoznak. – Vannak azután olyan dolgok, amikről a bölcsek behatóbb észbeli vizsgálattal döntik el, hogy meg kell-e tennünk. Ezek úgy tartoznak a természettörvényhez, hogy mégis tudományos vizsgálatot igényelnek, amire a bölcsek tanítják meg a kevesebb ismerettel rendelkezőket. Ilyen például: „Becsüld meg az ősz fejet, add meg a tiszteletet az öregnek."[431] – Vannak végül olyan dolgok is, amiknek a megítéléséhez az emberi ész rászorul az isteni tanításra, amely felvilágosítást ad nekünk az isteni dolgokról. Például: „Ne csinálj magadnak faragott képet vagy hasonmást... Istenednek nevét hiába ne vegyed."[432]

Ezáltal nyilvánvaló a válasz *az ellenvetésekre.*

429 Q 94, a 2, a 4.
430 2Móz 20, 12. 13. 15; 5Móz 5, 16. 17. 19.
431 3Móz 19, 32.
432 2Móz 20, 4. 7; 5Móz 5, 8. 11.

2. SZAKASZ. – VAJON A TÖRVÉNY ERKÖLCSI PARANCSOLATAI AZ ÖSSZES ERKÖLCSI CSELEKEDETEKKEL KAPCSOLATOSAK-E?

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a törvény erkölcsi parancsolatai nem az összes erényes cselekedetekkel kapcsolatosak.

1. A régi törvény parancsainak megtartását ugyanis igazságszolgáltatásnak nevezik; a Zsolt 119 [8] szerint: „Igazságszolgáltatásaidat megőrzöm." Ámde az igazságszolgáltatás az igazságosság megvalósulása. Tehát az erkölcsi parancsolatok csak az igazságosság cselekedeteivel kapcsolatosak.

2. Ezenkívül, ami parancsolva van, kötelező. Ámde ami kötelező, nem tartozik más erényekhez, hanem kizárólag az igazságossághoz, amelynek sajátos actusa: megadni mindenkinek, amivel tartozunk. Tehát a törvény erkölcsi parancsolatai nem vonatkoznak más erényes cselekedetekre, hanem csak az igazságosság cselekedeteire.

3. Ezenkívül, minden törvény a közjót szolgálja, ahogy Isidorus mondja [Etymol. II, 10. fej.; V, 21. fej.][433]. Ámde az erények közül egyedül az igazságosság van vonatkozásban a közjóval, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. V.) [3. fej.][434]. Tehát az erkölcsi parancsolatok csak az igazságosság cselekedeteivel kapcsolatosak.

Ezzel szemben áll, amit Ambrosius mond [De Paradiso, 8. fej.][435]: „A bűn az isteni törvény megszegése, a mennyei parancsolatok iránti engedetlenség." Ámde a bűnök az összes erényes cselekedetekkel ellentétben állnak. Tehát az isteni törvénynek minden erényes cselekedetről rendelkeznie kell.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy mivel a törvény parancsolatai a közjóra irányulnak, amint fentebb[436] mondottuk, *a törvény parancsolatainak a közösségek különböző fajtái szerint különbözniük kell.* Ezért tanítja a Filozófus is (Politica) [IV, 1. fej.][437], hogy más törvényeket kell hozni az olyan közösségben, amelyben király uralkodik, mint amiben a nép, vagy némely országos hatalmasság gyakorolja a hatalmat. Ámde más közösség az, amire az emberi törvény irányul, mint amire az isteni törvény. Az emberi törvény ugyanis a civil társadalomra irányul, ami az emberek egymás közötti közössége. Az emberek pedig egymáshoz külső cselekedetek által irányulnak, amikkel egymás között kapcsolatot tartanak. Ámde az ilyen kapcsolattartás az igazságossággal áll összefüggésben, ami az emberi közösség irányítója. Ezért *az emberi törvény csakis az igazságosság cselekedeteivel kapcsolatos parancsolatokat tartalmaz;* és ha más erények cselekedeteit parancsolja, ezt csak annyiban teszi, amennyiben az utóbbiak az igazságossággal szorosan összefüggnek, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. V.) [3. fej.][438].

De az a közösség, amelyre az isteni törvény irányít, az embernek Istennel való közössége vagy a földi, vagy az eljövendő örök életben. Ezért az isteni törvény parancsolatokat ad mindarról, amikkel az ember helyesen tud irányulni az Istennel való közösségre. Ámde az ember az eszével, illetve a lelkével áll kapcsolatban Istennel, hiszen értelme, illetve lelke révén Isten képmása. Ezért az isteni törvény mindarról parancsolatot ad, ami által az ember értelme megfelelően rendeződik. Ámde ez az összes erényes cselekedetek által megy végbe: az értelmi erények ugyanis az ész actusait önmagukban rendezik, az erkölcsi erények pedig az észnek a belső szenvedélyekkel és a külső cselekedetekkel kapcsolatos actusait irányítják. Ezért nyilvánvaló, hogy *az isteni törvény megfelelően tartalmaz az összes erényes cselekedetekkel kapcsolatos parancsolatokat,*

433 PL 82, 131 B, 203 A.
434 1130, a, 4-8.
435 PL 14, 292 D.
436 Q 90, a 2.
437 1289, a, 11-25.
438 1129, b, 23-25.

de olyképpen, hogy a parancs kötelező ereje azokra a dolgokra vonatkozik, amik nélkül nem tartható fenn az erény rendje, vagyis az ész rendje; azokra pedig, amik a tökéletes erény kialakulását segítik, a tanács intelme vonatkozik.[439]

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a törvény – más erényes cselekedetekkel kapcsolatos – parancsainak teljesítése is igazságszolgáltatás-jellegű, amennyiben igazságos dolog, hogy az ember engedelmeskedjék Istennek, és mindent, amivel rendelkezik, alávessen az ész uralmának.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a sajátos értelemben vett igazságosság arra van figyelemmel, amivel az egyik ember a másiknak tartozik, de minden más erény arra, hogy az alsóbbrendű potentiák mivel tartoznak az észnek. Ennek a tartozásnak alapján beszél a Filozófus (Ethic. V.) [15. fej.][440] metaforikus értelemben vett igazságosságról.[441]

A harmadik ellenvetésre a válasz nyilvánvaló abból, amit a közösségek különbözőségéről mondottunk.[442]

3. SZAKASZ. – VAJON A RÉGI TÖRVÉNY ÖSSZES ERKÖLCSI PARANCSOLATAI VISSZAVEZETHETŐK-E A TÍZPARANCSOLATRA?

A harmadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a régi törvénynek nem minden erkölcsi parancsolata vezethető vissza a Tízparancsolatra.

1. A törvény első és legfontosabb parancsolatai: „Szeresd Uradat, Istenedet", és „szeresd felebarátodat" (Mt 22) [37. 39]. Ámde ez a kettő nem szerepel a Tízparancsolat parancsai között. Tehát a Tízparancsolat nem tartalmazza az összes erkölcsi parancsolatokat.

2. Ezenkívül, az erkölcsi parancsolatok nem vezethetők vissza a ceremoniális parancsolatokra, hanem inkább fordítva. Ámde a Tízparancsolat parancsai között van egy ceremoniális parancs: „Megemlékezzél arról, hogy a szombat napját megszenteld."[443] Tehát az erkölcsi parancsolatok nem vezethetők vissza a Tízparancsolat összes parancsaira.

3. Ezenkívül, az erkölcsi parancsolatok az összes erényes cselekedetekkel kapcsolatosak. Ámde a Tízparancsolat parancsai között csak az igazságosság cselekedeteivel kapcsolatos parancsok vannak, ami nyilvánvaló annak számára, aki egyenként megvizsgálja a Tízparancsolat parancsait. Tehát a Tízparancsolat nem tartalmazza az összes erkölcsi parancsolatokat.

Ezzel szemben áll, amit a Mt 5 [11] („boldogok vagytok, amikor átkoznak miattam...") Glosszája[444] mond, hogy a Tízparancsolatot bemutató Mózes később részletesen kifejti a Tízparancsolat tartalmát. Tehát a törvény minden parancsolata a Tízparancsolat részei között foglal helyet.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a Tízparancsolat parancsai a törvény más parancsolataitól abban különböznek, hogy az előbbieket maga Isten terjesztette a nép elé, a többi parancsolatot pedig Mózesen keresztül adta. *Tehát azok a parancsok tartoznak a Tízparancsolathoz, amiknek az ismeretére maga Isten vezette el az embert.* Ezek pedig az egyetemes alapelvekből azonnal, kis megfontolást követően megismerhetők, illetve

439 Vö. q 108, a 4.
440 1138, b, 5-14.
441 Vö. q 113, a, 1; II-II, q 58, a 2.
442 A szakasz törzsében.
443 2Móz 20,8; 5Móz 5,12.
444 Rendes Glossza: PL 114, 90 D.

az Istentől belénk öntött hit fényében azonnal ismertté válnak. *Tehát a Tízparancsolat parancsai között nem található a parancsoknak két neme: amik elsődlegesek és egyetemesek,* amiket nem szükséges írott parancsba foglalni, mert a természetes ész fényénél természetszerűen megismerhetők, mint például az, hogy az ember senkinek sem okozhat rosszat, és más effélék; *továbbá azok, amikről a bölcsek szorgos vizsgálattal megállapították, hogy az ész számára megfelelők.* Ezek ugyanis Istentől a néphez a bölcsek tudományának közvetítésével jutnak el. *Ám a Tízparancsolat parancsai az említett parancsok mindkét nemét mégis tartalmazzák, de különbözőképpen.* Azokat ugyanis, amik elsődlegesek és egyetemesek, úgy tartalmazzák, mint közvetlen következtetések elveit; azokat pedig, amik a bölcseken keresztül ismerhetők meg, úgy tartalmazzák, ahogy az elvek a következtetéseket.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy ez a két parancsolat a természettörvény elsődleges, egyetemes parancsolata. Ezek az emberi ész számára természetszerűen ismertek, vagy a természetes ész fényénél, vagy a hit által. Ezért a Tízparancsolat minden parancsa úgy viszonyul ehhez a kettőhöz, mint a következtetések az egyetemes elvekhez.[445]

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a szombat megünnepléséről szóló parancs bizonyos szempontból erkölcsi parancsolat, amennyiben ezáltal Isten megparancsolja, hogy az ember bizonyos időt szánjon az isteni dolgoknak; a Zsolt 46 [11] szerint: „Álljatok meg és lássátok, hogy én vagyok az Isten!" Ezért szerepel ez a Tízparancsolat parancsai között, nem pedig az istentisztelet időpontjának kijelölése miatt, mivel ez ebből a szempontból ceremoniális parancs.[446]

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a kötelezés szempontja a többi erényben rejtettebb, mint az igazságosságban.[447] Ezért a többi erényes cselekedetekről szóló parancsok nem annyira ismertek a nép előtt, mint az igazságosság cselekedeteiről szólók. Ezért az igazságosság cselekedetei képezik sajátos tárgyát a Tízparancsolatnak, ami a törvény alapelemeit tartalmazza.

4. SZAKASZ. – VAJON A TÍZPARANCSOLAT PARANCSAI MEGFELELŐEN VANNAK-E MEGKÜLÖNBÖZTETVE?

A negyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a Tízparancsolat parancsai nincsenek megfelelően megkülönböztetve.

1. Az imádás ugyanis más erény, mint a hit. Ámde a parancsolatok a különböző erényes cselekedetekkel kapcsolatosak. De az, ami a Tízparancsolat elején áll: „ne legyenek idegen isteneitek énelőttem", a hithez tartozik, de a folytatás: „ne csinálj magadnak faragott képet..." az imádásra vonatkozik. Tehát ez két parancsolat, és nem egy, ahogy Augustinus mondja [Quaest. in Exod., q 71.][448].

2. Ezenkívül, a törvényben az állító és tiltó parancsolatok különböznek egymástól. Például: „Tiszteld atyádat és anyádat; ne ölj." Ámde az „én vagyok a te Urad, Istened" – állító parancs, és a folytatása: „ne legyenek idegen isteneitek énelőttem" – tiltó parancs. Tehát ez két parancsolat, és az egyik nem foglalja magában a másikat, ahogy Augustinus mondja [id. helyen].

445 Vö. II-II,q 44, a 1, ad 3.
446 Vö. II-II, q 122, a 4, ad 1.
447 Vö. a 2, ad 2.
448 PL 34, 621.

3. Ezenkívül, az Apostol ezt mondja (Róm 7) [7]: „a bűnös kívánság nem vált volna bennem tudatossá, ha a törvény nem mondaná: ne kívánd meg", és úgy tűnik, hogy ez a parancsolat: „ne kívánd meg" – egy parancsolat, és nem kettő. Nem kell tehát két különböző parancsolatnak tartani.

Ezzel szemben áll, amit Augustinus mond (Glossa super Exod.)[449]: három parancsolat vonatkozik Istenre, és hét a felebarátra.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a Tízparancsolat parancsait a különböző szerzők más és más módon különböztetik meg egymástól. Hesychius a 3Móz 26 [26] (= „tíz asszony süthet kenyeret egy kemencében") magyarázataként ugyanis azt mondja[450], hogy a szombat megtartásáról szóló parancs nem tartozik a Tízparancsolathoz, mivel nem kell betű szerint megtartani minden időben. Mégis négy parancsolatot különböztet meg, mint Istenre vonatkozókat. Az első: „Én vagyok a te Urad, Istened." A második: „Ne legyenek idegen isteneitek énelőttem." (Így különbözteti meg ezt a kettőt Hieronymus is az Óz 10 [10]-ben szereplő „kettős gonoszság" magyarázataként.)[451] A harmadik: „Ne csinálj magadnak faragott képet." A negyedik: „Istennek nevét hiába ne vegyed." Szerinte a felebarátra hat parancsolat vonatkozik: „Tiszteld atyádat és anyádat", „ne ölj", „ne paráználkodjál", „ne lopj", „hamis tanúságot ne szólj", „ne legyen bűnös kívánságod".

De ez a felosztás helytelennek tűnik. Először azért, mert nem lenne helyénvaló, hogy a szombat megtartásáról szóló parancs a Tízparancsolat parancsai között szerepel, ha egyáltalán nem tartozna közéjük. Másodszor, mivel „senki sem szolgálhat két úrnak" (Mt 6) [24], úgy tűnik, hogy egy és ugyanaz az „én vagyok a te Urad Istened" és a „ne legyenek idegen isteneitek énelőttem" parancsa. Ezért Órigenes [Homil. VIII. in Exod.][452], aki szintén négy, Istenre irányuló parancsot különböztet meg, ezt a két parancsot egy parancsnak mondja. Szerinte a második: „Ne csinálj magadnak faragott képet." A harmadik: „Istennek nevét hiába ne vegyed." A negyedik: „Megemlékezzél arról, hogy a szombat napját megszenteljed." A többi hatot éppen úgy mondja, mint Hesychius.

De mivel a faragott kép vagy hasonmás készítését csak bálványimádás céljára tiltja Isten (ugyanis ugyanakkor megparancsolja, hogy a szent sátorban legyen képe a szerafoknak, ahogy ezt a 2Móz 25 [18 skk.]-ben olvassuk), megfelelőbben veszi Augustinus egy parancsolatnak a „ne legyenek idegen isteneitek énelőttem" és a „ne csinálj magadnak faragott képeket" tilalmait. Mivel más asszonyának közösülésre való megkívánása a test kívánságához, és más anyagi tulajdonának megkívánása a szemek kívánságához[453] tartozik, ezért Augustinus is [Quaest. in Hept. II, q 71.][454] két parancsnak mondja a más asszonya és a más anyagi tulajdona megkívánásának tilalmát. Így *három, Istenre irányuló, és hét felebarátra irányuló parancsolatot különböztet meg, és ez jobb felosztás.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az imádás nem más, mint a hit tanúsítása; ezért nem kell más parancsot adni az imádásról és a hitről, de inkább kell adni az imádásról, mint a hitről, mivel a Tízparancsolat előzetesen feltételezi a hit és a szeretet parancsolatát. A természettörvény első, egyetemes parancsolatai ugyanis természetszerűen ismertek annak számára, aki természetes ésszel rendelkezik, és kihirdetésre nem szorulnak. Ehhez hasonlóan az, hogy hinni kell Istenben, elsődlegesen és termé-

449 Rendes Glossza: PL 113, 250 B. Vö. Aug., Quaest. in Hept. II, q 71, a 2Móz 20,1-gyel kapcsolatban: PL 34, 620.
450 Hesychius Hierosolymitanus († 431 után), In Lev. VII: PG 93, 1150.
451 PL 25, 908 C.
452 PG 12, 351 BC.
453 Vö. q 77, a 5.
454 PL 34, 621.

szetszerűen ismert a hittel rendelkező számára. Ahogy a Zsid 11 [6] mondja: „Annak ugyanis aki Istenhez járul, hinnie kell, hogy Ő van." Ezért ez nem igényel kihirdetést, csak a hit kegyelmi adományát teszi szükségessé.[455]

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az állító parancsolatok akkor különböznek a tiltóktól, amikor az egyik nem foglaltatik a másikban. Például a szülők tiszteletét nem tartalmazza a „ne ölj" parancsolata, és viszont. De amikor a tiltó parancs magában foglalja az állítót, vagy viszont, szükségtelen ezekről két parancs. Például nem kell különféle parancsokat adni arról, hogy „ne lopj", és arról, hogy meg kell őrizni, vagy vissza kell adni a más tulajdonát. Ugyanezen okból nincs külön parancs az Istenben való hitről és az idegen istenekben való hit tilalmáról.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy minden kívánságban van valami közös, ezért beszél egyes számban az Apostol a kívánsággal kapcsolatos parancsról. Mivel azonban sajátosan különböző kívánságok vannak, Augustinus különböző parancsokat különböztet meg a bűnös kívánság tilalmával kapcsolatban. Fajilag különböznek ugyanis a kívánságok a cselekvések vagy a megkívánható dolgok különbözősége szerint, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. X.) [5. fej.][456].

5. SZAKASZ. – VAJON MEGFELELŐ SZÁMBAN VANNAK-E FELSOROLVA A TÍZPARANCSOLAT PARANCSAI?

Az ötödik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a Tízparancsolat parancsai nincsenek megfelelő számban felsorolva.

1. A bűn ugyanis „az isteni törvény áthágása és a mennyei parancsolatok iránti engedetlenség", ahogy Ambrosius mondja [De Paradiso, 8. fej.][457]. Ámde a bűnök felosztásának alapja az, hogy az ember az Isten, a felebarát és önmaga ellen vétkezhet.[458] Mivel pedig a Tízparancsolat nem tartalmaz olyan parancsot, amely az embert önmagával kapcsolatban rendezné, hanem kizárólag az Istenre és a felebarátra irányító parancsolatok szerepelnek benne, úgy tűnik, hogy elégtelen a Tízparancsolat parancsainak felsorolása.

2. Ezenkívül, ahogy Isten tiszteletéhez tartozott a szombat megtartása, ugyanúgy más ünnepek megtartása és az áldozatok bemutatása is. Ámde a Tízparancsolat egyik parancsa előírja a szombat megtartását. Kellenek tehát olyan parancsok is, amik a többi ünnepek megtartását és az áldozatok bemutatását írják elő.

3. Ezenkívül, ahogy Isten elleni bűn a hamis eskü, ugyanúgy a káromkodás és az isteni tanítás elleni hazugság is. Ámde van egy parancs, amely megtiltja a hamis esküt: „Istenednek nevét hiába ne vegyed." Tehát a Tízparancsolat valamelyik parancsának tiltania kell a káromkodás és a tévtanítás bűnét is.

4. Ezenkívül, ahogy az emberben természetadta szeretet van a szülei iránt, ugyanúgy van a gyermekei iránt is. A szeretet parancsa is minden felebarátra kiterjed. Ámde a Tízparancsolat parancsai a szeretetre irányulnak; az 1Tim 1 [5] szerint: „A parancs célja a szeretet." Ahogy tehát van a szülőkre vonatkozó parancs, ugyanúgy kellett lenniük olyan parancsoknak is, amik a gyermekekre és más felebarátokra vonatkoznak.

5. Ezenkívül, a bűn bármely *nemében* szívvel és cselekedettel lehet vétkezni.[459] Ámde a bűn bizonyos *nemeiben,* a lopásban és a házasságtörésben külön van tiltva a csele-

455 Vö. II-II. q 16, a 1.
456 1175, b, 28-36.
457 PL 14, 292 D.
458 Vö. q 72, a 4.
459 Vö. q 72, a 7. – „Szív" bűnén a gondolati bűn értendő.

kedet bűne („ne paráználkodjál, ne lopj"), és külön a szív bűne („felebarátod feleségét ne kívánjad", „felebarátod tulajdonát ne kívánjad"). Tehát ugyanezt tiltani kellett az emberölés és a hamis tanúság bűnével kapcsolatban is.

6. Ezenkívül, ahogy származhat bűn a vágyóképesség rendetlenségéből, ugyanúgy a haragvóképesség rendetlenségéből is. Ámde bizonyos parancsok tiltják a rendetlen kívánságot, mint a felebarát feleségének és tulajdonának megkívánását tiltó parancsok. Tehát a Tízparancsolatban kellett lenniük olyan parancsoknak is, amik a rendetlen haragot tiltják. Vagyis úgy tűnik, hogy a Tízparancsolat parancsai nincsenek megfelelő számban felsorolva.

Ezzel szemben áll, amit 5Móz 4 [13] mond: „Kihirdette nektek szövetségét és megparancsolta, hogy tartsátok meg a Tízparancsolatot – két kőtáblára írta őket."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy – amint fentebb[460] mondottuk – ahogy az emberi törvény parancsai az emberi közösség javára irányulnak, ugyanúgy az isteni törvény parancsainak célja az emberek Isten uralma alatti közössége. Ámde ahhoz, hogy valaki valamely közösségbe jól illeszkedjen, kettő szükséges: jól viszonyuljon a közösség vezetőjéhez és a közösség többi tagjaihoz. *Szükséges tehát, hogy az isteni törvényben legyenek olyan parancsok, amelyek az embert Istenhez, és más parancsok, amelyek a felebarátaihoz rendelik, akik vele együtt Isten uralma alatt élnek.*

A közösség vezetője iránt pedig hárommal tartozik az ember: hűséggel, tisztelettel és szolgálattal. Az ura iránti hűség abban áll, hogy az őt megillető tiszteletet ne kínálja fel másnak. Erre vonatkozik az első parancsolat: „ne legyenek idegen isteneid". – Az ura iránti tisztelet megköveteli, hogy semmi jogtalanságot ne kövessen el vele szemben. Ezzel kapcsolatos a második parancsolat: „Uradnak, Istenednek nevét hiába ne vegyed." – Az alattvalók pedig szolgálattal tartoznak uruknak a tőle kapott jótétemények viszonzásáért. Ide tartozik a harmadik parancsolat a szombat megszenteléséről, a világ teremtéséről való megemlékezésül.

A felebarátaihoz pedig valaki jól viszonyulhat sajátosan és általában. A sajátos jó viszonyulás azokhoz, akinek adósa, azt követeli meg, hogy adja meg, amivel tartozik. Erre vonatkozik a szülők tiszteletéről adott parancsolat. – Az általános jó viszonyulás mindenkihez azt teszi szükségessé, hogy senkinek se okozzon kárt, se szóval, se cselekedettel, se szívvel.[461] Cselekedettel pedig kárt lehet okozni a felebarátnak olykor a saját személye fennállása ellen. Ezt tiltja meg a „ne ölj" parancsolat. – Máskor pedig az utód nemzésére vele társult személlyel szemben. Ezt tiltja meg a „ne paráználkodjál" parancs. – Ismét máskor károsítani lehet a birtokát is, ami e két célra irányul. Erre vonatkozik a „ne lopj" tilalma. – A szóval okozott károkozást tiltja meg a „hamis tanúságot ne szólj felebarátod ellen", a szív károkozását pedig a bűnös vágyak tilalma.

A szó, a tett és szív különbsége alapján lehetne megkülönböztetni az Istenre irányuló három parancsolatot, amelyek közül az első a cselekvésre vonatkozik: „ne csinálj magadnak faragott képeket"; a második a beszédre: „Istenednek nevét hiába ne vegyed"; a harmadik pedig a szívre, mivel a szombat megszentelését előíró erkölcsi parancsolat a szívnek Istenre irányuló nyugalmát célozza meg. – Vagy, Augustinus szerint [In Psalm. 32, serm. 1.][462], az első parancsolat által az első lételv egységét tiszteljük, a második által az igazságát, a harmadikkal pedig a jóságát, ami által megszentelődünk és amiben megnyugszunk, mint célban.

460 A 2.
461 Vö. q 72, a 7.
462 PL 36, 281.

Az első ellenvetésre tehát kétféleképpen lehet válaszolni. Először úgy, hogy a Tízparancsolat parancsai a szeretet parancsával állnak vonatkozásban.[463] Ámde az embernek Isten és a felebarát szeretetéről kellett parancsot adni, mivel ezzel kapcsolatban az áteredő bűn miatt a természettörvény elhomályosult, de az önszeretetről parancsot adni nem kellett, mivel erre vonatkozóan a természettörvény teljes mértékben érvényesült, ezenkívül az Isten és a felebaráti szeretet az önszeretetet magában foglalja: akkor szereti ugyanis valóban önmagát az ember,[464] ha Istenre irányítja magát.[465] Ezért a Tízparancsolat parancsai között is csak a felebarátra és Istenre vonatkozó parancsok szerepelnek.

Másodszor úgy lehet válaszolni, hogy a Tízparancsolat parancsai azok, amiket a nép közvetlenül Istentől kapott. Ezért mondja az 5Móz 10 [4]: „Akkor az Úr, ugyanazzal az írással, mint előzőleg, felírta a táblákra azt a Tízparancsolatot, amelyet a lángokból közölt veletek." Ezért a Tízparancsolat parancsainak olyanoknak kell lenniük, hogy a nép értelme azonnal felfoghassa azokat. Ámde a parancsnak tartozás-jellege van. Azt, hogy az ember szükségképpen tartozik valamivel Istennek és a felebarátjának, az emberi értelem, de különösen a hívő könnyen felfogja. De az, hogy az embernek szükségképpen önmagára (és nem másra) irányuló kötelessége is van, nem nyilvánvaló azonnal, mert első pillantásra úgy tűnik, hogy mindenki szabad abban, ami önmagára tartozik. Ezért az embernek önmagával kapcsolatos rendetlenségeit tiltó parancsok a néphez a bölcsek tanításának közvetítésével jutnak el, tehát nem tartoznak a Tízparancsolathoz.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a régi törvény összes ünnepei valamilyen (vagy a múltban történt, vagy a jövőre vonatkozóan előképszerűen megjelenített) isteni jótéteményre emlékezésül lettek alapítva. Ugyanilyen céllal mutattak be minden áldozatot. Ámde Isten jótéteményei közül elsősorban és leginkább a teremtés jótéteményéről kell megemlékezni, ami a szombat megszentelése által valósult meg. Ezért a 2Móz 20 [11] e parancsolat magyarázatául ezt mondja: „Az Úr ugyanis hat nap alatt teremtette az eget és a földet, ... a hetedik napon azonban megpihent." A jövőre vonatkozóan előképszerűen megjelenítendő isteni jótétemények közül pedig a legnagyobb és végső a léleknek Istenben való megnyugvása, akár a jelenben a kegyelem révén, akár a jövőben a mennyei dicsőségben, és a szombat megtartása ezt is jelképezi. Ezért mondja Iz 58 [13 sk.]: „Ha óvakodsz attól, hogy szombaton ide-oda menj, és a hasznot hajhászd szent napomon, ha a szombatot gyönyörűnek nevezed, és az Úrnak szentelt napot dicsőségesnek, ... akkor boldog leszel az Úrban." Ezek a jótétemények vannak ugyanis elsődlegesen és főként az embereknek, de főleg a hívőknek a lelkében. A többi ünnepeket pedig bizonyos időleges és mulandó jótétemények miatt tartották, mint például a Húsvétot az Egyiptomból való egykori szabadulás emlékére, illetve Krisztus később bekövetkező időleges szenvedésének előképéül, ami a lelki szombat nyugalmára indítja az embert. Ezért a Tízparancsolat parancsai között az összes többi ünnepek és áldozatok mellőzésével egyedül a szombatról történt említés.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, amit az Apostol mond (Zsid 6) [16]: „Az emberek sajátmaguknál nagyobbra esküsznek; a pörlekedésnek az eskü bizonyíték vet véget." Ezért, mivel az eskü mindenkit közösen érint, az esküvel kapcsolatos rendetlenséget tiltja meg sajátosan a Tízparancsolat egyik parancsa. A tévtanítás bűne pedig csak kevés embert érint, ezért nem volt szükséges, hogy erről említés történjék a Tízparancsolat parancsai között, jóllehet bizonyos értelmezés szerint az „Istenednek

463 Vö. a 3, ad 1.
464 Vö. q 29, a 4.
465 Vö. II-II, q 25, a 4, a 5, a 7.

nevét hiába ne vegyed" parancsban benne foglaltatik a tévtanítás tilalma: az egyik Glossza[466] ugyanis így magyarázza: „Ne mondjad, hogy Krisztus teremtmény."[467]

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a természetes ész az embernek azonnal előírja, hogy senkinek se okozzon jogtalanságot, ezért a károkozást tiltó parancsok mindenkire kiterjednek. De a természetes ész nem azonnal írja elő, hogy a másik embernek valamit tenni kell, hacsak nem tartozunk neki valamivel. De a gyermek tartozása az atyja iránt annyira nyilvánvaló, hogy semmi kibúvóval nem tagadható, mivel az atya a létrehozásnak, a nevelésnek és a tanításnak lételve. Ezért a Tízparancsolat a szülőkön kívül senki más számára nem parancsol semmilyen jótéteményt, illetve szolgálatot. De úgy tűnik, hogy a szülők semmilyen jótétemény miatt nem adósai a gyermekeiknek, hanem fordítva.[468] – A gyermek valamiképpen hozzátartozik az atyjához, és „az apák úgy szeretik a gyermekeiket, mint magukból valamit", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. VIII.) [14. fej.][469]. Ezért hasonló okból nem szerepel a Tízparancsolatban parancs a gyermekek iránti szeretetről, ahogy olyan sem, ami az önszeretetet írná elő.

Az ötödik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a házasságtöréssel kapcsolatos gyönyör és a gazdagság hasznos java természeténél fogva kívánatos, amennyiben az egyik gyönyörködtető jó, a másik hasznos jó. Ezért ezekkel kapcsolatban tiltani kellett nemcsak a cselekedetet, hanem a kívánságot is. De az emberölés és a tévesség természeténél fogva visszataszító, mivel a felebarátot és az igazságot természetszerűen szereti az ember, és nem csupán eszközként vágyik utána. Ezért nem volt szükséges az emberölés és a hamis tanúság bűnével kapcsolatban megtiltani a szív bűnét, hanem csupán a cselekedet tilalmára volt szükség.

A hatodik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a haragvóképesség összes szenvedélyei a vágyóképesség szenvedélyeiből erednek, amint fentebb[470] mondottuk. Ezért a Tízparancsolatnak (a törvény alapelemeit képező) parancsai között nem kellett említést tenni a haragvóképesség, hanem csak a vágyóképesség szenvedélyeiről.

6. SZAKASZ. – VAJON MEGFELELŐ-E A TÍZPARANCSOLAT PARANCSAINAK SORRENDJE?

A hatodik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nem megfelelő a Tízparancsolat parancsainak sorrendje.

1. Úgy tűnik, hogy a felebarát iránti szeretet megelőzi az Isten iránti szeretetet, mivel a felebarát ismertebb számunkra, mint Isten; 1Ján 4 [20] szerint: „Aki nem szereti testvérét, akit lát, hogyan képes szeretni Istent, akit nem lát?" Ámde az első három parancs Isten szeretetére, és a másik hét a felebarát szeretetére vonatkozik. Tehát nem megfelelő a Tízparancsolat parancsainak sorrendje.

2. Ezenkívül, az állító parancsok írják elő az erényes cselekedeteket, és a negatív parancsok tiltják a bűnös cselekedeteket. Ámde Boëthius szerint (Commentum praedicamentorum) [IV, „De oppositis"][471] előbb kell kigyomlálni a bűnöket, mint kialakítani az erényeket. Tehát a felebaráttal kapcsolatos parancsok között előbb kell felsorolni a negatív, mint az állító parancsokat.

466 Sorközi Glossza az 5Móz 5,11-hez; PL 113, 458 A.
467 Vö. II-II, q 122, a 3.
468 Vö. II-II, q 122, a 5.
469 1161, b,19.
470 Q 25, a 1.
471 PL 64, 277 B.

3. Ezenkívül, a törvény parancsai az emberi cselekedetekről vannak adva. Ámde elsődlegesebb a szív actusa, mint a szájé vagy a külső cselekedeté. Tehát nem megfelelő, hogy a vágy tilalmáról szóló parancsolatok, amik a szívhez tartoznak, a Tízparancsolat utolsó parancsai.

Ezzel szemben áll, amit az Apostol mond (Róm 13) [1]: „Amik Istentől vannak, rendezettek."[472] Ámde a Tízparancsolat parancsait közvetlenül Isten adta, amint mondottuk.[473] *Tehát megfelelő a sorrendjük.*

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a Tízparancsolat parancsainak az a tárgya, amit az emberi ész azonnal felfog, amint mondottuk.[474] Ámde nyilvánvaló, hogy minél inkább felfog valamit az ész, annál súlyosabb és észellenesebb az ellentéte. Az pedig nyilvánvaló, hogy mivel az ész sorrendje a céllal kezdődik, leginkább az ellentétes az ésszel, hogy az ember a céllal kapcsolatban rendetlen. Ámde az emberi élet és társadalom célja Isten. Ezért a Tízparancsolat parancsaival elsősorban Isten felé kellett rendezni az embert, mivel annak ellentéte a legsúlyosabb. Miként a hadseregben is, amely a vezérre irányul, mint célra, az első az, hogy a katona alá legyen vetve a vezérnek, és ennek ellentéte a legsúlyosabb; a második pedig az, hogy a többi katonával összerendezett legyen.[475]

Azok között pedig, amik által Istenre irányulunk, első az, hogy az ember hűségesen legyen neki alávetve, és semmiben se közösködjék Isten ellenségével. A második, hogy tiszteletet adjon neki. A harmadik pedig, hogy szolgálja is őt.[476] A hadseregben nagyobb bűn, ha a hűtlen katona az ellenséggel megegyezik, mint ha tiszteletlen a vezérrel szemben, és ez is súlyosabb, mintha valamilyen szolgálatban fogyatékosnak bizonyul.

A felebarátra irányuló parancsok vonalán pedig nyilvánvaló, hogy észellenesebb és súlyosabb bűn, ha valaki nem tartja meg a kellő rendet az olyan személyek felé, akiknek többet köszönhet. Ezért a felebarátra irányuló parancsok között az első a szülőkre vonatkozik. A többi parancsok sorrendjét pedig nyilvánvalóan a bűnök súlyossági rendje határozza meg. Súlyosabb és észellenesebb ugyanis cselekedettel vétkezni, mint szájjal, és szájjal súlyosabb, mint szívvel. A cselekedettel elkövetett bűnök között súlyosabb az emberölés, amely a már létező ember életét veszi el, mint a házasságtörés, amely a gyermek megszületésének bizonyosságát akadályozza; és a házasságtörés súlyosabb, mint a lopás, ami a külső javakkal kapcsolatos.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy noha az érzékelés révén a felebarát ismertebb, mint Isten, mégis az Isten iránti szeretet az alapja a felebarát iránti szeretetnek, amint alább[477] kitűnik. Ezért az Istenre irányító parancsokat előbbre kellett helyezni.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy amint Isten mindenki számára egyetemes lételv, ugyanúgy az atya a gyermeke egyfajta lételve. Ezért az Istenre vonatkozó parancsok után megfelelően következik a szülőkre vonatkozó parancsolat.

Ám az ellenvetés abból indul ki, amikor az állító és negatív parancsok ugyanahhoz a *nemhez* tartoznak, noha a következtetés ekkor sem helyes. Bár a cselekvés megvalósítása során előbb kell kigyomlálni a bűnöket, mint kialakítani az erényeket, ahogy a Zsolt 34 [15] mondja: „hagyd el a rosszat és válaszd a jót", és ahogy Iz 1 [16 sk.] felszólít: „ne tegyetek többé rosszat; tanuljatok meg jót tenni", mégis az ismeretben elsődlegesebb az

472 Vulgátában: „Nincs hatalom, csak az Istentől; ami van, azt Isten rendelte."
473 A 3.
474 A 3, a 5, ad 1.
475 Vö. I, q 103, a 2, ad 2.
476 Vö. a 5, a szakasz törzsét.
477 II-II, q 25, a 1; q 26, a 2.

erény, mint a bűn, mivel „az egyenes által ismerjük meg a ferdét", amint a Filozófus mondja (De anima I.) [5. fej.][478]. Ennek alapján állító parancsnak kellene a Tízparancsolat kezdetén szerepelnie.

De nem ez a parancsolatok sorrendjének alapja, hanem az, amit fentebb[479] kifejtettünk. Az első kőtáblán szereplő, Istenre vonatkozó parancsok között ugyanis utolsóként szerepel az állító parancs, mivel a megszegése kisebb következménnyel jár.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a szív bűne elsődlegesebb a megvalósulás rendjében, de a tiltását később fogja fel az ész.

7. SZAKASZ. – VAJON A TÍZPARANCSOLAT PARANCSAI MEGFELELŐEN VANNAK-E MEGFOGALMAZVA?

A hetedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a Tízparancsolat parancsai helytelenül vannak megfogalmazva.

1. Az állító parancsok ugyanis az erényes cselekedetekre irányítanak, a negatív parancsok pedig elvonnak a bűnös tettektől. Ámde bármely tárggyal kapcsolatban az erények és a bűnök egymással szembenállnak. Tehát bármely tárggyal kapcsolatban, amelyről a Tízparancsolat parancsai rendelkeznek, állító és negatív parancsot kellett megfogalmazni. Vagyis helytelen, hogy egyes parancsok állítók, mások negatívak.

2. Ezenkívül, „minden törvény az értelme által ismeretes", ahogy Isidorus mondja [Etymol. II, 10. fej.; V, 3. fej.][480]. Ámde a Tízparancsolat mindegyik parancsa az isteni törvényhez tartozik. Tehát minden parancsnak meg kellett jelölni az értelmét, nem csupán az első és harmadik parancsnak.

3. Ezenkívül, a parancsok megtartása által érdemel ki valaki jutalmat Istentől. Ámde a parancsolatok jutalmairól isteni ígéretek vannak. Tehát minden parancsolatban meg kellett jelölni a jutalmat, nem csupán az elsőben és a negyedikben.

4. Ezenkívül, a régi törvényt a „félelem törvényének" nevezik, amennyiben büntetésekkel fenyegetve késztetett a parancsok megtartására. Ámde a Tízparancsolat minden parancsa a régi törvényhez tartozik. Tehát minden parancsban szerepelnie kellett volna a büntetéssel való fenyegetésnek, nem csupán az első és második parancsban.

5. Ezenkívül, Isten minden parancsolatát meg kell őrizni az emlékezetben. A Péld 3 [3] ugyanis ezt mondja: „Írd fel azokat szíved táblájára." Tehát nem megfelelő, hogy csak a harmadik parancsolatban van említve az emlékezet, és ezért úgy tűnik, hogy a Tízparancsolat parancsolatai helytelenül vannak megfogalmazva.

Ezzel szemben áll, amit a Bölcs 11 [20] Istenről mond: „Mindent szám, súly és mérték szerint rendeztél el."[481] Tehát a saját törvénye parancsolataiban sokkal inkább megtartotta a fogalmazás megfelelő módját.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az isteni törvény parancsolataiban a legnagyobb bölcsesség van. Ezért mondja az 5Móz 4 [6]: „Ez az igazi bölcsesség és értés a népek előtt." Ámde a bölcsnek az a sajátossága, hogy mindent kellő módon rendez el. Ezért nyilvánvaló, hogy *a törvény parancsolatai megfelelő módon vannak megfogalmazva.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az állítást mindig követi a vele szembenálló tagadása, de az egymással szembenállók egyikének tagadását nem mindig követi a másik állítása. Ha valami fehér, abból következik, hogy nem fekete, de abból,

478 411, a, 5-7.
479 A szakasz törzsében.
480 PL 82, 130 C, 199 A.
481 Vulgata: „Mindent mérték, szám és súly szerint rendeztél el."

hogy nem fekete, nem következik, hogy fehér, mert nagyobb a tagadásnak, mint az állításnak a terjedelme. Ezért van az is, hogy az a negatív parancs, hogy nem szabad jogtalanságot okozni, az ész elsődleges követelménye szerint több személyre terjed ki, mint az, hogy kötelező valakinek jótéteményt vagy szolgálatot nyújtani. Ámde az előbbiben[482] benne foglaltatik az ész követelményeként, hogy az ember jótéteményt, illetve szolgálatot köteles nyújtani azoknak, akiktől jótéteményt kapott, ha még nem viszonozta. Ámde kettőnek, Istennek és az atyának a jótéteményeit senki sem képes elégséges módon viszonozni, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. VIII.) [16. fej.][483]. Ezért csak két állító parancs van megfogalmazva: az egyik a szülők tiszteletéről, a másik a szombat megszenteléséről, az isteni jótéteményre való megemlékezésül.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a tisztán erkölcsi parancsoknak nyilvánvaló az értelmük, ezért nem volt szükséges az értelmüket külön megjelölni. De bizonyos parancsokhoz hozzáadódik ceremoniális elem, vagy valamely egyetemes erkölcsi parancs konkrét meghatározása, mint az első parancsolatban: „ne csinálj faragott képeket", és a harmadikban konkrét módon meg van határozva a szombati nap. Ezért mindkét parancsolatban külön meg kellett jelölni a parancs értelmét.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az emberek többnyire valami haszon megszerzése végett cselekszenek. Ezért azokban a parancsokban, amikből látszólag semmi haszon nem származik, vagy valamilyen haszon akadályozva van, szükséges volt jutalmat ígérni. Mivel pedig a szülők már távozóban vannak, tőlük nem remélhető haszon. Ezért a szülők tiszteletéről szóló parancshoz társul a jutalmazási ígéret. Ugyanígy a bálványimádást tiltó parancshoz is, mert ez látszólag akadályozza azt a hasznot, amit az emberek a maguk hiedelme szerint elérhetnének, ha a démonokkal megállapodást kötnek.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy főleg azokkal szemben szükségesek a büntetések, akik rosszra hajlanak, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. X.) [10. fej.][484]. Ezért csak azokban a parancsolatokban van hozzátéve büntetéssel való fenyegetés, amelyek rosszra való hajlammal kapcsolatosak. Ámde a pogány népek általános szokása szerint az emberek hajlamosak voltak a bálványimádásra. Ugyanígy, a gyakori esküdözés következtében az emberek hajlamosak voltak a hamis esküre is. Ezért az első két parancshoz fenyegetés társul.

Az ötödik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a szombatról szóló parancs a múltban történt jótéteményre való megemlékezést szolgálja, ezért sajátosan ez említi az emlékezetet. – Vagy mivel a szombatról szóló parancs bizonyos konkretizálást tartalmaz, amit nem tartalmaz a természettörvény, ez a parancs külön figyelmeztetést tett szükségessé.

8. SZAKASZ. – VAJON A TÍZPARANCSOLAT PARANCSAI ALÓL ADHATÓ-E FELMENTÉS?

A nyolcadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a Tízparancsolat parancsai alól adható felmentés.

1. A Tízparancsolat parancsait a természetjog tartalmazza.[485] Ámde a természetjog bizonyos konkrét esetekben fogyatékos és változékony,[486] miként az emberi természet

482 A jogtalanság okozásának tilalmában.
483 1163, b, 15-18.
484 1180, a, 4-14.
485 Vö. a 1.
486 Vö. a 1.

is, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. V.) [10. fej.][487]. Ámde a törvény fogyatékossága bizonyos konkrét esetekben alapot ad a felmentésre, amint fentebb[488] mondottuk. Tehát a Tízparancsolat parancsai alól adható felmentés.

2. Ezenkívül, úgy viszonyul az ember az emberi törvényhez, mint Isten az isteni törvényhez. Ámde az ember adhat felmentést az emberek által adott törvények alól. Tehát, mivel a Tízparancsolat parancsait Isten adta, úgy tűnik, hogy Isten felmentést adhat alóluk. Ámde az elöljárók Isten helyetteseiként működnek a földön: az Apostol ugyanis ezt mondja (2Kor 2) [10]: „Ugyanis én is, ha valamit megbocsájtottam, értetek Krisztus személyében bocsájtottam meg." Tehát az elöljárók is adhatnak felmentést a Tízparancsolat parancsai alól.

3. Ezenkívül, a Tízparancsolat parancsai között szerepel az emberölés tilalma. Ámde úgy tűnik, hogy e parancs alól felmentést adnak emberek: például az emberi törvény szerint a gonosztevőket és az ellenséget jogosan ölik meg. Tehát a Tízparancsolat parancsai alól adható felmentés.

4. Ezenkívül, a szombat megtartása szerepel a Tízparancsolat parancsai között. Ámde e parancs alól történt felmentés. Az 1Mak 2 [41] ugyanis ezt mondja: „Az ellen, aki szombaton megtámad bennünket, felvesszük a harcot." Tehát a Tízparancsolat parancsai alól adható felmentés.

Ezzel szemben áll, amit Iz 24 [5] mond: egyeseknek szemrehányást tesz azért, hogy „megtörték az örökre szóló szövetséget", amit – úgy tűnik – leginkább a Tízparancsolat parancsaira kell érteni. Tehát a Tízparancsolat parancsai felmentés által nem változtathatók meg.

Válaszul azt kell mondanunk – ahogy fentebb[489] mondottuk –, hogy a parancsok alól akkor adható felmentés, amikor olyan egyedi eset adódik, amelyben a törvény megtartása ellentétes a törvényhozó szándékával. Ámde bármely törvényhozó szándéka először és legfőképpen a közjóra irányul; másodszor pedig az igazságosság és erény rendjére, amelynek alapján a közjó megőrizhető és elérhető. *Ha tehát a törvényhozó olyan parancsokat ad, amik magát a közjó megőrzését vagy az igazságosság és erény rendjét tartalmazzák, az ilyen törvények a törvényhozó szándékával megegyeznek, ezért nem adható alóluk felmentés.* Ha tehát olyan parancsot adnának olyan közösségben, hogy senki se pusztítsa el az államot, és ne árulja el a hazát az ellenségnek, vagy hogy senki se tegyen semmit se igazságtalanul vagy rosszul, az ilyen parancsok alól nem lehetne felmentést adni. *De ha valamilyen más parancsokat adnának, amik valamilyen sajátos módokat határoznak meg, az ilyen parancsok alól adható felmentés,* amennyiben ezeknek bizonyos esetekben való meg nem tartása által nem sérülnének a törvényhozó szándékát tartalmazó elsődleges parancsok. Ha például a haza védelmében valamely városban elrendelnék, hogy felváltva virrasszanak az ostromlott város védelme végett, ez alól felmenthetők egyesek, ha ebből az államnak nagyobb haszna származik.

Ámde a Tízparancsolat parancsai magának a törvényhozónak, vagyis Istennek a szándékát tartalmazzák. Az első tábla parancsai ugyanis, amik Istenre irányítanak, magára a közjóra és a végső jóra, vagyis Istenre irányuló rendet tartalmazzák; a második tábla parancsolatai pedig az emberek között fenntartandó igazságosság rendjét, hogy tudniillik senkit se érjen jogtalanság, és mindenki kapja meg a magáét, ugyanis ebben az értelemben kell érteni a Tízparancsolat parancsait. *Ezért a Tízparancsolat parancsai alól egyáltalán nem adható felmentés.*

487 1134, b, 29-30.
488 Q 96, a 6; q 97, a 4.
489 1134, b, 29-30.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a Filozófus nem úgy beszél a természetjogról, ahogy az magát az igazságosság rendjét tartalmazza: az ugyanis, hogy „az igazságosságot mindig fenn kell tartani", sohasem tartalmaz semmilyen tökéletlenséget. Hanem ő az igazságosság fenntartásának konkrét módjairól beszél, amik bizonyos konkrét esetben fogyatékosak lehetnek.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy „Isten hűséges marad", ahogy a 2Tim 2 [13] mondja. Megtagadná azonban önmagát, ha a saját igazságosságának rendjét elvetné, mivel ő maga az igazságosság. Ezért Isten olyan felmentést nem adhat, hogy az embereknek szabad legyen rendetlenül viszonyulni Istenhez, vagy nem alávetni magukat az igazságosság rendjének, még az emberek egymás közötti viszonyait szabályozó dolgokban is.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az emberölést annyiban tiltja a Tízparancsolat, amennyiben jogtalanságot tartalmaz: így ugyanis a parancsolat magát az igazságosság lényegét tartalmazza. Ámde az emberi törvény nem engedheti meg, hogy szabad legyen az embert jogtalanul megölni. De a gonosztevőket vagy a haza ellenségeit megölni nem jogtalanság. Ezért ez nem áll ellentétben a Tízparancsolat parancsával, és az ilyen elvétele az életnek nem olyan emberölés, amit a Tízparancsolat parancsa tilt, ahogy Augustinus mondja (De lib. arb. I.) [4. fej.][490]. – Hasonlóképpen, ha valakitől elveszik azt, ami az övé, ha jogos, hogy elvegyék tőle, ez nem lopás vagy rablás, amit a Tízparancsolat parancsa tilt.

Ezért, amikor Izrael fiai Isten parancsára elvitték az egyiptomiaktól zsákmányolt holmikat[491], nem követtek el lopást, mivel ez Isten ítélete folytán nekik járt. – Ugyanígy Ábrahám sem bűnös emberölésbe egyezett bele, amikor hajlandó volt fia megölésére[492], mivel köteles volt arra Isten parancsa folytán, aki az élet és halál Ura. Ugyanis Isten maga szabja ki minden (igaz és bűnös) ember büntetéseként a halált az ősszülő bűne miatt, és ha ennek végrehajtója isteni felhatalmazás alapján az ember, az nem lesz gyilkos, mint ahogy Isten sem az. – Ugyanígy a parázna nővel, illetve házasságtörő asszonnyal közösülő Ózeás[493] sem parázna, és nem házasságtörő, mert olyan nővel közösült, aki isteni parancs alapján az övé volt; Isten ugyanis a házasság intézményének alapítója.

Így tehát a Tízparancsolat parancsai az általuk tartalmazott igazságosság szempontjából változhatatlanok. De az egyedi cselekedetekre való alkalmazás, tudniillik, hogy ez vagy az emberölés, lopás vagy házasságtörés-e, változhat: némelykor egyedül isteni felhatalmazással (olyan dolgokban, amiket egyedül Isten alapított, például a házasságban és más hasonlókban), máskor emberi felhatalmazással is (olyan dolgokban, amik emberi joghatóság alá tartoznak). Ilyen esetben ugyanis az emberek Istent helyettesítik, de nem mindenre vonatkozóan.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az idézett gondolat inkább értelmezése volt a törvénynek, mint felmentés. Nem tartjuk ugyanis a szombat megsértőjének azt, aki olyat tesz, ami az emberek üdvösségéhez szükséges, ahogy ezt az Úr igazolja (Mt 12) [3. skk.].

490 PL 32, 1226.
491 2Móz 12,35 sk.
492 1Móz 22.
493 Óz 1,2 sk.

9. SZAKASZ. – VAJON AZ ERÉNY KÖVETÉSÉNEK MÓDJA A TÖRVÉNY PARANCSÁNAK TÁRGYÁT KÉPEZI-E?

A kilencedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az erény követésének módja a törvény parancsának tárgyát képezi.

1. Az erény követésének módja ugyanis, hogy valaki azt, ami igazságos, igazságosan, a lelkierősséget igénylő dolgokat pedig bátran vigye végbe, és ugyanígy művelje a többi erényeket is. Ámde az 5Móz 16 [20] megparancsolja: „Igazságosan vidd véghez, ami igazságos." Tehát az erény követésének módja parancs tárgyát képezi.

2. Ezenkívül, az képezi leginkább parancs tárgyát, ami a törvényhozó szándéka. Ámde a törvényhozó szándéka leginkább arra irányul, hogy az embereket erényesekké tegye. Ámde az erényes ember sajátossága, hogy erényesen cselekszik, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. II.) [1. fej.][494]. Tehát az erény követésének módja parancs tárgyát képezi.

3. Ezenkívül, az tűnik sajátosan az erény követési módjának, hogy valaki önként és élvezetesen cselekedjen. Ámde ez az isteni törvény parancsának tárgya. A Zsolt 100 [2] ugyanis ezt mondja: „Örömmel szolgáljatok az Úrnak!" A 2Kor 9 [7]-ben pedig ez áll: „Mindenki ... ne szomorúan vagy kényszerűségből adjon, mert Isten a vidám adakozót szereti." Ehhez a Glossza[495] ezt a magyarázatot fűzi: „Bármi jót teszel, vidáman tedd, és akkor helyesen cselekszel." Tehát az erény követésének módja parancs tárgyát képezi.

Ezzel szemben csakis az képes olyan módon cselekedni, ahogy az erényes ember cselekszik, aki az erény készségével rendelkezik, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. II.) [3. fej.][496] (Ethic. V.) [10. fej.][497]. Ámde mindaz, aki megszegi a törvény parancsát, büntetést érdemel. Az következne tehát, hogy aki nem rendelkezik az erény készségével, bármit tesz, büntetést érdemel. Ez azonban ellentétes a törvény szándékával, amely az embert jó cselekedetekre akarja szoktatni, erényre vezetni. Tehát az erény követésének módja nincs megparancsolva.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a törvény parancsának kényszerítő ereje van, amint fentebb[498] mondottuk. Az képezi tehát közvetlenül a törvény parancsának tárgyát, amire a törvény kényszerít. A törvény pedig a büntetéstől való félelemmel kényszerít, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. X.) [10. fej.][499], ugyanis *sajátosan az esik a törvény parancsa alá, amire a törvény büntetése vonatkozik.* Ámde a büntetés kiszabásához másként viszonyul az isteni és az emberi törvény. A törvény által kiszabott büntetés ugyanis csak arra vonatkozik, amiről a törvényhozó ítélni képes, mivel a törvény ítélet alapján büntet. Ámde az ember az emberi törvény alkotója, csakis a külső cselekedetekről képes ítéletet alkotni,[500] mivel „az ember a külsőt látja", ahogy az 1Sám 16 [7] mondja. De Isten, az isteni törvény szerzője képes megítélni a belső akarati változásokat; a Zsolt 7 [10] szerint: „Igaz Isten vagy, a szívek és vesék vizsgálója."

Ennek alapján tehát azt kell mondanunk, hogy az erény követésének módját bizonyos szempontból figyelembe veszi mind az isteni, mind az emberi törvény; bizonyos szempontból csak az isteni törvény veszi figyelembe, az emberi törvény nem; és bizonyos szempontból egyik sem parancsolja. Az erény követésének módja pedig háromban

494 1103, b, 3-6.
495 Rendes Glossza a Zsolt 92,4-hez: PL 113, 1000 D; a 2Kor 9,7-hez: PL 114, 564 B. Lombardus Glosszája a 2Kor 9,7-hez: PL 192, 63 B.
496 1105, a, 17-21.
497 1135, b, 24.
498 Q 90, a 3, ad 2.
499 1179, b, 11-18; 1180, a, 3-5; 21-22.
500 Vö. q 91, a 4.

áll, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. II.) [3. fej.][501]. *Először, hogy valaki tudatosan cselekedjen. Ezt megítéli mind az isteni, mind az emberi törvény.* Amit ugyanis valaki tudatlanul cselekszik, azt esetlegesen teszi.[502] Ezért a tudatlanság alapján egyes cselekedetekért büntetés, másokért bocsánat jár, mind az emberi, mind az isteni törvény szerint.

Másodszor, hogy valaki „akarva, illetve választva és valamiért választva" cselekedjen, ami két belső actust foglal magában: az akarás és a szándékolás actusát, amikről fentebb[503] szóltunk. *E kettőről nem ítél az emberi törvény, hanem kizárólag az isteni törvény.* Az emberi törvény ugyanis nem bünteti azt, aki gyilkolni akar és nem gyilkol, de bünteti az isteni törvény; Mt 5 [22] szerint: „Aki haragszik testvérére, méltó az ítéletre."

Harmadszor, hogy valaki „szilárdan, változhatatlanul birtokolja az erényt, és így cselekedjen". Ez a szilárdság sajátosan a készséghez tartozik, ezért a harmadik követelmény azt jelenti, *hogy valaki készségben gyökerezve cselekedjen. Ebből a szempontból az erény követésének módja nem képezi tárgyát sem az emberi, sem az isteni törvény parancsának.* Ugyanis sem Isten, sem ember nem bünteti törvényszegésért azt, aki megadja a kellő tiszteletet a szüleinek, de híjával van a kegyelet készségének.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az igazságosság actusával kapcsolatban parancsolt cselekvési mód az, hogy valami a jogrend szerint menjen végbe, és nem az, hogy az igazságosság készségéből jöjjön létre.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a törvényhozó szándéka kettős. Az egyik, amire a törvény parancsaival el akar vezetni: ez az erény. A másik, amiről parancsot akar adni: ez az, ami erényre vezet, illetve erényre hangol: ez az erényes cselekedet. Nem ugyanaz ugyanis a parancs célja, és a parancs tárgya, ahogy más dolgokban is más a cél, és más a célra vezető eszköz.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk: isteni parancs tárgya, hogy az erényes cselekedet szomorúság nélkül menjen végbe, mivel mindaz, aki szomorúan cselekszik, kelletlenül cselekszik, nem akarva. De az, hogy az erényes cselekedet élvezetesen, vagyis örömmel, illetve vígan menjen végbe, bizonyos szempontból parancs tárgya, bizonyos szempontból nem. Parancs tárgya, amennyiben az Isten és a felebarát iránti szeretetből következik (amely utóbbi parancs tárgya), mivel a szeretet az élvezet oka. De nem képezi parancs tárgyát abból a szempontból, ahogy az élvezet a készséget követi, ugyanis „a cselekvés élvezése a kialakult készség jele", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. II.) [2. fej.][504]. Valamely cselekedet élvezetes lehet ugyanis vagy a célja, vagy a készségből eredő megfelelősége miatt.

10. SZAKASZ. – VAJON A SZERETET MÓDJA ISTENI PARANCS TÁRGYÁT KÉPEZI-E?

A tizedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a szeretet módja isteni parancs tárgyát képezi.

1. Mt 19 [17] ugyanis ezt mondja: „Ha el akarsz jutni az örök életre, tartsd meg a parancsolatokat!" Ebből látható, hogy a parancsolatok megtartása elégséges az örök életre való eljutáshoz. Ámde a jócselekedetek nem elégségesek az örök életre való eljutáshoz; csakis akkor elegendők, ha szeretetből jönnek létre. Az 1Kor 13 [3] ugyanis ezt mondja: „Szétoszthatom mindenemet a nélkülözők közt, odaadhatom a testemet is égőáldozatul,

501 1105, a, 31-b, 5.
502 Vö. q 76, a 1.
503 Q 8, q 12.
504 1104 b, 3-9.

ha szeretet nincs bennem, mit sem használ nekem." Tehát a szeretet módja parancs tárgyát képezi.

2. Ezenkívül, a szeretet módjához sajátosan hozzátartozik, hogy minden Isten miatt jöjjön létre. Ámde ez parancs tárgyát képezi: az Apostol ugyanis ezt mondja (1Kor 10) [31]: „Tegyetek mindent Isten dicsőségére." Tehát a szeretet módja parancs tárgyát képezi.

3. Ezenkívül, ha a szeretet módja nem képezi parancs tárgyát, a törvény parancsait az is teljesítheti, akinek nincs szeretete. De ami szeretet nélkül létrejöhet, kegyelem nélkül is létrejöhet, mivel a kegyelem mindig össze van kapcsolva a szeretettel. Tehát a törvény parancsai kegyelem nélkül teljesíthetők. Ámde ez pelagiánus tévedés, amint erre Augustinus rámutat (De haeresibus) [88][505]. Tehát a szeretet módja parancs tárgyát képezi.

Ezzel szemben áll, hogy mindaz, aki nem tartja meg a parancsot,[506] halálos bűnt követ el. Ha tehát a szeretet módja parancs tárgyát képezi, az következik, hogy mindaz, aki valamit nem szeretetből tesz, halálos bűnt követ el. Ám mindaz, aki nem rendelkezik szeretettel, nem cselekszik szeretetből. Az következik tehát, hogy mindaz, akinek nincs szeretete, minden cselekedetével halálos bűnt követ el, bármilyen *nemű* jócselekedet is az. Ami nem megfelelő állítás.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy ezzel kapcsolatban ellentétes vélemények voltak.[507] Egyesek ugyanis azt állították, hogy a szeretet módja abszolút értelemben parancs tárgyát képezi, és nem lehetetlen ezt a parancsot megtartani annak, akinek nincs szeretete, mivel ráhangolhatja magát a szeretetre, amelyet Isten megad a léleknek. Az sem következik, hogy akinek nincs szeretete, minden cselekedetével halálos bűnt követ el, bármilyen *nemű* jócselekedet is az, mivel az, hogy szeretetből kell cselekednünk, állító parancs, és nem mindenkorra kötelez, hanem csak arra az időre, amikor valakinek szeretete van.[508] – Mások pedig azon a véleményen voltak, hogy a szeretet módja egyáltalán nem képezi parancs tárgyát.

Mindkét véleményben van valami igazság. A szeretet actusát ugyanis kétféleképpen lehet vizsgálni. Egyik módon, *ahogy önmagában bizonyos actus. Ily módon parancs tárgyát képezi az, amit erről Isten sajátosan előír: „Szeresd Uradat, Istenedet"*[509], *és „szeresd felebarátodat"*[510]. Ezt illetően az első vélemény képviselői igazat mondtak. Nem lehetetlen ugyanis ezt a parancsot megtartani, aminek a szeretet actusa a tárgya, mivel az ember ráhangolhatja magát a szeretetre, és amikor birtokolja, képes élni vele.

A szeretet actusa másik módon úgy vizsgálható, *mint más erények actusainak módja,* vagyis ahogy más erények actusai a szeretetre irányulnak, ami a parancs célja, ahogy az 1Tim 1 [5] mondja.[511] Fentebb[512] ugyanis mondottuk, hogy a cél szándékolása a célra irányuló actus lényegadó módja. *Ebben az értelemben igaz, hogy a szeretet módja nem képezi parancs tárgyát,* amit a második vélemény képviselői mondtak. Ez annyit jelent, hogy ebben a parancsban: „tiszteld atyádat", nem foglaltatik benne, hogy az atyát szeretetből kell tisztelni, hanem csak az, hogy az atyát tisztelni kell.[513] Ezért aki tiszteli atyját,

505 PL 42, 47-48.
506 Vö. q 88, a 1. Az követ el halálos bűnt, aki úgy szeg meg valamely parancsot, hogy a törvényszegés természeténél fogva helyrehozhatatlan, vagyis aki a cél ellen vét.
507 Lásd Albertus Magnus: Sent. III, dist. 36, a 6 (A. Borgnet, XXVIII. kötet, 677. o.)
508 Vö. q 88, a 1, ad 2.
509 5Móz 6,5.
510 3Móz 19,18. Vö. Mt 22,39.
511 Vö. q 99, a 1, ad 2; II-II, q 23, a 4, ad 3; q 44, a 1.
512 Q 12, a 1, ad 3; a 4, ad 3.
513 Vö. DS 817.

jóllehet nincs iránta szeretettel, nem válik e parancs megszegőjévé, noha megszegi a szeretet actusáról adott parancsot, és ezért büntetést érdemel.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az Úr nem azt mondta, hogy „ha el akarsz jutni az örök életre, tarts meg egy parancsolatot", hanem: „tartsd meg az összes parancsolatokat", amelyek között ott van az Isten és a felebarát szeretetére vonatkozó parancsolat is.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a szeretet parancsa magában foglalja, hogy Istent teljes szívből kell szeretni, és ehhez tartozik, hogy minden Istenre legyen vonatkoztatva.[514] Ezért a szeretet parancsolatát az ember csak akkor teljesítheti, ha egyszersmind mindent Istenre vonatkoztat. Így tehát, aki tiszteli a szüleit, tartozik szeretetből tisztelni őket; nem a „tiszteld a szüleidet" parancs erejének folytán, hanem a „szeresd a te Uradat, Istenedet teljes szívedből" parancs értelmében.[515] S mivel ez a két állító parancs nem kötelez mindenkorra, kötelezhetnek különböző időpontokra. Így előfordulhat, hogy aki a szülők tiszteletéről adott parancsolatot teljesíti, akkor nem szegi meg a szeretet módjának mulasztásával kapcsolatos parancsolatot.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a törvény összes parancsolatait az ember csakis akkor tudja megtartani, ha a szeretet parancsolatát megtartja, ami kegyelem nélkül nem lehetséges.[516] Ezért lehetetlen, amit Pelagius mond, hogy az ember a törvényt kegyelem nélkül is teljesítheti.

11. SZAKASZ. – VAJON MEGFELELŐEN VANNAK-E MEGKÜLÖNBÖZTETVE A TÖRVÉNYNEK A TÍZPARANCSOLATON KÍVÜLI ERKÖLCSI PARANCSOLATAI?

A tizenegyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a törvénynek a Tízparancsolaton kívüli erkölcsi parancsolatai helytelenül vannak megkülönböztetve.

1. Az Úr ugyanis ezt mondja: „A szeretet két parancsától függ az egész törvény és a próféták."[517] Ámde a Tízparancsolat tíz parancsa ezt a két parancsolatot fejti ki. Tehát nem kell más erkölcsi parancsolatoknak lenniük.

2. Ezenkívül, az erkölcsi parancsolatok az ítélkezési és ceremoniális parancsolatoktól különböznek, amint mondottuk.[518] Ámde az egyetemes erkölcsi parancsolatok konkrét meghatározásai az ítélkezési és ceremoniális parancsolatokhoz tartoznak, az egyetemes erkölcsi parancsolatok pedig a Tízparancsolatban benne foglaltatnak, vagy a Tízparancsolat feltételezi azokat, amint mondottuk.[519] Tehát a Tízparancsolaton kívül helytelenül különböztetnek meg más erkölcsi parancsolatokat.

3. Ezenkívül, az erkölcsi parancsolatok az összes erények actusaival kapcsolatosak, ahogy fentebb[520] mondottuk. Ahogy tehát a törvényben vannak a Tízparancsolaton kívüli erkölcsi parancsolatok, amik az imádáshoz, szabadlelkűséghez, irgalmassághoz és tisztasághoz tartoznak, ugyanúgy kellenének más parancsolatok is, amik más erényekkel, például a lelkierősséggel, a józansággal és más hasonlókkal kapcsolatosak. Ilyeneket viszont nem találunk. Tehát helytelenül vannak megkülönböztetve a többi erkölcsi parancsolatok a Tízparancsolaton kívül.

514 Vö. q 88, a 1, ad 2.
515 5Móz 6,5.
516 Vö. q 109, a 4.
517 Vulgata: „E két parancstól függ az egész törvény és a próféták."
518 Q 99, a 3, skk.
519 A 3.
520 A 2.

Ezzel szemben áll, amit a Zsolt 19 [8] mond: „Az Úr törvénye makulátlan, magához fordítja a lelkeket." Ámde a Tízparancsolathoz hozzáadott más erkölcsi parancsolatok is megőrzik a bűnszennytől az embert és a lelkét Istenhez fordítják. Tehát a törvénynek más erkölcsi parancsolatokat is kellett tartalmaznia.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az ítélkezési és ceremoniális parancsolatok kizárólag a tételes megfogalmazásuknál fogva rendelkeznek kötelező erővel, mivel úgy tűnik, hogy a megfogalmazásuk előtt mindegy volt, hogy így vagy úgy lesznek megfogalmazva, amint a mondottakból[521] kitűnik. De az erkölcsi parancsolatok magának a természetes észnek követelménye folytán köteleznek, még akkor is, ha sohasem lettek volna törvényileg megfogalmazva. Ámde ezeknek hármas fokozatuk van. Ugyanis egyes erkölcsi parancsolatok teljesen biztosak és annyira kézenfekvőek, hogy nem is szorulnak megfogalmazásra, mint az Isten és a felebarát szeretetét előíró parancsolatok és más hasonlók, ahogy fentebb[522] mondottuk. Ezek mintegy céljai a parancsolatoknak, ezért bennük az ész ítélete alapján senki sem tévedhet. Más erkölcsi parancsolatok határozottabbak, konkrétabbak; ezek mivoltát bárki könnyen felismerheti, még akkor is, ha tanulatlan. Mégis, mivel kisszámú esetben előfordul, hogy az emberi ítélet eltorzul, az ilyen parancsolatok megfogalmazást igényelnek, és ezek a Tízparancsolat parancsai. *Olyan parancsolatok is vannak, amiknek mivolta nem kézenfekvő bárkinek a számára, hanem csak a bölcsek előtt nyilvánvaló: ezek a Tízparancsolathoz hozzáadott erkölcsi parancsok, amiket Isten a népnek Mózes és Áron által adott.*

De mivel a nyilvánvaló dolgok a megismerési elvei a nem nyilvánvalóknak, *a Tízparancsolathoz hozzáadott más erkölcsi parancsok visszavezethetők a Tízparancsolat parancsaira, az egyes parancsolatokhoz való hozzárendelés által.* Ugyanis a Tízparancsolat első parancsa tiltja az idegen istenek tiszteletét, amelyhez hozzáadódnak más parancsok, amelyek tiltják a bálványimádásra irányuló dolgokat, ahogy ezt az 5Móz 18 [10 sk]-ban olvassuk: „Ne akadjon közted senki, aki fiát vagy lányát arra készteti, hogy tűzön menjen át, aki jövendölésre, varázslásra, csillagjóslásra vagy boszorkányságra adja magát, aki bűbájosságot űz, szellemet vagy lelket kérdez, aki halottat idéz." – A második parancsolat tiltja a hamis esküt. Ehhez társul a káromkodás tilalma (3Móz 24) [15 sk.] és a hamis tanítás tiltása (5Móz 13). – A harmadik parancsolathoz adódik minden ceremoniális parancs. – A szülők tiszteletéről szóló negyedik parancsolathoz társul az öregek tiszteletét előíró parancs; a 3Móz 19 [32] szerint: „Becsüld meg az ősz fejet, add meg a tiszteletet az öreg személyének." Továbbá a feljebbvalók tiszteletére késztető, és a társadalmilag egyenlő vagy alacsonyabb személyeknek nyújtandó jótetteményeket előíró parancsok is ehhez járulnak. – Az emberölést tiltó ötödik parancsolathoz társul a gyűlöletnek és a felebarát elleni bármely erőszaknak a tilalma: „ne táplálj szívedben gyűlöletet testvéred iránt" (3Móz 19) [17], „ne törj embertársad vérére" (3Móz 19) [16]. – A házasságtörést tiltó hatodik parancsolathoz hozzáadódik a paráznaság tilalma: „Izrael leányai között ne legyen, aki eladja magát, s Izrael fiai között se, aki kéjelgésnek él" (5Móz 23) [18], továbbá a természet elleni bűn tiltása: „Ne hálj férfival, ... ne hálj együtt semmiféle állattal..." (3Móz 18) [22 sk.]. – A lopás tiltásáról szóló hetedik parancsolathoz kapcsolódik az uzsora tilalma: „Testvérednek ne adj kamatra" (5Móz 23) [20], valamint a csalás tiltása: „Zsákodban ne legyen kétféle súly, egy nehezebb és egy könnyebb", és általában mindaz, ami a rágalom és a rablás tilalmához tartozik. – A hamis tanúzás tiltásáról szóló nyolcadik parancsolathoz adódik a hamis ítélet tilalma: „Ne kövesd a többséget a gonoszságban... úgy, hogy eltérsz az igazságtól." (2Móz 23) [2], továbbá a hazugság tiltása: „menekülj a hazugságtól" (uo., 7. vers), és

521 Q 99, a 3 skk.
522 A 3, a 4, ad 1.

a becsületsértés tilalma: „Ne légy gyanúsító és besúgó a nép között." A két utolsó parancsolathoz nem járul semmi más, mivel általuk minden rossz vágy meg van tiltva.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a Tízparancsolat parancsai Isten és a felebarát szeretetére irányulnak kötelező jelleggel, a többi parancsok pedig ugyanerre rejtettebb jelleggel.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az ítélkezési és ceremoniális parancsok a tételes megfogalmazásuk erejénél fogva határozzák meg konkrét módon a Tízparancsolat parancsait, de nem a természeti ösztön alapján, mint a Tízparancsolathoz járuló erkölcsi parancsok.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a törvény parancsai a közjóra irányulnak, amint fentebb[523] mondottuk. Mivel pedig a másik emberhez való viszonyt rendező erények közvetlenül a közjóhoz tartoznak, és hasonlóképpen a tisztaság erénye is (amennyiben a nemzési actus a faj közjavát szolgálja), ezekről az erényekről közvetlenül adottak a Tízparancsolat parancsai és azokhoz járuló parancsok is. A lelkierősség erényéről pedig a közjó érdekében vállalt háborúban a katonák lelkesítésére a vezéreknek kell előterjeszteniük a parancsot; az 5Móz 20 [3] ezt a parancsot adja a papnak: „Ne féljetek! Ne csüggedjen a szívetek!" Hasonlóképpen a torkosság actusának tiltása az atyai intelem feladata, mivel ez a bűn a család javával ellentétes. Ezért mondja az 5Móz 21 [20] a szülők ajkára adva: „A mi fiunk ... nem hallgat szavunkra, mértéktelenül eszik, iszik és a paráznaságnak hódol."

12. SZAKASZ. – VAJON A RÉGI TÖRVÉNY ERKÖLCSI PARANCSAI MEGIGAZULTTÁ TESZNEK-E?[524]

A tizenkettedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a régi törvény erkölcsi parancsai megigazulttá tesznek.

1. Az Apostol ugyanis ezt mondja (Róm 2) [13]: „Mert Isten szemében a törvénynek nem a hallgatói válnak igazzá, hanem a megtartói igazulnak meg." Ámde a törvény megtartóinak azokat nevezzük, akik teljesítik a törvény parancsait. Tehát a törvény megtartott parancsai megigazulttá tettek.

2. Ezenkívül, 3Móz 18 [5] szerint az Úr ezt mondja: „Tartsátok meg törvényeimet és parancsaimat; aki megtartja azokat, élni fog." Ámde az ember lelki életét a megigazultság adja. Tehát a törvény megtartott parancsai megigazulttá tettek.

3. Ezenkívül, az isteni törvény hatékonyabb, mint az emberi törvény. Ámde az emberi törvény megigazulttá tesz: van ugyanis bizonyos igazságosság a törvény parancsainak megtartásában. Tehát a törvény parancsai megigazulttá tettek.

Ezzel szemben áll, amit az Apostol mond (2Kor 3) [6]: „A betű öl." Ez Augustinus szerint (De Spiritu et littera) [14. fej.][525] az erkölcsi parancsokról is értendő. Tehát az erkölcsi parancsok nem tesznek megigazulttá.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy amint egészségesnek elsődlegesen és sajátosan azt nevezzük, aki egészséggel rendelkezik, másodlagosan pedig azt, ami jelzi vagy fenntartja az egészséget, ugyanúgy megigazulásnak elsődlegesen és sajátosan magát a megigazulás létrehozását nevezzük, másodlagosan és mintegy nem-sajátosan megigazulásnak nevezhető a megigazulás jelzése vagy az arra való ráhangolás. *E két utóbbi módon nyilvánvaló, hogy a törvény parancsai megigazulttá tettek, amennyiben az em-*

523 Q 90, a 2.
524 DS 793.
525 PL 44, 215.

bereket Krisztus megigazulttá tevő kegyelmére hangolták, amelyet jeleztek is, mivel „annak a népnek az élete is prófétai és Krisztust jelző volt", ahogy Augustinus mondja (Contra Faustum) [XXII, 24. fej.][526].

De ha a sajátos értelemben vett megigazulásról beszélünk, úgy azt kell megfontolnunk, hogy a megigazulás vehető készségszerűen és actuálisan. Ennek megfelelően megigazulásról kétféle értelemben beszélünk. Egyik módon úgy, hogy a megigazulás készségét elnyerő ember igazzá válik. Másik módon pedig úgy, ahogy a megigazulás cselekedeteit műveli, és ebben az értelemben a megigazulás semmi más, mint az igazságosság megvalósulása. Az igazságosság pedig, mint a többi erények, szerzett és belénk öntött lehet, ahogy a fentebb[527] mondottakból kitűnik. A szerzett igazságosságot cselekedetek okozzák, de a belénk öntött igazságosságot maga Isten okozza az ő kegyelmével.[528] Ez az igazi igazságosság, amelyről most beszélünk, amelynek révén valaki igaznak mondható Istennél; a Róm 4 [2] szerint: „Ha ugyanis Ábrahám tettei révén igazult volna meg, akkor volna dicsekedni valója, csak nem Isten előtt." Ezt az igazságosságot tehát az erkölcsi parancsok okozni nem voltak képesek, amik az emberi cselekedetekkel kapcsolatosak. Ennek megfelelően *az erkölcsi parancsok nem voltak képesek megigazulttá tenni igazságosság okozásával.*

Ha pedig megigazuláson az igazságosság megvalósulását értjük, úgy a törvény minden parancsa megigazulttá tett, de különféle módon. A ceremoniális parancsok természetüknél fogva tartalmazták ugyan az egyetemes értelemben vett igazságosságot, ugyanis Isten tiszteletére irányultak, de sajátos értelemben már nem természetüknél fogva, hanem csak az isteni törvény konkretizálása folytán tartalmazták azt. Ezért az ilyen parancsokról azt mondhatjuk, hogy kizárólag a megtartóik áhítata és engedelmessége folytán tettek megigazulttá. – Az erkölcsi és az ítélkezési parancsok pedig azt, ami természeténél fogva igazságos, vagy egyetemes, vagy sajátos értelemben tartalmazták. De az erkölcsi parancsok azt foglalták magukban, ami természeténél fogva igazságos az egyetemes értelemben vett igazságosság szerint, ami „minden erény", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. V.) [3. fej.][529]. Az ítélkezési parancsok pedig a sajátos igazságossághoz tartoznak, ami az emberek közötti szerződésekkel kapcsolatos.[530]

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az Apostol ott a megigazulást az igazságosság megvalósulásának értelmében veszi.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a törvény parancsait megtartó emberről azért mondható, hogy élni fog, mivel nem részesül a halálos büntetésben, amit a törvény a megszegőivel szemben kilátásba helyezett. Ebben az értelemben hivatkozik erre az Apostol (Gal 3) [12].

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az emberi törvény parancsai szerzett igazságossággal tesznek megigazulttá, de jelenleg nem erről, hanem az Isten előtti igazságosságról tárgyalunk.

526 PL 42, 417.
527 Q 63, a 4.
528 Vö. q 113, a 8.
529 1129, b, 30-31.
530 Vö. II-II, q 122, a 1, ad 2.

CI. KÉRDÉS
A CEREMONIÁLIS PARANCSOKRÓL ÖNMAGUKBAN
– négy szakaszban

Ezt követően a ceremoniális parancsokról kell tárgyalnunk. Először önmagukban, másodszor az okukról, harmadszor az időtartalmukról.

Az első kérdéskörrel kapcsolatban négy kérdést teszünk fel:

Először:	Mi a ceremoniális parancsok értelme?
Másodszor:	Vajon jeltermészetűek-e?
Harmadszor:	Vajon többnek kellett-e lennie?
Negyedszer:	A felosztásukról.

1. SZAKASZ. – VAJON A CEREMONIÁLIS PARANCSOK ÉRTELME ABBAN ÁLL-E, HOGY AZ ISTEN TISZTELETÉHEZ TARTOZNAK?

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a ceremoniális parancsok értelme nem abban áll, hogy az Isten tiszteletéhez tartoznak.

1. A régi törvényben ugyanis a zsidók bizonyos parancsokat kaptak ételektől való tartózkodásról (3 Móz 11), bizonyos öltözékektől való tartózkodásról: „Ne hordj magadon két színből szőtt ruhát." (3Móz 19) [19] Kaptak továbbá ilyen parancsot is: „Köntösük csücskeire csináljanak bojtokat." (4Móz 15) [38] Ámde ezek nem erkölcsi parancsok, mivel nem maradnak fenn az új törvényben. Nem is ítélkezési parancsok, mivel nem vonatkoznak az emberek közötti ítélethozatalra. Tehát ceremoniális parancsok. Ámde úgy tűnik, hogy semmi közük Isten tiszteletéhez. Tehát a ceremoniális parancsok értelme nem abban áll, hogy az Isten tiszteletéhez tartoznak.

2. Ezenkívül, egyesek[531] azt mondják, hogy ceremoniális parancsoknak azokat nevezik, amik az ünnepekkel kapcsolatosak (mintha a nevük a 'ereus' = 'gyertya' szóból származna, minthogy az ünnepek alkalmából gyertyát gyújtanak). De Isten tiszteletéhez sok más tartozik az ünnepeken kívül. Tehát nem tűnik úgy, hogy azért beszélnénk ceremoniális parancsokról, mivel azok az Isten tiszteletéhez tartoznak.

3. Ezenkívül, egyesek szerint a ceremoniális parancsok az üdvösség normái, illetve szabályai, ugyanis a 'chaire' görögül annyit jelent: légy üdvözölve, élj boldogul. De a törvény minden parancsa az üdvösség szabálya, nemcsak az, ami Isten tiszteletéhez tartozik. Tehát nem csak azokat a parancsokat nevezzük ceremoniálisoknak, amik Isten tiszteletéhez tartoznak.

4. Ezenkívül, Rabbi Moyses szerint [Doct. perplex., III, 28. fej.] ceremoniális parancsoknak azokat nevezzük, amiknek az értelme nem kézenfekvő. Ámde sok mindennek kézenfekvő az értelme, ami Isten tiszteletéhez tartozik: mint a szombat megtartása[532], Húsvét ünneplése[533], a sátoros ünnep[534], és sok egyéb, amiknek az értelmét megjelöli a törvény. Tehát nem azok a ceremoniális parancsok, amik Isten tiszteletéhez tartoznak.

531 Lásd Albertus Magnus: Sent. IV., dist. 1, a 7: Borgnet, XXIX. kötet, 19. o.
532 Vö. 2Móz 20, 8-11.
533 Vö. 2Móz 12, 11; 5Móz 5, 12-15.
534 Vö. 3Móz 23, 24; Jn 7, 2.

Ezzel szemben áll, amit 2Móz 18 [19 sk.] mond: „Légy a nép oktatója abban, ami Istenre vonatkozik, és mutasd meg a népnek a ceremóniákat és az istentisztelet rítusát."

Válaszul azt kell mondanunk, ahogy fentebb[535] mondottuk, hogy *a ceremoniális parancsok konkretizálják az erkölcsi parancsolatokat az Istenhez való vonatkozásban,* ahogy az ítélkezési parancsok konkretizálják az erkölcsi parancsokat a felebaráthoz való vonatkozásban. Ámde az ember Istenre a megfelelő istentisztelet által irányul.[536] *Ezért ceremoniális parancsoknak sajátos értelemben azokat nevezzük, amik Isten tiszteletéhez tartoznak.* – Ennek a szónak az értelmét pedig fentebb[537] megadtuk, ahol a ceremoniális parancsokat a többiektől megkülönböztettük.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy Isten tiszteletéhez nemcsak az áldozatok és ehhez hasonlók tartoznak (amik közvetlenül Istenre irányulónak tűnnek), hanem az Istent tisztelők kellő felkészítése is Isten tiszteletére, ahogy más területen is a célra irányuló mindennemű felkészülés a célról szóló tudomány tárgyát képezi. Ámde az olyan parancsok, amelyek a törvényben az Istent tisztelőknek a ruháira és ételeire vonatkoznak, maguknak az Istent szolgálóknak bizonyos felkészüléséhez tartoznak, hogy alkalmasak legyenek Isten tiszteletére, ahogy a király szolgái közül is némelyek sajátos fegyelmi szabályokat követnek, tehát ceremoniális parancsoknak is alá vannak vetve.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a névnek ez a magyarázata nem tűnik megfelelőnek, különösen mivel nem sok utalást találunk a törvényben arról, hogy az ünnepeken gyertyát gyújtsanak, hanem a mécsesek tartójába olajat készítettek elő, ahogy a 3Móz 24 [2]-ből kitűnik. Mindazonáltal elmondható, hogy az ünnepeken mindazt, ami az istentisztelethez tartozott, a leggondosabban megtartották, és ennek megfelelően az ünnepek megtartásában az összes ceremoniális parancsok benne foglaltatnak.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a névnek ez a magyarázata sem tűnik nagyon megfelelőnek, mivel a 'ceremonia' szó nem görög, hanem latin szó. Mégis mondható, hogy mivel az ember üdvössége Istentől van, különösen azok a parancsok tűnnek az üdvösség szabályainak, amelyek az embert Istenre irányítják, és így ceremoniális parancsoknak azokat nevezzük, amelyek az istentisztelethez tartoznak.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a ceremoniális parancsoknak ez az értelme bizonyos módon valószínű; nem azért, mivel amiatt mondanánk ezeket ceremoniális parancsoknak, mert az értelmük nem kézenfekvő, hanem ez egyfajta következmény. Mivel az istentiszteletre vonatkozó parancsoknak jeltermészetűeknek kell lenniük, amint alább[538] rámutatunk, az értelmük emiatt nem annyira nyilvánvaló.

2. SZAKASZ. – VAJON A CEREMONIÁLIS PARANCSOK JELTERMÉSZETŰEK-E?

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a ceremoniális parancsok nem jeltermészetűek.

1. Bármely tudós tanító feladatához tartozik ugyanis, hogy úgy adjon elő, hogy könnyen érthető legyen, ahogy Augustinus mondja (De doctr. Christ. IV.) [8. 10.fej.][539]. Ez a törvényhozás alkalmával látszik legszükségesebbnek, mivel a törvény parancsait az egyszerű nép kapja. Ezért a törvénynek kézenfekvőnek kell lennie, ahogy Isidorus

535 Q 99, a 4.
536 Contr. Gent. III, 119 sk.
537 Q 99, a 3.
538 A 2.
539 PL 34, 98-99.

mondja [Etymol. II, 10. fej.; V, 21. fej.][540]. Ha tehát a ceremoniális parancsok valamely dolog jelzésére lettek adva, úgy tűnik, nem megfelelően adta ezeket a parancsokat Mózes, mert nem magyarázta meg, hogy mit jeleznek.

2. Ezenkívül, azoknak, amiket Isten tiszteletére cselekszünk, a legtisztességesebbeknek kell lenniük. Ámde úgy tűnik, hogy más dolgok jelzésére tenni valamit színházi, illetve költői cselekmény. Egykor[541] ugyanis a színházakban az ott viselt álarcok által másoknak bizonyos tetteit jelezték. Úgy tűnik tehát, hogy ilyesmit nem szabad istentiszteleti céllal cselekedni. Ámde a ceremoniális parancsok Isten tiszteletére irányulnak, amint mondottuk.[542] Tehát a ceremoniális parancsok nem lehetnek jeltermészetűek.

3. Ezenkívül, Augustinus szerint (Enchirid.) [3, 4.fej.][543] „Istent leginkább hittel, reménnyel és szeretettel tiszteljük". Ámde a hitről, reményről, szeretetről adott parancsok nem jeltermészetűek. Tehát a ceremoniális parancsok nem lehetnek jeltermészetűek.

4. Ezenkívül, az Úr ezt mondja (Jn 4) [24]: „Lélek az Isten, és akik Őt imádják, lélekben és igazságban kell imádniuk." Ámde a jel nem maga az igazság, sőt a felosztásban szemben áll az igazsággal. Tehát az Isten tiszteletére vonatkozó ceremoniális parancsok nem lehetnek jeltermészetűek.

Ezzel szemben áll, amit az Apostol mond (Kol 2) [16 sk]: „Senki se ítélkezzék fölöttetek étel-ital miatt, vagy ünnepre, újholdra és szombatra vonatkozó dolgokban. Hiszen ezek csak árnyai a jövendőnek."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy ceremoniális parancsoknak azokat nevezzük, amik Isten tiszteletére irányulnak, amint már[544] mondottuk. Ámde Istennek kétféle, külső és belső tisztelete van. *Mivel az ember lélekből és testből van összetéve, mindkettőt fel kell használni Isten tiszteletére: a lélek bensőleg, a test külsőleg tisztelje Istent.* Ezért mondja a Zsolt 84 [3]: „Lelkem és testem ujjongtak az élő Istenben." S ahogy a test Istenre a lélek által irányul, ugyanúgy *a külső istentisztelet a belső istentiszteletre irányul.*[545] Ámde a belső istentisztelet abban áll, hogy a lélek az értelem és a törekvés által Istenhez kapcsolódik. Ezért annak megfelelően, hogy az Istent tisztelő személynek az értelme és törekvése különféleképpen kapcsolódhat helyesen Istenhez, az ember külső cselekedetei különféleképpen irányulhatnak Isten tiszteletére.

A mennyei boldogság állapotában ugyanis az emberi értelem magát az isteni igazságot önmagában fogja szemlélni. Ezért *a külső tisztelet nem valami jelben fog állni, hanem Isten dicséretében, ami a belső gondolkodásból és törekvésből ered;* Iz 51 [3] szerint: „Öröm és vidámság lesz benne, hálaadás és dicséret szava zeng."

Ám a jelen életünkben nem vagyunk képesek az isteni igazságot önmagában szemlélni, hanem az isteni igazság sugarának valamilyen érzékelhető jelek által kell megvilágítania minket, ahogy Dionysius mondja (Cael. hier.)[546], de az emberi ismeret különféle állapota szerint különféle módon. A régi törvényben ugyanis az isteni igazság sem önmagában nem volt nyilvánvaló, sem nem nyílt meg a hozzávezető út, ahogy az Apostol mondja (Zsid 9) [8]. Ezért *a régi törvény külső istentiszteletének nemcsak a mennyei hazában elénk táruló eljövendő igazságot kellett jeleznie, hanem Krisztust is, aki a mennyei haza igazságához vezető út.* De az új törvényben ezt nem kell előre jelezni, mint eljövendőt, hanem megemlékezni kell róla, mint múltról és jelenvalóról; előre jelezni

540 PL 82, 131 A, 203 A.
541 Utalás az antik színházakra.
542 A 1.
543 PL 40, 232-233.
544 A 1; q 99, a 3, a 4.
545 Vö. II-II, q 81, a 7; q 84, a 2.
546 PG 3, 121 B.

csupán a mennyei dicsőség még nem kinyilatkoztatott eljövendő igazságát kell. Erről beszél az Apostol (Zsid 10) [1]: „A törvény csak árnyéka az eljövendő javaknak, és nem a valóság képe." Az árnyék ugyanis kevesebb, mint a kép; a kép az új törvényhez tartozik, az árnyék a régihez.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az isteni dolgokat az embereknek csak a felfogó képességüknek megfelelően lehet kinyilatkoztatni; máskülönben az csak a bukásukra adna alkalmat, mert megvetnék azt, amit nem képesek felfogni. Ezért hasznosabb volt, hogy az isteni titkok az egyszerű néppel a jelképek fátylán keresztül legyenek közölve, hogy így legalább burkoltan megismerjék azokat, amíg a jelek által Istennek hódolnak.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy amint a költői dolgokat az emberi ész a bennük lévő hiányos igazság miatt nem képes felfogni, ugyanúgy nem képes tökéletesen felfogni az isteni dolgokat, az emberi észt meghaladó igazságuk miatt. Ezért mindkét esetben szükség van az érzékelhető jelek által való ábrázolásra.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy Augustinus ott a belső istentiszteletről beszél, amire azonban külső istentisztelettel kell irányulni, amint mondottuk.[547]

Hasonlóképpen kell válaszolnunk *a negyedik ellenvetésre* is, mivel Krisztus által az emberek tökéletesebben lettek bevezetve Isten lélekben való imádásába.

3. SZAKASZ. – VAJON TÖBB CEREMONIÁLIS PARANCSNAK KELLETT-E LENNIE?

A harmadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nem kellett több ceremoniális parancsnak lennie.

1. Az eszközöknek ugyanis arányosnak kell lenniük a céllal. Ámde a ceremoniális parancsok Isten tiszteletére és Krisztus jelzésére irányulnak, amint mondottuk.[548] Ámde „egy az Isten, akitől minden van, és egy az Úr Jézus Krisztus, aki által minden van" (1Kor 8) [6]. Tehát nem kellett több ceremoniális parancsnak lennie.

2. Ezenkívül, a több ceremoniális parancs törvényszegésre ad alkalmat, annak megfelelően, amit Péter mond: „Mit teszitek próbára Istent, miért akarjátok a tanítványok nyakára rakni az igát, amelyet sem atyáink, sem mi nem bírtunk elviselni?" Ámde az isteni parancsok áthágása ellentétes az ember üdvösségével. Mivel pedig minden törvénynek összhangban kell lennie az emberek üdvösségével, ahogy Isidorus mondja [Etymol. II, 10.fej.; V, 3. fej.][549], úgy tűnik, hogy nem kellett több ceremoniális parancsot adni.

3. Ezenkívül, a ceremoniális parancsok Isten külső, testi tiszteletéhez tartoznak, amint mondottuk.[550] Ámde az ilyen testi istentiszteletet a törvénynek csökkentenie kellett, mivel Krisztusra irányított, aki azt tanította, hogy az emberek Istent „lélekben és igazságban" tiszteljék, ahogy ez a Jn 4 [23 sk.]-ben áll. Nem kellett tehát több ceremoniális parancsot adni.

Ezzel szemben áll Óz 8 [12]: „Beléjük írom sok törvényemet"[551], és Jób 11 [6]: „Hogy megmutassa neked a bölcsesség titkait; megmutassa, hogy több az ő törvénye."

547 A szakasz törzsében.
548 A 1, a 2.
549 PL 82, 131 A, 199 AB.
550 A 2.
551 Vulgata: „Előírom neki sok törvényemet."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy minden törvényt valamilyen nép kap, amint fentebb[552] mondottuk. Ámde a népben az emberek kétféle *neme* található: egyes rosszra hajlók, akiket a törvény parancsai által meg kell fékezni, amint fentebb[553] mondottuk; és olyan emberek, akik jóra hajlanak vagy a természetüknél fogva, vagy szokás folytán, illetve inkább az isteni kegyelem hatása következtében, és ezeket a törvény parancsa által kell tanítani és a nagyobb tökéletesség felé ösztönözni. *Az emberek mindkét nemét illetően hasznos volt a régi törvényben több ceremoniális parancsot adni.* Voltak ugyanis abban a népben olyanok, akik a bálványimádásra hajlottak, ezért szükséges volt őket a ceremoniális parancsok által a bálványimádásból az igaz Isten tiszteletére visszavezetni. Mivel pedig az emberek a bálványimádásnak többféle módon hódoltak, több ilyen törvényt kellett alkotni az egyes módok visszaszorítására, és az ilyen embereknek több törvényt kellett adni azért is, hogy mintegy megterhelve attól, amit Isten tiszteletére fordítanak, ne legyen szabad idejük a bálványimádásnak hódolni.

A jóra hajlók szempontjából is szükséges volt több ceremoniális parancsot adni. Egyrészt, mivel ezáltal a lelkük különféleképpen és állandó jelleggel lépett kapcsolatba Istennel, másrészt, mivel Krisztus misztériuma, amit ezek a ceremoniális parancsok jeleztek, számos hasznot hajtott a világnak, és vele kapcsolatban sok mindent meg kellett fontolni, és ezeket különféle ceremoniális parancsokkal kellett jelezni.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy amikor az, ami a célra irányul, elégséges ahhoz, hogy a célra elvezessen, elegendő egy eszköz egy célhoz: ahogy olykor elegendő egy hatékony orvosság az egészség helyreállítására, és ilyenkor nem kell szaporítani a gyógyszereket. De ha az eszköz gyenge és tökéletlen, több eszközre van szükség, ahogy több orvosságot adnak a betegnek, amikor egy nem elég a meggyógyítására. Ámde a régi törvény ceremóniái gyengék és tökéletlenek voltak Krisztus végtelen gazdagságú misztériumának jelzésére, és arra, hogy az emberi lelkeket az Isten iránti engedelmességre ösztönözzék. Ezért mondja az Apostol (Zsid 7) [18 sk.]: „A régi törvény megszűnt, mint hatástalan és alkalmatlan, tudniillik nem vezetett el a tökéletességre." Ezért kellett ezeket a ceremóniákat sokasítani.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a bölcs törvényhozó a kis törvényszegéseket eltűri a nagyobbak elkerülése érdekében.[554] Annak érdekében tehát, hogy elhárítsa a bálványimádást és a gőgöt, ami a zsidók lelkében keletkezne, ha a törvény minden parancsát teljesítenék, nem tekintett el Isten attól, hogy több ceremoniális parancsot adjon, noha ez könnyen alkalmat adhatott a törvényszegésre.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a régi törvény sokban csökkentette a testi kultuszt: úgy rendelkezett, hogy ne mindenki és ne mindenütt mutasson be áldozatot, és sok hasonló rendelkezése volt a külső kultusz csökkentésére, ahogy az egyiptomi Rabbi Moyses is mondja.[555] De nem lehetett annyira csökkenteni Isten testi tiszteletét, hogy az emberek a démonok kultuszához pártoljanak.[556]

552 A 2.
553 Q 95, a 1.
554 Vö. q 96, a 2.
555 Doct. perplex. III, 30. fej.
556 Korábbi szokásukból eredő hiányérzetük miatt.

4. SZAKASZ. – VAJON A RÉGI TÖRVÉNY CEREMÓNIÁI MEGFELELŐEN VANNAK-E FELOSZTVA ÁLDOZATOKRA, SZENT DOLGOKRA, SZENTSÉGEKRE[557] ÉS ELŐÍRÁSOKRA?

A negyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a régi törvény ceremóniái nem megfelelően vannak felosztva „áldozatokra, szent dolgokra, szentségekre és előírásokra".[558]

1. A régi törvény ceremóniái ugyanis Krisztust jelezték. Ámde ez kizárólag az áldozatok által történt, amelyek azt az áldozatot jelezték, amellyel „Krisztus odaadta magát értünk jó illatú áldozati adományként Istennek" (Ef 5) [2]. Tehát az áldozatok voltak ceremóniák.

2. Ezenkívül, a régi törvény az újra irányult. Ámde az új törvényben maga az áldozat az Oltáriszentség. Tehát a régi törvényben nem kellett „szentségeket" megkülönböztetni az áldozatokkal szemben.

3. Ezenkívül, „szentnek" azt nevezzük, ami Istennek van szánva. Ily módon beszéltek szent sátorról és a benne lévő szent edényekről. Ámde minden ceremoniális parancs Isten tiszteletére irányult, amint mondottuk.[559] Tehát minden ceremoniális parancs szent volt. Nem kell tehát azoknak egy részét „szent dolgoknak" nevezni.

4. Ezenkívül, a „rendelkezések" szó latin megfelelője az „observantiae", amely az „observare" (=megtartani) igéből származik. Ámde a törvény minden parancsát meg kell tartani. 5Móz 8 [11] ugyanis ezt mondja: „Vigyázz, ne feledkezz el az Úrról, a te Istenedről, nem tartván meg parancsait, ítéleteit és ceremóniáit." Tehát nem kellett azok egy részét „rendelkezéseknek" nevezni.

5. Ezenkívül, az ünnepek a ceremóniák közé tartoznak, mivel az eljövendő árnyékai, ahogy ez a Kol 2 [16 sk.]-ból kitűnik. Ugyanígy a felajánlott dolgok és adományok is, ahogy az Apostol mondja (Zsid 9) [9]. Ezek azonban – úgy tűnik – nem tartoznak a felsorolt ceremóniák közé. Tehát nem megfelelő a ceremóniák fenti felosztása.

Ezzel szemben áll, hogy a régi törvényben a felsoroltak egyenként ceremóniának vannak nevezve. Az áldozatokat ugyanis ceremóniáknak nevezi a 4Móz 15 [24]: „Mutasson be az egész közösség egy fiatal bikát kellemes illatú égő áldozatul a hozzá tartozó étel- és italáldozaton kívül, a ceremóniáknak megfelelően." A 3Móz 7 [35] a papszentelésről[560] ezt mondja: „Ez Áronnak és fiainak megkenése ceremóniák keretében." A szent dolgokról a 2Móz 38 [2] így ír: „Ezek a szövetség sátrának eszközei a leviták ceremóniáiban." Az előírások megtartásáról mondja az 1Kir 9 [6]: „Ha elfordultok, nem követtek engem, nem tartjátok meg a ceremóniákkal kapcsolatos előírásokat sem, amiket parancsoltam nektek."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a ceremoniális parancsok Isten tiszteletére irányulnak, amint fentebb[561] mondottuk. Ebben a kultuszban vizsgálhatók: maga a kultusz, az Istent tisztelők és a tisztelet eszközei. *Maga a kultusz sajátosan az áldozatokban áll,* amiket Isten tiszteletére felajánlanak. – *Az istentisztelet eszközei a szent dolgok:* a sátor, az edények és ehhez hasonlók. – *Az Istent tisztelők részéről pedig kettőt lehet vizsgálni: az istentiszteletre való rendelésüket,* ami vagy a népnek, vagy a szolgálatot tevőknek

557 Ezek az Újszövetség szentségeitől különböznek, mert nem adnak, hanem csupán jeleznek kegyelmet.
558 Lásd Petrus Lombardus: Sent. IV, dist. 1.
559 A 1.
560 Nem azonos az újszövetségi papszenteléssel, ami kegyelmet közvetítő szentség.
561 A 1, a 2.

a felszentelésével történik; *ehhez tartoznak a szentségek; és lehet vizsgálni ezek egyedi megtartását,* amely a törvény előírásait megtartókat megkülönbözteti azoktól, akik Istent nem tisztelik, *és ide tartoznak az előírások* az étkezésre, a ruházatra és más hasonlókra vonatkozóan.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az áldozatokat bizonyos helyen, bizonyos embereknek kellett bemutatniuk, és ez az egész Isten tiszteletéhez tartozik. Ezért, ahogy az áldozatok a feláldozott Krisztust jelzik, ugyanúgy a szentségek és a szent dolgok az új törvény szentségeit és szent dolgait jelezték, és az előírások megtartása az új törvény népének Istenhez fordulását. Ez mind Krisztushoz tartozik.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az új törvény áldozata, vagyis az Eucharistia magát Krisztust tartalmazza, aki a megszentelés szerzője: ugyanis „a saját vérével szentelte meg a népet" (Zsid 13) [12]. Ezért ez az áldozat szentség is. De a régi törvény áldozatai nem tartalmazták Krisztust, hanem jelezték, ezért nem nevezhetők szentségeknek. De a régi törvényben voltak áldozatoktól különböző szentségek a későbbi megszentelés jelzésére, noha bizonyos szentségekhez bizonyos áldozatok kapcsolódtak.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az áldozatok és a szentségek is szent dolgok voltak. De bizonyos szent dolgok Istennek voltak szánva, mégsem voltak sem áldozatok, sem szentségek, ezért rájuk alkalmazzuk a szent dolgok közös nevét.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy azokat, amik az Istent tisztelő népnek Istenhez fordulásához tartoznak, és nem mondhatók szent dolgoknak, mert nincs közvetlen kapcsolatuk az istentisztelettel, mint amilyen kapcsolata van a sátornak és az edényeknek, előírásoknak nevezzük. De bizonyos következményes értelemben a ceremoniális parancsok közé tartoznak, amennyiben a népet Isten tiszteletére alkalmasabbá tették.

Az ötödik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy mivel az áldozatokat meghatározott helyen és meghatározott időpontokban kellett bemutatni, úgy tűnik, hogy az ünnepek is a szent dolgok közé tartoztak. – A felajánlott dolgok és az adományok pedig az áldozatok közé tartoztak, mert felajánlották őket Istennek, ahogy az Apostol mondja: „Minden főpapot az emberek közül választanak, és arra rendelik, hogy az Isten tiszteletében képviselje az embereket, ajándékokat és áldozatot mutasson be."

CII. KÉRDÉS

A CERMONIÁLIS PARANCSOK OKAIRÓL – hat szakaszban

Ezt követően a ceremoniális parancsok okairól kell tárgyalnunk.

Ezzel kapcsolatban hat kérdést teszünk fel:

Először: Vajon van-e oka a ceremoniális parancsoknak?
Másodszor: Vajon van-e szószerinti okuk, vagy csak jelzésszerű értelmük van?
Harmadszor: Az áldozatok okairól.
Negyedszer: A szentségek okairól.
Ötödször: A szent dolgok okairól.
Hatodszor: A rendelkezések okairól.

1. SZAKASZ. – VAJON VAN-E OKA A CEREMONIÁLIS PARANCSOKNAK?

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a ceremoniális parancsoknak nincs okuk.

1. Az Ef 2 [15] („a parancsok törvényét rendelkezéseivel érvénytelenítette") Glosszája[562] ugyanis ezt mondja: „vagyis a régi törvényt a testi rendelkezéseit illetően érvénytelenítette a maga rendelkezéseivel, vagyis az ésszerű evangéliumi parancsokkal". Ámde, ha a régi törvény előírásai ésszerűek lettek volna, céltalan lenne az új törvény ésszerű határozataival érvényteleníteni őket. Tehát a régi törvény ceremoniális előírásainak nem volt ésszerű oka.

2. Ezenkívül, a régi törvény a természettörvényt váltotta fel. Ámde a természettörvényben volt olyan parancs, aminek ésszerű oka kizárólag az, hogy az ember engedelmessége próbára legyen téve, amint Augustinus mondja (Super Gen. ad lit.) [6, 13. fej.][563] az élet fájának tilalmáról. Tehát a régi törvényben is voltak olyan parancsok az ember engedelmességének kipróbálására, amiknek természetüknél fogva semmilyen ésszerű okuk nem lett volna.

3. Ezenkívül, az emberi cselekedeteket annak alapján mondjuk erkölcsi tetteknek, hogy az észből erednek. Ha tehát a ceremoniális parancsoknak lenne valamilyen ésszerű okuk, nem különböznének az erkölcsi parancsoktól. Úgy tűnik tehát, hogy a ceremoniális parancsoknak nincs okuk, mert a parancs értelme valamilyen okból nyerhető.

Ezzel szemben áll a Zsolt 19 [9]: „Az Úr parancsai érthetők, megvilágítják a szemet." Ámde a ceremoniális parancsok az Isten parancsai. Tehát világosak. Ámde ez nem így lenne, ha nem lenne ésszerű okuk. Tehát a ceremoniális parancsoknak ésszerű okuk van.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy mivel „a bölcs sajátossága a rendezés" a Filozófus szerint (Metaphys. I.) [2. fej.][564], az isteni bölcsességből származó dolgoknak rendezetteknek kell lenniük, ahogy az Apostol mondja (Róm 13) [1]. Ámde ahhoz, hogy valamik rendezettek legyenek, kettő szükséges. Először, hogy a megfelelő célra irányuljanak, ami a cselekvés egész rendjének lételve: azokat ugyanis, amik véletlenül[565] jönnek létre a cél szándékolásán kívül, vagy amik nem komolyan, hanem játékból történnek, rendetlennek nevezzük. Másodszor, a célra irányuló dolognak a céllal arányosnak kell lennie. Ez abból következik, hogy az eszköz értelme a célból nyerhető[566], ahogy a fűrész rendeltetésének értelme a vágásból nyerhető, ami a célja, ahogy a Filozófus mondja (Phys. II.) [9. fej.][567]. Ámde nyilvánvaló, hogy a ceremoniális parancsokat, ahogy a törvény többi parancsait is, az isteni bölcsesség adta. Ezért mondja az 5Móz 4 [6]: „Ez a ti bölcsességetek és értelmetek a nép előtt." *Azt kell tehát mondanunk, hogy a ceremoniális parancsok valamilyen célra irányulnak, amiből az ésszerű okaik megjelölhetők.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a régi törvény előírásai ésszerűtlennek mondhatók abban az értelemben, hogy maguknak a cselekedeteknek a maguk természeténél fogva nem volt értelmük, például annak, hogy a ruházat ne készüljön gyapjúból és lenből. De lehetett értelmük máshoz való viszonyukból, amennyiben tud-

562 Sorközi Glossza; Lombardus Glosszája: PL 192, 185 A.
563 PL 34, 377, 383.
564 982, a, 18-20.
565 Az ember szempontjából „véletlenül", vagyis aminek nincs emberi oka. Ám Isten szándékolásától teljesen függetlenül semmi sem történik (Isten vagy akarja, vagy megengedi a létrejövését).
566 Vö. II-II, q 47, a 11.
567 200, a, 10-14; b, 5-8.

niillik ezáltal valami jelezve volt, vagy ki lett zárva. De az új törvény parancsai, amik elsősorban az Istenre való hitre és az Isten iránti szeretetre vonatkoznak, a cselekedetek természeténél fogva ésszerűek.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a jó és rossz tudása fájának tilalma nem azért volt, mintha az a fa természeténél fogva rossz lett volna, de annak a tilalomnak mégis volt ésszerű oka, a máshoz való viszonyból, amennyiben tudniillik általa valami jelezve volt.[568] Így a régi törvény ceremoniális parancsainak is volt értelme a máshoz való viszonyból.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az erkölcsi parancsoknak a maguk természeténél fogva vannak ésszerű okai, például a „ne ölj, ne lopj" parancsnak. De a ceremoniális parancsok ésszerű okai a máshoz való viszonyból nyerhetők, amint mondottuk.

2. SZAKASZ. – VAJON A CEREMONIÁLIS PARANCSOKNAK VAN-E SZÓ SZERINTI OKUK,[569] VAGY CSAK JELZÉSSZERŰ ÉRTELMÜK VAN?

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a ceremoniális parancsoknak nincs szószerinti okuk, hanem csak jelzésszerű értelmük van.

1. A ceremoniális parancsok között legfontosabb volt a körülmetélés és a húsvéti bárány feláldozása. Ámde mindkettőnek csak jelzésszerű értelme volt, mivel mindkettőt Isten jelnek adta. 1Móz 17 [11] ugyanis ezt mondja: „Metéljétek körül előbőrötök húsát. Ez legyen jele a szövetségnek köztem és köztetek." A húsvéti bárány feláldozása alkalmából pedig Mózes ezt mondja (2Móz 13) [9]: „Olyan legyen ez számodra, mint jel a tenyereden, vagy mint egy emlékeztető jel a szemed előtt." Tehát a többi ceremoniális parancsnak sokkal inkább csak jelzésszerű értelme van.

2. Ezenkívül, minden okozat arányos az okával. Ámde minden ceremoniális parancs jelzésszerű jellegű, amint fentebb[570] mondottuk. Tehát kizárólag jelzésszerű értelmük van.

3. Ezenkívül, úgy tűnik, hogy annak, ami természeténél fogva közömbös arra, hogy ilyennek vagy olyannak jöjjön létre, nincs szószerinti oka. Ámde úgy tűnik, hogy bizonyos ceremoniális parancsok közömbösök arra, hogy ilyennek vagy olyannak jöjjenek létre: ilyen például a parancs a feláldozandó állatok számáról és más hasonló konkrét körülményekről. Tehát a régi törvény parancsainak nincs szószerinti értelmük.

Ezzel szemben ahogy a ceremoniális parancsok jelezték Krisztust, ugyanúgy az Ószövetség történetei is: az 1Kor 10 [11] ugyanis ezt mondja: „Mindez előkép a számukra." Ámde az Ószövetség történeteiben a misztikus, vagyis jelzésszerű értelmen kívül szó szerinti értelem is található. Tehát a ceremoniális parancsoknak is a jelzésszerű értelmük mellett szó szerinti okuk is van.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az eszköz értelmét a célból kell nyernünk, ahogy fentebb[571] mondottuk. Ámde *a ceremoniális parancsok célja kettős:* ugyanis az akkori kor istentiszteletére és Krisztus jelzésére irányultak, ahogy a próféták szavai is úgy érintették a számukra jelen időt, hogy egyben a jövő jelképére is vonatkoztak, ahogy Hieronymus mondja (Super Osee) [1. fej., 3. v.][572]. *Így tehát a régi törvény ceremoniális pa-*

568 Vö. I, q 102, a 1, ad 4.
569 Azaz olyan okuk, amit a Szentírás szó szerinti értelme megjelöl. Vö. I, q 1, a 10.
570 Q 101, a 2.
571 A 1.
572 PL 25, 824 B.

rancsainak okai kétféleképpen nyerhetők. Egyik módon az akkori időben előírt istentisztelet értelméből, és ezek a szószerinti okok, akár a bálványimádás elkerülését, vagy az isteni jótéteményekre való emlékezést célozzák, akár az isteni kiválóság bemutatására, vagy emellett még annak a lelki állapotnak a jelzésére is irányulnak, ami akkor az Istent tisztelő személyekben követelmény volt. – *Másik módon a ceremoniális parancsok okai abból jelölhetők meg, hogy Krisztus jelzésére irányulnak,* akár magára Krisztusra és az Egyházra vonatkoznak (allegoria), akár a keresztény nép erkölcseire (morális értelem), akár pedig az eljövendő mennyei dicsőség állapotára, amelybe Krisztus által juthatunk (anagogia).

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk: ahogy a Szentírásban a metaforikus beszédnek szó szerinti értelme van, mivel azért mondják ki a szavakat, hogy ezt jelentsék,[573] ugyanúgy a törvény ceremoniális parancsainak (amik Isten jótéteményeire való emlékezést, vagy más hasonlót céloztak) jelentései sem lépik túl a szó szerinti okok rendjét. Ezért az, hogy a Húsvét megünneplése okaként az Egyiptomból való szabadulásnak jele van említve, valamint az, hogy a körülmetélés annak az egyezménynek a jele, amelyet Isten kötött Ábrahámmal, a szó szerinti okhoz tartozik.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy ez a következtetés akkor lenne helyes, ha a ceremoniális parancsok kizárólag a jövő jelzését szolgálnák, és nem irányulnának a jelen istentiszteletére.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk: amint az emberi törvényekkel kapcsolatban mondottuk[574], hogy van ésszerű egyetemes okuk, de az egyedi kikötéseket illetően nincs, hanem ez utóbbiak a törvényhozók szabad döntésétől függnek, ugyanúgy a régi törvény ceremoniális parancsaiban számos konkrét kikötésnek nincs ésszerű szószerinti oka, hanem csupán jelzésszerű értelme, de ésszerű egyetemes szószerinti okuk is van.

3. SZAKASZ. – VAJON MEGJELÖLHETŐ-E MEGFELELŐ ÉRTELME AZ ÁLDOZATOKRA VONATKOZÓ CEREMONIÁLIS PARANCSOKNAK?

A harmadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nem lehet megjelölni megfelelő értelmét az áldozatokra vonatkozó ceremoniális parancsoknak.

1. Áldozatul ugyanis az emberi élet fenntartásának szükséges kellékeit: bizonyos állatokat és kenyereket mutattak be. Ámde ilyen életfenntartóra Istennek nincs szüksége; a Zsolt 50 [13] szerint: „Talán a tulkok húsát eszem, vagy a bakok vérét iszom?" Tehát nem megfelelő, hogy ilyen áldozatokat mutattak be Istennek.

2. Ezenkívül, Istennek áldozatot a négylábú állatoknak csak három *neméből*: az ökrök, juhok és kecskék *neméből* mutattak be; a madarak közül általában gerlicét és galambot, a leprából való megtisztulás alkalmából pedig verebeket. Ámde számos állat van, amely ezeknél magasabb rendű. Mivel pedig mindenből azt kell adni Istennek, ami a legtökéletesebb, úgy tűnik, hogy nem csak ezekből az állatokból kellett volna Istennek áldozatot bemutatni.

3. Ezenkívül, ahogy az ember uralmat kapott Istentől a madarak és a szárazföldi állatok fölött, ugyanúgy a halak fölött is. Helytelen volt tehát a halakat kizárni az Istennek bemutatott áldozatokból.

573 Vö. I, q 1, a 9, a 10.
574 Q 96, a 1, a 6.

4. Ezenkívül, egyformán parancs tárgya a gerlicék és galambok feláldozása. Tehát ahogy a „galambfiókák" feláldozása van parancsolva, ugyanúgy a gerlicék esetében is a fiókák felajánlása lenne helyénvaló.

5. Ezenkívül, Isten nemcsak az emberek életének szerzője, hanem az állatok életének is, ami nyilvánvaló az 1Móz 1 [20 skk.] alapján. Ámde a halál szemben áll az élettel. Tehát Istennek nem leölt, hanem élő állatokat kellett volna áldozatul bemutatni, főleg, mert az Apostol is figyelmeztet (Róm 12) [1], „hogy testünket élő, szent, Istennek tetsző áldozatul mutassuk be"[575].

6. Ezenkívül, ha Istennek áldozatul kizárólag leölt állatokat mutattak be, a leölés módját illetően nem tűnik semmilyen különbség jelentősnek. Helytelen tehát a feláldozás módjának meghatározása, főként a madarak esetében (3Móz 1) [15 sk.].

7. Ezenkívül, az állat minden fogyatékossága út a pusztulás és halál felé. Ha tehát leölt állatokat mutattak be Istennek, nem volt megfelelő a tökéletlen, például a sánta, vak vagy tisztátalan állat feláldozásának tilalma.

8. Ezenkívül, azoknak, akik Istennek áldozatokat mutatnak be, részesedniük kell azokból; az Apostol szerint (1Kor 10) [18]: „Akik az áldozatokból esznek, nemde, az oltár részesei?" Nem megfelelő tehát, hogy az áldozati állatok bizonyos részei az áldozatokat bemutatóktól el vannak vonva: a vér, a zsír, a mell és az állatok jobb szügye.

9. Ezenkívül, ahogy bemutattak egészen elégő áldozatokat Isten tiszteletére, ugyanúgy békeáldozatokat és engesztelő áldozatot a bűnért is. Ámde egyetlen nőnemű állatot nem ajánlottak Istennek egészen elégő áldozatul, de a négylábú állatok mellett madarakat igen. Tehát a békeáldozatok és engesztelő áldozatok keretében helytelen volt nőnemű állatok felajánlása, mikor a békeáldozatok esetén nem áldoztak fel madarakat.

10. Ezenkívül, minden békeáldozat *egyneműnek* tűnik. Nem kellett volna tehát azt a megkülönböztetést tenni, hogy egyes békeáldozatok húsát nem lehet elfogyasztani másnap, más áldozatokét pedig lehet, ahogy a 3Móz 7 [15 sk.] előírja.

11. Ezenkívül, minden bűn megegyezik egymással abban, hogy Istentől elfordít. Tehát minden bűnért kiengesztelésül Istennek egynemű áldozatokat kellett volna bemutatni.

12. Ezenkívül, minden áldozati állatot egyféle módon, tudniillik leölve ajánlottak fel. Nem tűnik tehát megfelelőnek, hogy a föld terményeinek felajánlása különféleképpen történt: olykor ugyanis kalászokat ajánlottak fel, máskor lisztet, azután kenyeret, amely olykor kemencében, máskor serpenyőben, ismét máskor rostélyon volt sütve.

13. Ezenkívül, mindenről, amit használunk, kötelesek vagyunk elismerni, hogy Istentől kaptuk. Helytelen tehát, hogy az állatokon kívül Istennek csupán kenyeret, bort, olajat, tömjént és sót ajánlottak fel.

14. Ezenkívül, a testi áldozatok a szív belső áldozatát fejezik ki, amivel az ember a lelkét felajánlja Istennek. Ámde a belső áldozatban több van az édességből, amit jelképez a méz, mint a csípősségből, amit jelképez a só; a Sir 24 [27] ugyanis ezt mondja: „A lelkem édesebb a méznél." Tehát helytelen volt megtiltani a méz és a kenyeret ízessé tevő kovász felajánlását, és a csípős só, valamint a keserű ízű tömjén feláldozását előírni. Úgy tűnik tehát, hogy az áldozatokra vonatkozó ceremoniális parancsoknak nem volt ésszerű okuk.

Ezzel szemben áll, amit a 3Móz 1 [13] mond: „Az összes áldozatokat égesse el a pap az oltár fölött egészen elégő áldozatul és az Úr számára legédesebb illatul." De ahogy a Bölcs 7 [28] mondja: „Csakis azt szereti Isten, aki a bölcsességgel él." Ebből következtethető, hogy mindaz, amit Isten elfogadott, bölcsességgel párosult, tehát ésszerű okai voltak.

575 Vulgata: „hogy testeteket élő, szent, Istennek tetsző áldozatul mutassátok be."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy – amint fentebb[576] mondottuk – a régi törvény ceremoniális parancsainak kettős okuk volt: szószerinti okuk, ahogy az áldozatok az istentiszteletre irányultak, és jelzésszerű, illetve misztikus okuk, ahogy Krisztus jelzésére voltak rendelve. *Mindkét részről megfelelően megjelölhető az áldozatokra vonatkozó ceremoniális parancsok ésszerű oka.* Ahogy ugyanis az áldozatok az istentiszteletre irányultak, azok oka kétféleképpen megkapható. Egyik módon, ahogy az áldozatok kifejezték a lélek Istenre irányulását, amelyre ösztönözve volt az áldozatot bemutató. Ámde a lélek Istenre való helyes irányulása megköveteli, hogy *az ember ismerje el, hogy minden, amivel rendelkezik, Istentől ered, mint első lételvtől, és irányítsa mindazt Istenre, mint végső célra. Ez tükröződött a felajánlásokban és áldozatokban,*[577] amennyiben az ember az általa birtokolt dolgok közül felajánlott némelyeket Isten tiszteletére, mintegy elismeréséül annak, hogy azokat Istentől kapta. Ebben a szellemben mondta Dávid (1Krón 29) [14]: „Minden a tied, és azt is a te kezedből kaptuk, amit felajánlottunk neked." Ezért az áldozatok felajánlásában azt tanúsította az ember, hogy Isten a dolgok teremtésének első lételve, és végső cél, akire mindent irányítani kell.

Mivel pedig a lélek Istenre való helyes irányulásához tartozik, hogy az emberi lélek ne ismerjen el mást a dolgok első lételvének, csak egyedül Istent, és ne tekintsen mást végső céljának; ezért tiltotta meg a régi törvény, hogy Istenen kívül másnak mutassanak be áldozatot; a 2Móz 22 [20] szerint „Öljétek meg azt, aki az egyedüli Úron kívüli isteneknek mutat be áldozatot."[578] Ezért az áldozatokra vonatkozó ceremoniális parancsok másik ésszerű oka úgy jelölhető meg, hogy *ezek által az emberek vissza lettek tartva a bálványoknak bemutatott áldozatoktól.* Ezért is az áldozatokról szóló parancsokat a zsidó nép csak azután kapta, miután bálványimádásba kezdett, olvasztott borjút[579] imádva. Isten az áldozatokat azért rendelte el, hogy az áldozatokra hajlamos nép az ilyen áldozatokat inkább Istennek mutassa be, mint a bálványoknak. Ezért mondja Jer 7 [22 sk.]: „Amikor kihoztam atyáitokat Egyiptomból, nem beszéltem nekik egészen elégő és véres áldozatokról."

Az összes adományok közül pedig, amiket Isten a már bűn által elbukott emberi *nemnek* adott, a legnagyobb az volt, hogy a saját Fiát adta. Ezért mondja Jn 3 [16]: „Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta, hogy mindaz, aki hisz benne, el ne vesszen, hanem örök élete legyen." Ezért a legértékesebb áldozat az, amellyel maga Krisztus áldozta fel magát jó illatú áldozati adományként Istennek, ahogy az Ef 5 [2] mondja. Emiatt a régi törvényben minden más áldozatot azért ajánlottak fel, hogy ezt az egyetlen legértékesebb áldozatot jelezzék, mint tökéletest a tökéletlenek által. Ezért mondja az Apostol (Zsid 10) [11 sk.], hogy a régi törvény papja „ugyanazokat az áldozatokat gyakran bemutatta, amelyek sohasem képesek eltörölni a bűnöket. Krisztus azonban a bűnökért egy áldozatot mutatott be mindörökre."[580] Mivel pedig a jelzett dologból nyerhető a jel értelme, *a régi törvény jelzésszerű áldozatainak értelmét Krisztus valódi áldozatából kell nyernünk.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy Isten az ilyen áldozatok felajánlását a maga számára nem a felajánlott dolgok miatt akarta, mintha azokra rászorult volna. Ezért mondja Iz 1 [11]: „Jóllaktam már kosokból készült egészen elégő áldozatokkal és a hizlalt borjak hájával. A bikák, bakok és bárányok vérében nem lelem

576 A 2.
577 Vö. II-II, q 85, q 86.
578 Vö. II-II, q 85, a 2.
579 Vagyis az aranyborjút.
580 Vulgata: „Ő ellenben csak egy áldozatot mutatott be a bűnökért, s örökre helyet foglalt az Isten jobbján."

kedvemet." Mégis akarta, hogy azokat mutassák be neki, amint fentebb[581] mondottuk, egyrészt a bálványimádás kiküszöbölésére, másrészt az emberi lélek Istenre való kellő irányulásának jelzésére, továbbá a Krisztus által véghezvitt megváltás titkának szimbolizálására.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az összes fentebb[582] említettek esetén megfelelő értelme volt, hogy miért ezeket és nem más állatokat áldoztak fel Istennek. Az első ok a bálványimádás kizárása. A többi állatokat ugyanis a bálványimádók ajánlották fel a maguk isteneinek, illetve gonosztettekre használták őket, ezen állatok leölése viszont az egyiptomiak számára, akikkel a zsidók korábban érintkeztek, szörnyűség volt, ezért nem mutatták be ezeket áldozatul a maguk isteneinek. Ezért mondja a 2Móz 8 [22]: „Mi olyan állatokat áldozunk fel az Úrnak, a mi Istenünknek, amelyeknek bemutatása az egyiptomiak szemében szörnyűség." Az egyiptomiak ugyanis a juhokat tisztelték, a bakokhoz esedeztek, mivel a démonok bakok képében jelentek meg, az ökröket pedig a földművelésre használták, amit a szent dolgaik közé soroltak.

Másodszor, ez megfelelő volt arra, hogy a lelket Istenre irányítsa, két szempontból. Mindenekelőtt azért, mert leginkább ezek az állatok szolgálják az emberi élet fenntartását, és ezek a legtisztább állatok, amelyeknek legtisztább az eleségük is. A többi állatok pedig vagy erdei állatok és nem az ember használatára vannak rendelve, vagy ha házi állatok is, tisztátalan a táplálékuk, mint például a disznónak és a tyúknak; ámde Istennek csakis azt szabad adni, ami tiszta. A gerlicék, galambok és verebek pedig az ígéret földjén nagy számban előfordultak, azért éppen ezeket a madarakat áldozták fel. Azután, mert az ilyen állatok feláldozása a lélek tisztaságát jelzi, mivel – ahogy a 3Móz 1 Glosszája[583] mondja – „bikát áldozunk, amikor a test gőgjét legyőzzük; bárányt, amikor az ésszerűtlen indulatokat megfékezzük; kecskebakot, amikor a pajzánságon úrrá leszünk; gerlicét, amikor a tisztaságot megőrizzük; kovásztalan kenyeret, amikor az őszinteség kovásztalanságában étkezünk". Az pedig kézenfekvő, hogy a galamb a lélek szeretetét és egyszerűségét jelzi.

Harmadszor, megfelelő volt ezeket az állatokat felajánlani Krisztus jelzésére, mivel – ahogy ugyanez a Glossza[584] mondja – „Krisztus bika képében van feláldozva a kereszt ereje miatt; bárány képében ártatlansága miatt; kos képében uralkodása jelzésére; bakkecske képében a bűnös tett hasonlatosságára. A gerlicében és a galambban pedig a két természet kapcsolata mutatkozott meg." Vagy a gerlicében a tisztaság, a galambban pedig a szeretet van jelezve. „A szentélyben a bakok vérével való meghintés a hívőknek keresztvízzel való meghintését jelezte."

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy mivel a halak vízben élnek, idegenebbek az embertől, mint azok az állatok, amelyek levegőn élnek, mint az ember. Továbbá a vízből kifogott halak azonnal elpusztulnak, ezért nem voltak felajánlhatók a templomban, mint a többi állatok.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a gerlicék között jobbak a nagyok, mint a fiókák, a galambok esetében pedig fordított a helyzet. Ahogy Rabbi Moyses mondja [Doct. perplex. III, 46. fej.], azért van parancsolva a gerlicék és a galambfiókák felajánlása, mert Istennek azt kell adni, ami a legjobb.

Az ötödik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az áldozatul felajánlott állatokat azért ölték le, mivel az ember számára hasznossá leölten válnak, annak megfelelően,

581 A szakasz törzsében.
582 Vö. az első ellenvetésre adott válasszal.
583 Rendes Glossza, a 3Móz 1-hez, bevezetés: PL 113, 298 C.
584 Rendes Glossza, id. helyen: PL 113, 298 B.

ahogy Isten az embernek táplálékul adta ezeket. Ezért tűzzel is elégették őket, mert tűz által megfőzve válnak alkalmassá emberi használatra.

Az állatok leölése által ezenkívül a bűnök pusztító hatása is jelezve van. Mivel az emberek bűneik miatt méltóvá váltak a halálra, olyan, mintha azokat az állatokat helyettük ölnék le, a bűnök engesztelésének jelzésére.

Ugyanakkor az ilyen állatok leölése Krisztus meggyilkolását is jelezte.

A hatodik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a törvény az állatok leölésének sajátos módját olyan más módok kizárására határozta meg, ahogy a bálványimádók az állatokat a bálványoknak feláldozták. – Vagy ok volt az is, amire Rabbi Moyses utal [Doct. Perplex. III, 49. fej.]: „A törvény a leölésnek azt a *nemét* választotta, amely által a leölt állatok kevésbé sérülnek meg." Ezenkívül ezzel ki lett zárva az állatokat felajánlók kegyetlensége és a leölt állatok értéktelenedése is.

A hetedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a tisztátalan állatokat az emberek is meg szokták vetni, ezért tiltja a törvény, hogy ezeket Istennek ajánlják fel áldozatul. Ezért van megtiltva[585], „hogy a kéjelgés díját vagy a kutya árát Isten házában felajánlják". Ugyanezen okból nem ajánlottak fel állatokat a hetedik nap előtt, mivel az ilyen állatok mintegy koraszülöttek, még nem teljesen kialakultak a korai időpont miatt.

A nyolcadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az áldozatoknak háromféle *neme* volt. Az egyik, amit teljesen elégettek, és ezt nevezték *„holocaustumnak"*, vagyis „teljesen elégetettnek". Az ilyen áldozatot Istennek sajátosan a nagysága tiszteletére és a jósága iránti szeretetből mutattak be, és ez megfelelt a tanácsok teljesítése általi tökéletesség állapotának. Azért égették el teljesen az áldozatot, hogy amint a füstté vált egész állat felemelkedett a magasba, ugyanúgy jelezve legyen, hogy az egész ember és mindene alá van vetve Isten uralmának, és neki kell felajánlania magát.

Az áldozatok másik *neme* a bűnért bemutatott áldozat volt, amit Istennek a bűnbocsánat szükségességéből mutattak be. Ez megfelelt a bűneikért eleget tévő bűnbánók állapotának. Az ilyen áldozatok két részre oszlottak: az egyik részüket elégették, a másik részt a papok felhasználták. Ez azt jelezte, hogy a bűnbocsánat Isten részéről a papok szolgálata által megy végbe. Ha viszont az áldozatot az egész nép bűneiért mutatták be, vagy sajátosan a pap bűnéért, akkor az egész áldozatot elégették. Nem használhatták fel ugyanis a papok azt, amit a maguk bűneiért ajánlottak fel, hogy a bűnökből semmi se maradjon bennük. Máskülönben az áldozat nem lenne elégtétel a bűnökért: ha ugyanis azok használnák fel, akiknek a bűneiért felajánlották, olyannak tűnik, mintha nem ajánlották volna fel.

Az áldozatok harmadik *nemét* békeáldozatnak nevezték. Ezt Istennek hálaadásul, vagy a felajánlók üdvösségére és jólétére mutatták be, a már elnyert vagy a jövőben elnyerni remélt jótéteményből eredő kötelezettség folytán. Ez megfelelt a parancsok teljesítésében előrehaladó emberek állapotának. Ez a fajta áldozat három részre oszlott. Az egyik részt elégették Isten tiszteletére, a másik részt a papok felhasználták, a harmadik részt pedig a felajánlók használták fel. Ez azt jelezte, hogy az ember üdvössége Istentől ered, Isten szolgái irányító tevékenységet folytatnak vele kapcsolatban, és velük együttműködnek az emberek, akik üdvözülnek.

Az pedig általános előírás volt, hogy a vért és a zsírt sem a papok, sem a felajánlók nem használhatják fel, hanem a vért kiöntötték az oltár talapzatára Isten tisztelete végett, a zsírt pedig elégették tűzben. Ennek egyik értelme a bálványimádás kizárása volt. A bálványimádók ugyanis megitták az áldozatok vérét és megették a zsírját; az 5Móz 32 [38] szerint: „Akikették áldozataik kövérjét és itták áldozataik borát." – Másik értelme az emberi élet alakítása. A vér felhasználását a törvény ugyanis azért tiltotta, hogy

585 5Móz 23,19.

az embereket elrettentse a vérontástól. Ezért mondja az 1Móz 9 [4 sk.]: „A testet ne a vérrel együtt egyétek meg, mert a ti éltető véreteket is számon fogom kérni." A zsír fogyasztását pedig a mértéktelenség elkerülésére tiltotta meg a törvény nekik. Ezért mondja Ez 34 [3]: „Ami kövér volt, levágtátok." – A harmadik értelme Isten tisztelete, mivel a vér nagyon szükséges az élethez (amiért a 3Móz 17 [11. 14] azt mondja, hogy a lélek a vérben van), a zsír pedig az élelem bőségét jelzi. Annak kimutatására tehát, hogy Isten számunkra az élet, és benne minden jó elégséges módon megvan, Isten tiszteletére kiöntötték a vért és elégették a zsírt. – Negyedik értelme, hogy ez jelezte Krisztus vérének kiontását és szeretetének bőségét, amellyel Isten magát adta értünk.

A békeáldozatok alkalmával pedig a mellet és a jobb szügyet a papok kapták a maguk használatára. Ez a jövendölés egy fajtájának kizárását célozta, amelyet mellcsontszeretetnek[586] neveznek, mivel az áldozati állatok mellcsontján látható alakzatokból jövendöltek. Ezért vonták el ezeket az áldozatokat a felajánlóktól. – Ezzel az is jelezve volt, hogy a pap számára szükséges a szív bölcsessége ahhoz, hogy a népet oktassa, és ezt a mell, a szív takarója jelképezte; szükséges továbbá a lelkierősség is a fogyatékosságok elviselésére, amit a jobb szügy jelzett.

A kilencedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az egészen elégő áldozat a legtökéletesebb volt az áldozatok között, ezért egészen elégő áldozatra kizárólag hímnemű állatokat ajánlottak fel, ugyanis a nőnemű állat tökéletlen állat.[587] A gerlék és galambok felajánlása pedig a felajánló személyek szegénysége miatt volt, akik nagyobb állatokat nem tudtak felajánlani. Mivel pedig a békeáldozatok ingyenesek voltak, és azok bemutatása önként történt, ezért gerlét és galambot nem a békeáldozatok keretében áldoztak fel, hanem az egészen elégő áldozatok és a bűnért való áldozatok között, amelyek olykor kötelezőek voltak. Az ilyen madarak a magas röptük miatt illettek is az egészen elégő áldozatok tökéletességéhez, és a bűnért való áldozatokhoz is, mivel fájdalmukban búgtak.

A tizedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy minden áldozat közül legszentebb az egészen elégő áldozat volt, mivel azt egészen elégették Isten tiszteletére, és abból semmit sem ettek meg. A második helyet a szentségben a bűnért való áldozat foglalta el, amit csakis a templom csarnokában fogyaszthattak el a papok, és csakis az áldozat napján. A harmadik fokozatot a hálaadást célzó békeáldozatok jelentették, amelyeket csakis az áldozat napján lehetett megenni, de egész Jeruzsálemben mindenütt.[588] A negyedik helyen pedig a fogadalomból felajánlott békeáldozatok voltak, amiknek a húsát másnap is meg lehetett enni. Ennek a rendnek magyarázata az, hogy az ember Istent leginkább a nagysága miatt köteles tisztelni, másodszor az elkövetett bűn miatt, harmadszor a tőle már megkapott jótéteményekért, negyedszer pedig a tőle remélt jótéteményekért, reményében.

A tizenegyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a bűnöket súlyosbítja a bűnös állapota, amint fentebb[589] mondottuk. Ezért egyebek között meg van parancsolva áldozat bemutatása a pap és a fejedelem vagy más magánszemély bűneiért. Rabbi Moyses szerint [Doctor perplex. III, 46.fej.] „figyelembe kell venni, hogy minél súlyosabb volt a bűn, annál silányabb fajta állatot áldoztak fel érte. Ezért a bálványimádásért, a legsúlyosabb bűnért áldozták fel a kecskét, a leghitványabb állatot; a pap tudatlanságáért a bikát; a pap hanyagságáért pedig a bakot."

586 Vö. II-II, q 95, a 3.
587 Vö. I, q 99, a 2, ad 1, ad 2. Ez nem jelenti a női *nem* megvetését, csak az antik ember szemléletére utal.
588 Vö. 5Móz 12.
589 Q 73, a 10.

A tizenkettedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az áldozati törvény segíteni szándékozott a szegény felajánlóknak: aki nem lenne képes négylábú állatot tartani, legalább madarat ajánljon fel; ha valaki ezzel sem rendelkezik, ajánljon fel kenyeret; és ha még ez sincs neki, legalább ajánljon fel lisztet vagy kalászt.

A jelzésszerű ok pedig az, hogy a kenyér Krisztust jelzi, aki „élő kenyér", ahogy Jn 6 [41. 51] mondja, amely kalász volt a természettörvény állapotában az Atyák hitében; liszt volt a prófétai törvény tanításában; kenyérré formálódott az emberi természet felvételét követően; tűzön sült meg, vagyis a Szentlélektől formálódott a szűzi méh kemencéjében, megsült még serpenyőben is a világban vállalt munka által; a kereszten pedig mintegy rostélyon sült meg.

A tizenharmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a föld termései közül az ember használatára kerülő dolgok vagy ételül szolgálnak, és értük áldoztak fel kenyeret; vagy italul, és ezekért ajánlottak fel bort; vagy fűszerül, és ezekért áldoztak fel olajat és sót; vagy orvosságul, és értük ajánlottak fel tömjént, ami illatos és erősítő szer.

A kenyér által pedig Krisztus teste, a bor által a vére van jelezve; ezek által meg vagyunk váltva; az olaj Krisztus kegyelmét jelzi; a só a tudását; a tömjén pedig az imát.

A tizennegyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a mézet nem ajánlották fel Istennek áldozatul, egyrészt, mert szokás volt ezt a bálványoknak áldozni, másrészt, mivel kizártak minden testi édességet és élvezetet mindabból, amit Istennek szándékoztak áldozatul bemutatni. – Kovászt pedig a romlás elkerülése végett nem áldoztak, és talán a bálványoknak ezt is szokás volt felajánlani.

Sót pedig áldoztak, mert akadályozza a rothadásból eredő romlást; az Istennek bemutatott áldozatoknak viszont romlatlanoknak kell lenniük. Azért is ajánlották fel a sót, mivel általa van jelezve a bölcsességből eredő megkülönböztető képesség, illetve a test megtörése is.

Tömjént a lélek áhítatának jelölésére áldoztak, ami szükséges az áldozatot bemutatók számára, és a jó hírnév illatának jelölésére is, mert a tömjén sűrű is és illatos is. Mivel pedig a féltékenységért bemutatott ételáldozat nem áhítatból, hanem inkább gyanúból eredt, ebben nem áldoztak tömjént.[590]

4. SZAKASZ. – VAJON MEGJELÖLHETŐ-E ELÉGSÉGES ÉRTELME AZOKNAK A CEREMÓNIÁKNAK, AMIK A SZENT DOLGOKHOZ TARTOZNAK?

A negyedik problémát így közelítjük meg: Úgy látszik, hogy a régi törvény azon ceremóniáinak, amik a szent dolgokhoz tartoznak[591], elégséges értelme nem jelölhető meg.

1. Pál ugyanis ezt mondja (ApCsel 17) [24]: „A világot és a benne találhatókat teremtő Isten nem lakik emberi kéz által emelt templomokban, hiszen ő az ég és föld ura." Tehát nem megfelelő, hogy a régi törvényben Isten tiszteletére szent sátrat, illetve templomot készítettek.

2. Ezenkívül, a régi törvény állapota csak Krisztus által változott meg. Ámde a szent sátor a régi törvény állapotát jelezte. Tehát nem kellett volna változnia valamilyen templom építése által.

3. Ezenkívül, az isteni törvénynek főként Isten tiszteletére kell vezetni az embereket. Ámde az Isten iránti tisztelethez tartozik, hogy több oltár és több templom legyen,

590 Vö. 4Móz 5,15.
591 Lásd 2Móz 25 skk.; 1Kir 5 skk.; 2Krón 2 skk.; Zsid 9.

ahogy ez nyilvánvaló az új törvényben. Úgy tűnik tehát, hogy a régi törvényben sem csak egy templomnak, illetve egy szent sátornak kellett volna lennie, hanem többnek.

4. Ezenkívül, a szent sátor, illetve a templom Isten tiszteletére volt rendelve. Ámde Istenben főként az egységet és egyszerűséget kell tisztelni. Nem látszik tehát megfelelőnek, hogy a szent sátor, illetve a templom függönyökkel volt megosztva.

5. Ezenkívül, az első változtatónak, vagyis Istennek az ereje először keleten jelenik meg, ahonnan az első változás elkezdődik.[592] Ámde a szent sátor Isten imádására létesült. Tehát inkább kelet, mint nyugat felé fordítva kellett volna elhelyezni.

6. Ezenkívül, az Úr megparancsolta (2Móz 20) [4], hogy ne csináljanak faragott képeket, sem más hasonmást. Helytelenül voltak tehát a szent sátorban, illetve a templomban a kerubok faragott képei. Hasonlóképpen úgy tűnik, hogy ésszerű ok nélkül volt ott a frigyszekrény, az engesztelés táblája, a gyertyatartó, az asztal és a kettős oltár is.

7. Ezenkívül, az Úr megparancsolta (2Móz 20) [24]: „A földből készítsetek nekem oltárt." Továbbá: „Ne menj fel lépcsőn az oltáromhoz." [26] Tehát helytelenül lett később parancsolva, hogy az oltár készüljön arannyal vagy rézzel bevont fából, és olyan magas legyen, hogy oda csak lépcsőn lehessen felmenni. A 2Móz 27 [1 sk.]-ben ugyanis ez áll: „Készíts egy oltárt akácfából, a hossza legyen öt könyök, a szélessége is öt könyök és három könyök magas, ... s utána az egészet vond be rézzel."

A 2Móz 30 [1 sk.]-ban pedig: „Csinálj egy oltárt, hogy azon illatozzék a tömjén. Akácfából készítsd el... Borítsd be az egészet színarannyal."

8. Ezenkívül, az Úr műveiben nem lehet semmi fölösleges, mivel a természet műveiben sem találunk semmi feleslegeset. Ámde egy sátornak vagy háznak elegendő egy takaró, illetve fedél. Helytelenül volt tehát a szent sátorra több takaró téve: a vászontakarók, a kecskeszőr takaró, a vörösre festett bárányból takarók és a jácintszínű szattyánbőr takarók.

9. Ezenkívül, a külső szentelés a belső szentséget jelzi, amelynek az alanya a lélek. Tehát helytelen volt a szent sátor és edényeinek felszentelése, mivel azok lelketlen testek voltak.

10. Ezenkívül, a Zsolt 34 [2] ezt mondja: „Dicsőítem az Urat minden időben, dicsérete ajkamon marad mindig." Ámde az ünnepek Isten dicséretére vannak rendelve. Helytelen volt tehát, hogy bizonyos napok voltak kijelölve az ünnepekre. Vagyis úgy tűnik, hogy a szent dolgokkal kapcsolatos ceremóniáknak nincsenek megfelelő okai.

Ezzel szemben áll, amit az Apostol mond (Zsid 8) [4 sk.]: „Akik a törvény szerint ajánlanak fel adományokat, a mennyei dolgok mintájának és árnyékának szolgálnak, ahogy a Mózesnek adott válasz hangzott, amikor elkészítette a szent sátrat: vigyázz, és mindent a minta szerint csinálj, amelyet a hegyen mutattam neked."[593] Ámde nagyon ésszerű, ami a mennyei dolgok képét tükrözi. Tehát a szent dolgok ceremóniáinak ésszerű oka volt.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy Isten egész külső kultusza különösképpen arra irányul, hogy az emberek Istent tiszteljék. Ámde az emberi érzésnek az a sajátossága, hogy azt, ami más dolgokkal közös, és nem különbözik azoktól, kevésbé tiszteli; azt pedig, ami valamilyen másoktól különböző kiválósággal rendelkezik, jobban csodálja és tiszteli. Ezért alakult ki az a szokás, hogy a királyokat és a fejedelmeket, akiket az alattvalóiknak tisztelniük kell, drágább ruhák díszítik, és ezek tágasabb, szebb palotákban

592 Vö. I, q 52, a 2; II-II, q 84, a 3, ad 3.

593 Vulgata: „Ha tehát a földön élne, nem is volna pap, hiszen itt élnek olyanok, akik a törvény szerint áldozatokat mutatnak be, akik a mennyei dolgok mintájának és árnyékának szolgálnak, ahogy a Mózesnek adott válasz hangzott, amikor elkészítette a szent sátrat: vigyázz, és mindent a minta szerint csinálj, amelyet a hegyen mutattam neked."

laknak. *Ezért szükséges volt, hogy sajátos időpontok, sajátos hajlék, sajátos edények és sajátos szolgák legyenek rendelve Isten tiszteletére, hogy ezáltal az emberek lelke Isten nagyobb tiszteletére legyen késztetve.*

Hasonlóképpen, a régi törvény Krisztus titkának jelzésére lett alapítva, amint mondottuk.[594] Ámde annak, aminek valami mást kell szimbolizálnia, meghatározott valaminek kell lennie, hogy a másik hasonmását tükrözze. Ezért is bizonyos sajátos előírásokra volt szükség az Isten tiszteletéhez tartozó dolgokban.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy Isten tisztelete kettővel van vonatkozásban: Istennel, aki a tisztelet tárgya, és az Istent tisztelő emberekkel. Maga Isten, akit tisztelnek, nincs bezárva semmilyen testi helybe, ezért őmiatta nem kellett volna szent sátrat vagy templomot készíteni. De az őt tisztelő emberek testi lények, és rájuk való tekintettel szükséges volt sajátos szent sátrat, illetve templomot készíteni, kettős céllal. Először, hogy az ott összejövő emberek azzal a gondolattal, hogy ez a hely Isten tiszteletére van rendelve, nagyobb tisztelettel járuljanak az Úr elé. Másodszor, hogy az ilyen templom, illetve szent sátor elhelyezésével jelezve legyenek bizonyos dolgok, amik Krisztus istenségének vagy emberségének kiválóságához tartoznak.

Salamon ezzel kapcsolatban mondja (1Kir 8) [27]: „Ha az ég és az egek egei nem képesek téged befogadni, hogy fogadna be téged ez a ház, amelyet neked építettem." Majd később [29 sk.] hozzáfűzi: „Legyenek nyitva szemeid e ház fölött, amelyről ezt mondtad: ott lesz az én nevem; hogy meghallgasd szolgádnak és népednek, Izraelnek könyörgését." Ebből kitűnik, hogy a szentély háza nem azért készült, hogy Istent befogadja, mintha ő helyileg ott lakna, hanem azért, hogy Isten neve ott lakozzon, vagyis Istent jobban megismerjék azokból, amik ott történnek, vagy amiket ott mondanak, és az ott elmondott imákat Isten jobban meghallgassa az imádkozóknak a hely tiszteletéből eredő áhítata miatt.[595]

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a régi törvény állapota nem változott Krisztus előtt a törvény beteljesítését illetően, ami egyedül Krisztus által ment végbe, de megváltozott a törvény alatt lévő nép állapotát illetően. Ugyanis a nép először a pusztában vándorolt, nem volt állandó lakhelye. Majd különféle háborúkat vívott a szomszédos népekkel, végül pedig Dávid és Salamon idején nyugodt állami körülményekkel rendelkezett. Ekkor építettek először templomot, azon a helyen, amelyet Ábrahám az áldozatok bemutatására isteni útmutatás alapján megjelölt. Az 1Móz 22 [2] szerint ugyanis az Úr megparancsolta Ábrahámnak, hogy áldozza fel a fiát „azon a hegyen, amelyet mutatok neked", és később [14] a szövegben az áll, hogy Ábrahám „annak a helynek azt a nevet adta, hogy az Úr látja", mert az Isten előre látása miatt lett az a hely kiválasztva Isten tiszteletére. Ezért mondja az 5Móz 12 [5sk.]: „Jöjjetek arra a helyre, amelyet az Úr, a ti Istenetek kiválasztott, és ajánljátok fel az egészen elégő áldozatokat és a ti áldozataitokat."

De azt a helyet templom építése által nem kellett megjelölni a fentebb mondott idő előtt, három okból, amiket Rabbi Moyses említ.[596] Az első az, hogy a pogány népek ne sajátítsák ki maguknak azt a helyet. A második ok, hogy a pogány népek ne rombolják le. A harmadik ok pedig az, hogy egyik törzs se akarja lefoglalni a maga osztályrészeként, és emiatt ne keletkezzenek civódások és veszekedések. Ezért nem építettek templomot, amíg nem volt királyuk, aki ezt a viszályt meg tudta volna fékezni. Korábban Isten tiszteletére a különböző helyekre vihető szent sátor volt rendelve, amikor még nem

594 A 2; q 100, a 12; q 101, a 2.
595 Vö. II-II, q 84, a 3, ad 2.
596 Doct. perplex. III, 45. fej.

volt meghatározott helye az istentiszteletnek. Ez a szó szerinti értelme a szent sátor és a templom különbözőségének.

A jelzésszerű értelme pedig az lehet, hogy e kettő két állapotot jelez. A változó helyű szent sátor a jelenlegi életünk változékony állapotát jelzi. A változatlan, egy helyben álló templom pedig az eljövendő, teljesen változhatatlan örök életünknek jele. Ezért mondja a templom építésével kapcsolatban a Szentírás[597], hogy nem lehetett hallani kalapácsnak vagy vésőnek hangját, annak jelzésére, hogy minden háborgás és nyugtalanság távol lesz az eljövendő állapottól. – Vagy a szent sátor a régi törvény állapotát jelzi, a salamoni templom pedig az új törvény állapotát. Ezért a szent sátor készítésében csak zsidók vettek részt, a templom építésében viszont Tyrus és Sidon pogány népei is közreműködtek.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a templom, illetve a szent sátor egyetlenségének az oka lehet szószerinti és jelzésszerű. A szószerinti ok a bálványimádás kizárása. Mivel a pogány népek a különféle isteneiknek különböző templomokat építettek, Isten azt akarta, hogy neki csak egy helyen mutassanak be áldozatot, hogy az emberek lelkében az egy Isten hite erősödjön. – Továbbá, hogy ezáltal megmutassa, hogy a testi kultuszt nem önmagáért fogadta el. Ezért a kultuszt korlátok közé szorította, hogy ne szétszórtan és mindenütt mutassanak be áldozatot. De az új törvény kultuszát, amelynek az áldozati cselekménye lelki kegyelmet tartalmaz, Isten önmagáért fogadta el. Ezért az új törvény elfogadja az oltárok és templomok sokasodását.

De az Isten lelki tiszteletéhez tartozó dolgokra, vagyis a törvény és a próféták tanítására a régi törvényben is különféle helyek voltak kijelölve, ahol összejöttek Isten dicséretére. Ezeket nevezték zsinagógáknak, ahogy most templomoknak nevezik azokat a helyeket, ahol a keresztény nép Isten dicséretére összejön. Így a mi templomunk lépett a zsidó templom és zsinagóga helyébe, mivel a mi templomunknak az áldozata lelki jellegű, ezért nálunk nem különbözik az áldozat helye a tanítás helyétől.

A jelzésszerű értelem pedig az lehet, hogy ez jelzi a küzdő, illetve győzedelmes Egyház egységét.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy amint a templom, illetve a szent sátor egysége Istennek vagy az Egyháznak egységét tükrözte, ugyanúgy a templom, illetve a szent sátor megosztottsága az Istennek alávetett dolgok különbözőségét tükrözi, amikből Isten tiszteletére emelkedünk. A szent sátor pedig két részre oszlott. Az egyiket „Szentek Szentjének" hívták, és nyugati irányú volt, a másikat pedig „Szentnek", és kelet felé nézett. A szent sátor előtt volt az udvar. Ennek a megosztottságnak kettős oka van. Az egyik ok azon alapul, hogy a szent sátor Isten tiszteletére irányul. Így ugyanis a szent sátor megosztottsága a világ különböző részeit jelzi. Az a rész ugyanis, amelyet Szentek Szentjének neveznek, a magasabb rendű világot, vagyis a szellemi substantiák világát jelezte, a Szentnek nevezett rész pedig a testi világot. – Ezért a Szentet a Szentek Szentjétől függöny választotta el, ami négy színű volt, ami a négy elemet jelölte.[598] A bysszus, vagyis a fehér lenvászon a földet jelezte, mert a földből ered; a bíbor a vizet, ami bíborszínűvé válik a tengerben található kagylóktól; a jácint a levegőt, mert ércszínű; a kétszeresen festett skarlát a tüzet; azért éppen ezeket, mivel a négy elemből álló anyag[599] akadály, amely eltakarja előlünk az anyagtalan substantiákat. – Ezért a belső szent sátorba, vagyis a Szentek Szentjébe csak a főpap lépett be, és egy évben csak egyszer, hogy jelezve legyen: az ember végső tökéletessége az, hogy abba a magasabb ren-

597 1Kir 6,7.
598 Az antik természetszemlélet szerint, de ez nem érinti a teológiai gondolatmenetet.
599 Az antik természetszemléletnek megfelelően, de ennek nincs teológiai jelentősége.

dű világba belépjen. A külső szent sátorba a papok naponta beléptek, de a nép csak a csarnokba ment be, mivel magukat a testeket a nép képes felfogni, de azok belső okait csak a bölcsek képesek filozófiai megfontolás segítségével megérteni.

A jelzésszerű értelem szerint a külső szent sátor, aminek Szent a neve, a régi törvény állapotát jelzi, ahogy az Apostol mondja (Zsid 9) [6 skk.], hogy abba a sátorrészbe „mindig beléptek az áldozatbemutatást végző papok". A belső szent sátor, aminek Szentek Szentje a neve, vagy a mennyei dicsőséget, vagy az új törvény lelki állapotát jelzi, ami az eljövendő dicsőségnek bizonyos elkezdődése. Ebbe az állapotba Krisztus vezetett be minket, amit az jelképez, hogy csak a főpap lépett be, egyszer egy évben a Szentek Szentjébe. – A függöny pedig a lelki áldozatok elrejtettségét jelképezte a régi áldozatokban. A függöny négy színéből a bysszus jelezte a test tisztaságát; a bíbor a szenvedéseket, amiket a szentek elszenvedtek Istenért; a kétszeresen festett skarlát az Isten és a felebarát iránti kettős szeretetet; a jácint pedig a mennyei elmélkedést. – A régi törvény állapotához pedig másképpen viszonyult a nép, és másként a papok. A nép ugyanis magukat a testi áldozatokat szemlélte, amiket a csarnokban ajánlottak fel, a papok pedig az áldozatok értelmét, minthogy kifejezettebb hitük volt Krisztus titkairól. Ezért bementek a külső szent sátorba, ami szintén függönnyel volt elválasztva az udvartól, mivel bizonyos dolgok rejtve voltak a nép számára Krisztus titkaival kapcsolatban, amiket a papok ismertek. De számukra sem voltak ezek teljesen kinyilatkoztatva, mint az Újszövetségben, ahogy az Ef 3 [5] mondja.

Az ötödik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a nyugat felé forduló imádást a törvény a bálványimádás kizárására vezette be, mivel az összes pogány népek a Nap tiszteletére kelet felé fordulva imádták a bálványaikat. Ezért mondja Ez 8 [16], hogy egyesek „az Úr templomának hátat fordítva kelet felé néztek és leborultak kelet felé a Nap előtt". Ennek kizárására a szent sátorban a Szentek Szentje nyugat felé fordítva volt elhelyezve, és nyugat felé fordulva imádták az Urat.[600]

Jelzésszerű értelem is létezhet, mivel a korábbi szent sátor egész állapota Krisztus halálának jelzésére irányult, amit a Nyugat jelez; a Zsolt 68 [5] szerint: „Aki felemelkedik Nyugat felé, az Úr az ő neve."

A hatodik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a szent sátorban lévő dolgoknak megjelölhető mind a szó szerinti, mind pedig a jelzésszerű értelme is. A szó szerinti értelem az istentiszteletthez való viszonyból állapítható meg. Mivel pedig mondottuk,[601] hogy a belső szent sátor, aminek Szentek Szentje a neve, a magasabb rendű szellemi substantiák világát jelezte, azért abban a szent sátorban három dolog volt: „a szövetség ládája, benne a mannát tartalmazó arany vödör, Áron kivirágzott vesszeje és a szövetség táblái"[602], rájuk írva a törvény Tízparancsolata. A szövetség ládáját (a frigyládát) a két kerub között helyezték el, amelyek egymás felé néztek. A frigyláda fölött volt a kiengesztelés táblája; a kerubok szárnyai fölött, mintha a kerubok tartották volna; mintha azt képzelnénk, hogy ez a tábla Isten trónja. Ezért is nevezték el kiengesztelés táblájának; a nép mintegy innen engesztelődik ki Istennel, a főpap imájára. Ezt a táblát mintegy az Istennek hódoló kerubok tartották, a frigyláda pedig zsámolya volt a kiengesztelés tábláján ülőnek. – Ezáltal három olyan dolog van jelezve, amik abban a magasabb rendű világban vannak: *Isten*, aki mindenek fölött létezik, és kimeríthetetlen minden teremtmény számára. Ezért nem állítottak neki semmilyen hasonmást, az ő láthatatlan mivoltának tükrözésére. De megjelölték *a széke* alakját, mivel a teremtmény kimerítő ismerettel megismerhető, és alá van vetve Istennek, mint a trón a rajta ülőnek. Léteznek

600 Vö. II-II, q 84, a 3, 3. ellenvetés és ad 3.
601 A negyedik ellenvetésre adott válaszban.
602 Zsid 9, 4.

abban a magasabb rendű világban *szellemi substantiák* is, amelyeket angyaloknak nevezünk. Ezeket jelzi a két, egymás felé forduló kerub, a köztük lévő egyetértés jelzésére; Jób 25 [2] szerint: „Aki egyetértést hoz létre a magasságban." Ezért nem volt csupán egy kerub, hogy ez jelezze a mennyei szellemek sokaságát, és kizárja, hogy imádják őket azok, akik azt a parancsot kapták, hogy csak az egy Istent imádják. Abban az értelemmel megragadható magasabb rendű világban bizonyos módon rejtve léteznek mindazon dolgok eszméi is, amik ebben a világban végbemennek, ahogy az okozatok eszméi rejtőznek az okaikban, és a mesterművek eszméi a mesterben. Ezt jelzi a frigyláda a benne lévő három dologgal, amik legértékesebbek az emberi dolgok között: a táblákkal jelzett bölcsességgel, a vesszővel jelzett hatalommal, és a jósággal, amelyet a manna jelez, mind az édességével, mind pedig azzal, hogy Isten irgalmából kapta a nép, és ezért az isteni irgalom emlékére lett megőrizve. – Ez a három jelent meg Izajás látomásában [6. fej.]. Látta ugyanis az Urat, aki magas és fönséges királyi széken ült, és a fölötte lebegő szeráfokat. A ház tele lett Isten dicsőségével. Ezért mondták a szeráfok is: „Telve van az egész föld az ő dicsőségével." – Így a szeráfok hasonmásai nem képezték kultusz tárgyát, amit tilt a törvény első parancsolata, hanem a szolgálatot jelezték, amint mondottuk.

A jelen világot jelző külső szent sátorban is három dolog volt: *az égőáldozat oltára,* pontosan a frigyszekrénnyel szemben, *a kitett kenyerek asztala,* amelyre tizenkét kenyeret helyeztek (ez a sátor északi oldalán volt), és a *gyertyatartó* (a sátor déli oldalán). Úgy tűnik, hogy ez a három megfelelt a frigyládába zárt háromnak, de világosabban jelezték ugyanazokat: a dolgok eszméit ugyanis világosabban kell megmutatni, mint ahogyan azok az isteni és az angyali értelemben vannak, ahhoz, hogy megismerhessék azokat a bölcs emberek, akiket a szent sátorba lépő papok jeleznek. A gyertyatartó tehát, mint érzékelhető jel szimbolizálta a bölcsességet, ami érthető szavakkal volt kifejezve a táblákon. – Az égőáldozatok oltára jelezte a papok feladatát, akiknek kötelessége a népet Istenhez vezetni, és a vessző ezt is jelképezte. Ugyanis azon az oltáron gyújtották meg a jó illatú égő áldozatot, amely a nép Isten számára elfogadható szentségét jelezte. A Jel 8 [4] ugyanis azt mondja, hogy az illatos füst „a szentek megigazulása". A papi méltóságot a frigyládában megfelelően jelezte a vessző, a külső szent sátorban pedig az égőáldozatok oltára, mivel a pap közvetítő Isten és a nép között, és a népet isteni hatalommal irányítja, amelyet a vessző jelez, és az irányításának a gyümölcsét, a nép szentségét Istennek felajánlja, mintegy az égőáldozatok oltárán. – Az asztal és a manna az éltető táplálékot jelzi. De a kenyér közönségesebb és durvább, a manna pedig édesebb és finomabb táplálék. – A gyertyatartót megfelelő volt a déli, az asztalt pedig az északi oldalra helyezni, mivel a déli rész a világ jobb fele, az északi rész pedig a bal fele, ahogy a Filozófus mondja (De caelo et mundo II.) [2. fej.][603], ámde a bölcsesség, mint a többi lelki jó is, a jobb oldalhoz, az időleges táplálék a bal oldalhoz tartozik; a Péld 3 [16] szerint: „A balján a gazdagság és a dicsőség." A papi hatalom pedig közbülső a szellemi bölcsesség és az időleges javak között, mivel általa vannak szétosztva az időleges javak és a bölcsesség is.

Lehet azonban ezeknek más, inkább szó szerinti értelmük is. A frigyládában voltak ugyanis a törvény táblái, hogy el ne feledjék a törvényt. Ezért mondja a 2Móz 24 [12]: „Adok neked két kőtáblát, a törvényt és a parancsolatokat, amiket leírtam, hogy tanítsd Izrael fiait." – Áron pap a vesszőt a nép lázongásának leverésére helyezte oda. Ezért mondja 4Móz 17 [25]: „Vidd vissza Áron vesszejét a tanúság sátrába megőrzés végett, jelül Izrael lázadozó fiainak." – A mannát pedig azon isteni jótéteményre való emlékezésül őrizték meg a vödörben, amelyet az Úr adott Izrael fiainak a pusztában. Ezért

603 285, b, 16-19.

mondja a 2Móz 16 [32]-ben az Úr: „Töltsetek meg a mannából egy ómert, és tegyétek el a jövendő nemzedék számára, hogy lássa azt a kenyeret, amellyel táplálltalak benneteket a pusztában." – A gyertyatartót a szent sátor tiszteletére állították: a ház nagyszerűségéhez tartozik ugyanis, hogy fényesség legyen benne. A gyertyatartónak hét ága volt, az egész világot megvilágító hét bolygó jelzésére[604], ahogy Josephus[605] mondja. Ezért helyezték a gyertyatartót a déli oldalra, mert arról az oldalról indul ki számunkra a bolygók pályája.[606] – Az égőáldozatok oltárát azért állították, hogy a szent sátorban kellő mértékben legyen jó illatú füst, egyrészt a szent sátor tiszteletére, másrészt a bűz eloszlatására, ami szükségképpen velejárója a vérontásnak és az állatok leölésének. A bűzös dolgokat ugyanis megvetik, mint silányakat, a jó illatú dolgokat pedig az emberek inkább értékelik. – Az asztalt pedig annak jelzésére állították, hogy a templomban szolgáló papoknak a templomban kellett eleséget találniuk. Ezért a tizenkét törzs emlékére az asztalra helyezett tizenkét kenyérből csak a papoknak volt szabad enniük, ahogy Mt 12 [4] mondja. Az asztalt nem helyezték pontosan a középre a kiengesztelés táblája előtt, hogy kizárják a bálványimádás rítusát: ugyanis a pogány népek a Hold szentélyében az asztalt a Hold bálványa elé helyezték. Ezért mondja Jer 7 [18]: „Az asszonyok tésztát dagasztottak, hogy kalácsot süssenek az ég királynőjének."

Az udvarban pedig, a szent sátoron kívül volt az egészen elégő áldozatok oltára, amelyen feláldozták Istennek az adományokat a nép vagyonából. Ezért az udvarban tartózkodhatott a nép, amely bemutatta ezeket a pap keze által. De a belső oltárhoz, amelyben Istennek a nép áhítatát és szentségét mutatták be, egyedül a papok járulhattak, akiknek feladata Istennek felajánlani a népet. Ezt az oltárt a szent sátoron kívül az udvaron állították fel, a bálványimádás távoltartására, mert a pogány népek a templomon belül állítottak oltárokat a bálványok számára való áldozatbemutatásra.

Mindezek jelzésszerű értelme a szent sátornak a szimbolizált Krisztushoz való viszonyából jelölhető meg. De figyelembe kell vennünk, hogy a régi törvény jelképeinek tökéletlensége miatt a templomban különféle szimbólumokat állítottak Krisztus jelzésére. Őt magát a kiengesztelés táblája jelezte, mivel „ő maga lett kiengesztelés a bűneinkért" (1Jn 2) [2]. – Megfelelő, hogy a kiengesztelés tábláját kerubok hordozzák, mivel róla van megírva: „Imádják őt Isten összes angyalai." (Zsid 1) [6] – Krisztust a frigyláda is jelzi, mivel ahogy a frigyláda fehér fából készült, Krisztus teste is a legtisztább testrészekből áll. A frigyláda aranyozott volt, mert Krisztus telve van bölcsességgel és szeretettel, amiket az arany jelképez. A frigyládában volt az aranyozott vödör, vagyis a szent lélek; a vödör mannát tartalmazott, vagyis „az istenség egész teljességét"[607]. A frigyládában vesszős is volt, vagyis papi hatalom, mert Krisztus „pap lett mindörökké".[608] Ott voltak a szövetség táblái is, annak jelzésére, hogy Krisztus törvényhozó. – Krisztust a gyertyatartó is jelképezi, mert ő mondja[609]: „Én vagyok a világ világossága." A gyertyatartó hét ága a Szentlélek hét ajándékát jelzi. Krisztust az asztal is jelképezi, mert ő maga lelki étel. Azt mondta (Jn 6) [41. 51]: „Én vagyok az élő kenyér." A tizenkét kenyér a tizenkét apostolt szimbolizálja, vagy a tanításukat. De a gyertyatartó és az asztal az Egyház tanítását és hitét is jelezheti, ami szintén megvilágosít és lelki kielégülést ad. – Magát Krisztust az egészen elégő áldozatok oltára és az égő áldozatok oltára is jelzi, mivel általa kell felajánlani Istennek minden erényes cselekedetünket: azokat is, amikkel

604 Ebben az antik természetszemlélet tükröződik, de ez nem érinti a teológiai gondolatmenetet.
605 Josephus Flavius: Antiquit Jud. III, 7. fej.; Naber, I, Leipzig, 1888, 173. o.
606 A középkori természetszemlélet szerint, de ennek nincs teológiai jelentősége.
607 Kol 2, 9.
608 Zsid 6, 20.
609 Jn 8, 12.

testünket sanyargatjuk (amiket mintegy az egészen elégő áldozatok oltárán ajánlunk fel), és azokat is, amiket nagyobb lelki tökéletességgel Istennek Krisztusban, mint égőáldozatok oltárán ajánlunk fel; a Zsid 13 [15] szerint: „Tehát általa mutassuk be az Istennek szüntelenül a dicséret áldozatát."

A hetedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az Úr az oltár készítését azért parancsolta, hogy az áldozatokat és adományokat ajánlják fel az Ő tiszteletére és a szent sátornak szolgáló személyek eltartására. Az oltár készítéséről két parancsot adott. Az egyiket a törvény elején (2Móz 20) [24 skk.], ahol meghagyta, hogy „az oltárt földből" készítsék, vagy legalábbis „nem faragott kövekből"; továbbá, ne állítsanak magas oltárt, amihez „lépcsőn" kell „felmenni". Ezt a bálványimádás elutasítása végett parancsolta az Úr, mivel a pogány népek a bálványoknak emeltek magas, díszített oltárokat, és úgy hitték, hogy azokban szentség és isteni erő van. Ezért az Úr ezt is meghagyta: „Ne ültess ligetet és semmilyen fát a te Urad, Istened oltárán kívül." A bálványimádók ugyanis általában fák alatt mutatták be áldozataikat, a fák szépsége és árnyassága miatt. – E parancsoknak jelzésszerű értelmük is volt, mivel Krisztusról, a mi oltárunkról, meg kell vallanunk emberi természete szerinti valóságos testét, amit jelképez a földből készült oltár; és isteni természete szerint az Atyával való egyenlőséget, amit az jelez, hogy nem kell felmenni az oltárhoz. Nem fogadhatjuk el továbbá a pogány népek mértéktelenségre ösztönző tanítását a Krisztusi tanítással együtt.

De amikor már elkészült a szent sátor Isten tiszteletére, nem kellett félni a bálványimádás veszélyétől. Ezért az Úr megparancsolta, hogy az egészen elégő áldozatok oltára legyen rézből, hogy az egész nép számára tetszetős legyen; az égőáldozatok oltára pedig készüljön aranyból, amit csak a papok láttak. Nem volt akkora értéke a réznek, hogy ez a népet valamilyen bálványimádásra késztesse.

De mivel a 2Móz 20-ban a „ne menj fel lépcsőn az oltáromhoz" parancsának magyarázatául az van hozzáfűzve, „hogy ne látszódjék a meztelenséged", arra kell gondolnunk, hogy ez is a bálványimádás kizárására irányuló intézkedés volt, ugyanis Priapus[610] szentélyeiben a pogányok meztelenül mutatkoztak a nép előtt.[611] De később elő lett írva a papoknak, hogy alsóneműt viseljenek a meztelenség elfedésére. Ezért veszély nélkül el lehetett rendelni olyan oltármagasságot, hogy az áldozatbemutatás órájában az áldozatokat bemutató papok bizonyos hordozható falétrákon menjenek fel az oltárhoz.

A nyolcadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a szent sátor törzsét a függőlegesen felállított táblák alkották, amiket belülről négy, különféle színű függöny fedett: sodort bisszuszból készült, valamit jácint-, bíborszínű és kétszer festett skarlátszínű függöny. De ezek a függönyök a szent sátornak csak az oldalait fedték, a szent sátor tetején volt egy jácintszínű bőrökből álló fedél, efölött egy másik, vörös színű, bakok bőréből készült tető, és efölött egy harmadik, kecskebőrből. Ezek nemcsak a tetejét takarták a szent sátornak, hanem leértek a földig és a szent sátor tábláit kívülről fedték. E takarók szó szerinti értelme pedig általában a szent sátor díszítése és védelme, a tiszteletadás érdekében. Sajátosan pedig – egyesek[612] szerint – a függönyök a csillagos eget jelezték, amit a különböző csillagok tesznek változatossá; a kecskebőr takaró jelképezte az égboltozat fölötti vizeket; a vörös színű bőr a tüzes eget, amelyben az angyalok vannak; a jácint színű bőr pedig a Szentháromság egét.[613]

Ezeknek jelzésszerű értelme, hogy a szent sátrat alkotó táblák a Krisztusban hívőket jelképezik, akik az Egyházat alkotják. A táblákat pedig belülről négyszínű függönyök

610 A gyümölcsöskertek és a termékenység istene.
611 Lásd Majmonid., Doct. perplex. III, 45. fej.
612 Petrus Comestor (XII. sz.), Histor. schol., Exod., 58. fej.: PL 198, 1179.
613 Ebben a középkori természetszemlélet tükröződik, de ez nem érinti a teológiai mondanivalót.

fedték, mivel a hívőket belülről négy erény díszíti, ugyanis ahogy a Glossza[614] mondja, „a sodort bysszusz a tisztaságtól tündöklő testet jelzi; a jácintszín a magasrendű dolgokra vágyó lelket; a bíborszín a szenvedélyeken felülemelkedő testet; a kétszer festett skarlátszín a szenvedélyek között is az Isten és a felebarát iránti szeretettel tündöklő lelket". A tető takarói pedig a feljebbvalókat és a tanítókat jelképezik, akikben ki kell tűnnie a mennyel való érintkezésnek, amit a jácintszínű bőr jelez; a vértanúságra való készségnek, amit a vörös színű bőr szimbolizál; valamint a szigorú életnek és a balsors elviselésének, amit a szeleknek és esőnek kitett kecskebőr takaró jelképez, ahogy a Glossza[615] mondja.

A kilencedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a szent sátor és edényei megszentelésének szószerinti oka az volt, hogy ezeket mint Isten tiszteletére szánt tárgyakat jobban tiszteljék. – A jelzésszerű értelme pedig az, hogy ez a szentelés jele az élő szent sátor, vagyis a hívők lelke megszentelésének, akik Krisztus Egyházát alkotják.

A tizedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a régi törvényben hét időszakos és egy folytonos ünnep volt, ahogy a 4Móz 28 és 29-ből megállapítható.[616] Azt az egyet azért hívták folytonosnak, mivel azon naponta reggel és este bárányt áldoztak.

Az időszakos ünnepek közül az első minden hetedik napon ismétlődött. Ez volt a *Szombat* ünnepe, amit a világ teremtésére való emlékezésül ünnepeltek, amint fentebb[617] mondottuk. – A másik havonta ismétlődött: az *újhold* ünnepe[618], az isteni kormányzás művére való emlékezésül. Ugyanis a földi dolgok főként a Hold változásai szerint alakulnak, ezért ülték meg ezt az ünnepet újhold idején, és nem holdtöltekor, hogy távoltartsák a bálványimádást. A bálványimádók ugyanis holdtöltekor mutatták be áldozataikat. – Ez a két jótétemény közös kincse az egész emberi *nemnek,* ezért a róluk való emlékezés gyakrabban ismétlődött.

A többi öt ünnepet évente egyszer ülték meg. Ezeken azokról a jótéteményekről emlékeztek, amelyeket sajátosan a zsidó nép kapott. Megünnepelték ugyanis az első hónapban *Húsvét* ünnepét, az Egyiptomból való szabadulás emlékére. – Megünnepelték erre ötven napra *Pünkösd* ünnepét, a törvény adására való emlékezésül. – A másik három ünnepet a hetedik hónapban ülték meg (számukra az egész hetedik hónap ünnepélyes volt, akár a hetedik nap). A hetedik hónap első napján volt a *Harsonák* ünnepe, Izsák megszabadulásának emlékére, amikor Ábrahám talált egy szarvával fennakadt kost, amit a szarvak jelképeztek, amikkel trombitáltak. – A Harsonák ünnepe mintegy felhívás a következő ünnepre, amelyet a tizedik napon ültek meg. Ez volt az *Engesztelés* ünnepe, annak a jótéteménynek az emlékére, hogy Isten kiengesztelődött Mózes imájára a nép bűnéért, amelyet az aranyborjú imádásával követtek el. – Ezután ülték meg a *Sátoros ünnepet* hét napon keresztül, arra való emlékezésül, hogy az Úr a pusztában védte és vezette őket, ahol sátrakban laktak. Ezért ezen az ünnepen kellett leszedni „a legszebb fa gyümölcsét", vagyis a citromot, és a „dús lombozatú fát", vagyis a mirtuszt, ami illatos, a „pálmák levelét" és „fűzfaleveleket a patak partjáról", amik soká megtartják az életerejüket. Ezek az ígéret földjén találhatók, és azt jelzik, hogy a puszta sivatagján át vezette őket Isten a gyönyörűség földjére. – A nyolcadik napon egy másik ünnepet ültek: a *Gyűjtést,* és ezen összegyűjtötték a néptől azt, ami szükséges volt az istentisztelet költségeinek fedezésére. Ez jelezte a nép egyesülését és békéjét az ígéret földjén.

614 Rendes Glossza: PL 113, 270 C.
615 Rendes Glossza a 2Móz 26, 7. 14-hez: PL 113, 271 B-272 C.
616 Vö. a 3Móz 23-at is.
617 Q 100, a 5; a 7, ad 5; q 103, a 3, ad 4.
618 Vö. q 103, a 3, ad 4.

Ezen ünnepeknek jelzésszerű értelme, hogy a bárány feláldozása jelzi Krisztus örökkévalóságát, aki „Isten Báránya"[619]; a Zsid 13 [8] szerint: „Jézus Krisztus ugyanaz tegnap, ma és mindörökké." – A Szombat pedig a Krisztus által nekünk adott lelki nyugalmat jelképezi, ahogy a Zsid 4 mondja. – Az újhold ünnepe az ősegyháznak a prédikáló és csodatevő Krisztus általi megvilágítását szimbolizálja. – Pünkösd ünnepe a Szentlélek alászállását jelzi az Apostolokra. – A Harsonák ünnepe az Apostolok prédikációját jelképezi. – Az Engesztelés ünnepe a keresztény nép bűnöktől való megtisztulását szimbolizálja. – A Sátoros ünnep a keresztények földi vándorlását és erényekben való előhaladását jelzi. A Gyűjtés a hívők mennyei együttlétére utal; ezért mondták ezt legszentebb ünnepnek. Ez a három ünnep folytatása egymásnak, mert a bűnöktől kiengeszteltteknek előre kell haladniuk az erényekben, amíg el nem jutnak Isten látásáig, ahogy a Zsolt 84 [8] mondja.

5. SZAKASZ. – VAJON A RÉGI TÖRVÉNY SZENTSÉGEINEK LEHET-E MEGFELELŐ OKA?

Az ötödik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a régi törvény szentségeinek nem lehet megfelelő oka.

1. Az Isten tiszteletére létrejövő dolgok nem lehetnek hasonlók azokhoz, amiket a bálványimádók követtek. Az 5Móz 12 [31] ezt mondja: „Hasonlót az Úr, a te Istened tiszteletére nem szabad tenned. Mert azt tették isteneik kedvéért, ami az Úr, a te Istened szemében utálat tárgya." Ámde a bálványimádók a maguk kultuszában vérük hullatásáig vagdosták magukat. Az 1Kir 18 [28] ugyanis ezt mondja: „Karddal és lándzsával addig vagdosták magukat, amíg ki nem buggyant a vérük." Ezért az Úr ezt parancsolta (5Móz 14) [1]: „Ne vagdaljátok be magatokat s ne nyiratkozzatok kopaszra halott miatt." Tehát a körülmetélést helytelenül írta elő a törvény.[620]

2. Ezenkívül, ami az Isten tiszteletére történik, annak tisztességes és komoly valaminek kell lennie, a Zsolt 35 [18] szerint: „A komoly népben foglak dicsérni téged." Ámde úgy tűnik, hogy bizonyos könnyedség van abban, hogy az emberek sietve egyenek. Tehát helytelenül lett megparancsolva, hogy sietve egyék meg a húsvéti bárányt (2Móz 12) [11], és úgy tűnik, hogy más ésszerűtlen dolgok is lettek előírva annak fogyasztásával kapcsolatban.

3. Ezenkívül, a régi törvény szentségei az új törvény szentségeinek jelei voltak. Ámde a húsvéti bárány az Oltáriszentséget jelzi, az 1Kor 5 [7] szerint: „Húsvéti bárányunkat, Krisztust feláldozták." Tehát létezniük kellett volna bizonyos szentségeknek a régi törvényben, amik előre jelezték volna az új törvény többi szentségeit, mint a bérmálást, a betegek szentségét, a házasságot és más szentségeket.

4. Ezenkívül, tisztulni megfelelően csakis tisztátalan dolgoktól lehet. Ámde Isten számára egyetlen testi lény sem tisztátalan, mivel minden test Isten teremtménye, és „Istennek minden teremtménye jó, és semmi sem megvetendő, amit hálaadással veszünk magunkhoz." (1Tim 4) [4] Tehát a halott ember érintése vagy bármely fertőzött testtel való érintkezés miatt helytelenül volt előírva a tisztulás.

5. Ezenkívül, Sir 34 [4] ezt mondja: „A tisztátalanból mi tisztul meg?" Ámde a vörös üsző hamva[621], amelyet elégettek, tisztátalan volt, mivel tisztátalanná tett. A 4Móz 19 [7 skk.] szerint ugyanis a pap, aki feláldozta, szennyezetté vált egészen estig, ugyanígy

619 Jn 1, 36.
620 3Móz 12,3.
621 Vö. Zsid 9,13.

az is, aki elégette, és az szintén, aki a hamvait összeszedte. Tehát helytelenül lett megparancsolva, hogy a tisztátalanok ezzel a hamuval meghintve tisztuljanak meg.

6. Ezenkívül, a bűn nem testi valami, amit egyik helyről a másikra lehet vinni, és tisztátalan valami az embert nem tisztíthatja meg a bűneitől. Tehát a pap a nép bűneinek kiengesztelésére helytelenül vallotta meg az egyik bak fölött Izrael fiainak bűneit, hogy a bak vigye azokat a pusztába. A másik bak által pedig, amelyet a tisztulásokra használtak és elégettek a bikával együtt a táboron kívül, tisztátalanokká váltak, úgy, hogy ki kellett mosniuk a ruhájukat és le kellett mosni a testüket vízzel.[622]

7. Ezenkívül, ami már megtisztult, annak nem kell újra megtisztulnia. Tehát a leprától már megtisztult emberen helytelenül volt megparancsolva egy másik tisztulási szertartás a 3Móz 14-ben.

8. Ezenkívül, a lelki tisztátalanságot nem lehet testi vízzel vagy a szőrszálak dörzsölésével megtisztítani. Úgy tűnik tehát, hogy az Úr ésszerűtlenül parancsolta a Móz 30 [18 skk.]-ban, hogy egy talapzattal ellátott bronzedényben a szent sátorba belépni szándékozó papok a kezüket és a lábukat mossák meg, és az a parancs is ésszerűtlen volt, amely a 4Móz 8 [7]-ben előírta, hogy a leviták mosakodjanak meg az engesztelés vizével és dörzsöljék be a testük összes szőrszálait.

9. Ezenkívül, ami nagyobb, nem szentelődhet meg a kisebb által. Tehát helytelenül történt a törvény előírása szerint a kisebb és nagyobb papok megszentelése bizonyos testi megkenés, testi áldozatok és adományok által, ahogy a 3Móz 8 előírja[623], és a levitáké, a 4Móz 8 [5 skk.] szerint.

10. Ezenkívül, ahogy az 1Sám 16 [7] mondja: „Az emberek a külsőt látják, az Úr azonban a szívet." Ámde az ember külsejéhez a testi sajátosságok mellett az öltözék is hozzátartozik. Tehát a nagyobb és kisebb papoknak helytelenül lettek bizonyos sajátos öltözékek rendelve, amikről a 2Móz 28 beszél.[624] Ezenkívül úgy tűnik, hogy helytelenül volt eltiltva valaki a papságtól testi fogyatékosságok miatt a 3Móz 21 [17 skk.] szerint: „Ha valaki utódaid közül bármelyik nemzedékben valamilyen betegségben szenved, ne ajánljon fel Istennek kenyeret, ha vak volt vagy sánta..." Így tehát úgy tűnik, hogy a régi törvény szentségei ésszerűtlenek voltak.

Ezzel szemben áll, amit 3Móz 20 [8] mond: „Én vagyok az Úr, aki megszentellek titeket." Ámde Istentől semmi sem jön létre ésszerűtlenül. A Zsolt 104 [24] ugyanis ezt mondja: „Mindent bölcsességedben alkottál." Tehát a régi törvénynek az emberek megszentelésére irányuló szentségeiben semmi sem volt ésszerű ok nélkül.

Válaszul azt kell mondanunk, amint fentebb[625] mondottuk, sajátosan azokat nevezzük szentségeknek, amiket az Istent tisztelők bizonyos megszentelődésükre kapnak, és ami őket valamilyen módon Isten tiszteletére rendeli. Ámde Isten tisztelete általánosan az egész nép feladata, de sajátos módon a papok és a leviták kötelessége, akik az isteni kultusz szolgái voltak. Ezért a régi törvény szentségeiben bizonyos dolgok általánosan az egész néphez tartoztak, más dolgok pedig sajátosan a szolgákhoz.

Mindkettővel kapcsolatban három volt szükséges. Először az Istent tisztelő állapotba való bevezetés. Ez általában mindenkinél a körülmetélés által jött létre, amely nélkül senkit sem engedtek semmihez, amit a törvény elrendelt. A papoknál pedig ez a felszentelés által jött létre. – Másodszor szükséges volt az istentisztelet kellékeinek használata. Ez a nép számára a húsvéti vendégség étkének elfogyasztását jelentette, amelyhez egyetlen körülmetéletlen személy sem járulhatott, amint ez a 2Móz 12 [43 skk.]-ből ki-

622 Lásd 3Móz 16.
623 Vö. 2Móz 29.
624 Vö. 3Móz 8,7 skk.
625 Q 101, a 4.

tűnik; a papok számára pedig az áldozatok felajánlását, valamint a nekik szánt kenyér és más adományok elfogyasztását. – Harmadszor szükséges volt az istentisztelet akadályainak, vagyis a tisztátalanságoknak eltávolítása. Így a nép számára bizonyos tisztulások lettek előírva egyes külső tisztátalanságoktól, és bizonyos engesztelések is a bűneikért, a papok és leviták részére pedig a kéz és láb lemosása, valamint a szőrszálak dörzsölése volt a parancs.

Mindezeknek ésszerű okai voltak: egyrészt volt szószerinti okuk, ahogy az akkori kor istentiszteletére irányultak, másrészt volt jelzésszerű okuk is, amint Krisztus jelképezése volt a céljuk, ahogy alább egyenként kitűnik.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a körülmetélés elsődleges szószerinti oka az egy Istenben való hit megvallása volt. Mivel pedig Ábrahám volt az első, aki magát a hitetlenektől elválasztotta azzal, hogy kiment a házából és a rokonságából, ezért először ő vette fel a körülmetélést.[626] Ezt az okot jelöli meg az Apostol (Róm 4) [19 skk.]: „A körülmetélés jelét kapta, a körülmetéletlenségben nyert hit megigazulásának pecsétjét", mert itt ezt olvassuk: „Ábrahám hite szolgált a megigazulására" mivel „a remény ellenére is reménykedve hitte", vagyis nem a természetbe, hanem a kegyelembe alapozta a reményét, „hogy sok nép atyja lesz", ugyanis ő maga öreg volt, és a felesége is agg és terméketlen. Hogy ez a hitvallás és Ábrahám hitének követése megerősödjék a zsidók szívében, olyan jelet kaptak a testükben, amit nem felejthetnek el. Ezért mondja az 1Móz 17 [13]: „Testeteken viselt szövetségem legyen örök szövetség." A nyolcadik nap pedig a körülmetélésre azért lett rendelve, mert azt megelőzően a fiúgyermek nagyon gyenge, emiatt súlyosan sérülhetne, és még meg nem szilárdult valaminek gondolták. Ez okból állatokat sem ajánlottak fel nyolcadik napjuk előtt[627]. De későbbre sem halasztották a körülmetélés időpontját, nehogy a fájdalom miatt egyesek annak jelétől meneküljenek, és a szülők, akiknek a fiaik iránti szeretete fokozódik a velük való gyakori érintkezés és gyermekeik növekedése következtében, ne vonják el gyermekeiket a körülmetéléstől. – A második ok a vágy gyengítése lehetett abban a szervben. – A harmadik ok Venus és Priapus szentélyeinek kigúnyolása, amelyekben a testnek ezt a részét tisztelték. – Az Úr pedig egyedül a test olyan vagdosását tiltotta, ami a bálványok tiszteletére történt, amelyhez nem hasonlított a fent említett körülmetélés.

A körülmetélés jelzésszerű oka pedig az volt, hogy a bűn okozta romlásnak Krisztus általi eltávolítását jelezte, ami tökéletesen a nyolcadik korszakban fog bekövetkezni, a feltámadás utáni korszakban. Mivel pedig a bűn és büntetés okozta minden romlás testi eredet által az ősszülő bűnéből származik át ránk, a körülmetélés a nemzés szervében történt. Ezért mondja az Apostol (Kol 2) [11]: „Krisztusban vagytok körülmetélve, nem kézzel, nem a hús testének levetésével, hanem a mi Urunk Jézus Krisztus körülmetélésében."[628]

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a húsvéti lakoma szószerinti oka Isten jótéteményére való megemlékezés volt, amellyel kivezette a zsidókat Egyiptomból. Ezért a zsidók a lakoma megünneplésével megvallották, hogy ahhoz a néphez tartoznak, amelyet Isten magához emelt Egyiptomból. Amikor ugyanis megszabadultak onnan, Isten megparancsolta nekik, hogy bárány vérével kenjék be a házak ajtófélfáit, mintegy megvallva, hogy eltérnek az egyiptomiak rítusaitól, akik a kost tisztelték. Ezért azzal, hogy a bárány vérével meghintették vagy megjelölték a házak ajtófélfáit, meg is szabadultak az egyiptomiakat fenyegető veszedelemtől.

626 1Móz 12,17. fejezetek.
627 2Móz 22, 29.
628 Vulgata: „Benne körülmetélve is vagytok, nem kézzel, nem a hús testének levetésével, hanem Krisztus körülmetélésében."

Az Egyiptomból történő kivonulásban pedig kettő volt: sisetség és keserűség. Sietni kellett ugyanis a kivonulással, mivel arra késztették őket az egyiptomiak, hogy gyorsan vonuljanak ki, amint ez a 2Móz 12-ből kitűnik. Aki nem sietett, hogy a tömeggel együtt távozzék, azt az a veszély fenyegette, hogy megölik az egyiptomiak. A sietség pedig kétféleképpen volt jelezve. *Egyik módon azáltal, amit ettek.* Isten ugyanis azt parancsolta, hogy kovásztalan kenyeret egyenek (annak jeléül, hogy „nem lehetett keleszteni, mert az egyiptomiai siettették a kivonulást"), és nyílt tűzön sült húst (ami így gyorsabban elkészült); a csontot ne törjék meg, mert a sietségben erre nincs idő. *Másik módon az evés módjával.* Így szólt ugyanis Isten: „Derekatokat övezzétek fel, saru legyen a lábatokon, bot a kezetekben, és gyorsan egyetek." Ez nyilvánvalóan a sietősen útra készülő embereket jelzi. Ugyanehhez tartozik ez a parancs is: „Egy házban egyetek és ne vigyétek ki a házból a húst." Ez is a sietség miatt volt, mert nem volt idő arra, hogy egymásnak vigyenek az ételekből. – A keserűséget pedig, amit Egyiptomban elszenvedtek, a mezőn termő saláta jelképezte.

A jelzésszerű értelem pedig világos, mert a húsvéti bárány feláldozása Krisztus áldozatát jelképezte.

Az 1Kor 5 [7] szerint „húsvéti bárányunkat, Krisztust feláldozták". A báránynak pedig a gyilkostól megszabadító vére, amelyet az ajtófélfákra kentek, Krisztus szenvedésének a hívők szívébe vésett és ajkán hirdetett hitét szimbolizálja, amely által megszabadulunk a bűntől és a haláltól. Az 1Pt 1 [18 sk.] szerint „a szeplőtlen Bárány drága vére árán lettetek megváltva". A húsvéti bárány fogyasztása Krisztus testének szentségi magunkhoz vételét jelezte. Az, hogy a nyílt tűzön sült húst ették, Krisztus szenvedését vagy szeretetét jelképezte. Az pedig, hogy a húst kovásztalan kenyérrel ették, a Krisztus testét magukhoz vevő hívők tiszta érintkezését szimbolizálta, az 1Kor 5 [8] szerint: „Lakmározzunk az őszinteség és igazság kovásztalan kenyerével." A hús mellé mezőn termő salátát fogyasztottak, a bűnökért való bűnbánat jeléül, ami szükséges a Krisztus testét magukhoz vevők számára. A derekat pedig a tisztaság övével kell övezni. Isten azt is megparancsolta, hogy a húsvéti bárányt egy házban egyék meg, vagyis a katolikus Egyházban, és ne az eretnekek gyülekezeteiben.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az új törvény bizonyos szentségeinek a régi törvényben megvoltak a szentségi jelzésszerű megfelelőik. Ugyanis a körülmetélésnek megfelel a keresztség, ami a hit szentsége. Ezért mondja a Kol 2 [11 sk.]: „Körül lettetek metélve a mi Urunk Jézus Krisztus körülmetélésében, vele együtt eltemetve a keresztségben."[629] A húsvéti bárány lakomájának az új törvényben az Eucharistia szentsége felel meg, a régi törvény összes tisztulási rítusainak pedig a bűnbánat szentsége, és a főpapok és papok szentelésének az egyházi rend.

A bérmálás szentségének azonban, ami a kegyelem teljességének szentsége, nem felelhet meg a régi törvényben semmilyen szentség, mivel akkor még nem jött el az idők teljessége, mivel „senkit sem vezetett el a tökéletességre a törvény".[630] – Hasonlóképpen nem volt megfelelője az utolsó kenetnek[631] sem, ami egyfajta közvetlen előkészület a mennyei dicsőség állapotába való belépésre, amelynek ajtaja még nem nyílt meg a régi törvényben, mivel a váltságdíj még nem volt megfizetve.[632] – A házasságnak pedig, mint természeti kötelességnek volt megfelelője a régi törvényben, de nem volt megfelelője, ahogy a házasság Krisztus és az Egyház kapcsolatának szentsége, ami akkor még

629 Vulgata: „Körül lettetek metélve... Krisztus körülmetélésében, vele együtt eltemetve a keresztségben."
630 Zsid. 7,19. Vulgata: „Semmit sem tett tökéletessé a törvény."
631 Jelenlegi neve: betegek szentsége.
632 Vö. Suppl. q 29, a 1, ad 2.

nem valósult meg.[633] Ezért a régi törvényben adtak válólevelet, ami a szentség lényege ellen van.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a régi törvény tisztulási rítusai az istentisztelet akadályainak elhárítására irányultak, amint mondottuk.[634] Az istentisztelet pedig kétféle: lelki, ami a lélek Isten iránti áhítatában áll, és testi, amit az áldozatok, felajánlások és más hasonlók alkotnak. A lelki istentiszteletben az embert a bűnök akadályozzák, amikkel szennyezettnek mondták az embereket. Ilyen bűnök: a bálványimádás, az emberölés, a házasságtörés és a vérfertőzés. Az ilyen szennyeződésektől az emberek áldozatokkal, vagy (általánosságban az egész közösségért vagy egyesekért felajánlott) adományokkal tisztultak meg, nem mintha azok az áldozatok önmaguktól engesztelő erővel rendelkeznének, de mivel jelezték a bűnök később bekövetkező kiengesztelését Krisztus által, amelynek részesei voltak már az ősatyák is, akik az áldozatok jeleiben megvallották hitüket a Megváltóban.

A külső istentiszteletben pedig az embert bizonyos testi tisztátalanságok akadályozták, amelyeket elsődlegesen az emberekben, de következményesen más érzékelő lényekben, a ruházatban, a házakban és az edényekben is észleltek. Az emberek esetében a tisztátalanságot egyrészt maguktól az emberektől, másrészt a tisztátalan dolgokkal való érintkezéstől eredőnek vélték. Maguktól az emberektől eredően tisztátalannak tartották mindazt, amiben már volt valamilyen romlás, vagy romlásnak volt kitéve. Mivel pedig a halál egyfajta romlás, az emberi holttestet tisztátalannak tekintették. Ehhez hasonlóan a leprásokat is tisztátalannak tartották, mivel a lepra a nedvek megromlása miatt alakul ki, amik kifelé is előtörnek és másokat is megfertőznek. Ugyanígy tisztátalannak vélték a vérfolyásban szenvedő nőket is, akár betegségből eredt a vérfolyás, akár természetes oka volt, és ez utóbbi akár menstruációs ciklusban, akár fogamzás idején fordult elő. Ugyanilyen okból a férfiakat is tisztátalannak tartották magömlés esetén, akár betegségből eredő, akár éjjeli, akár közösülés során bekövetkező magömlésről volt szó, mert minden nedv, ami az emberből az említett módokon kilép, bizonyos tisztátalan fertőzés veszélyével jár. – Ezenkívül bármilyen tisztátalan dologgal való érintkezés is tisztátalanságot okozott.

E tisztátalanságok megállapításának szószerinti és jelzésszerű oka is volt. A betűszerinti ok az istentisztelethez tartozó dolgok iránti tisztelet. Egyrészt, mivel az emberek az értékes dolgokat nem szokták érinteni, amikor ők maguk tisztátalanok; másrészt, mivel ritkán járulnak szent dolgokhoz, azokat jobban tisztelik. Mivel pedig minden ilyen tisztátalanságot ritkán képes valaki elkerülni, ritkán tudták érinteni az emberek az istentisztelethez tartozó dolgokat, és így, amikor azokhoz járultak, nagyobb tisztelettel és lelki alázattal mentek oda.[635] – Némely tisztulási rítus szó szerinti értelme az volt, hogy az emberek ne féljenek újból elmenni az istentiszteletre; ne féljenek attól, hogy részesei lesznek leprások és más betegek sorsának, akiknek a betegsége utálatos és fertőző. – Más esetekben az ok a bálványimádás elhárítása, mivel a pogány népek a maguk áldozati rítusaiban olykor emberi vért, illetve magot használtak fel. – Az összes ilyen testi tisztátalanságoktól vagy egyedül víz hintésével tisztultak meg, vagy ha a tisztátalanságok nagyobbak voltak, valamilyen áldozattal, annak a bűnnek az engesztelésére, amiből az ilyen betegségek keletkeztek.

E tisztátalanságok megállapításának jelzésszerű oka az volt, hogy e külső tisztátalanságok különböző bűnöket jelképeztek. Bármely holttest tisztátalansága ugyanis a bűn tisztátalanságát jelzi, ami a lélek halála. A lepra tisztátalansága az eretnek tan tisztáta-

633 Vö. III, q 61, a 2, ad 3; Suppl. q 42, a 2.
634 A szakasz törzsében.
635 Vö. Majmonid., Doct. Perplex., III, 47. fej.

lanságát jelképezi, mert az eretnek tan fertőző, akár a lepra, és egyetlen olyan tévtan sem létezik, ami ne keverné össze az igazat a tévedéssel, ahogy a leprás test felszínén is megjelennek bizonyos foltok, amik a nem fertőzött testrészektől különböznek. A vérfolyásos asszony tisztátalansága a bálványimádást szimbolizálja, az áldozati vérre való tekintettel. A férfi magömlés tisztátalansága a felesleges beszéd tisztátalanságát jelzi, mivel „a mag Isten igéje"[636]. A közösülésnek és a beteg nőnek a tisztátalansága az áteredő bűn tisztátalanságának jelképe. A menstruáló nő tisztátalansága az élvezetek által elpuhult lélek tisztátalanságának jele. Egyetemesen pedig a tisztátalan dologgal való érintkezés a más bűnébe való beleegyezés tisztátalanságát szimbolizálja: a 2Kor 6 [17] szerint „távozzatok körükből, különüljetek el tőlük..., s a tisztátalant ne érintsétek".

Az érintés tisztátalansága az élettelen dolgokra is kiterjedt: a tisztátalan ugyanis bármit bármilyen módon érintett, az tisztátalanná vált. Ebből a szempontból a törvény a pogány népek babonájánál enyhébb volt, mivel utóbbiak azt mondták, hogy nemcsak a tisztátalannal való érintkezés okoz tisztátalanságot, hanem a vele való társalgás vagy a reá tekintés is, ahogy Rabbi Moyses mondja a menstruáló nővel kapcsolatban.[637] – A törvény misztikus módon jelezte, amit a Bölcs 14 [9] mond: „Egyaránt utálatos Isten előtt az istentelen és az ő istentelensége."

Voltak azonban olyan élettelen dolgok is, amik természetüknél fogva tisztátalanok. Ahogy ugyanis a leprát az emberekben a testet rohasztó és pusztító romlott nedv okozza, ugyanúgy a nedvességnek vagy a szárazságnak bizonyos túlsúlya okozza olykor a ház köveinek vagy a ruhának a mállását. Ezért ezt a pusztulást a törvény lepránák nevezte, amelynek alapján a ház vagy a ruha tisztátalannak volt ítélve, mivel minden pusztulás tisztátalanságot jelentett (ahogy mondottuk), és a pogány népek az ilyen pusztulás ellen a Penatest[638] tisztelték. Ezért a törvény megparancsolta az olyan ház lerombolását, amelyben az ilyen pusztulás tartós volt, és a ruhák elégetését, a bálványimádás elhárítására. – Létezett az edényeknek is bizonyos tisztátalansága, amelyről a 4Móz 19 [15] ezt mondja: „Minden fedetlen edény, amely nem volt lekötve, tisztátalanná válik." Ennek a tisztátalanságnak oka az, hogy az ilyen edényekbe könnyen beleeshet tisztátalan valami, ezért tisztátalanná válhatnak. Ez a parancs ezenkívül a bálványimádás elhárítását is célozta: a bálványimádók ugyanis azt hitték, hogy ha az egerek vagy gyíkok, vagy más hasonló állatok, amiket a bálványaiknak áldoztak, belezuhantak az edényekbe vagy a vizekbe, akkor azok az istenek számára kedvessé váltak. Sőt bizonyos női vázákat fedetlenül hagytak, hogy az éjjeli istenségek kedvében járjanak, akiket lanáknak neveztek.

Ezen tisztátalanságok felsorolásának jelzésszerű oka az, hogy a ház leprája az eretnek gyülekezet tisztátalanságát jelzi. A vászonruha tisztátalansága a lélek keserűségéből eredő erkölcsi elferdülés jelképe. A gyapjúruha tisztátalansága a hízelgők elferdülését szimbolizálja. A fonálban lévő lepra a lélek bűneinek, a takaró leprája a test bűneinek a jele: ahogy ugyanis a fonál a takaróban van, ugyanúgy van a lélek is a testben. A fedetlen edény pedig, amely nem volt lekötve, azt az embert jelképezi, akiből hiányzik a hallgatagság leple, és akit nem köt semmi fegyelem.

Az ötödik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy kétféle tisztátalanságról beszélt a törvény, ahogy mondottuk[639]. Az egyiket a lélek vagy a test valamilyen romlása okozta, és ez volt a nagyobbik tisztátalanság. A másik a tisztátalan dologgal való puszta érintkezésből származott. Ez volt a kisebb, és egyszerűbb rítussal kiengesztelhető. Az első tisztátalanságot ugyanis a bűnért bemutatott áldozattal kellett kiengesztelni, mivel minden

636 Lk 8, 11.
637 Doct. perplex., III, 47. fej.
638 A család és az állam védő istenei, házi istenek.
639 A negyedik ellenvetésre adott válaszban.

romlás bűnből ered és bűnt jelez, de a második tisztátalanság pusztán bizonyos víz hintésével kiengesztelhető volt, és az engesztelés vizéről a 4Móz 19 beszél.

Ott ugyanis az Úr megparancsolja, hogy áldozzanak neki vörös tehenet, arra a bűnre való emlékezésül, amelyet a bika imádásával követtek el. Inkább tehénről van szó, mint bikáról, mert az Úr így szokta nevezni a zsinagógát; Óz 4 [16] szerint: „Letért az útjáról Izrael, mint a csökönyös igástehén." Ez talán azért volt így, mert az egyiptomiak szokásához híven teheneket tiszteltek; Óz 10 [5] szerint: „Bet-Aven lakói teheneket tiszteltek." – A bálványimádás bűnétől való elhatárolódás végett az áldozatokat a táboron kívül mutatták be, és ahol a bűnök sokaságáért áldoztak, az egész elégetés a táboron kívül történt.[640] – Annak jelzésére, hogy ezen áldozat által a nép minden bűntől megtisztul, a pap bemártotta ujját az áldozat vérébe, és hétszer hintett a vérből a szentély bejáratának irányában, mivel a hetes szám a mindenséget jelzi. Maga a meghintés is a bálványimádás elutasításához tartozott, mert a bálványimádás során az áldozati vért nem ontották ki, hanem összegyűjtötték, és az emberek a vér körül étkeztek a bálványok tiszteletére. – Az áldozati állatot tűzben égették el, vagy mivel Isten Mózesnek tűzben jelent meg, és tűzben adatott a törvény, vagy ezáltal az volt jelezve, hogy a bálványimádással teljesen fel kell hagyni, ahogy a tehén „bőrével, húsával, vérével és belső részeivel együtt" elégett. – Az elégetésre cédrusfát, izsópot és kétszer festett skarlátszínű függönyt alkalmaztak, annak a jelzésére, hogy amint a cédrusfák nem egykönnyen rothadnak el, a kétszer festett skarlátszín nem veszti el a színét, és az izsóp akkor sem veszíti el az illatát, ha kiszáradt, ugyanúgy ez az áldozat is magának a népnek, valamint a nép tisztességének és áhítatának megőrzésére fog szolgálni. Ezért olvassuk a tehén hamvairól: „Hogy váljanak Izrael sok fiának megőrzésére." Vagy, Josephus[641] szerint a négy elem van jelezve: a tűzbe tett cédrus a földet jelzi a maga szárazföldi jellege miatt; az izsóp az illata miatt a levegőt jelképezi; a skarlát szín a vizet szimbolizálja (éppen úgy, mint a bíborszín) a vízből kifogható színes élőlények miatt, hogy ezáltal kifejezésre jusson, hogy ez az áldozat a négy elem Teremtőjének lett felajánlva. – Mivel pedig ezt az áldozatot a bálványimádás bűnéért, annak elutasítására ajánlották fel, az áldozati állatot elégető, a hamvait összegyűjtő, és az is, aki vizet hint az urnákra, amikbe a hamvakat helyezték, tisztátalannak számított, hogy ez megmutassa: mindazt, ami bármilyen módon a bálványimádáshoz tartozik, mint tisztátalant, el kell vetni. Ettől a tisztátalanságtól pedig egyedül a ruhák meghintése által tisztultak meg, és magukat a személyeket nem kellett vízzel meghinteni, mivel így a végtelenségig kellett volna haladni. Az ugyanis, aki vizet hintett, tisztátalanná vált: és így ha önmagát meghintette volna, tisztátalan marad; ha pedig más valaki hinti meg, az vált volna tisztátalanná, ugyanúgy az őt meghintő is, és így a végtelenségig.

Ennek az áldozatnak jelzésszerű értelme pedig az volt, hogy a vörös tehén Krisztust jelképezte a magára vett gyengeség miatt, amit az áldozati állat nőneme jelzett. Krisztus szenvedésének vérét pedig a tehén színe. A vörös tehén élete virágjában lévő volt, Krisztus minden művének tökéletessége miatt. A tehén nem volt szennyezett, és nem viselt igát, mivel Krisztus nem hordozta a bűn igáját. Az volt a parancs, hogy vezessék Mózeshez, mert a mózesi törvény áthágásával vádolták Krisztust, a szombat megszegése miatt. Az is parancs volt, hogy vezessék Eleázár paphoz, mivel a meggyilkolandó Krisztus a papok kezére adatott. A tehenet a táboron kívül áldozzák fel, mivel Krisztus „a kapun kívül szenvedett"[642]. A pap bemártja ujját a tehén vérébe, mivel az ujj által jel-

640 Lásd 3Móz 4,21; 16,27.

641 Vö. Josephus Flavius: Antiquit. Iud. III, 7. fej; Naber, I. kötet, Leipzig, 1888, 173. o; II, 16-20; De bello Iud., V, 5. fej; Naber, VI. kötet, Leipzig, 1896, 27. o.

642 Zsid 13,12.

képezett megkülönböztetéssel kell Krisztus szenvedésének titkát megfontolnunk és követnünk. A meghintésnek a zsinagógát jelképező táborral szemben kell történnie, a hitetlen zsidók elítélése, vagy a hívők tisztulása végett. Hétszer kell hinteni, vagy a Szentlélek hét ajándéka, vagy a hét nap miatt, ami minden időt jelent. Mindazt pedig, ami Krisztus megtestesüléséhez tartozik, tűzzel kell elégetni, vagyis szellemileg kell érteni: ugyanis a bőr és a hús Krisztus külső tevékenységét jelzi; a vér a külső tevékenységeket éltető, láthatatlan belső erejét; a trágya a fáradtságát, szomjúságát, és minden hasonló dolgot, ami a gyengeségéhez tartozik. Ehhez járul három: a cédrusfa, ami a reménynek, illetve a szemlélődésnek magasságát jelzi; az izsóp, ami az alázatosságot jelképezi; a kétszer festett skarlátszín a kettős szeretetet szimbolizálja: ezek által kell ugyanis a szenvedő Krisztushoz ragaszkodnunk. Egy tiszta férfi összegyűjti az elégetésből származó hamut, mivel a szenvedés maradványai eljutottak a pogány népekhez, amelyek nem voltak vétkesek Krisztus halálában. A hamut vízben ajánlják fel engesztelésül, mivel a kereszténység Krisztus szenvedéséből bűnöket eltörlő erőt kap. A pap pedig, aki felajánlotta elégetésre a tehenet, továbbá aki elégette azt, aki összegyűjtötte a hamut, és az is, aki a vizet hintette, tisztátalan volt, mivel a zsidók tisztátalanokká váltak Krisztus megölése miatt, aki által a bűneink kiengesztelődnek; és ez egészen estig, vagyis a világ végéig fennáll, amikor Izrael maradéka megtér. Vagy mivel a szent dolgokkal foglalkozók, akik mások tisztulására törekednek, maguk is bizonyos tisztátalanságokat okoznak, ahogy Gregorius mondja (Pastorale)[643], és ez egészen estig, vagyis a földi élet végéig fennáll.

A hatodik ellenvetésre azt kell mondanunk, amint mondottuk,[644] hogy a lélek vagy a test romlottságából származó tisztátalanságot a bűnért bemutatott áldozatok engesztelték ki. Az egyes emberek bűneiért sajátos áldozatokat mutattak be, de mivel az ilyen bűnök és tisztátalanságok kiengesztelését illetően egyesek hanyagok voltak, vagy tudatlanságuk miatt nem végeztek kiengesztelést, az volt a rendelkezés, hogy egyszer egy évben a hetedik hónap tizedik napján áldozatot kell bemutatni az egész népért. Mivel pedig „a törvény gyarló embereket rendelt papokká", ahogy az Apostol mondja (Zsid 7) [28], a papnak először saját bűnéért bikát kellett áldoznia (emlékezésül arra a bűnre, amelyet Áron követett el az aranyborjú öntésével), és egészen elégő áldozatul kost, ami azt jelezte, hogy az általa, vagyis a nyáj vezére által szimbolizált papi hatalomnak Isten tiszteletére kell irányulnia. – Majd a pap két bakot áldozott a népért, és közülük az egyiket a nép bűnének az engesztelésére. A bak ugyanis kellemetlen szagú állat, és a szőréből szúrós tapintású ruhák készültek: ezzel volt jelképezve a bűnök visszataszító mivolta, tisztátalansága és a bűn fullánkja. Ennek az áldozatul bemutatott baknak a vérét a bika vérével együtt bevitték a Szentek Szentélyébe, és meghintették vele az egész szentélyt, annak jelzéséül, hogy a szent sátor megtisztult Izrael fiainak tisztátalanságaitól. A bűnért áldozott bak és bika testét el kellett égetni a bűnök eltörlésének jelképéül, de nem az oltáron, mert ott kizárólag az egészen elégő áldozatokat égették el. Ezért a parancs úgy szólt, hogy a táboron kívül égessék el, a bűn elutasításaként; ez így történt ugyanis mindig, amikor áldozatot mutattak be a nép bűnéért, illetve valamilyen súlyos bűnért. – A másik bakot kieresztették a pusztába, nem azért, hogy a démonoknak áldozzák (akiket a pogány népek tiszteltek a pusztákban), mivel a démonoknak semmit sem volt szabad áldozni,[645] hanem a bemutatott áldozat hatásának jelzésére. Ezért a pap rátette a kezét a bak fejére, s közben megvallotta Izrael fiainak bűneit, mintha a bak kivinné azokat a pusztába, ahol őt a vadállatok megeszik, mintegy magára vállalva a büntetést

643 II, 5. fej.: PL 77, 34 A.
644 3Móz 17,7.
645 3Móz 17,7.

a nép bűneiért. Vagy azért mondták, hogy a bak a nép bűneit hordozza, mivel a kibocsájtása a nép bűneinek elengedését jelezte; vagy pedig azért, mert a feje fölé egy táblát tűztek, amelyen írásban fel voltak sorolva a nép bűnei.

Ezeknek jelzésszerű értelme az volt, hogy Krisztust jelzi a bika az ereje miatt, és őt jelzi a kos, minthogy Krisztus a hívők vezére, valamint a bak is, a „bűnös test hasonlóságára"[646]. Továbbá, maga Krisztus lett feláldozva, mind a papok, mind pedig a nép bűneiért, mivel az ő szenvedése által a nagyobbak és a kisebbek is megtisztulnak bűneiktől. A bika és a bak vérét a főpap viszi a szentélybe, mivel Krisztus szenvedésének vére által nyílik meg számunkra a belépés a mennyek országába. Az áldozati állatok testét a táboron kívül égetik el, mivel Krisztus „a kapun kívül szenvedett", ahogy az Apostol mondja (Zsid 13) [12]. A pusztába kiengedett bak jelezheti Krisztus istenségét (amely a saját magányába visszavonult, nem helyét változtatva, hanem erejét visszatartva, miközben az ember Krisztus szenvedett), vagy a bűnös kívánságot, amit el kell vetni és az erényes indulatokat kell Istennek áldoznunk.

Azok tisztátalanságáról pedig, akik az ilyen áldozatot elégették, ugyanazt kell mondanunk, amit a vörös tehén áldozatával kapcsolatban mondottunk.[647]

A hetedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a törvény rítusa által a leprás nem tisztult meg a lepra szennyétől, hanem megmutatkozott, hogy már korábban megtisztult. Ezt jelenti, amit 3Móz 14 [3] mond a papról: „Ha a vizsgálat során kiderül, hogy a leprás korábban megszabadult a betegségétől, parancsoljon a megtisztultnak." Tehát az illető a leprától már előzőleg megtisztult, de a megtisztulásáról beszéltek, amennyiben a pap ítélete visszaadta őt az emberek közösségének és az istentiszteletnek. Olykor azonban előfordult, hogy isteni csodával a testi törvény rítusa által tisztult meg, s ilyenkor a pap tévedett az elhamarkodott ítéletében.

A tisztulás rítusa kétféleképpen történt. Először ugyanis tisztának ítélték; másodszor pedig mint tisztát visszaadta a pap az emberek közösségének és az istentiszteletnek. Az első tisztulási rítus keretében a már megtisztult leprás felajánlott önmagáért két élő verebet, cédrusfát, bíborszínű fonalat és izsópot úgy, hogy a veréb és az izsóp a bíborszínű fonallal össze volt kötve a cédrusfával. Így a cédrusfa a meghintésnek mintegy fogantyújául szolgált. A verebet és az izsópot a cédrusfa segítségével a pap belemártotta a folyó víz felett feláldozott másik veréb vérébe. Ezt a négyet a lepra által okozott négy fogyatékosság ellen kellett felajánlani: a rothadás ellen a romolhatatlan cédrusfát; a kellemetlen szag ellen az izsópot, ami illatos fű; az érzéketlenség ellen az élő verebet; a szín csúfsága ellen a bíborfestéket, ami élénk szín. Az élő verebet pedig szabadon engedték a mezőn, mivel a leprás visszanyerte a korábbi szabadságát.

A nyolcadik napon odaengedték az istentisztelethez és visszaadták az emberek közösségének. Először azonban le kellett nyírnia egész testének szőrzetét és ki kellett mosnia ruháját, mivel a lepra szétmállasztja a szőrzetet, beszennyezi és kellemetlen szagúvá teszi a ruházatot. Ezt követően áldozatot kellett bemutatni a leprás bűnéért, mivel a lepra gyakran valamilyen bűn büntetése volt. Az áldozat véréből a pap rákent a jobb fülére, jobb kezének hüvelykujjára és jobb lábának nagyujjára, mert ezeken a testrészeken ismerik fel és érzékelik először a leprát. Ehhez a rítushoz három folyadékot alkalmaztak: a vér romlása ellen vért; a betegségből való gyógyulás jelzésére olajat, a szenny ellen folyóvizet.

A jelzésszerű értelem pedig az volt, hogy a két veréb Krisztus istenségét és emberségét jelzi. A verebek egyikét, ami az emberséget jelképezi, folyó víz felett kellett felál-

646 Róm 8,3.
647 Az ötödik ellenvetésre adott válaszban.

dozni cserépedényben, mivel a keresztvíz Krisztus szenvedése által szentelődik meg. A szenvedéstől teljesen mentes istenséget jelképező másik veréb élve maradt, mivel az istenség nem halhat meg. Ezért a veréb el is repült, hiszen nem korlátozhatta a szenvedés. Ezt az élő verebet a cédrusfával, a bíborszínű fonallal és az izsóppal, vagyis – amint fentebb[648] mondottuk – a hittel, reménnyel és szeretettel együtt vízbe mártották meghintés végett, mivel Krisztus istenségét és emberségét hittel fogadva keresztelkedünk meg. Az ember a keresztvízzel, illetve a könnyek vizével mossa ki a ruháját, vagyis tisztítja meg a cselekedeteit, és az összes szőrét, vagyis a gondolatait. Megkenik a jobb fülét vérrel és olajjal, hogy a hallását erősítse a rontó szavak ellen, valamint a jobb keze hüvelykujját és a jobb lába nagyujját, hogy a tevékenysége szent legyen.

Az ehhez és más tisztulási rítushoz tartozó többi szertartás nem tartalmaz eltérést a bűnökért és vétségekért bemutatott szertartásoktól.

A nyolcadik és kilencedik ellenvetésre azt kell mondanunk: ahogy a nép a körülmetélés által lett Isten tiszteletére rendelve, ugyanúgy Isten szolgái valamilyen sajátos tisztulás, illetve felszentelés által lettek beiktatva; ezért parancsba lett adva, hogy a többiektől különüljenek el, mintegy az istentiszteletre kiválasztva. Mindaz, ami a felszentelésük, illetve beiktatásuk során történt, annak jelzését szolgálta, hogy ők a tisztaságnak, erénynek és méltóságnak bizonyos kiváltságával rendelkeznek. Ezért a felszentelésük során három dolog történt: először megtisztultak; másodszor feldíszítették és felszentelték őket; harmadszor Isten szolgálatára lettek rendelve.

Valamennyien közösen vízzel történő lemosás és bizonyos áldozatok által tisztultak meg; sajátosan pedig a leviták lenyírták testük teljes szőrzetét, a 3Móz 8 előírása szerint.[649]

A főpapok és papok szentelése pedig a következő rendben történt. Miután megtisztultak, bizonyos speciális ruhákba öltöztek, amik a méltóságukat jelezték. A főpap fejét külön megkenték olajjal, annak jelzésére, hogy tőle származik át másokra a felszentelés hatalma, ahogy az olaj a fejről csordul le az alsóbb testrészekre, ahogy a Zsolt 133 [2]mondja: „Olyan ez, mint a drága olaj a fejen, amely lecsordul a szakállra, lecsordul Áron szakállára." A leviták felszentelése mindössze abban állt, hogy Izrael fiai felajánlották őket az Úrnak a főpap keze által, aki imádkozott érettük. A kisebb papoknak kizárólag a kezét szentelték fel, amivel az áldozatokhoz nyúltak. Azután az áldozati állat vérével megkenték jobb fülüket, jobb kezük hüvelykujját és jobb lábuk nagyujját, hogy engedelmeskedjenek Isten törvényének az áldozatok felajánlása alkalmával, amit a jobb fül bekenése jelzett; és legyenek buzgók és készségesek az áldozatok bemutatásában, amit a jobb kéz és jobb láb megkenése jelképezett. Meg is hintették őket és ruhájukat az áldozati állat vérével, emlékezésül a bárány vérére, amely által megszabadultak Egyiptomban. Felszentelésük alkalmával ilyen áldozatokat ajánlottak fel: bikát a bűnért, Áronnak az aranyborjú öntésével kapcsolatos bűne megbocsájtásának emlékére; kost egészen elégő áldozatul, Ábrahám áldozatbemutatásának emlékére, akinek az engedelmességét a főpapnak utánoznia kellett; a szentelési kost is, ami mintegy békeáldozat volt, a bárány vére által az Egyiptomból való szabadulás emlékére; a kenyeres kosarat, a népnek adott mannára emlékezve.

A szolgálatba való beiktatáshoz tartozott, hogy a kezük fölé helyezték a bak hasát, jobb szügyét és az egyik kenyér végét, annak jelzéséül, hogy hatalmat kaptak ezek felajánlására az Úrnak. A levitákat pedig úgy iktatták be a szolgálatra, hogy bebocsájtották őket a szövetség sátrába, a szentély edényei körüli szolgálatra.

648 Az ötödik ellenvetésre adott válaszban.
649 Vö. 4Móz 8.

Ezek jelzésszerű értelme pedig az volt, hogy a Krisztus lelki szolgálatára felszentelendőknek először meg kell tisztulniuk keresztvízzel és a könnyek vizével, Krisztus szenvedését, ami engesztelő és tisztulási áldozat, hittel fogadva. Tartoznak továbbá lenyírni egész szőrzetüket, vagyis kigyomlálni összes rossz gondolataikat. Erényekkel díszítetteknek is kell lenniük, felszentelve a Szentlélek olajával és meghintve Krisztus vérével. Így kell felkészülniük a lelki szolgálatok végrehajtására.

A tizedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a törvény célja az isteni kultusz tiszteletére való nevelés volt, ahogy már[650] mondottuk, mégpedig kétféleképpen: egyik módon mindannak az istentiszteletből való kizárásával, ami megvetésre méltó; másik módon mindannak az istentiszteletre való alkalmazásával, amiről úgy tűnik, hogy a tiszteletadáshoz tartozik. S ha ezt megtartották már a szent sátorral, annak edényeivel és a feláldozandó állatokkal kapcsolatban is, sokkal inkább megtartották az Isten szolgáira vonatkozóan. Hogy a papokat ne vesse meg senki, úgy szólt a parancs, hogy ne legyenek szennyezettek vagy testileg fogyatékosak, mert az ilyesmiket szokták az emberek másoknál megvetni. Ezért úgy lett szabályozva, hogy ne rendezetlenül, bármilyen nemzetségből legyenek alkalmazva papok az Isten szolgálatára, hanem meghatározott nemzetségből, az egymást követő nemzedékekből, hogy így híresebb és előkelőbb papok származzanak.

Annak érdekében, hogy a papokat a nép tisztelje, a papi ruhákat különleges díszítéssel látták el, és különleges módon szentelték meg. Ez a papi ruhák díszítésének általános oka. Konkréte pedig tudni kell, hogy a főpapnak nyolc díszítése volt. Először a ruhája lenből készült. – Másodszor jácintszínű tunikája volt, amelynek a láb felé eső végére köröskörül aranycsengettyűket és gránátalmákhoz hasonló díszeket helyeztek, vörös és kék bíborból, karmazsinból és sodrott szárú lenből. – Harmadszor, vállkendőt viselt, ami befedte a vállát és a mellét egészen az övig. A vállkendő aranyból, vörös és kék bíborból, karmazsinból és sodrott szálú lenből készült. A vállak fölött volt két karneol kő, belevésve Izrael fiainak neve. – Negyedszer, a vállkendőhöz kapcsolt melltáskája is volt, ami ugyanazon anyagból készült. A négyszögletes melltáskára négy sorban tizenkét drágakövet raktak, amikbe szintén bele volt vésve Izrael fiainak neve, mintegy annak jelzésére, hogy az egész nép terhét viseli, hiszen Izrael fiainak nevét, amelyet a vállán hordoz, a mellén is hordozza, mintegy a szívébe zárva. Ezért az ő üdvükről kell megfelelően gondolkodnia. Az Úr megparancsolta, hogy ebbe a melltáskába helyezzék el a „Tant és az Igazságot", mivel az igazságosság és a tan igazságához tartozó némely megállapítás írásba foglalva e melltáskában foglalt helyet. Azonban a zsidók azt mesélik, hogy a melltáskában volt egy drágakő, amelynek úgy változtak a színei, ahogy Izrael fiainak sorsa alakult, és ők ezt nevezték „Igazságnak és Tannak". – Ötödik dísz az öv, ami az említett négy színből készült. – Hatodik a bysszuszból készült süveg. - Hetedik a mellen függő arany lemez, rajta az Úr neve. – Nyolcadik a vászonnadrág, amely befedte a pap meztelenségét csípőtől a combig, amikor a szentélybe lépett, illetve az oltárhoz járult. – E nyolc díszből a kisebb papok négyet viseltek: a len tunikát, a vászonnadrágot, az övet és a süveget.

Egyesek[651] szerint ezeknek a díszeknek szó szerinti értelme a világ rendjének jelzése, mintha a főpap önmagát a világ Teremtője szolgájának vallaná. Ezért mondja a Bölcs 18[24]: „Áron ruháján ott volt az egész világ ábrázolása." A vászonnadrág ugyanis a földet jelképezte, amiből a len sarjad. Az öv az óceánt jelezte, ami körülveszi a Földet. A jácintszínű tunika a maga színével a levegő szimbóluma; aranycsengettyűi a menny-

650 A 4.

651 Rendes Glossza a Bölcs 18,24-hez: PL 113, 1182 D; Rabanus Maurus: „In Sap.", III, 17. fej. a Bölcs 18,24-gyel kapcsolatban: PL 109, 758 D.

dörgéseket, a gránátalmához hasonló díszei a villámokat jelzik. A vállkendő a maga változatosságával a csillagos eget jelképezte; a két karneol kő a két hemiszférát vagy a Napot és a Holdat. A mellen lévő tizenkét drágakő az állatövben lévő tizenkét jelet, és azt mondták, hogy ezek azért lettek a melltáskába helyezve, mivel az égiekben vannak a földi dolgok magyarázatai; Jób 38 [33] szerint: „Tudsz-e valamit az égbolt rendjéről, uralmát a földön te határozod meg?" A süveg pedig a tüzes eget jelképezte, és az aranylemez a mindenütt jelenlévő Istent.

A jelzésszerű értelem pedig nyilvánvaló. A testi szennyek, illetve fogyatékosságok ugyanis, amiktől a papoknak menteseknek kell lenniük, a különféle vétségeket és bűnöket jelzik, amiknek a papokban nem szabad előfordulniuk. Ki van kötve ugyanis, hogy a pap ne legyen vak, vagyis ne legyen tudatlan. Ne legyen sánta, vagyis ingatag, aki hol ide, hol oda hajlik. Ne legyen se túl kicsi, se túl nagy termetű, vagy görbe orrú, vagyis ne hiányozzon belőle a józan ítélőképesség, egyik szélsőség irányába se essen túlzásba, és ne legyen elferdült a cselekvése. Az orr ugyanis az ítélőképességet jelöli, mivel a szag megkülönböztető szerve. Ne legyen törött lábú vagy kezű, vagyis ne veszítse el a helyes cselekvés erényét, illetve az arra való törekvést. Nem lehet pap, akinek a testén kidudorodás van elől vagy hátul, ami a földi dolgok felesleges szeretetét jelzi. A szemgyulladás is akadály, vagyis ha a testi vágy elhomályosítja az értelmet, mivel a szemgyulladás nedvedzésből ered. Nem lehet pap az sem, akinek fehér szaruhártyafoltja van, vagyis alaptalanul tételez fel becsületességet a maga gondolkodásában. Elvetik azt is, akinek tartós a viszketegsége, vagyis szexuális viselkedésében pajzán. Nem lehet pap, ha ótvara van, ami fájdalom nélkül belepi a testet és elcsúfítja a kart, ami a fösvénység szimbóluma. Akkor sem lehet pap, ha sérve van vagy túlsúlyos, vagyis akinek parázna gondolatai vannak, bár azokat nem éli ki cselekvéssel.

A díszítések pedig Isten szolgáinak erényeit jelzik. Négy erény minden papnak szükséges: a tisztaság, amit a vászonnadrág jelez; az élet tisztasága, aminek a len tunika a jelképe; az ítélőképességből eredő mértékletesség, amit az öv szimbolizál; a szándék helyessége, amit a fejet védő süveg jelöl. – De a főpapoknak még négy erénnyel kell rendelkezniük. Állandóan Istennel kell foglalkozniuk a szemlélődésben, és ezt jelöli az Isten nevét tartalmazó arany lemez. Másodszor, hordozniuk kell a nép gyengeségeit, ennek jele a vállkendő. Harmadszor, a nép sorsát szívükön kell viselniük a szeretet nyugtalanságával, aminek a melltáska a szimbóluma. Negyedszer, a tökéletesség cselekedetei által a mennyel kell érintkezniük, és ezt jelzi a jácintszínű tunika, amelynek alsó végén az aranycsengettyűk az Istenről szóló tudományt jelképezik, amelynek társulnia kell a mennyel érintkező főpap tökéletes cselekedeteivel. A gránátalmához hasonló díszek a hit egységét és a jó erkölcsben való egyetértést jelzik, mivel olyan összefüggőnek kell lennie a tanításának, hogy az a hit és a béke egységét ne veszélyeztesse.

6. SZAKASZ. – VAJON VOLT-E VALAMILYEN ÉSSZERŰ OKA A CEREMONIÁLIS ELŐÍRÁSOKNAK?

A hatodik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a ceremoniális előírásoknak nem volt ésszerű okuk.

1. Az Apostol ugyanis ezt mondja: „Istennek minden teremtménye jó, és semmi sem megvetendő, amit hálaadással veszünk magunkhoz." Tehát helytelenül tiltja a 3Móz 11[652] bizonyos, tisztátalannak mondott ételeknek a fogyasztását.

652 Vö. 5Móz 14.

2. Ezenkívül, a növényekhez hasonlóan az állatok is az ember táplálékául szolgálnak. Ezért mondja az 1Móz 9 [3]: „Minden húst nektek adtam, mint a zöld növényeket." Ámde a növények között a törvény nem különböztetett meg egyes tisztátalanokat, pedig bizonyos növények nagy mértékben ártalmasak: mérgezőek. Úgy tűnik tehát, hogy az állatok közül sem kellett volna egyeseket mint tisztátalanokat tiltani.

3. Ezenkívül, ha tisztátalan az anyag, amiből valami létrejön, hasonló okból úgy tűnik, hogy az is tisztátalan, ami létrejön. Ámde a test vérből lesz. Mivel pedig nincs minden hús tiltva, mint tisztátalan, hasonló okból a vért sem lenne szabad mint tisztátalant tiltani, és a hájat sem, ami a vérből keletkezik.

4. Ezenkívül, az Úr szerint (Mt 10) [28][653] nem kell félni azoktól, akik megölik a testet, „mert a halál után nem képesek semmit sem cselekedni". Ez nem lenne igaz, ha az ember számára valami ártalom származhatna a testből. Sokkal kevésbé tartozik tehát a már megölt állathoz az, hogy miképpen főzik meg a húsát. Ésszerűtlennek tűnik tehát az, amit a 2Móz 23 [19] mond: „Ne főzd meg a kecskebakot az anyja tejében."

5. Ezenkívül, Isten megparancsolta az emberek és az állatok közül az elsőszülötteknek, mint tökéletesebb lényeknek az Úr számára való felajánlását. Helytelenül parancsolja tehát a 3Móz 19 [23]: „Ha majd bejuttok földetekre és ott gyümölcsfát ültettek, a gyümölcseit úgy tekintsétek, mintha az előbőre lenne." Három éven át „azok tisztátalanok lesznek számotokra, és ne egyetek belőlük".

6. Ezenkívül, a ruha az ember testén kívül van. Nem kellett volna tehát bizonyos ruhák viselését a zsidóknak megtiltani. Például: „Kettőből szőtt ruhát ne ölts magadra." (3Móz 19) [19] Továbbá: „Ne öltözzék a nő férfi ruhába, se a férfi női ruhába." (5Móz 22) [5] Majd alább [11]: „Ne öltözzél olyan ruhába, ami gyapjúból és lenből lett szőve."

7. Ezenkívül, az Isten parancsaira való emlékezés nem a testhez tartozik, hanem a szívhez. Tehát helytelenül parancsolja az 5Móz 6 [8 sk.], hogy „Isten parancsait jelként kösd a kezedre, legyenek ők a homlokodon. Írd fel őket házad ajtófélfájára és kapujára", és hogy „köntösük csücskeire csináljanak bojtokat ők és utódaik, s minden bojtot erősítsenek meg bíborlila zsinórral. A bojtok ezt jelentsék nektek: ha rájuk tekintetek, emlékezzetek az Úr parancsaira." (4Móz 15) [38 sk.]

8. Ezenkívül, az Apostol ezt mondja (1Kor 9) [9]: „Nem törődik Isten az ökrökkel", következésképpen a többi állatokkal sem. Tehát helytelenül parancsolja az 5Móz 22 [6]: „Ha útközben meglátsz a fán vagy a földön egy madárfészket, amelyben fiókák vagy tojások vannak, s az anyamadár rajta ül a fiókákon vagy a tojásokon, ne fogd meg az anyamadarat a fiókákkal együtt." S az 5Móz 25 [4]: „Nyomtató ökörnek ne kösd be a száját." Valamint a 3Móz 19 [19]: „Barmaid között ne pároztass két különböző fajtát."

9. Ezenkívül, a növények között nem történt meg a tisztáknak a tisztátalanoktól való megkülönböztetése. Tehát sokkal kevésbé kell a növénytermesztéssel kapcsolatban megkülönböztetést tenni. Vagyis helytelenül parancsolja a 3Móz 19 [19]: „Földedbe ne vess két különféle magot", és az 5Móz 22 [9 sk.]: „szőlődbe ne ültess kétfélét..., amikor szántasz, ne fogj össze ökröt szamárral".

10. Ezenkívül, azt tapasztaljuk, hogy az élettelen lények vannak leginkább alávetve az ember hatalmának. Tehát a törvény parancsa (5Móz 7) [25 sk.] helytelenül óvja az embert az aranytól, ezüsttől, amikből a bálványokat készítették, és más dolgoktól, amik a bálványok házában vannak. – Nevetségesnek tűnik az 5Móz 23 [14] is, miszerint „amikor az embernek ki kell mennie, a szennyét földdel takarja be".

11. Ezenkívül, a kegyelet leginkább a papokban szükséges erény. Ámde a kegyelethez tartozónak tűnik, hogy valaki a barátai temetésén jelen legyen. Ezért dicséretes Tó-

653 Vö. Lk 12,4.

biás magatartása is (Tób 1) [20 skk.]. Ugyanígy olykor a kegyelethez tartozik, hogy valaki feleségül vegyen egy prostituáltat, mivel ezáltal a bűntől és a megbélyegzéstől megszabadítja. Úgy tűnik tehát, hogy helytelenül tiltja meg ezt a papoknak a 3Móz 21.

Ezzel szemben áll, amit az 5Móz 18 [14] mond: „Te pedig az Úrtól, a te Istenedtől más utasítást kaptál." Ebből következtethető, hogy az ilyen előírások Istentől származnak, a zsidó nép különleges előjoga szerint. Tehát nem ésszerűtlenek és nem ok nélküliek.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a zsidó nép, s azon belül különösen a papság sajátosan lett az isten tiszteletére kiválasztva, amint fentebb[654] mondottuk. S ahogy az istentiszteletre szánt egyéb dolgoknak is valamilyen sajátossággal kell rendelkezniük, ami az istentisztelet méltóságához hozzájárul, ugyanúgy *a zsidó nép, és különösen a papok magatartásában is kellettek bizonyos különleges mozzanatoknak lenniök, amik a lelki vagy testi istentiszteletthez illenek.* Ámde a régi törvény istentisztelete Krisztus misztériumának volt az előképe. Ezért a zsidók minden tette Krisztus előképének volt Istentől szánva; az 1Kor 10 [11] szerint „mindez előkép a számunkra". Ezért *ezeknek az előírásoknak értelme kétféleképpen jelölhető meg: egyik módon az istentisztelethez illőség szerint, másik módon úgy, ahogy előre jeleznek valamit a keresztények életével kapcsolatban.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk – miként fentebb[655] mondottuk –, hogy a törvény kétféle szennyezésről tesz említést: az egyiket a bűn okozza, ami beszennyezi a lelket, a másik pedig valamilyen romlás miatt beszennyezi a testet. Ha az első tisztátalanságról beszélünk, akkor azt kell mondanunk, hogy az ételeknek egyetlen *neme* sem tisztátalan, egyik *neme* sem képes beszennyezni az embert; Mt 15 [11] szerint: „Nem az szennyezi be az embert, ami a szájon bemegy, hanem ami a szájon kijön." Ez utóbbi pedig a bűnökről értendő [17 skk.]. De esetlegesen mégis bizonyos ételek beszennyezhetik a lelket, amennyiben tudniillik az evéssel az ember vét az engedelmesség vagy a fogadalma ellen, túlzott mohósággal étkezik, vagy esetleg ezzel tápot ad a paráznaságnak. Ezért egyesek a bortól és a húsételektől megtartóztatják magukat.

A testi tisztátalanság vonalán azonban (ami valamilyen romlással kapcsolatos) bizonyos állatok húsa tisztátalan. Vagy mert az illető állatok tisztátalan dolgokkal táplálkoznak, mint a disznó; vagy tisztátalan dolgokkal érintkeznek, mint a vakondok, az egér és más állatok, amelyek a föld alatt élnek, ezért bizonyos módon bemocskolódnak; vagy pedig azért, mert a húsuk a túlságos nedvesség[656] vagy szárazság miatt az emberi testben megrontja a nedveket. Ezért lett a zsidóknak megtiltva a nem hasított patájú állatok húsának fogyasztása, azok túlságos szárazsága miatt. Ugyanígy meg lett tiltva számukra, hogy olyan állatok húsát egyék, amelyeknek sok rés van a lábukon, mert nagyon lobbanékonyak és kiszáradtak, mint az oroszlánnak és a hozzá hasonló állatoknak a húsa. Ugyanezen okból volt tiltva a zsidók számára bizonyos ragadozó állatok húsa a túlságos szárazsága miatt, valamint bizonyos vízi állatok húsa, a túlságos nedvessége miatt. Ugyanígy bizonyos halak is, mint az angolnák és az ehhez hasonlók, amelyeknek nincsenek uszonyaik és pikkelyeik – szintén a túlságos nedvességükre való tekintettel. Engedélyezve volt viszont számukra a kérődző és hasított körmű állatok fogyasztása, mert ezek testében a nedvesség jól oszlik meg, és a testük felépítése arányos. Ezek túlságosan nem nedvesek, mert patájuk van, és túlságosan nem szárazak, mert a patájuk nem folytonos, hanem rések vannak benne. A halak közül is a szárazabbak engedélyezve voltak a számukra, amiket arról lehet felismerni, hogy uszonyaik és pikkelyeik vannak,

654 A 5.
655 A 5, ad 4, ad 5.
656 Lásd Maimonid., Doct. perplex., III, 48. fej.

s emiatt a nedvesség e halak testében arányosan elosztott. A szárnyasok közül is az arányosan elosztott nedvességgel rendelkező állatok fogyasztása volt engedélyezve. Ilyenek a tyúkok, foglyok és más hasonlók. – Egy másik ok a bálványimádás elutasítása volt. Ugyanis a pogány népek, különösen az egyiptomiak, akik között éltek, ezeket a tiltott állatokat a bálványaiknak áldozták, vagy rossz célra használták. A zsidóknak engedélyezett állatokat viszont nem ették meg, hanem mint isteneket tisztelték, vagy valamilyen más ok miatt tartózkodtak tőlük, mint fentebb[657] mondottuk. – Harmadik ok az étkezéssel kapcsolatos túlzott törődés kiküszöbölése. Ezért a könnyen hozzáférhető állatok fogyasztása volt engedélyezve.

Azonban általánosan tiltva volt számukra bármely állat vérének és hájának fogyasztása.[658] A vér tiltásának oka egyrészt az volt, hogy ki legyen küszöbölve a kegyetlenség, az emberi vér kiontása, amint fentebb[659] mondottuk. Másrészt a bálványimádás rítusának elutasítása, mivel a bálványimádók szokása volt, hogy a vér körül gyűljenek össze a bálványok tiszteletére rendezett lakomára, mivel úgy vélték, hogy a bálványok számára a vér a legkívánatosabb. Ezért az Úr azt parancsolta[660], hogy az állatok vérét csurgassák ki, és a föld porával födjék be. – Ezért volt tilos a számukra a fojtott, illetve megkínzott állatok fogyasztása is,[661] mivel ezeknél a vér nem válik el a testtől. Vagy azért is, mivel az ilyen halál esetén az állatok sokat szenvednek, és az Úr eltiltotta őket az állatokkal való kegyetlenkedéstől is, hogy még kevésbé kegyetlenkedjenek az emberekkel, gyakorolván a kegyességet az állatokkal szemben is. – A háj fogyasztása egyrészt azért lett megtiltva nekik, mert a bálványimádók megették azt az isteneik tiszteletére, másrészt, mert a pogányok elégették, szintén istentiszteleti célzattal, de azért is, mivel a vér és a háj nem megfelelő táplálék. Rabbi Moyses ezt hozza fel érvül.[662] – Az izom fogyasztásának tilalmát így okolja meg az 1Móz 32 [33]: „Izrael fiai nem eszik meg a csípőizom ínját, mert Isten az izom ínjánál ért Jákob csípőjéhez, és Jákob sántítani kezdett."

Ezek jelzésszerű értelme az, hogy ezek a tiltott állatok bizonyos bűnöket jeleznek, amik miatt az ilyen állatok fogyasztása tilos. Ezért mondja Augustinus (Contra Faustum) [VI, 7. fej.][663]: „Ha a disznóról és a bárányról kérdeznek, természeténél fogva mindkettő tiszta, mivel Isten minden teremtménye jó, de jelentésénél fogva a bárány tiszta, a disznó tisztátalan. Éppen úgy, mintha az ostobáról és a bölcsről lenne szó; mindkét szó a hang, a betűk és a szótagok természeténél fogva szép, de a jelentésénél fogva az egyik szép, a másik csúnya." A kérődző és hasított körmű állat ugyanis jelentésénél fogva tiszta, mivel a köröm hasadása a két szövetség, vagy az Atya és a Fiú, vagy Krisztus két természetének, vagy pedig a jónak és a rossznak megkülönböztetését jelzi. A kérődzés pedig a Szentírás megértését és a vele kapcsolatos elmélkedést jelenti. Akiből ezek valamelyike hiányzik, lelkileg tisztátalan. – Hasonlóképpen a halak közül azok, amelyeknek uszonyaik és pikkelyeik vannak, jelentésüknél fogva tiszták. Az uszonyok ugyanis a szemlélődést, a pikkelyek pedig a kemény, szigorú életet jelzik, és mindkettő szükséges a lelki tisztasághoz. – A madarak közül pedig bizonyos *nemek* tiltva vannak.[664] A sas magasra repül, tehát a sas tiltásával a kevélység van tiltva; az embe-

657 A 3, ad 2.
658 Lásd a 3, ad 8.
659 Uo.
660 3Móz 17, 13.
661 3Móz 19, 26.
662 Doct. perplex., III, 48. fej.
663 PL 42, 233.
664 Lásd Rabanus Maurus, De Univ., VIII, 1. fej.:PL 111, 222 A; Isidorus, Etymol., XII, 2. fej.: PL 82, 436; Albertus Magnus, De anim.

reket és a lovakat megtámadó griffmadár tiltásával a hatalmasok kegyetlensége. A kis madarakkal táplálkozó halász-sas azokat jelzi, akik a szegényeket zaklatják. A gyakran cselhez folyamodó héja a csalókat jelképezi. A holttesteket fogyasztó saskeselyű azokat szimbolizálja, akik mások halálát akarják és zendüléseket szítanak, hogy ebből nyerészkedjenek. A hollók *neméhez* tartozó állatok azokat jelzik, akik az élvezetek miatt elvesztették tiszta látásukat, vagy azokat, akik járatlanok a jó helyzetfelismerésben, mivel a bárkából egyszer eleresztett holló nem tért vissza.[665] A madár mivolta ellenére repülni képtelen strucc, amely mindig a földön marad, azokat jelképezi, akik Istennel hadakoznak és evilági foglalatosságokba bonyolódnak. Az éjszaka élesen látó, ám nappal látni képtelen denevér azokat szimbolizálja, akik az evilági dolgokban fortélyosak, de a szellemiekben gyengék. A sirály pedig, amely repül a levegőben és úszik a vízben, azokat jelzi, akik a körülmetélést és a keresztséget tisztelik, vagy azokat, akik a szemlélődés által szárnyalni akarnak, és mégis az élvezetek vizében élnek. A sólyom, amely az emberek számára vadászik,[666] azokat jelképezi, akik a hatalmasoknak segédkeznek a szegények kifosztásában. A fülesbagoly, amely éjjel keresi a táplálékát, és nappal rejtőzik,[667] a paráznákat szimbolizálja, akik rejtegetni akarják, amit éjjel cselekedtek. A búvármadár, amely huzamosabb ideig szokott a víz alatt tartózkodni, a torkos embereket jelzi, akik belemerülnek az élvezetek vizébe. Az íbisz, az afrikai madár hosszú csőrű, a kígyóra vadászik, és talán a gólyával azonos.[668] Az irigyeket jelképezi, akik mások rossz sorsából, mintegy kígyókból szereznek maguknak kielégülést. A fehér színű, hosszú nyakú hattyú a föld vagy a víz mélyéből szerzi a táplálékát. Azokat az embereket jelezheti, akik az igazságosság külső leple alatt földi haszonra törekednek. Az onocrotalus hosszú csőrű keleti madár, a torkában bőrtömlők vannak, amelyekbe először elhelyezi a táplálékát, majd egy óra múlva nyeli le.[669] Ez a fösvényeket jelképezi, akik mértéktelen buzgalommal gyűjtik az életszükségleteket. A porphyrionak – a többi madártól eltérően – az egyik lába úszásra, a másik (repedt) lába járásra való, mivel a vízben úszik, mint a kacsák, és a szárazföldön jár-kél, mint a foglyok. Csak evés közben iszik: minden ételt vízzel megnedvesít.[670] Azokat szimbolizálja, akik semmit sem akarnak tenni más ember belátása szerint, hanem csak azt akarják cselekedni, amit átitattak saját akaratuk vizével. A vadászsólyom azokat jelzi, akiknek „gyors a lábuk a vérontásra" [Zsolt 13,3]. A papagáj, amely beszédes madár, a szószátyár embereket jelképezi. A büdös banka, amely trágyaszagot terjeszt, bűzös trágyával táplálkozik és énekével a nyögést utánozza, a világ szomorúságát szimbolizálja, amely a tisztátalan emberek halálát okozza. A fehértorkú denevér, amely a földön röpdös, azokat jelzi, akik evilági tudással rendelkezve, csak a földi dolgokat élvezik. – A szárnyasok és a négylábúak közül csak azok voltak engedélyezve a zsidók számára, amelyeknek a lábuk hosszabb, hogy ugrani tudjanak. A földhöz jobban kötött többiek tiltva voltak, mivel azok, akik visszaélnek a négy evangélista tanításával, és általa nem emelkednek a magasba, tisztátalanoknak számítanak. – A vér, háj és izom tilalma pedig a kegyetlenség, bűnös gyönyör és gátlástalan bűnözés tiltását jelenti.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a növényeket és a föld egyéb termékeit már a vízözön előtt is rendszeresen fogyasztották, de úgy tűnik, hogy a húsevés a vízözön után kezdődött. Az 1Móz 9 [3] ugyanis ezt mondja: „Minden húst nektek ad-

665 1Móz 8,7.
666 Albertus M.,De anim., XXIII, 22. fej., Borgnet, XII, 482. o.
667 Albertus M., De anim., XXIII, 24.fej., id. kiadás, XII, 482. o.
668 Albertus M., uo. XI, 427. o.
669 Albertus M., id. mű, 24. fej., id. kiadás, XII, 497. o.
670 Albertus M., id mű, 24. fej., id. kiadás, XII, 501. o.

tam, mint a zöld növényeket." Ennek oka az, hogy a föld terményeinek fogyasztása inkább az egyszerű élethez tartozik; a hús fogyasztása pedig az élet gyönyöreihez és különlegességéhez. A föld ugyanis magától terem füvet, illetve kis igyekezettel a föld ilyen terményei nagy bőségben előállíthatók, ezzel szemben az állatok táplálása, illetve foglyul ejtése sok fáradsággal jár. Ezért a népet egyszerűbb életmódra visszavezetni szándékozó Isten az állatok számos faját a zsidók számára megtiltotta, de nem tiltotta meg a növények egyetlen faját sem. – Vagy azért is, mivel a bálványoknak állatokat áldoztak, de növényeket nem.

A harmadik ellenvetésre a válasz a mondottakból[671] kitűnik.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy noha a leölt kecske nem érzékeli, hogy milyen módon főzik meg a húsát, mégis bizonyos fokú kegyetlenségnek tűnik, ha az anyja tejét, ami korábban táplálékául szolgált, használják fel a húsa elfogyasztásához. – Vagy azt is mondhatjuk válaszul, hogy a pogány népek a bálványaik ünnepein a kecske húsát ily módon főzték meg, étkezés vagy feláldozás végett. A 2Móz 23 miután az ünnepek törvény szerinti megünnepléséről szólt, ezért teszi hozzá: „Ne főzd meg a kecskét az anyja tejében."

E tilalom jelzésszerű értelme pedig az, hogy Krisztust, aki kecske „a bűnös test hasonlóságára"[672], a zsidók nem az anyja tejében, vagyis nem gyermeksége idején ölték meg. – Vagy azt jelöli, hogy a kecskét, vagyis a bűnöst nem szabad hízelgésekkel lépre csalni.

Az ötödik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a pogány népek a szerencsét hozónak vélt első gyümölcsöket feláldozták az isteneiknek, vagy mágikus céllal elégették.[673] Ezért a zsidók azt a parancsot kapták, hogy az első három év gyümölcseit tisztátalanoknak tekintsék. Három év alatt ugyanis annak a földnek szinte minden fája gyümölcsöt terem, és e fákat ültetéssel, beoltással vagy átültetéssel telepítik. Az ritkán fordul elő, hogy a fa gyümölcseiben lévő magokat ültetik el, mert ez késlelteti a termést, ám a törvény arra volt tekintettel, ami gyakrabban fordul elő. A negyedik év gyümölcseit, mint a tiszták közül az elsőket Istennek áldozták, az ötödik évtől kezdve pedig a gyümölcsöket megették.[674]

A jelzésszerű értelem pedig az, hogy ez annak az előképe, hogy Krisztus Isten felé bemutatott áldozatának, vagyis a régi törvény gyümölcsének e törvény három állapota után kellett létrejönnie (amelyek közül az első Ábrahámtól Dávidig, a második a babiloni fogságig, a harmadik pedig Krisztusig terjedt). – Vagy pedig azt jelzi, hogy cselekedeteink kezdetére gyanakodnunk kell, az emberi tökéletlenség miatt.

A hatodik ellenvetésre azt kell mondanunk, ahogy Sir 19 [29] mondja: „Az embert elárulja a külseje." Ezért akarta az Úr, hogy az ő népe ne csak a körülmetélés testi jelével különbözzék a többi népektől, hanem a ruházatuk is különböztesse meg őket. Ezért megtiltotta nekik, hogy gyapjúból és lenből szőtt ruhát hordjanak, meg azt, hogy a nők férfi ruhába öltözzenek, és viszont; először, a bálványimádás kultuszának kiküszöbölésére. A pogány népek ugyanis ilyen különféle anyagokból szőtt, különféle ruhákat használtak a maguk isteneinek tiszteletére. Mars kultusza során a nők férfi ruhákba öltöztek, míg Venus kultusza keretében a férfiak női ruhákba.[675] – Másik cél a paráznaság kerülése volt. Ha ugyanis a ruházatok különféle keveredését kiküszöbölik, a közösülés minden rendetlen keveredése ki van zárva. Ha viszont a nő férfi ruhába öltözik, vagy

671 Az első ellenvetésre adott válaszban.
672 Róm 8,3.
673 Lásd Maimonid., Doct. Perplex., III, 37. fej.
674 3 Móz 19,24 sk.
675 Lásd Maimonid. id. helyen.

a férfi női ruhába, ez ösztönzője a rendetlen vágynak, és alkalmat ad a rendetlen megkívánásra.

A jelzésszerű értelem pedig az, hogy a gyapjúból és lenből szőtt ruha tilalmában a gyapjú által jelképezett ártatlanság egyszerűségének és a len által jelképezett agyafúrt rosszindulatnak a kapcsolata van megtiltva. – Az is tilos, hogy a nő jogot formáljon a férfiak tanítói tisztségére vagy egyéb foglalkozásaira, de az is, hogy a férfi a női gyengeségek részese legyen.

A hetedik ellenvetésre azt kell mondanunk – ahogy Hieronymus mondja (Super Matth.) [23. fej.][676] –: „az Úr azt parancsolta, hogy köntösük négy csücskére jácintszínű bojtokat csináljanak, hogy Izrael népét meg lehessen különböztetni más népektől". Ezzel tehát zsidónak vallották magukat, és amikor erre a jelre pillantottak, arra ösztönződtek, hogy emlékezzenek a nekik adott törvényre.

Azt a parancsot pedig, hogy „kösd a kezedre és legyenek mindig a szemed előtt", „a farizeusok rosszul értelmezték, amikor pergamenre írták a Mózesnek adott Tízparancsolatot, és a homlokukra kötötték, mint valami koronát, hogy a szemük előtt mozogjon"[677]. A köntösre erősített jácintszínű zsinórok a mennyei szándékot jelölik, amit minden cselekedetünkkel össze kell kapcsolnunk. – Azt mondhatjuk azonban, hogy mivel az testhez kötött, kemény nyakú nép volt, ilyen érzékelhető dolgok is kellettek ahhoz, hogy a törvény megtartására ösztönözve legyenek.

A nyolcadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az ember érzelme kétféle: az eszét és a szenvedélyeit követő. Az észt követő érzelem szempontjából nem számít, hogy mit tesz az ember az állatokkal, mivel Isten mindent alávetett az ember hatalmának; a Zsolt 8 [7] szerint „mindent lábai elé vetettél". Ebben az értelemben mondja az Apostol, hogy „Istennek nincs gondja az ökrökről", mivel Isten nem kérdezi meg az embertől, hogy mit tesz az ökrökkel vagy más állatokkal.

A szenvedélyt követő érzelem azonban az állatok irányában is megmozdul, mivel az irgalmasság érzését mások szenvedése váltja ki, ámde előfordul, hogy az állatok szenvednek, s így az emberben felléphet az irgalmasság érzelme az állatok szenvedései iránt is. A következő lépés pedig az, hogy akiben kialakul az irgalmasság érzése az állatok iránt, ennek következtében jobban rá van hangolva az irgalmasság érzésére az emberekkel szemben is. Ezért mondja a Péld 12 [10]: „Gondját viseli az igaz a jószágnak, de a gonosznak kegyetlen a szíve." Az Úr tehát, hogy a kegyetlenségre hajló zsidó népet irgalmasságra késztesse, azt akarta, hogy irgalmasok legyenek az állatok irányában is, s ezért megtiltotta, hogy bizonyos dolgokat az állatokkal műveljenek, amik kegyetlenségnek tűnnek. Megtiltotta tehát, hogy „a kecske az anyja tejében legyen megfőzve"; megparancsolta, hogy „a nyomtató ökör szája ne legyen bekötve", és „ne öljék meg az anyaállatot az ivadékaival együtt". – Noha azt is mondhatjuk, hogy ezek a bálványimádás elvetése végett lettek tiltva. Az egyiptomiak ugyanis tilosnak vélték, hogy a nyomtató ökrök a terményekből egyenek. Egyesek rosszul bántak a fiókáit költő madárral is, ha együtt fogták el őket, annak érdekében, hogy termékenyek legyenek és a saját gyermekeiket szerencsésen felnevelhessék, és azért is, mivel a madárjósok úgy vélték, hogy szerencsét hozó dolog fiókáikat költő madarat találni.

A különböző fajú állatok keveredésével kapcsolatban pedig a szó szerinti ok háromféle lehetett. Egyik az egyiptomiak bálványimádásának elutasítása[678], akik különböző keveréseket alkalmaztak, a bolygókat imádattal utánozva, amelyeknek különféle kapcsolódásaik szerint különböző okozataik vannak, a dolgok különböző fajai fölött is. –

676 PL 26, 168 AB.
677 Hieronymus, In Matth, 23. fej.: PL 26, 168 AB.
678 Lásd Maimonid., Doctor perplex., III, 37. fej.

A másik ok a természetellenes közösülés elutasítása. – A harmadik ok általában a rendetlen vágyakat kiváltó helyzetek kiküszöbölése. A különböző fajhoz tartozó állatok nem közösülnek egykönnyen, hanem a pároztatásuk emberi közreműködést igényel, és az állatok közösülésének szemlélése az emberből a szexuális kívánság megmozdulását váltja ki. Ezért tartalmaz olyan parancsot a zsidó hagyomány, hogy az emberek fordítsák el a szemüket az állatok párzásáról, ahogy Rabbi Moyses mondja.[679]

Ezeknek pedig jelzésszerű értelme az, hogy a nyomtató ökörtől, vagyis a tanítás szántóföldjét felkínáló prédikátortól nem szabad elvonni a szükséges élelmet, ahogy az Apostol mondja. (1Kor 9) [4 skk.]. – Az anyát nem szabad egyszerre elfogni az ivadékaival, mivel bizonyos dolgokban meg kell tartani a lelki értelmet, mint gyermeket, és el kell engedni a szó szerinti előírást, mint anyát; például a régi törvény valamennyi ceremoniális előírásával kapcsolatban. – Előírás az is, hogy a marhákat (vagyis az egyszerű embereket) ne pároztassuk (vagyis ezek ne legyenek kapcsolatban) más fajhoz tartozó élőlényekkel (vagyis a pogány népekkel vagy a zsidókkal).

A kilencedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a mezőgazdaságban mindezek a keveredések szó szerinti értelemben a bálványimádás elutasítására lettek megtiltva, mivel a csillagokat tisztelő egyiptomiak különféle keveréseket hajtottak végre a magok, állatok és a ruhák között, a csillagok különféle kapcsolódásainak tükrözése végett.[680] – Vagy mindez a különféle keveredés a természetellenes közösülés elutasítása végett volt tilos.

De jelzésszerű értelmük is volt. Azt ugyanis, hogy „ne vesd be más maggal a szőlődet", szellemileg úgy kell érteni, hogy az Egyházban, a lelki szőlőben nem szabad idegen tanítással ültetni. – Hasonlóképpen a „földet", vagyis az Egyházat „nem szabad különböző maggal", vagyis katolikus és eretnek tanítással „bevetni". – „Nem szabad ökörrel és szamárral szántani", vagyis az igehirdetésre bölcs mellé balgát adni társul, mert az egyik akadályozza a másikat.

A tizedik[681] *ellenvetésre* azt kell mondanunk, hogy az 5Móz 7 ésszerűen tiltja az ezüstöt és az aranyat, nem azért, mintha ezek ne lennének alávetve az emberek hatalmának, hanem mert ahogy maguk a bálványok, ugyanúgy azok is, amikből a bálványok készültek, el lettek átkozva, mint Isten számára utálatos dolgok. Ami kitűnik az említett fejezetből, ahol ez áll: „Ne vigyél semmit sem a bálványok közül a házadba, különben hozzá hasonlóan átok alá kerülsz magad is." Azok azért is tiltva vannak, nehogy az arany és ezüst elfogadása esetén az irántuk való vágyakozásból könnyen bálványimádásba essenek, amire a zsidók hajlamosak voltak. Az 5Móz 23 másik parancsa pedig az ürülék elásásáról jogos és tisztességes volt a testi tisztaság és az egészséges levegő megőrzése érdekében, továbbá a szövetség táborában lévő sátor iránti tiszteletből, amelyben – azt mondták – az Úr lakozik, ami nyíltan ki van fejezve, ahol a parancsot követően a szöveg tüstént hozzáteszi annak értelmét: „Az Úr, a te Istened a táborodban jár, hogy megvédjen és hatalmadba adja ellenségedet. Azért táborod legyen szent", vagyis tiszta, „ne lásson az Úr semmit, ami utálatos." E parancs jelzésszerű értelme pedig Gregorius szerint (Moral. XXXI., 13. fej.) az, hogy a bűneinket, amelyek lelkünk gyomrából mint bűzös ürülékek távoznak, bűnbánattal kell elföldelnünk, hogy Isten elfogadjon bennünket; a Zsolt 32 [1] szerint: „Boldog, akinek a bűne megbocsátva, akinek be van födve gonoszsága." Vagy, a Glossza (ordinaria) szerint, megismervén az emberi állapot nyomorúsá-

679 Doct. Perplex., III, 49. fej.

680 Lásd Maimonid., Doct. perplex., III, 37. fej.

681 A kódexekből és régi kiadásokból hiányzik a tizedik ellenvetésre adott válasz, amelyet bizonyos kiadások így pótolnak.

gát, a büszke, gőgös lélek szennyeit a mély alázat megfontolásának árka temesse be és tisztítsa meg.[682]

A tizenegyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a gonosztevők és a bálványok papjai a halottak csontjait és húsát a maguk rítusaiban felhasználták. Ezért az Úr a bálványimádás kigyomlálása végett megparancsolta, hogy az alacsonyabb rangú papok (akik időnként szolgálatot teljesítettek a szentélyben) „ne szennyeződjenek be a halottakkal" (apjuk, anyjuk és más rokonaik holttestét kivéve). A főpapnak pedig állandóan készenlétben kellett állnia a szentély szolgálatára, ezért ő még a közvetlen hozzátartozói holttestével sem érintkezhetett. – Az is parancs volt, hogy ne vegyenek feleségül prostituáltat vagy elítéltet, hanem csak szüzet, egyrészt a papok iránti tisztelet megőrzése végett, akinek a méltósága az ilyen házasság miatt bizonyos módon kisebbedne, másrészt a gyermekek érdekében, akiknek megbélyegzésül szolgálna az anyjuk erkölcstelensége, amit leginkább akkor kellett kerülni, amikor a papság nemzedékről nemzedékre öröklődött. Az is előírás volt, hogy ne vágassák le a hajukat vagy a szakállukat, és ne vágják be sehol testüket, hogy távoltartsák a bálványimádás rítusát. A pogány népek papjai ugyanis lenyírták hajukat és szakállukat. Ezért mondja Bár 6 [30]: „Templomaikban ott ülnek papjaik, megszaggatott ruhában, lenyírt hajjal és szakállal." A bálványok tisztelete során „karddal és lándzsával vagdosták magukat", ahogy az 1Kir 18 [28] mondja.

Ezek lelki értelme pedig az, hogy a papoknak teljesen menteseknek kell lenniük a halál cselekedeteitől, vagyis a bűnöktől. Nem vághatják le hajukat (vagyis meg kell őrizniük a bölcsességet), sem a szakállukat (vagyis tökéletesen bölcseknek kell lenniük), és nem vagdalhatják be a ruhájukat és a testüket (vagyis ne essenek a skizma bűnébe).

CIII. KÉRDÉS

A CEREMONIÁLIS PARANCSOK IDŐTARTAMÁRÓL – négy szakaszban

Ezt követően a ceremoniális törvények időtartamáról kell tárgyalnunk.

Ezzel kapcsolatban négy kérdést teszünk fel:

Először: Vajon a törvény adása előtt voltak-e ceremoniális parancsok?
Másodszor: Vajon a törvény idején volt-e megigazulttá tevő erejük?
Harmadszor: Vajon megszűntek-e Krisztus eljöttével?
Negyedszer: Vajon halálos bűn-e megtartani azokat Krisztus után?

1. SZAKASZ. – VAJON A TÖRVÉNY ADÁSA ELŐTT LÉTEZTEK-E A TÖRVÉNY CEREMÓNIÁI?

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a régi törvény adása előtt léteztek a törvény ceremóniái.

682 Velencei kiadás, 1755.

1. Az áldozatok és egészen elégő áldozatok a régi törvény ceremóniáihoz tartoznak, amint fentebb[683] mondottuk. Ámde a régi törvény adása előtt is voltak áldozatok és egészen elégő áldozatok. Az 1Móz 4 [3 sk.] ezt mondja: „Káin a föld terméséből áldozatot mutatott be az Úrnak. Ábel is áldozatot mutatott be, nyája zsenge bárányaiból, azok zsírjából." Noé „egészen elégő áldozatot mutatott be az Úrnak", ahogy az 1Móz 8 [7] mondja, és Ábrahám hasonlóképpen (1Móz 22) [13]. Tehát a régi törvény ceremóniái léteztek a törvény adása előtt.

2. Ezenkívül, a szent helyek ceremóniáihoz tartozik az oltár készítése és meghintése. Ámde ezek léteztek a törvény előtt. Az 1Móz 13 [18]-ban ugyanis azt olvassuk, hogy „Ábrahám oltárt épített az Úrnak", és Jákobról azt mondja az 1Móz 28 [18], hogy „felvette a követ, amelyen fejét nyugtatta, felállította emlékkőül és olajat öntött rá". Tehát a törvény ceremóniái léteztek a törvény adása előtt.

3. Ezenkívül, a törvény szentségei közül elsőnek tűnik a körülmetélés. Ámde a körülmetélés létezett a törvény adása előtt, ahogy az 1Móz 17 [10 skk.]-ből kitűnik. Ugyanígy papság is volt a törvény adása előtt: az 1Móz 14 [18] azt mondja ugyanis, hogy „Melkizedek a fölséges Isten papja volt"[684]. Tehát a szentségek ceremóniái léteztek a törvény adása előtt.

4. Ezenkívül, a tiszta állatoknak a tisztátalanoktól való megkülönböztetése az előírások ceremóniáihoz tartozik, amint fentebb[685] mondottuk. Ámde ez a megkülönböztetés létezett a törvény előtt. Az 1Móz 7 [2] ugyanis ezt mondja: „Minden tiszta állatból vegyél hetet-hetet, hímet és nőstényt, a tisztátalan állatokból pedig kettőt-kettőt, hímet és nőstényt." Tehát a törvény ceremóniái léteztek a törvényt megelőzve.

Ezzel szemben áll, amit az 5Móz 6 [1] mond: „Ezek a parancsolatok és ceremóniák, amelyeket megparancsolt az Úr, a ti Istenetek, hogy tanítsak nektek." Ámde nem kellett volna ezeket tanítani, ha az említett ceremóniák korábban léteztek volna. Tehát a törvény ceremóniái nem léteztek a törvény előtt.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a törvény ceremóniái kettőre irányultak: Isten tiszteletére és Krisztus előre jelzésére, amint a mondottakból[686] kitűnik. Ámde mindaz, aki tiszteli Istent, a törvény által megszabott dolgok által tartozik tisztelni őt, ami a külső kultuszhoz tartozik. Az istentisztelet módjának meghatározása pedig a ceremóniákkal kapcsolatos, ahogy azoknak a dolgoknak a meghatározása, amik által a felebarátainkhoz viszonyulunk, az ítélkezési parancsokkal, amint fentebb[687] mondottuk. Ahogy az emberek között általában voltak bizonyos ítélkezési parancsolatok, amiket azonban nem az isteni törvény tekintélye szabott meg, hanem az emberi értelem, ugyanúgy voltak bizonyos ceremóniák is, amiket nem valamilyen törvény írt elő, hanem pusztán az Istent tisztelő emberek akarata és áhítata. De mivel a törvény adása előtt is voltak egyes kiváló, prófétai lelkülettel megáldott emberek, azt kell hinnünk, hogy isteni sugallat egyéni törvényként vezette őket az istentisztelet valamely meghatározott módjára, ami megfelelt a belső tiszteletnek, ugyanakkor alkalmas volt Krisztus misztériumainak előre jelzésére, amiknek egyéb tetteik is előképei voltak, az 1Kor 10 [11] szerint: „Minden előképe a számukra." *Léteztek tehát a törvény előtt bizonyos ceremóniák, de nem a törvény ceremóniái, mivel nem valamiféle törvényhozás által lettek bevezetve.*

683 Q 101, a 4; Vö. q 102, a 3.
684 Vö. Zsid 7,1.
685 Q 102, a 6, ad 1.
686 Q 101, a 2; q 102, a 2.
687 Q 99, a 4.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a régi emberek a törvény adása előtt a saját akaratuk áhítatának késztetésére mutattak be ilyen felajánlásokat, áldozatokat és egészen elégő áldozatokat, mivel számukra megfelelőnek tűnt, hogy az Istentől kapott dolgok által, amelyeket Isten tiszteletére ajánlanak fel, megvallják, hogy Istent tisztelik, aki mindennek lételve és célja.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy bizonyos szent helyeket is létrehoztak, mivel megfelelőnek tűnt a számukra, hogy Isten tiszteletére legyenek bizonyos helyek más helyektől elkülönítve, Isten tiszteletére szánva.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a körülmetélés szentségét isteni parancs hozta létre a törvény adása előtt. Ezért ez nem mondható a törvény által létrehozott, hanem csupán a törvényben megtartott szentségnek. Erről beszél az Úr (Jn 7) [22]: „A körülmetélés nem Mózestől eredt, hanem az ősatyáktól." – A törvény adása előtt papsága is volt az istent tisztelőknek, emberi szabályozás szerint, mivel ezzel a méltósággal az elsőszülötteket ruházták fel.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a tiszta és a tisztátalan állatokat a törvényt megelőzve az étkezés vonatkozásában nem különböztették meg egymástól, mivel az 1Móz 9 [3]-ban ez áll: „Minden, ami mozog és él, számotokra ételül fog szolgálni." Ez a megkülönböztetés csak az áldozatbemutatás szempontjából létezett, mivel bizonyos meghatározott állatfajokból mutattak be áldozatot. Az étkezés szempontjából mégis valami megkülönböztetés az állatok között nem azért volt, mert bizonyos állatok elfogyasztását tiltottnak vélték, hiszen nem volt olyan törvény, amely ilyen tilalmat kimondott volna, hanem az utálat vagy a szokás miatt, mint ahogy most is azt látjuk, hogy bizonyos ételeket bizonyos területen utálnak, míg más területeken megesznek.

2. SZAKASZ. – VAJON A RÉGI TÖRVÉNY CEREMÓNIÁINAK VOLT-E MEGIGAZULTTÁ TEVŐ EREJÜK A TÖRVÉNY IDEJÉN?[688]

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a régi törvény ceremóniáinak volt megigazulttá tevő erejük a törvény idején.

1. A bűn engesztelése és az ember megszentelése ugyanis a megigazuláshoz tartozik. Ámde a 2Móz 29 [21] szerint vér hintése és olajjal való megkenés által szentelték meg a papokat és ruhájukat. A 3Móz 16 [16] pedig azt mondja, hogy a pap a bika vérével való meghintés által „engesztelte ki a szentélyt Izrael fiainak tisztátalanságaitól, kötelességszegéseitől és bűneitől". Tehát a régi törvény ceremóniáinak megigazulttá tevő erejük volt.

2. Ezenkívül, az, ami által az ember Istennek tetszővé válik, a megigazuláshoz tartozik; a Zsolt 11 [8] szerint: „Az Úr igazságos, és az igazságosságot szereti." Ámde a ceremóniák révén egyesek Istennek tetszővé váltak; a 3Móz 10 [19] szerint: „Hogyan lettem volna képes tetszeni az Úrnak a ceremóniákban gyászos lélekkel?" Tehát a régi törvény ceremóniáinak megigazulttá tevő erejük volt.

3. Ezenkívül, az istentisztelettel kapcsolatos dolgok inkább tartoznak a lélekhez, mint a testhez; a Zsolt 19 [8] szerint: „Az Úr törvénye makulátlan, magához fordítja a lelket." Ámde a régi törvény ceremóniái által megtisztult a leprás (3Móz 14). Tehát a régi törvény ceremóniái sokkal inkább képesek voltak megtisztítani a lelket, megigazulttá téve.

688 DS 695, 793, 845.

Ezzel szemben áll, amit az Apostol mond (Gal 2) [21][689]: „Ha a törvény útján megigazulhat az ember, akkor Krisztus hiába halt meg", vagyis ok nélkül. Ámde ez képtelenség lenne. Tehát a régi törvény ceremóniái nem tettek megigazulttá.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a régi törvényben *kétféle tisztátalanságot* tartottak számon, amint fentebb[690] mondottuk. Az egyik a *lelki,* vagyis a bűn okozta tisztátalanság, a másik a *testi,* amely alkalmatlanná tesz Isten tiszteletére. Ilyen értelemben volt tisztátalan például a leprás, vagy aki holttestet érintett: így a tisztátalanság az irregularitás egyik fajtájával azonos.[691] *Ettől a tisztátalanságtól tehát a régi törvény ceremóniái képesek voltak megtisztítani,* mivel az ilyen ceremóniák a törvény rendelkezése folytán gyógyszerei voltak a törvény által meghatározott tisztátalanságoknak. Ezért mondja az Apostol (Zsid 9) [13]: „A bakok és a bikák vére meg az üsző hamva a tisztátalanokra hintve testileg megszenteli és tisztává teszi őket." S ahogy ez a tisztátalanság, amelytől az ilyen ceremóniák megtisztítottak, nem a lélek, hanem a test szennye volt, ugyanúgy maga az Apostol [10. v.] magukat a ceremóniákat „a test megigazulásainak" nevezi: „A test megigazulásainak kötelező ereje csak az újjárendezés idejéig tart."

A lelki, vagyis a bűn okozta tisztátalanságtól azonban a ceremóniáknak nem volt engesztelő erejük, mivel a bűnökért való engesztelés csakis Krisztus által jöhetett létre, „aki elveszi a világ bűneit"[692] (Jn 1) [29]. Mivel pedig Krisztus megtestesülésének és szenvedésének misztériuma valóságosan akkor még nem ment végbe, a régi törvénynek azok a ceremóniái nem tartalmazhatták valóságosan a megtestesült és szenvedésen átment Krisztustól származó erőt, ahogy azt az új törvény szentségei tartalmazzák. Ezért nem voltak képesek a bűntől megtisztítani, ahogy az Apostol mondja (Zsid 10) [4]: „Lehetetlen, hogy a bikák és a bakok vére bűnöket töröljön el." Ezeket az Apostol „szegényes és erőtlen elemeknek" nevezi (Gal 4) [9]; erőtleneknek, mivel nem képesek a bűntől megtisztítani; de ez az erőtlenség abból ered, hogy szegényesek, vagyis nem tartalmazzák a kegyelmet.

Ám a törvény idején a hívők lelke a hit által kapcsolatba léphetett a megtestesült és a szenvedésen átment Krisztussal, és így *a Krisztusba vetett hittel megigazultak. Ennek a hitnek bizonyos megvallása volt ezeknek a ceremóniáknak megtartása, amennyiben azok Krisztus előképei voltak.* Emiatt a bűnökért bizonyos áldozatokat mutattak be a régi törvényben, nem mintha maguk az áldozatok adtak volna a bűnöktől tisztulást, hanem mivel a bűnöktől megtisztító hit bizonyos megvallásai voltak. Ez magának a törvénynek a szavaiból is következik: a 3Móz 4 és 5 szerint ugyanis a bűnért bemutatott áldozatok során a bemutatóért „imádkozik a pap, és bűnei bocsánatot nyernek", mert a bűnt nem az áldozatok ereje, hanem az áldozatot bemutatók hite és áhítata miatt bocsájtotta meg Isten. – Azonban tudni kell: az, hogy a régi törvény ceremóniái a testi tisztátalanságoktól kiengesztelést nyújtottak, már magában véve előképe volt a bűnökért Krisztus által bemutatott engesztelő áldozatnak.

Így tehát nyilvánvaló, hogy a ceremóniáknak a régi törvény állapotában nem volt megigazulttá tevő erejük.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a papok, fiaik, ruháik és bármi más tárgyaik megszentelése vér hintése által nem volt egyéb, mint elkülönítés az istentiszteletre és eltávolítása „testi megtisztulás szerint" az akadályoknak, ahogy az Apostol mondja [Zsid 9,13], előképéül annak a megszentelésnek, amellyel „Jézus a saját vérével megszentelte a népet" [uo., 13. 12]. – Az engesztelés is az ilyen testi tisztátalanságok

689 Vö. Gal 3,21.
690 Q 102, a 5, ad 4.
691 Vö. q 20, a 5, ad 4.
692 Vulgata: „a világ bűnét".

megszüntetésére vonatkoztatandó, nem a bűntől való megtisztításra. Ezért beszélhetünk a szentély kiengeszteléséről, ami nem lehetett bűn hordozóalanya.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a papok a ceremóniák közben az engedelmességük, áhítatuk és az előre jelzett dologban való hitük miatt tetszettek Istennek, nem pedig az önmagukban vett ceremóniák miatt.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy azok a ceremóniák, amik a leprás megtisztulása során voltak előírva, nem a lepra betegségéből erdő tisztátalanság megszüntetésére irányultak. Ami kitűnik abból, hogy ezeket a ceremóniákat csakis a már megtisztult leprásra alkalmazták. Ezért mondja a 3Móz 14 [3], hogy „a táborból kimenő pap, mivel úgy találta, hogy a leprától a beteg megtisztult, megparancsolja neki, hogy mutasson be áldozatot...". Ebből kitűnik, hogy a pap nem a megtisztítandó, hanem a betegségből már megtisztult leprás felülbírálója volt. Ezeket a ceremóniákat mégis alkalmazták, az irregularitás tisztátalanságának megszüntetésére. – Azt mondják mégis, hogy némelykor, ha a pap tévedett az ítéletében, Isten csodás módon megtisztította a leprást, közvetlenül isteni erővel, nem pedig az áldozatok erejével. Ahogy szintén csodás módon elsorvadt a házasságtörő asszony csípője, miután ivott a pap által megátkozott vízből, ahogy erről a 4Móz 5 [27] beszámol.

3. SZAKASZ. – VAJON A RÉGI TÖRVÉNY CEREMÓNIÁI MEGSZŰNTEK-E KRISZTUS ELJÖVETELÉVEL?[693]

A harmadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a régi törvény ceremóniái nem szűntek meg Krisztus eljövetelével.

1. A Bár 4 [1] ugyanis ezt mondja: „Az Isten parancsának könyve ez, a törvény, amely örökre megmarad." Ámde a törvény ceremóniái a törvényhez tartoztak. Tehát a törvény ceremóniái örökre megmaradnak.

2. Ezenkívül, a megtisztult leprás felajánlása a törvény ceremóniái közé tartozott. Ámde az Evangéliumban is parancsolva van a megtisztult leprásnak, hogy ilyen áldozatokat mutasson be [Mt 8,4]. Tehát a régi törvény ceremóniái nem szűntek meg Krisztus eljövetelével.

3. Ezenkívül, ha megmarad az ok, megmarad az okozat is. Ámde a régi törvény ceremóniáinak ésszerű okai voltak, amennyiben az istentiszteletre és Krisztus előrejelzésére irányultak. Tehát a régi törvény ceremóniáinak nem kellett megszűnniük.

4. Ezenkívül, a körülmetélés Ábrahám hitének jeléül, a szombat megtartása a teremtés jótéteményére való megemlékezésül, és a törvény más ünnepei Isten más adományaira való megemlékezésül lettek alapítva, amint fentebb[694] mondottuk. Ámde Ábrahám hitét mindig utánoznunk kell; a teremtésre és Isten más jótéteményeire mindig emlékeznünk kell. Tehát legalábbis a körülmetélésnek és a törvény ünnepeinek nem kellett megszűnniük.

Ezzel szemben áll, amit az Apostol mond (Kol 2) [16 sk.]: „Senki se ítélkezzék fölöttetek étel-ital miatt, vagy ünnepre, újholdra és szombatra vonatkozó dolgokban. Hiszen ezek csak árnyékai a jövendőnek." A Zsid 8 [13]-ban pedig ezt mondja: „Ha tehát [az Úr] új szövetségről beszél, a régit elévültnek tekinti. Ami pedig elévült és idejét múlta, az közel van a megszűnéshez."

693 DS 712.
694 Q 102, a 4, ad 10; a 5, ad 1.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a régi törvény minden ceremoniális parancsa Isten tiszteletére irányult, amint fentebb[695] mondottuk. Ámde a külső tiszteletnek arányosnak kell lennie a belső tisztelettel, ami a hitben, a reményben és a szeretetben áll. Ezért a belső tisztelet változásai szerint kell változnia a külső tiszteletnek. Ámde a belső tiszteletnek három állapota különböztethető meg. Az egyik állapotban a hit és remény tárgyai a mennyei javak, és amik azokhoz vezetnek, mint jövőben elérendők. Ilyen volt a hit és a remény állapota a régi törvényben. – A belső tisztelet második állapotában a hit és remény tárgyai a mennyei javak, mint jövőben elérendők, és amik azokhoz vezetnek, mint jelenlegi (illetve múltbéli) javak. Ez az új törvény állapota. – A harmadik állapot pedig az, amelyben mindkettőt mint jelenlévőt birtokolja az ember, és semmit sem hisz, mint távollévőt, és semmit sem remél, mint jövőben elérendőt. Ez az üdvözültek állapota.

Az üdvözülteknek abban az állapotában tehát az istentisztelethez semmi előképszerű nem fog tartozni, hanem csak „a hálaadás és a dicséret hangja" (Iz 51) [3]. Ezért mondja a Jel 21 [22]: „Templomot nem láttam benne: ugyanis a mindenható Úristen a templom és a Bárány." Tehát hasonló okból *az első állapot ceremóniáinak, amelyek a második és a harmadik állapotot jelezték előre, a második állapot eljöttével meg kellett szűnniük; és más ceremóniákat kellett bevezetni, amelyek megfelelnek abban az időszakban az istentisztelet állapotának, amelyben a mennyei javak jövőben elérendők, Istennek azok a jótetteményei pedig, amik azokhoz vezetnek, jelenlévők.*

Az első ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a régi törvényt örökre megmaradónak abszolút értelemben az erkölcsi parancsai miatt mondjuk, a ceremoniális parancsait illetően pedig a törvény az általa előre jelzett igazságot tekintve örök életű.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az emberi *nem* megváltásának misztériuma Krisztus szenvedésében teljesedett be. Ezért az Úr akkor mondta: „Beteljesedett." (Jn 19) [3] Tehát akkor kellett teljesen megszűnniük a ceremóniáknak, amikor már az igazságuk beteljesedett. Ennek jeléül a templom kárpitja meghasadt (Mt 27) [5]. Vagyis Krisztus szenvedése előtt, amikor Krisztus prédikált és csodákat tett, együtt élt a törvény és az Evangélium, mivel Krisztus misztériuma elkezdődött, de még nem fejeződött be. Ezért parancsolta az Úr a leprásnak, hogy a törvény által előírt ceremóniákat tartsa meg.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a ceremóniák fentebb[696] jelzett szószerinti okai az istentiszteletre vonatkoznak, ami a hit szerint eljövendőnek a kultusza volt. Ezért az eljövendő eljöttével ez a kultusz megszűnik, és megszűnnek az erre irányuló összes ésszerű okok is.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy Ábrahám hite azért van példaképül állítva, mert hitt az isteni ígéretnek eljövendő utódjáról, akiben meg lesz áldva minden nép. Ezért mindaddig, amíg az eljövendő volt, Ábrahám hitét a körülmetélésben kellett megvallani. De miután ez már beteljesedett, ugyanezt más jellel kellett kinyilvánítani, tudniillik a keresztséggel, amely ebből a szempontból a körülmetélést felváltotta; a Kol 2 [11 sk.] szerint: „Nem kézzel vagytok körülmetélve, hanem az érzékies test levetésével, a krisztusi körülmetéléssel. Benne temetkeztetek el a keresztségben". A szombat pedig, ami az első teremtést jelezte, vasárnapra változik, amikor Krisztus feltámadásában elkezdődött új teremtményre emlékezünk. – Ugyanígy a régi törvény ünnepei helyébe új ünnepek lépnek, mivel a zsidó népnek nyújtott isteni jótettemények számunkra a Krisztus által adott adományokat jelzik. Ezért a Pászka-ünnep helyét Krisztus

695 Q 101, a 1, a 2.
696 Q 102.

szenvedésének és feltámadásának ünnepe foglalta el. Pünkösd ünnepét, amelyen Isten a régi törvényt adta, felváltotta annak a Pünkösdnek az ünnepe, amelyen Isten az élet lelkének törvényét adta. Újhold ünnepének helyébe lépett a Boldogságos Szűz Mária ünnepe, amelyen először jelent meg a kegyelem bőségével a Napnak, vagyis Krisztusnak a világossága. A harsonák ünnepét az Apostolok ünnepei váltották fel. Az engesztelés ünnepének a vértanúk és hitvallók ünnepei léptek a helyébe. A sátoros ünnepet a templom felszentelésének ünnepe váltotta fel. Az összejövetel ünnepét az angyalok, illetve a Mindenszentek ünnepe helyettesítette.

4. SZAKASZ. – VAJON HALÁLOS BŰN-E MEGTARTANI A TÖRVÉNY ÁLTAL ELŐÍRT CEREMÓNIÁKAT KRISZTUS SZENVEDÉS UTÁN?[697]

A negyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy Krisztus szenvedése után a törvény által előírt ceremóniák halálos bűn nélkül megtarthatók.

1. Nem hihetjük ugyanis azt, hogy a Szentlélek vétele után az Apostolok halálos bűnt követtek el; az ő teljességéből ugyanis „erő töltötte el őket a magasságból" (Lk 24) [49]. Ámde az Apostolok a Szentlélek eljövetele után a törvény által előírt ceremóniákat megtartották; az ApCsel 16 [3] ugyanis elmondja, hogy Pál körülmetélte Timóteust; az ApCsel 21 [26]-ban pedig azt olvassuk, hogy Pál, Jakab tanácsára, „maga mellé vette a férfiakat, elvégezte velük a tisztulási szertartást, aztán másnap bement a templomba és jelentette, hogy eltelt a megtisztulás ideje, amikor is mindegyikükért be kellett mutatni az áldozatot". Tehát Krisztus szenvedése után halálos bűn nélkül a törvény által előírt ceremóniák megtarthatók.

2. Ezenkívül, a pogány népekkel való közösködés kiküszöbölése a törvény ceremóniáihoz tartozott. Ámde ezt megtartotta az Egyház első pásztora. A Gal 2 [12] ugyanis azt mondja, hogy „amikor egyesek Antiochiába jöttek, Péter visszahúzódott és különvált a pogányoktól". Tehát Krisztus szenvedése után a törvény ceremóniái bűn nélkül megtarthatók.

3. Ezenkívül, az Apostolok parancsai nem vitték bűnbe az embereket. Ámde az Apostolok határozata leszögezte, hogy a pogányok a törvény bizonyos ceremóniáit tartsák meg. Az ApCsel 15 [28 sk.] ugyanis ezt mondja: „Úgy tetszett a Szentléleknek és nekünk, hogy ne rakjunk rátok több terhet a szükségesnél, annál, hogy tartózkodnotok kell a bálványoknak áldozott ételtől, a vértől, a fojtott állattól és a paráznaságtól." Tehát Krisztus szenvedése után a törvény által előírt ceremóniák bűn nélkül megtarthatók.

Ezzel szemben áll, amit az Apostol mond (Gal 5) [2]: „Ha körülmetélkedtek, Krisztus semmit sem használt nektek." Ámde Krisztus csak annak nem használ, aki halálos bűnt követ el. Tehát Krisztus szenvedése után a körülmetélkedés és más ceremóniák megtartása halálos bűn.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy minden ceremónia bizonyos megvallása a hitnek, vagyis Isten belső tiszteletének. Ámde a belső hitet az ember tettekkel éppen úgy megvallhatja, mint szavakkal, és mindkét esetben, ha valami téveset vall meg, halálos bűnt követ el. Noha ugyanazt hisszük Krisztusról, mint az ősatyák, de mivel ők megelőzték Krisztust, mi pedig követjük, ugyanazt a hitet más szavakkal jelezzük mi, mint ők. Ők ugyanis ezt mondták: „Íme, a szűz majd fogan és fiút szül." [Iz 7,14] Ezek jövő időre vonatkozó szavak, mi pedig ugyanezt fejezzük ki múlt időre vonatkozó szavakkal, mondván: „fogant és szült". Hasonlóképpen a törvény ceremóniái azt jelezték, hogy Krisztus meg fog születni és szenvedni fog, a mi szentségeink pedig azt jelzik, hogy ő

697 DS 712.

megszületett és szenvedett. *Ahogy tehát halálos bűnt követne el, aki most a hitét megvallva azt mondaná, hogy Krisztus meg fog születni, amit az ősatyák jámborul és az igazságnak megfelelően mondtak, ugyanúgy az is halálos bűnt követne el, aki a ceremóniákat megtartaná, amiket az ősatyák jámborul és hűségesen megtartottak.* Erről beszél Augustinus (Contra Faustum) [XIX, 16. fej.][698]: „Már nem ígérjük, hogy meg fog születni, szenved és feltámad, amit azok a szentségek bizonyos módon hirdettek, hanem azt hirdetjük, hogy megszületett, szenvedett, feltámadt, amit a keresztények szentségei már tudtunkra adnak."

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy úgy tűnik, ezzel kapcsolatban Hieronymus és Augustinus különbözőképpen vélekedett. Hieronymus ugyanis [Epist. 102. ad Aug.][699] két időszakot különböztet meg: egyiket Krisztus szenvedése előtt, amikor a törvény által előírt ceremóniák sem „halottak" nem voltak (azaz erő és kötelezettség nélküliek), sem „halált hozók", mivel nem vétkeztek, akik megtartották azokat. De tüstént Krisztus szenvedése után nemcsak halottakká váltak (vagyis nem volt erejük és nem voltak kötelezőek), hanem halált hozókká is, úgy tudniillik, hogy halálos bűnt követett el, aki megtartotta azokat. Ezért Hieronymus azt mondta, hogy Krisztus szenvedése után az Apostolok sohasem tartották meg, hanem csak színlelték a ceremóniák megtartását, nehogy megbotránkoztassák a zsidókat és ezzel megakadályozzák a megtérésüket. Ezt a színlelést nem úgy kell érteni, hogy azokat a cselekedeteket valójában nem tették meg, hanem úgy, hogy mindezzel nem a törvény előírásainak akartak eleget tenni (mintha például valaki a körülmetélést egészségügyi okból végeztetné el, és nem a régi törvény előírásainak eleget téve).

De mivel az Apostolokhoz nem illőnek tűnik, hogy az élet és a tanítás igazságához tartozó dolgokat elrejtették, és színleléssel éltek volna a hívők üdvösségével kapcsolatos dolgokban, Augustinus [Epist. 82.][700] megfelelőbb módon három időszakot különböztetett meg: az egyiket Krisztus szenvedése előtt, amelyben a törvény által előírt ceremóniák sem halottak nem voltak, sem halált hozók; a másodikat az evangélium elterjedése után, amelyben az említett ceremóniák halottak és halált hozók voltak; a harmadik pedig a közbeeső időszak, amely Krisztus szenvedésétől az Evangélium elterjedéséig tartott, amelyben a régi törvény ceremóniái halottak voltak, mert semmilyen erejük nem volt, és senki sem volt köteles megtartani őket, de nem voltak halált hozók, mivel akik a zsidók közül megtértek Krisztushoz, megengedett módon megtarthatták azokat, ha nem tartották szükséges eszközöknek az üdvösséghez, mintha nélkülük a Krisztusba vetett hit nem volna képes megigazultságot okozni. Azoknak viszont, akik a pogányságból tértek meg Krisztushoz, nem volt okuk azokat megtartani. Ezért Pál körülmetélte Timóteust, aki zsidó anyától született, de Tituszt nem, akinek pogány szülei voltak.

Azért nem akarta a Szentlélek, hogy a zsidók közül megtértek számára azonnal tilos legyen a régi törvény ceremóniáinak megtartása, mint ahogy a pogányok közül megtértek számára meg lett tiltva a pogány rítus, hogy e rítusok közötti különbség kitűnjön. A pogány rítus ugyanis el lett vetve, mint teljesen meg nem engedett és Istentől mindig tiltott, a régi törvény rítusa viszont úgy szűnt meg, mint Krisztus szenvedése által beteljesedett, mivel Isten Krisztus előképének alapította.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy Hieronymus szerint [In Gal. I, super 2, 14][701] Péter színlelte a pogányoktól való visszavonulást, hogy elkerülje a zsidók

698 PL 42, 357.
699 PL 22, 921.
700 PL 33, 281.
701 PL 26, 342.

megbotránkoztatását, akiknek Apostola volt. Ezért semmiképpen sem vétkezett. De Pál szintén színlelésből feddte meg őt, hogy kiküszöbölje a pogányok megbotránkozását, akiknek az Apostola volt. – Ám Augustinus [Epist. 82.][702] elveti ezt a magyarázatot, mivel Pál a kánoni Szentírásban: a Gal 2 [11]-ben, amelyben a hitünk szerint nem lehet semmilyen tévedés, azt mondja, hogy Péter „okot adott" a feddésre. Ezért az az igazság, hogy Péter vétkezett[703], és Pál valóban, nem színlelve feddte meg őt. De nem abban vétkezett Péter, hogy egy ideig megtartotta a régi törvény rítusait, mivel ezt szabad volt neki megtenni, mint zsidók közül megtértnek. Hanem azzal vétkezett, hogy a ceremóniák megtartásában túlzott, nehogy megbotránkoztassa a zsidókat, és éppen ebből származott a pogányok számára botrány.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy egyesek[704] szerint ezt a tiltást nem kellett szó szerint érteni, hanem lelki jelentés szerint: a vér tiltásában az emberölés, a fojtott állat tilalmában az erőszak és a rablás, a bálványoknak áldozott ételek tilalmában a bálványimádás volt tiltva; a paráznaság pedig úgy, mint a természeténél fogva rossz. Ezt a véleményt fogadják el bizonyos Glosszák, amelyek az ilyen parancsokat misztikusan magyarázzák. – De mivel az emberölést és a rablást a pogányok is meg nem engedettnek tartották, nem kellett erről külön parancsot adni azoknak, akik a pogányságból tértek meg Krisztushoz.

Ezért mások[705] azt mondták, hogy azok az ételek szó szerinti értelemben voltak megtiltva, de nem a régi törvény ceremóniáinak megtartása végett, hanem a torkosság fékezésére. Ezért mondja Hieronymus [In Ezech. XIII. super 44, 31][706] a „semmiféle hullát, sem vadállattól széttépett madarat ... ne egyenek a papok" Ezekiel-szövegének kommentálásaként: a próféta „elítéli azokat a papokat, akik a fenyőrigók és más hasonló madarakkal kapcsolatban torkosságtól vezetve nem tartják meg ezeket". – De mivel vannak finomabb és a torkosságot inkább kiváltó ételek is, nem tűnik indokoltnak, hogy miért éppen ezek, és nem más ételek tilosak.

Ezért a harmadik[707] vélemény szerint azt kell mondanunk, hogy ezek az ételek szó szerinti értelemben lettek megtiltva, de nem a régi törvény megtartása végett, hanem az együtt élő pogány- és zsidókeresztények egységének megerősítése érdekében. A zsidók számára ugyanis – az ősi szokásuk miatt – a vér és a fojtott állat gyűlöletes volt, a bálványoknak áldozott étel pedig felkelthette volna bennük a gyanút, hogy a pogányok vissza akarnak térni a bálványimádáshoz. Ezért ezek arra az időszakra lettek tiltva, amelyben meg kellett kezdeniük a zsidóknak a pogányokkal való együttélést. De amikor ez az időszak befejeződött, az ok megszűnésével az okozat is megszűnt: nyilvánvalóvá vált az evangéliumi tanítás igazsága, amelyben az Úr azt tanítja: „Nem az szennyezi be az embert, ami a száján át bemegy." (Mt 15) [11] Valamint: „Semmi sem megvetendő, amit hálaadással veszünk magunkhoz." (1Tim 4) [4] – A paráznaságot pedig azért kellett külön tiltani, mert a pogányok nem tartották bűnnek.

702 PL 33, 280.
703 Vö. II-II, q 43, a 6, ad 2.
704 Vö. Guillelmus Antissiodorensis: Summa aurea, I, q 2, Párizs, 1500.
705 Vö. Hieronymus: In Ezech., XIII, super 44, 31: PL 25, 444 B.
706 Uo.
707 „Talán Augustinusnak a véleményére utal, amelyet a szakasz törzsében kifejtett." A kanadai Summa Theologiae jegyzete.

CIV. KÉRDÉS
AZ ÍTÉLKEZÉSI PARANCSOKRÓL – négy szakaszban

Ezt követően az ítélkezési parancsokat kell megvizsgálnunk. Először magukat az ítélkezési parancsokat általában; másodszor az értelmüket.

Az első kérdéskörrel kapcsolatban négy kérdést teszünk fel:

Először: Mik az ítélkezési parancsok?
Másodszor: Vajon jeleznek-e valamit?
Harmadszor: Az időtartamukról.
Negyedszer: A felosztásukról.

1. SZAKASZ. – VAJON ABBAN ÁLL-E AZ ÍTÉLKEZÉSI PARANCSOK MIVOLTA, HOGY A FELEBARÁTHOZ VALÓ VISZONYT SZABÁLYOZZÁK?

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nem a felebaráthoz való viszony szabályozásában áll az ítélkezési parancsok mivolta.

1. Az ítélkezési parancsok az ítéletből kapták a nevüket. Ámde sok más szabályozza a felebaráthoz való viszonyt, amiknek nincs közük a bírói ítéletekhez. Tehát nem azokat nevezzük ítélkezési parancsoknak, amik a felebaráthoz való viszonyt szabályozzák.

2. Ezenkívül, az ítélkezési parancsok az erkölcsi parancsolatoktól különböznek, amint fentebb[708] mondottuk. Ámde sok erkölcsi parancsolat van, amik a felebaráthoz való viszonyt szabályozzák; mint a második kőtábla hét parancsolata. Tehát az ítélkezési parancsok nem onnan kapták a nevüket, hogy a felebaráthoz való viszonyt szabályozzák.

3. Ezenkívül, ahogy a ceremoniális parancsok Istenhez viszonyulnak, úgy viszonyulnak az ítélkezési parancsok a felebaráthoz, amint fentebb[709] mondottuk. Ámde a ceremoniális parancsok között olyanok is vannak, amik önmagunkkal kapcsolatosak, mint az étkezéssel és a ruhákkal összefüggő előírások, amikről fentebb[710] szóltunk. Tehát az ítélkezési parancsok nem onnan kapták a nevüket, hogy a felebaráthoz való viszonyt szabályozzák.

Ezzel szemben áll, hogy Ez 18 [8] az igaz ember egyéb cselekedetei között megemlíti: „ha igazságosan ítél az emberek között". Ámde az ítélkezési parancsok az ítéletből kapták a nevüket. Úgy tűnik tehát, hogy ítélkezési parancsoknak azokat nevezzük, amik az emberek egymás közötti viszonyaival kapcsolatosak.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy bármely törvény bizonyos parancsai magából az ész követelményéből nyerik kötelező erejüket, mivel a természetes ész követeli, hogy ezt vagy azt meg kell tenni, vagy el kell kerülni, amint a fentebb[711] mondottakból kitűnik. Ezeket a parancsolatokat nevezzük *erkölcsi* parancsolatoknak, mivel az ész az emberi erkölcs lételve.[712] – Más parancsok nem az ész követelményéből nyerik kötelező erejüket, mivel önmagukban vizsgálva, abszolút értelemben nincs kötelező vagy kerülendő jellegük, hanem valamilyen isteni vagy emberi rendelkezésből nyernek kötelező erőt. Az ilyen parancsok az erkölcsi parancsolatok konkrét meghatározásai. Ha tehát az

708 Q 99, a 4.
709 Q 99, a 4; q 101, a 1.
710 Q 102, a 6, ad 1, ad 6.
711 Q 95, a 2; q 99, a 4.
712 Vö. q 1, a 3; q 100, a 1.

isteni rendelkezés az erkölcsi parancsolatokat az embernek Istenhez való viszonyát illetően konkretizálja, a *ceremoniális* parancsokat kapjuk. – Ha pedig az emberek egymáshoz való viszonyát érinti a konkretizálás, ítélkezési parancsokról van szó.[713] *Az ítélkezési parancsok mivolta tehát kettőben áll: az emberek egymás közötti viszonyaira kell vonatkozniuk, és kötelező erejüket nem egyedül az észből kell nyerniük, hanem valamilyen rendelkezésből.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az ítéleteket a fejedelmek gyakorolják, akiknek ítélkezési hatalmuk van. A fejedelemnek pedig nem csak peres ügyekben kell rendelkeznie, hanem az emberek közötti önkéntes szerződésekkel kapcsolatban is, és mindabban, ami a nép közösségéhez és kormányzásához tartozik. Ezért ítélkezési parancsok nemcsak azok, amik a peres ügyekhez tartoznak, hanem mindazok, amelyek az emberek egymás közötti viszonyait szabályozzák, amik a fejedelem mint legfőbb bíró rendelkezése alá tartoznak.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy ez az érv a felebaráthoz való viszonyt szabályozó olyan parancsokból indul ki, amelyek kötelező erejüket egyedül az ész követelményéből merítik.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az Istenhez való viszonyt szabályozó intézkedések között is vannak erkölcsi parancsok, amiket maga a hit által megvilágított ész diktál: például, hogy Istent szeretni és tisztelni kell. Más intézkedések ceremoniális parancsok, amelyek csak isteni rendelkezés folytán rendelkeznek kötelező erővel. Ámde Istenhez nemcsak a neki felajánlott áldozatok tartoznak, hanem mindaz, ami kapcsolatban van az áldozatokat felajánlók és Istent tisztelők alkalmasságával. Az emberek ugyanis Istenre mint célra irányulnak, ezért Istenhez, és ennek következtében a ceremoniális parancsokhoz tartozik, hogy az ember alkalmas legyen az istentiszteletre. De az ember nem úgy irányul a felebarátjára, mint céljára, s ezért önmagában nem a felebarátra irányulva kell rendeződnie, ez ugyanis a szolgák viszonya az urukhoz, akik „létükben az uruk tulajdonai", ahogy a Filozófus mondja (Polit. I.) [4. fej.][714]. Ezért nincsenek olyan ítélkezési parancsok, amik az embernek önmagához való viszonyára vonatkoznak, hanem minden ilyen szabályozás erkölcsi parancsolat, mivel az ész, ami az emberi erkölcs lételve,[715] úgy viszonyul az emberben mindahhoz, ami az emberhez tartozik, mint a fejedelem, illetve bíró az államhoz tartozókhoz. – De tudnunk kell, hogy mivel az embernek a felebaráthoz való viszonya jobban alá van vetve az észnek, mint az Istennel való kapcsolata,[716] több olyan erkölcsi parancs van, ami az ember viszonyát a felebarátjához szabályozza, mint ami az Istennel való kapcsolat rendezője. Emiatt is több ceremoniális parancsra volt szükség a törvényben, mint ítélkezési parancsra.

2. SZAKASZ. – VAJON JELEZNEK-E VALAMIT AZ ÍTÉLKEZÉSI PARANCSOK?

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az ítélkezési parancsok semmit sem jeleznek.

1. Ez ugyanis a ceremoniális parancsok sajátosságának tűnik, amik valamilyen dolog jelzésére lettek elrendelve. Ha tehát az ítélkezési parancsok is jeleznének valamit, nem lenne különbség az ítélkezési és ceremoniális parancsok között.

713 Vö. q 103, a 1.
714 1254, a, 12-17.
715 Vö. q 1, a 1, ad 3; q 90, a 2; q 100, a 1.
716 Vö. q 72, a 4.

2. Ezenkívül, ahogy a zsidó nép kapott bizonyos ítélkezési parancsokat, ugyanúgy kaptak más, pogány népek is. Ámde más népek ítélkezési parancsai nem jeleznek semmit sem, hanem elrendelik, hogy minek kell történnie. Úgy tűnik tehát, hogy a régi törvény ítélkezési parancsai sem jeleznek semmit sem.

3. Ezenkívül, az istentisztelethez tartozó dolgokat azért kellett számunkra jelekkel közölni, mivel Isten dolgai meghaladják az eszünket, amint fentebb[717] mondottuk. Ámde a felebarátainkkal kapcsolatos dolgok nem haladják meg az eszünket. Tehát a felebarátainkkal való viszonyainkat szabályozó ítélkezési parancsokkal nem kellett semmit sem jelezni.

Ezzel szemben áll, hogy a 2Móz 21 az ítélkezési parancsokat allegorikusan és erkölcsileg magyarázza.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy egy parancs kétféleképpen jelezhet valamit. Egyik módon elsődlegesen és természeténél fogva, mivel elsődlegesen valaminek a jelzésére lett elrendelve. Ily módon a ceremoniális parancsok jelzésszerűek: arra lettek ugyanis elrendelve, hogy jelezzenek olyan valamit, ami az istentisztelethez vagy Krisztus misztériumához tartozik. – *Bizonyos parancsok pedig nem elsődlegesen és természetüknél fogva jeleznek valamit, hanem következményesen. Ily módon a régi törvény ítélkezési parancsai jelzésszerűek.* Ugyanis nem valaminek a jelzésére lettek adva, hanem a zsidó nép állapotának rendezésére az igazságosság és méltányosság szerint. De következményesen jeleztek valamit, amennyiben tudniillik a zsidó nép egész állapota, amit ezek a parancsok rendeztek, jelzésszerű volt; az 1Kor 10 [11] szerint: „Minden előképül történt a számukra."

Az első ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a ceremoniális parancsok más módon jelzésszerűek, mint az ítélkezési parancsok, amint mondottuk.[718]

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a zsidó népet arra választotta ki Isten, hogy Krisztus belőle szülessen meg. Ezért a zsidó nép egész állapotának prófétainak és jelzésszerűnek kellett lennie, ahogy Augustinus mondja (Contra Faustum) [XXII, 24. fej.][719]. Ezért a zsidó népnek adott ítélkezési parancsok inkább jelzésszerűek, mint amiket más népek kaptak. Ahogy a zsidó nép háborúit és tetteit is misztikus módon magyarázzuk, de az asszírokét, illetve a rómaiakét nem, noha emberileg sokkal fényesebbek.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a zsidó népen belül a felebaráthoz való viszony önmagában vizsgálva világos az ész számára. De ahogy az Isten tiszteletére vonatkozott, meghaladta az észt, és ebből a szempontból volt jelzésszerű.

3. SZAKASZ. – VAJON A RÉGI TÖRVÉNY ÍTÉLKEZÉSI PARANCSAINAK ÖRÖKKÉ TARTÓ-E A KÖTELEZŐ EREJÜK?

A harmadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a régi törvény ítélkezési parancsainak örökké tartó a kötelező erejük.

1. Az ítélkezési parancsok ugyanis az igazságosság erényéhez tartoznak, ugyanis az ítéletet az igazságosság megvalósításának nevezzük.[720] Ámde az igazságosság „örök és halhatatlan", ahogy a Bölcs 1 [15] mondja. Tehát az ítélkezési parancsok kötelező ereje nem szűnik meg.

717 Q 101, a 2, ad 2.
718 A szakasz törzsében.
719 PL 42, 417.
720 Vö. q 99, a 4, ad 2.

2. Ezenkívül, az isteni intézkedés tartósabb, mint az emberi. Ámde az emberi törvények ítélkezési parancsainak nem szűnik meg kötelező erejük. Tehát sokkal kevésbé az isteni törvény ítélkezési parancsainak.

3. Ezenkívül, az Apostol azt mondja (Zsid 7) [18], hogy „a korábbi törvény megszűnt, mint hatástalan és alkalmatlan". Ez a ceremoniális törvényre vonatkozik, „amely a bemutatót nem volt képes lelkileg tökéletessé tenni, mert csak ételből, italból és különféle lemosásokból állt", ahogy az Apostol mondja (Zsid 9) [9 sk]. Ámde az ítélkezési parancsok hasznosak és hatékonyak voltak arra, amire irányultak: az emberek közötti igazságosság és méltányosság megteremtésére. Tehát a régi törvény ítélkezési parancsai nincsenek elvetve, hanem még mindig érvényben vannak.

Ezzel szemben áll, amit az Apostol mond (Zsid 7) [12]: „A papság megváltozásával megváltozott a törvény is." Ámde az ároni papság krisztusi papsággá változott. Tehát az ítélkezési törvényeknek nincs már kötelező erejük.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy *az ítélkezési parancsoknak nem volt örökké tartó kötelező erejük, hanem Krisztus eljöttével kiüresedtek, de másként, mint a ceremoniális parancsok.* Ez utóbbiak ugyanis annyira kiüresedtek, hogy Krisztus után az őket megtartók számára nem csak „halottak", hanem „halált hozók" is (kiváltképpen az Evangélium terjedése után). *Az ítélkezési parancsok pedig halottak, mert nincs kötelező erejük, de nem halált hozók.* Ha egy uralkodó ugyanis elrendelné, hogy az ő országában azokat kövessék, nem vétkezne, ha nem azzal a szándékkal tartanák meg azokat, illetve nem úgy rendelné el megtartásukat, mint amiknek a régi törvény intézkedése folytán kötelező erejük van. Az ilyen követési szándék lenne ugyanis halált hozó.

Ennek a különbségnek a magyarázatát a fentiekből megkaphatjuk. Mondottuk[721] ugyanis, hogy a ceremoniális parancsok elsődlegesen és természetüknél fogva jelzésszerűek, mert elsődlegesen Krisztus későbbi misztériumának jelzésére lettek rendelve. Ezért a megtartásuk ellentmond annak a hitigazságnak, amelynek alapján azt valljuk, hogy azok a misztériumok már beteljesedtek. – Az ítélkezési parancsok pedig nem jelzés végett lettek elrendelve, hanem azzal a céllal, hogy a Krisztusra rendelt zsidó nép állapotát rendezzék. Ezért, amikor Krisztus eljövetelével a zsidó nép helyzete megváltozott, az ítélkezési parancsok elvesztették kötelező erejüket: a törvény ugyanis Krisztusra vezető „pedagógus" volt, ahogy a Gal 3 [24] mondja. Mivel azonban nem valaminek a jelzésére, hanem létrejövésére irányulnak, a megtartásuk önmagában véve, abszolút értelemben nem mond ellent a hitigazságnak. De ha valaki a régi törvény kötelező erejének eleget tevő szándékkal követné azokat, ellentmondana a hitigazságnak, mivel ezáltal úgy vélné, hogy a zsidó nép korábbi állapota még mindig fennáll, és Krisztus még nem jött el.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az igazságosság erényét mindig meg kell tartani, de annak meghatározása, hogy az emberi vagy isteni törvény alapján mi igazságos, kell, hogy az emberek különböző állapotának megfelelően változzék.[722]

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az emberektől hozott ítélkezési parancsoknak nem szűnik meg a kötelező erejük, míg az adott kormányzási forma megmarad. De ha az állam vagy a nép más kormányzási formára tér át, a törvényeknek meg kell változniuk.[723] Ugyanis nem ugyanazok a törvények illenek a demokráciához, ami a nép uralma, mint az oligarchiához, ami a gazdagok uralma, ahogy a Filozófus mondja

721 A 1.
722 Vö. q 97, a 1, a 2.
723 Vö. q 97, a 1, a 2.

(Politica) [IV, 1. fej.][724]. Ezért miután a zsidó nép állapota megváltozott, az ítélkezési parancsoknak meg kellett változniuk.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy azok az ítélkezési parancsok annak az állapotnak megfelelő igazságosságra és méltányosságra hangolták a népet. De Krisztus után a zsidó nép állapotának meg kellett változnia, és Krisztusban már nem állt fenn a pogány és zsidó megkülönböztetése, mint azt megelőzően. Ezért az ítélkezési parancsoknak is meg kellett változniuk.

4. SZAKASZ – VAJON AZ ÍTÉLKEZÉSI PARANCSOKNAK LEHET-E VALAMILYEN MEGHATÁROZOTT FELOSZTÁSUK?

A negyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az ítélkezési parancsoknak nem lehet határozott felosztásuk.

1. Az ítélkezési parancsok ugyanis az emberek egymás közötti viszonyait szabályozzák. De azok, amiket az emberek között rendezni kell, végtelen számúak, tehát nem oszthatók fel meghatározott módon. Tehát az ítélkezési parancsoknak nem lehet meghatározott felosztásuk.

2. Ezenkívül, az ítélkezési parancsok az erkölcsi parancsolatok meghatározásai. Ámde úgy tűnik, hogy az erkölcsi parancsolatoknak nincs más felosztásuk azon kívül, hogy visszavezethetők a Tízparancsolatra. Tehát az ítélkezési parancsoknak nincs meghatározott felosztásuk.

3. Ezenkívül, mivel a ceremoniális parancsoknak meghatározott felosztásuk van, a törvény állítja a felosztásukat, midőn egyes ceremóniákat „áldozatoknak", másokat „előírásoknak" nevez. Ámde a törvény nem állít semmilyen felosztást az ítélkezési parancsokkal kapcsolatban. Úgy tűnik tehát, hogy nincs meghatározott felosztásuk.

Ezzel szemben, ahol rend van, ott felosztásnak is kell lennie. Ámde a rend legnagyobb mértékben hozzátartozik az ítélkezési parancsokhoz, amelyek a zsidó népet rendezték. Tehát a legnagyobb mértékben szükséges volt, hogy meghatározott felosztással rendelkezzenek.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy mivel a törvény az emberi élet berendezésének, illetve szabályozásának mestersége, ahogy minden egyes mesterségben meghatározott felosztása van a mesterség szabályainak, ugyanúgy bármely törvényben meghatározott módon kell felosztani a parancsokat, mert különben maga az összevisszaság a törvényt haszontalanná tenné. Ezért azt kell mondanunk, hogy *a régi törvény ítélkezési parancsai, amik az emberek egymás közötti viszonyait rendezték, az emberi viszonyok különbözőségei szerint meghatározott felosztással rendelkeznek.*

Ámde valamely népben négyféle viszony található: az első a nép vezetőinek viszonya az alattvalókhoz; a második az alattvalók egymáshoz való viszonya; a harmadik a népnek a külföldiekhez való viszonya; a negyedik az egy házhoz tartozó személyek egymás közötti viszonyai, mint az atya viszonya a gyermekéhez, a feleség viszonya a férjéhez, és az úr viszonya a szolgához. A régi törvény parancsai között e négy viszonynak megfelelően lehet különbséget tenni. Vannak ugyanis parancsok a vezetők beiktatásáról és kötelességeiről, valamint a neki járó tiszteletről: ez az ítélkezési parancsok első része. – Vannak azután olyan parancsok is, amik a polgárok egymás közötti ügyeire, például az üzletkötésekre, a perekben hozott ítéletekre és a büntetésekre vonatkoznak. Ez az ítélkezési parancsoknak második része. – További parancsok a kívülállókkal kapcsolatosak: az ellenség ellen folytatott háborúval, valamint a külföldiek, illetve jövevények be-

724 1289, a, 11-25.

fogadásával. Ez az ítélkezési parancsok harmadik része. – Vannak végül a törvényben olyan parancsok is, amik a családi érintkezést érintik: a szolgákról, a feleségekről, a gyermekekről szóló parancsok. Ez az ítélkezési parancsok negyedik része.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az emberek között végtelen számú dolgot kell rendezni, de ezek visszavezethetők bizonyos meghatározott kategóriákra, az emberi viszonyok különbségeinek megfelelően, amint mondottuk.[725]

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a Tízparancsolat parancsai az erkölcsök *nemében* elsődlegesek, amint fentebb[726] mondottuk. Ezért a többi erkölcsi parancsolatok megfelelően vannak szerintük felosztva. De az ítélkezési és ceremoniális parancsok kötelező erejének más oka van: nem a természetes ész, hanem kizárólag az elrendelésük. Ezért a felosztásuknak is más az alapja.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a törvény az ítélkezési parancsok által rendezendő dolgokból kiindulva állítja az ítélkezési parancsok felosztását.

CV. KÉRDÉS

AZ ÍTÉLKEZÉSI PARANCSOK ÉRTELMÉRŐL – négy szakaszban

Ezt követően az ítélkezési parancsok értelméről kell tárgyalnunk.

Először: A vezetőkre vonatkozó ítélkezési parancsok értelméről.
Másodszor: Az emberek együttélésére vonatkozó ítélkezési parancsokról.
Harmadszor: A kívülállókra vonatkozó ítélkezési parancsokról.
Negyedszer: A családi érintkezésre vonatkozó ítélkezési parancsokról.

1. SZAKASZ. – VAJON MEGFELELŐEN RENDELKEZETT-E A RÉGI TÖRVÉNY A VEZETŐKRŐL?

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a régi törvény nem megfelelően rendelkezett a vezetőkről.

1. A Filozófus ugyanis ezt mondja (Polit. III.) [6. fej.][727]: „A nép rendje a legfelsőbb vezetőtől függ." Ámde a törvényben nem találunk utalást arra, hogyan kell a legfőbb vezetőt hivatalba helyezni. De találunk utalásokat az alsóbb vezetőkre: „Válassz ki bölcs férfiakat..." (2Móz 18) [21 skk.]; „hozz ide nekem Izrael vénei közül hetven férfit..." (4Móz 11) [16 skk.]; „adjatok magatok közül bölcs és jártas férfiakat...". Tehát a régi törvény elégtelenül rendelkezett a nép vezetőiről.

2. Ezenkívül, „a legjobb vonzza magához a legjobbakat", ahogy Platón mondja [Timaios, 6. fej.][728]. Ámde bármely állam, illetve nép legjobb rendjét az biztosítja, ha király kormányozza, mivel az ilyen uralom az isteni kormányzást tükrözi, amellyel az egy

725 A szakasz törzsében.
726 Q 100, a 3.
727 1278, b, 8-10.
728 Hermann, IV., Leipzig, 1873, 334. o. A.

Isten a világot kormányozza kezdettől fogva. Tehát a törvénynek királyt kellett volna rendelnie a nép számára, és nem az ő döntésükre bízni ezt, ahogy az 5Móz 17 [14 sk.] teszi: „Amikor azt mondod: királyt akarok magam fölé, ... akkor csak olyat tehetsz magad fölé, akit az Úr kiválasztott."

3. Ezenkívül, ahogy Mt 12 [25][729] mondja: „Minden önmagában megosztott ország elnéptelenedik." Ezt a tapasztalat is megmutatta a zsidók országában, ahol az ország kettészakadása a pusztulás oka volt. Ámde a törvénynek leginkább a közjóra kell irányulnia. Tehát a törvényben meg kellett volna tiltani az ország megosztását két királyságra, és nem bevezetni azt az Úr tekintélyével a Silóba való Achija próféta által, ahogy ezt az 1Kir 11 [29 skk.]-ban olvassuk.

4. Ezenkívül, ahogy a papokat a nép hasznára iktatják be Isten szolgálatába, ahogy ez a Zsid 5 [1]-ből kitűnik, ugyanúgy a vezetőket is az emberi ügyek intézésére. Ámde a törvény szerint a papoknak és levitáknak juttatnak bizonyos adományokat, mint a tizedeket, az első terméseket, és sok más hasonlót. Tehát a nép vezetőinek ugyanígy kellett volna juttatni bizonyos járandóságokat, különösen, mert meg lett tiltva, hogy elfogadjanak ajándékokat, ahogy a 2Móz 23 [8]-ból kitűnik: „Ne fogadjatok el ajándékokat, amik elvakítják a bölcseket is és elferdítik az igazak szavait."

5. Ezenkívül, ahogy a királyság a legjobb kormányzási forma, ugyanúgy a zsarnokság a kormányzás legrosszabb elfajulása. Ámde az Úr a király számára zsarnoki jogot vezetett be. Az 1Sám 8 [11 skk.] ugyanis ezt mondja: „Ez lesz a királynak a joga, aki majd uralkodik fölöttetek: elveszi fiaitokat..." Tehát a törvény nem megfelelően gondoskodott a vezetők rendelkezésével kapcsolatban.

Ezzel szemben áll, hogy Izrael népét a rend szépsége miatt dicséri a 4Móz 24 [5]: „Ó, mily szépek a te sátraid, Jákob, és a te hajlékaid, Izrael!" Ámde a nép rendjének szépsége a jól kijelölt vezetőktől függ. Tehát a törvény a népet a vezetőivel kapcsolatban jól oktatta ki.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy valamely államban, illetve népben a vezetők megfelelő hivatalba helyezésével kapcsolatban kettőt kell figyelembe venni. Az egyik, hogy mindenkinek része legyen a vezetésben: ez őrzi meg ugyanis a nép békéjét, és az ilyen elrendezést mindenki szereti és megvédi, ahogy a Filozófus mondja (Polit. II.) [9. fej.][730]. A másik, amit figyelembe kell venni, a kormányzás, illetve a vezetési rend fajtája. Noha ennek különféle fajtái vannak, amint a Filozófus tanítja (Polit. III.) [7. fej.][731], a legjobb mégis a királyság, amelyben erénye alapján egy vezető kezében van a hatalom, és az arisztokrácia, vagyis a legjobbak hatalma, amelyben erényük alapján bizonyos kevesek uralkodnak. Ezért valamely országban a vezetők legjobb rendje az, hogy erénye alapján egy ember kezében van a hatalom, aki mindenki fölött áll; alárendeltjei erényük alapján bizonyos hatalommal rendelkező vezetők; de az uralom mégis mindenkié, mert a vezetők mindenki közül választhatók; és mindenki által választottak. A legjobb állam ugyanis össze van téve királyságból (amennyiben egy ember áll az állam élén), arisztokráciából (amennyiben erényük alapján több vezető kezében van bizonyos hatalom), és demokráciából (vagyis a nép hatalmából), amennyiben a vezetők a nép közül választhatók, és a nép választja meg őket.

Ámde az isteni törvény alapján éppen ez lett elrendelve. Ugyanis Mózes és utódai az egész nép élén állva, egy személyben kormányozták a népet, ami a királyság bizonyos fajtája. Azután erényük alapján hetvenkét idősebb vezetőt választottak; az 5Móz 1 [15]

729 Vö. Lk 11, 17.
730 1270, b, 17-19.
731 1279, a, 32-b, 10.

ugyanis ezt mondja. „Végy a ti törzsötökből bölcs és nemes embereket, és tedd meg őket vezetőkké." Ez az arisztokrácia. Demokrácia pedig annyiban volt, hogy ezeket az egész népből választották. A 2Móz 18 [21] ugyanis ezt mondja: „Válassz ki az egész népből bölcs férfiakat...". Ugyanakkor ezeket az egész nép választotta meg; ezért mondja az 5Móz 1 [13]: „Adjatok magatok közül bölcs férfiakat...". Ezért nyilvánvaló, hogy *a legjobb volt a vezetőknek az a rendje, amelyet a törvény előírt.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a zsidó népet Isten különleges gonddal kormányozta. Ezért mondja az 5Móz 7 [6]: „Téged választott ki az Úr, a te Istened a maga népének." Ezért a legfőbb vezető beiktatását az Úr magának tartotta fenn. Erre kérte Mózes az Urat (4Móz 27) [16]: „Uram minden lénynek éltető Istene, rendelj valakit a közösség fölé." Így Isten rendeléséből lett Józsue a nép vezére Mózest követően, és az egyes bírákról, akik Józsuét követték, azt olvassuk, hogy az Isten „támasztott a népnek megmentőt", és „az Úr lelke volt bennük", amint ez a Bír 3 [9 sk. 15]-ban áll. Ezért a király választását sem bízta az Úr a népre, hanem magának tartotta fenn, ahogy az 5Móz 17 [15] mondja: „Azt teheted királlyá, akit az Úr, a te Istened kiválasztott."

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a királyság a legjobb kormányzási forma a nép számára, amíg meg nem romlik. De a király rendelkezésére álló nagy hatalom miatt a királyság könnyen zsarnoksággá fajul, ha nem erényes maradéktalanul, akinek ilyen hatalma van, mivel csakis az erényes ember él helyesen a szerencsével, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. IV.) [8. fej.][732]. Ámde tökéletes erény csak kevés emberben található, a zsidók pedig különösen kegyetlenek és fösvénységre hajlamosak voltak, és éppen ezek a bűnök szokták az embereket zsarnokká tenni. Ezért az Úr kezdetben nem adott nekik királyt teljhatalommal, hanem bírát és kormányzót jelölt ki oltalmukra. De később a nép kérésére, mintegy méltatlankodva, engedélyezett nekik királyt, ami kitűnik abból, amit az Úr Sámuelnek mond (1Sám 8) [7]: „Nem téged vetettek el, hanem engem vetettek el, hogy ne uralkodjam többé felettük."

Rendelkezett mégis kezdettől fogva [5Móz 17.14 skk.] a király választásáról. Először a választás módjáról. Ezzel kapcsolatban kettőt kötött ki: a kiválasztásnál várják meg az Úr ítéletét, és ne tegyenek más néphez tartozót királlyá, mert az ilyen uralkodók nincsenek érzelmi kapcsolatban a néppel, amelynek élén állnak, ezért nem törődnek vele. – Másodszor, a megválasztott királyoknak megparancsolta, hogy miként viselkedjenek önmagukkal szemben: ne sokasítsák a szekereiket, lovaikat, feleségeiket; ne legyen mérhetetlen gazdagságuk, mert az ezek utáni vágy zsarnokká teszi őket és szakítanak az igazságossággal. – Azt is megszabta az Úr, hogy miként viselkedjenek vele szemben: állandóan olvassák az Isten törvényét és gondolkodjanak róla; mindig féljenek az Úrtól és engedelmeskedjenek neki. – Meghagyta azt is, hogy miként bánjanak az alattvalóikkal: ne vessék meg gőgjükben, ne nyomják el őket, ne térjenek el az igazságosságtól.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az ország megosztása és a két király büntetés volt a nép számára (főleg az igazságos Dávid királysága elleni pártütésekért), és nem jótétemény. Ezért mondja (Óz 13) [11] az Úr: „Haragomban adok majd nekik királyt"; és (Óz 8)[4]: „Királyokat választottak nélkülem, fejedelmeket tudtomon kívül."

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a papok dinasztikusan követték egymást a szolgálatban, hogy nagyobb tiszteletnek örvendjenek, mintha bárkiből lehetne pap. Az iránt való tisztelet kihatott az istentisztelet megbecsülésére. Ezért volt szükséges, hogy számukra meghatározott adományok legyenek rendelve: tizedek, első termések (sőt a felajánlott adományok és áldozatok egy része is) a megélhetésük bizto-

732 1124, a, 30-b, 6.

sítására. De a királyokat az egész népből választották, amint mondottuk[733], ezért nekik volt bizonyos saját birtokuk, amiből megélhettek. Különösen pedig azért nem voltak külön juttatásaik, mert az Úr a királynak is megtiltotta a túlzott gazdagságot, illetve a fényes pompát[734], mert ezek könnyen gőgössé és zsarnokká tették volna; és ha a vezetők nem voltak nagyon gazdagok, a kormányzás fáradságos, sok gonddal járt, a nép fiai nem nagyon vágyódtak a vezetők helyére, és így nem volt késztetés a zendülésre.

Az ötödik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy azt a jogot nem adta meg az isteni rendelkezés a király számára, hanem inkább előre hírül adta Isten, hogy a királyok bitorolni fogják azt: maguknak gonosz jogot alkotnak, uralmukat zsarnoksággá torzítják és alattvalóikat kirabolják. Ez kitűnik abból, amit végül a szöveg hozzátesz [17. v.]: „Ti pedig a szolgái lesztek." A zsarnokok ugyanis alattvalóikat szolgaként kezelik. Ezt azért mondta Sámuel, hogy a népet elrettentse attól, hogy királyt követeljen magának. A szöveg [19. v.] ugyanis így folytatja: „A nép azonban nem akart hallgatni Sámuel szavára." – Előfordulhat azonban zsarnokság nélkül is, hogy egy jó király is katonának viszi a nép fiait, tribunusokat és századosokat nevez ki és sok mindent elvesz az alattvalóitól a közjó érdekében.

2. SZAKASZ. – VAJON MEGFELŐEK VOLTAK-E AZ ÍTÉLEZÉSI PARANCSOK A NÉP EGYÜTTÉLÉSÉRE VONATKOZÓAN?

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nem voltak megfelelőek az ítélkezési parancsok a nép együttélésére vonatkozóan.

1. Nem élhetnek ugyanis békésen együtt az emberek, ha az egyik elveszi azt, ami a másiké. Ámde úgy tűnik, hogy a törvény ezt vezette be; az 5Móz 23 [24] ugyanis ezt mondja: „Ha bemégy felebarátod szőlőskertjébe, egyed meg azt, amit megkívánsz." Tehát a régi törvény nem gondoskodott megfelelően a nép békéjéről.

2. Ezenkívül, számos ország és királyság leginkább azért omlik össze, mivel a birtokok a nőkhöz kerülnek, ahogy a Filozófus mondja (Polit. II.) [9. fej.][735]. Ámde a régi törvény ezt vezette be. A 4Móz 27 [8] ugyanis ezt mondja: „Ha egy ember fiú utód nélkül hal meg, az örökséget a lánya kapja meg." Tehát a törvény nem gondoskodott megfelelően a nép javáról.

3. Ezenkívül, az emberi társadalmat leginkább az tartja fenn, hogy az emberek vétellel és eladással odaadják egymásnak a javaikat, amikor erre szükségük van, ahogy a Filozófus mondja (Polit. I.) [9. fej.][736]. Ámde a régi törvény az eladáshoz szükséges kedvet elvette: azt parancsolta ugyanis, hogy az eladott tulajdon térjen vissza az eladóhoz az ötvenedik jubileumi évben, ahogy ez kitűnik a 3Móz 25-ből. Tehát a törvény nem igazította el megfelelően a népet ezzel kapcsolatban.

4. Ezenkívül, az embereken szükséghelyzetben leginkább az segít, ha számukra készségesen adnak kölcsönt. De elveszi a kölcsönzési kedvet, ha az adósok nem adják vissza azt, amit kaptak. Ezért mondja a Sir 29 [7]: „Sokan nem adnak kölcsönt, de nem gonoszságból, hanem azért, mert félnek a csalástól." Ámde a törvény ezt a félelmet alátámasztotta. Először, mivel az 5Móz 15 [2] ezt parancsolta: „Akinek tartozik valamivel a barátja, felebarátja vagy testvére, nem követelheti vissza, mert az Úr elengedésének éve van." A 2Móz 22 [14] pedig azt mondja, hogy ha a tulajdonos jelenlétében a köl-

733 A szakasz törzsében.
734 Vö. a második ellenvetésre adott válasszal.
735 1270, a, 23-25.
736 1257, a, 14-17.

csönzött állat elpusztult, nem kell kártérítést fizetni. Másodszor, mert megszüntette a kölcsönzőnek azt a biztonságát, amit a zálog biztosított számára. Az 5Móz 24 [10] ugyanis ezt mondja: „Ha kölcsönt adsz felebarátodnak, ne lépd át küszöbét, hogy zálogot végy tőle." A továbbiakban [12 sk.] pedig ezt olvassuk: „Ne térj nyugovóra zálogával, és napnyugtakor vidd vissza neki a zálogot." Tehát a régi törvény elégtelenül rendelkezett a kölcsönökről.

5. Ezenkívül, a letéttel kapcsolatos csalás igen nagy veszéllyel fenyeget, ezért itt nagy biztosítékot kell adni. Ezért is mondja a 2Mak 3 [15]: „A papok ... az Éghez folyamodtak, aki a letétbe helyezett javakra vonatkozó törvényt adta, hogy hiánytalanul mentse meg azoknak a vagyonát, akik azt letétbe helyezték." Ámde a régi törvény parancsai nem sok biztosítékot adnak a letétekkel kapcsolatban. A 2Móz 22 [9 sk.] szerint ugyanis a letét elveszése esetén hinni kell azon személy esküjének, akinél letétbe volt helyezve az illető dolog. Tehát a régi törvény rendelkezése ezzel kapcsolatban nem volt megfelelő.

6. Ezenkívül, ahogy egy napszámos bérbe adja a munkáját, ugyanúgy egyesek bérbeadják a házukat, vagy más tulajdonukat. Ámde nem szükséges, hogy a bérlő azonnal kifizesse a bérelt ház árát. Tehát túl kemény a 3Móz 19 [13] parancsa: „Ne maradjon a napszámos bére nálad másnap reggelig."

7. Ezenkívül, mivel gyakran van szükség bírói ítéletre, a bírónak könnyen elérhetőnek kell lennie. Tehát helytelenül szabta meg a törvény (5Móz 17) [8 skk.], hogy a kétségeikről ítéletet kérők mind egy helyre menjenek.

8. Ezenkívül, lehetséges, hogy nemcsak ketten, hanem hárman vagy többen is megegyeznek abban, hogy hazudni fognak. Helytelenül mondja tehát az 5Móz 19 [15]: „Két vagy három tanú vallomása alapján szabad ítélni."

9. Ezenkívül, a büntetést a bűn nagysága szerint kell kiszabni. Ezért az 5Móz 25 [2] is ezt mondja: „A bűn nagyságához mérten legyenek kiszabva a botütések." Ámde egyes egyenlő súlyú bűnökre a törvény különböző nagyságú büntetéseket szabott ki. A 2Móz 21 [37] ugyanis azt mondja, hogy a tolvaj „egy szarvasmarháért kárpótlásul öt marhát adjon, egy juhért pedig négy juhot". Néhány nem súlyos bűnt súlyosan büntet a törvény: a 4Móz 15 [32 skk.] szerint megkövezték azt, aki szombaton rőzsét gyűjtött. A rossz útra tévedt fiút, aki „iszik és tékozol", megkövezték (5Móz 21) [18 sk.]. Tehát a törvényben helytelenül voltak megszabva a büntetések.

10. Ezenkívül, ahogy Augustinus mondja (De civ. Dei XXI.) [11. fej.][737]: „Tullius azt írja, hogy a törvényekben a büntetéseknek nyolc *neme* van felsorolva: pénzbüntetés, börtön, testi fenyítés, megtorlás, megszégyenítés, számkivetés, halál, szolgaság." Ezek közül némelyek a törvényben is szerepeltek: a pénzbüntetés, például amikor a tolvajt a lopott érték négyszeresének vagy ötszörösének megtérítésére kötelezték. A börtön, ahogy a 4Móz 15 [34] elrendelte, hogy valakit börtönbe zárjanak. A testi fenyítés; ahogy az 5Móz 25 [2] mondja: „Ha a bűnöst méltónak találták a botütésre, fektessék le a földre, és előttük mérjék rá az ütéseket." A megszégyenítés: amikor nem akarta elvenni valaki a meghalt testvérének a feleségét, a törvény felhatalmazta a sógornőt, hogy vegye le saruját és köpje arcul [uo., 9. v.]. A halál, amint a 3Móz 20 [9]-ből kitűnik: „Aki megátkozza apját vagy anyját, halállal bűnhődjék." A megtorlás, ahogy a 2Móz 21 [24] mondja: „Szemet szemért, fogat fogért." Helytelennek tűnik tehát, hogy a másik két büntetést, a számkivetést és a szolgaságot a régi törvény nem szabta ki.

11. Ezenkívül, büntetés csak bűnért jár. Ámde az állatoknak nem lehet bűnük. Tehát helytelenül szabott ki rájuk büntetést a 2Móz 21 [28] : „Ha egy bika szarvával felöklel egy férfit vagy nőt, és az illető meghal, az állatot meg kell kövezni." A 3Móz 20 [16] pe-

737 PL 41, 725.

dig ezt mondja: „Ha egy asszony állathoz közeledik, hogy vele háljon, öljétek meg az asszonyt is, az állatot is." Úgy látszik tehát, hogy a régi törvényben helytelenül volt rendezve az emberek együttélése.

12. Ezenkívül, a 2Móz 21 [12] úgy rendelkezett, hogy az emberölést ember halálával kell büntetni. Ámde az állat elpusztulása sokkal kisebb jelentőségűnek tekinthető, mint az emberölés. Tehát nem lehetséges elégséges módon kiegyenlíteni az emberölés büntetését az állat leölésével. Ezért helytelenül parancsolja az 5Móz 21 [1-4]: „Ha azon a földön, amelyet az Úr, a te Istened ad neked, agyonütött embert találnak a határban, és nem tudja senki, ki ütötte agyon, menjenek ki a vének és az írnokok, és mérjék meg a távolságot az áldozat és a környékbeli városok között. Amikor megállapítják, melyik város esik a legközelebb, az illető város vénei válasszanak ki egy üszőt, amelyiket még nem dolgoztattak és nem fogtak igába. Azután az illető város vénei vezessék az üszőt egy soha ki nem száradt patak partjára, ahol még nem szántottak és nem vetettek. Ott a patak fölött vágják el az üsző nyakát."

Ezzel szemben áll, hogy Isten különleges jótéteményeiként értékeli az ítélkezési parancsokat megemlékezésében a Zsolt 147 [20]: „Egyetlen néppel sem tett így, senki másnak nem hirdette ki ítéleteit."

Válaszul azt kell mondanunk, amit Augustinus idézett Tulliustól (De civ. Dei II.) [21. fej.][738]: „A nép közös joggal és a közös haszonnal összekapcsolt sokaság." Ezért a nép lényegéhez tartozik, hogy az emberek egymás közötti kapcsolatait a törvény jogos parancsai szabályozzák. Ámde az emberek egymás közötti kapcsolatai kétfélék: olyanok, amiket a vezetők tekintélye, és olyanok, amiket a magánszemélyek saját akarata hoz létre. Mivel pedig minden egyes ember az akaratával rendezheti azt, ami a hatalmának alá van vetve, a vezetőknek, akiknek az emberek alá vannak vetve, ítélkezniük kell az emberek közötti ügyekben, és a bűnösökre büntetéseket kell kiszabniuk. A magánszemélyek hatalmának pedig az általuk birtokolt dolgok vannak alávetve. Ezért ezekben saját akaratuk szerint egymás között közösködhetnek, vásárlással, eladással, ajándékozással és más hasonlókkal.

Ámde mindkét kapcsolatról a régi törvény kielégítően rendelkezett. Ugyanis bírákat állított: „Minden városban ... jelölj ki bírákat és elöljárókat, hogy igazságos ítéletet hozzanak a népnek" (5Móz 16) [18]. Megszabta az ítélkezés igazságos rendjét is. Ahogy az 5Móz 1 [16 sk.] mondja: „Igazságosan ítéljetek valamely ember és testvére vagy egy idegen között. Ítéletkor ne nézzétek a személyt." Az igazságtalan ítéletre vezető alkalmat azzal is kiküszöbölte, hogy megtiltotta a bíróknak ajándékok elfogadását (2Móz 23) [8]; (5Móz 16) [19]. Előírta, hogy két vagy három tanú legyen (5Móz 17) [6]; megszabta a különböző bűnökért járó büntetéseket is, amint alább[739] részletezzük.

De a birtokolt javak tekintetében a legjobb az, hogy a birtokok legyenek megosztva; egyik részük legyen közös használatban, másik részükön pedig a tulajdonosok akarata szerint közösködjenek, ahogy a Filozófus mondja (Polit. II.) [5. fej.][740]. Ámde a törvényben ez a három ki lett mondva. Először ugyanis maguk a birtokok fel lettek osztva az egyesek számára; a 3Móz 33 [53 sk.] ugyanis ezt mondja: „Nektek adom az országot, legyen a birtokotok. A földet sorsolással osszátok fel." Mivel pedig a birtoklásokkal kapcsolatos szabálytalanságok miatt számos ország elpusztul, ahogy a Filozófus mondja (Polit. II.) [9. fej.][741], a birtoklás szabályozása végett a törvény három segítő eszközt biztosított. Az első, hogy a földet az emberek száma szerint egyenlő részekre osszák fel;

738 PL 41, 67.
739 A tizedik ellenvetésre adott válaszban.
740 1263, a, 25-30.
741 1270, a, 23 skk.

ezért mondja a 3Móz 33 [54]: „Annak a törzsnek amelyik népesebb, nagyobb örökséget juttassatok, annak, amelyik kevésbé népes, kevesebbet." A másik segítő eszköz az, hogy a birtokok ne legyenek végleg elidegenítve, hanem meghatározott időben kerüljenek vissza az eredeti birtokosokhoz, hogy ne keveredjenek a sorsolással meghatározott részek. Harmadik segítő eszköz az ilyen keveredés kiküszöbölésére, hogy a legközelebbi hozzátartozók legyenek a meghaltak örökösei: elsősorban a fiúgyermek; másodsorban a leánygyermek; harmadik helyen a testvérek; negyedik helyen az apai nagybácsik; ötödik helyen bármelyik közeli hozzátartozó.[742] A sorsolás általi felosztás megőrzése végett a törvény előírta, hogy az örökös nők saját törzsükhöz tartozó férfiakhoz menjenek feleségül (4Móz 36).

Másodszor, a törvény előírta, hogy a dolgok használata részben legyen közös. Elsősorban a törődést illetően. Meg lett parancsolva ugyanis (5Móz 22) [1-4]: „Ha látod, hogy testvéred ökre vagy juha elkóborol, ne maradj tétlen, hanem vezesd vissza testvéredhez..." Ugyanez érvényes más elveszett dolgokra vonatkozóan is. Másodsorban a gyümölcsre vonatkozóan. Mindenkinek megengedte ugyanis a törvény, hogy barátja szőlőligetébe lépve ott szabad gyümölcsöt fogyasztania, de onnan nem vihet ki semmit sem. Az otthagyott és visszamaradt szőlőfürtök a szegényeké (3Móz 19) [9sk.]; (5Móz 24) [19 skk.]. A hetedik évi termések is legyenek a szegényeké (2Móz 23) [11]; (3Móz 25) [4 skk.].

Harmadszor, a törvény megszabta a tulajdonosok általi közösködést is. Egyik módon ajándékozás révén: „Minden harmadik évben különítsd el az azévi termésből a tizedet és tedd a kapud elé. Azután menjen a levita, aki nem kapott veled részt és örökséget, meg a városban lakó idegen, árva és özvegy, és egyen jóllakásig." (5Móz 14) [28 sk.] Másik módon a haszon kiegyenlítésével: eladással, vásárlással, bérbeadással, bérléssel, kölcsönzéssel és letéttel. Minderről rendelkezéseket találunk a törvényben.[743] Ezért nyilvánvaló, hogy *a régi törvény elégséges módon rendezte a zsidó nép együttélését.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy „aki szereti felebarátját, teljesítette a törvényt", ahogy az Apostol mondja (Róm 13) [8], mivel úgy tűnik, hogy a törvény összes parancsai, különösen a felebarátra irányulók, azt a célt szolgálják, hogy az emberek egymást szeressék. Ámde a szeretetből következik, hogy az emberek kölcsönösen megosszák a javaikat, mivel „aki azt látja, hogy a testvére szükséget szenved, és elzárja előle a szívét, hogyan marad meg abban Isten szeretete?", ahogy az 1Ján 3 [17] mondja. Ezért a törvény hozzá akarta szoktatni az embereket, hogy könnyen osszák meg azt, ami az övék, ahogy az Apostol is azt parancsolja a gazdagoknak, hogy „könnyedén adakozzanak" és „osszák meg a vagyonukat" (1Tim 6) [18]. De nem osztja meg könnyen a vagyonát, aki nem tűri el, hogy a felebarátja valami keveset elvesz az övéből, anélkül, hogy nagy kárt okozna. Ezért a törvény úgy rendelkezett, hogy a szőlőskertbe belépőnek szabad az ott talált lehullt maradékot megennie, de nem szabad semmit sem kivinnie, nehogy ebből alkalom szülessen nagy kár okozására, ami a békét megzavarná. De a fegyelmezett emberek között a békét nem zavarja meg kevés érték elvétele, hanem inkább megerősíti a barátságot, és hozzászoknak az emberek a könnyű szívű adakozáshoz.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a törvény szerint a nők az atyai örökséget csakis a fiú örökösök hiányában örökölték. Ilyen esetben viszont szükséges volt, hogy az öröklés a nők számára engedélyezett legyen az atya vigasztalására, akinek nehezére esne, hogy az öröksége teljesen idegenekre száll. De a törvény kellő biztosítékról gondoskodott, amikor előírta, hogy az atyai örökségben részesülő nők saját tör-

742 4Móz 27,8 skk.
743 Lásd a választ a harmadik, negyedik, ötödik és hatodik kérdésre.

zsükhöz tartozó férfiakhoz menjenek feleségül, hogy a törzsek sorsolás által megszabott földjei ne keveredjenek (4Móz 36).

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a birtokok szabályozása nagymértékben hozzájárul az állam, illetve a nép megőrzéséhez, ahogy a Filozófus írja (Polit. II.) [7. fej.][744]. Ezért, ahogy ő maga mondja, bizonyos pogány népek államaiban az volt a törvény, hogy „senki nem adhatja el a birtokát, hacsak nem nyilvánvaló csapás esetén". Ha ugyanis széltében-hosszában el lehet adni a birtokokat, megeshet, hogy az összes földek kevesekhez kerülnek, és így az illető államot vagy vidéket elhagyják a korábbi tulajdonosok. Ezért a régi törvény az ilyen veszély kiküszöbölésére úgy intézkedett, hogy egyrészt az emberi szükségletekről gondoskodott, megengedve a birtokok eladását meghatározott időszakra, másrészt mégis elhárította a veszélyt, előírva, hogy a meghatározott idő elteltével az eladott birtok az eladóhoz visszakerüljön. Ezt azért rendelte el, nehogy a sorsolással megszabott birtokok összekeveredjenek, hanem azok törzsek szerinti elosztása mindig megmaradjon.

Mivel pedig a városi házak nem voltak sorsolással felosztva, azoknak és az ingó javaknak végleges eladása engedélyezett volt. Nem volt ugyanis megállapítva az ország házainak száma, mint a birtokok pontos mértéke, ami nem növekedhetett, míg az ország házainak száma növelhető volt. De azt a házat, amely nem városban, hanem falakkal körül nem kerített mezőn volt, nem lehetett eladni véglegesen, mert az ilyen házakat csakis a birtokok művelésére és őrzésére építették, ezért a törvény megfelelően határozott meg mindkettőre [vagyis a birtokra és az ilyen házra] ugyanolyan jogot.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a törvény a maga parancsaival ahhoz akarta hozzászoktatni az embereket, hogy szükségleteikben könnyű szívvel segítsék egymást, mert ez kedvez leginkább a barátságnak, amint mondottuk.[745] A könnyen elérhető segítést nemcsak az ajándékozásban írta elő, hanem a kölcsönzéssel kapcsolatban is, mivel a segítésnek ez a módja gyakoribb, és több ember számára szükséges. A könnyen hozzáférhető segítést többféleképpen leszögezte a törvény. Először, hogy könnyen adjanak kölcsön, és ettől ne tartsa vissza a kölcsönzőket az elengedés évének közeledése se (5Móz 15) [7 skk.]. – Másodszor, hogy azt, akinek kölcsönöztek, ne terheljék meg uzsorával, vagy olyan zálogtárgy elvételével, ami az életvitelhez feltétlenül szükséges, és ha ilyet elvettek, tüstént adják vissza. Az 5Móz 23 [19] ugyanis ezt mondja: „Ne uzsorakamatra kölcsönözzél testvérednek." A 24 [6] pedig: „ Ne vedd el zálogba a kézi malmot, se a felső malomkövet, mert ez annyi, mintha magát az életet vennéd el zálog gyanánt." A 2Móz 22 [26] ezt mondja: „Ha a felebarátodtól a ruháját vetted el zálogként, napnyugta előtt add vissza neki." – Harmadszor, hogy ne alkalmatlan módon követeljék vissza, amit kölcsönöztek. Ezért mondja a 2Móz 22 [24]: „Ha a népemhez tartozó szegénynek kölcsönöztél pénzt, aki közötted él, ne sürgesd a visszaadását úgy, mint egy adószedő." Ezért parancsolja ezt is az 5Móz 24 [10 sk.]: „Amikor visszakérsz felebarátodtól egy dolgot, amivel tartozik neked, ne menj be a házába, hogy a zálogot elvegyed, hanem állj meg kint, és ő kihozza neked a zálogot." Egyrészt, mert mindenkinek a háza a legbiztosabb menedékhelye, ezért mindenki számára szerfölött kellemetlen, ha a házába behatolnak; másrészt, mert a hitelezőnek nincs joga zálogul venni azt, amit csak akar, hanem az adós azt adhatja zálogul, amire nincs okvetlenül szüksége. – Negyedszer, a törvény előírása szerint a hetedik évben teljesen el kellett engedni az adósságot.[746] Ugyanis valószínű, hogy akik képesek lettek volna nagyobb károsodás nélkül megadni, amivel tartoznak, a hetedik év előtt ennek eleget tettek volna, és nem

744 1266, b, 14 skk.
745 Az első ellenvetésre adott válaszban.
746 5Móz 15,1–3.

csapták volna be a kölcsönzőt. Ha pedig az adósságot teljesen képtelenek kiegyenlíteni, teljesen el kell engedni nekik ugyanolyan alapon szeretetből, amilyen alapon eredetileg adni kellett nekik a szükséghelyzetük miatt. – Az állatokat illetően ez a törvény előírta[747], hogy ha annak a hanyagsága miatt pusztulnak el vagy sérülnek meg a kölcsönzött állatok, akinek kölcsönözve lettek, és ez az utóbbi távollétében történt, a vétkes személy kártérítéssel tartozik. Ha azonban jelen volt, gondosan őrizte az állatokat, s azok így pusztultak el vagy sérültek meg, nem tartozik kártérítéssel; különösen akkor nem, ha az állatok pénzért lettek kölcsönözve, mivel így azok a kölcsönzőnél is elpusztulhattak vagy sérülhettek volna, és ha az állat mégis épségben lenne megőrizve, már valamilyen hasznot húzna a kölcsönzésből, ami így nem lenne ingyenes. Ezt azért kell főképpen akkor megtartani, ha az állatok pénzért lettek kölcsönözve, mert a tulajdonos meghatározott értéket kapott az állatok használatáért, és ezt az állatok őrzője csakis hanyagsága esetén köteles növelni a kártérítés összegével. Ha pedig nem pénzért történt a kölcsönzés, méltányos, hogy az állatok őrzője legalább annyi kártérítést fizessen, amennyiért az elpusztult vagy sérült állat kölcsönözhető lett volna.

Az ötödik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy abban különbözik a kölcsön a letéttől, hogy a kölcsönből annak van haszna, akinek adják, a letétből pedig a letétezőnek van haszna.[748] Ezért bizonyos esetekben szigorúbban kötelezve van valaki a kölcsön, mint a letétbe helyezett tárgy visszaszolgáltatására. A letét ugyanis kétféleképpen mehet tönkre. Egyik módon kiküszöbölhetetlen okból, ami lehet természeti ok (például, ha elpusztul vagy megsérül a letétbe helyezett állat), vagy külső ok (például, ha az ellenség elrabolja vagy egy vadállat felfalja; de utóbbi esetben a tulajdonoshoz vissza kell juttatni azt, ami a megölt állatból megmaradt). Az említett esetekben az, akinél letétbe volt helyezve az állat, semmilyen kártérítésre nincs kötelezve, csupán arra, hogy a csalás gyanújának elhárítására esküt tegyen. Másik módon a letét tönkre mehet kiküszöbölhető okból, például lopással, és ilyenkor az őrző hanyagsága miatt fennáll a kártérítési kötelezettség. De – miként mondottuk[749] – aki kölcsönbe kapta az állatot, akkor is kártérítéssel tartozik, ha az állat a távollétében pusztult el, vagy sérült meg. Kisebb hanyagság esetén is fennállt ugyanis a kötelezettsége, mint a letét őrzőjének, akinek ilyen kötelezettsége csak lopás esetén volt.

A hatodik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a béresek, akik bérbe adják a munkájukat, szegények, és munkájukkal keresik meg a napi megélhetésüket. Ezért a törvény róluk gondoskodva rendelkezett úgy, hogy azonnal fizessék ki a bérüket, nehogy hiányozzék nekik az élelem. De akik más dolgokat adnak bérbe, általában gazdagok, és a mindennapi megélhetésükhöz nem szorulnak rá a bérleti díjra. Ezért nincs párhuzam közöttük és a béresek között.

A hetedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az emberek közül a bírók arra vannak kijelölve, hogy eldöntsék azt, ami az emberek közötti igazságossággal kapcsolatban kétséges lehet. Ámde valami kétféleképpen lehet kétséges. Egyik módon az egyszerű emberek számára. Ennek eloszlatására parancsolja az 5Móz 16 [18], hogy „jelöljenek ki az egyes törzsekből bírákat és elöljárókat, hogy igazságos ítéleteket hozzanak a népnek". – Másik módon előfordulhat, hogy valami kétséges a jogban jártasak számára is. Ezért ennek a kétségnek eloszlatására úgy rendelkezett a törvény, hogy mindenki forduljon az Istentől választott legfőbb helyre, ahol egyrészt a főpap székelt, aki eldöntötte a kétséges ügyeket az istentiszteleti ceremóniákkal kapcsolatban, másrészt a nép bírája, aki eldöntötte a népre vonatkozó ítélkezési ügyeket, ahogy ma is fellebbezés

747 2Móz 22,14 sk.
748 Vö. II-II, q 61, a 3.
749 A negyedik ellenvetésre adott válaszban.

vagy tanácskérés folytán az ügyek az alsóbb bíróktól a felsőbb bírókhoz kerülnek. Ezért mondja az 5Móz 17 [8]: „Ha nehéz és kétséges számodra az ítéletet átlátni, és úgy látod, hogy a te városod bíróinak szavai eltérnek egymástól, fogd magadat és menjél el arra a helyre, amelyet az Úr, a te Istened kiválaszt, és fordulj ott a Lévi törzséből való papokhoz s ahhoz a bíróhoz, aki éppen soros azon a napon."

A nyolcadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az emberi ügyekben nem lehetséges tévedhetetlen bizonyítás,[750] hanem elégséges a valószínűség,[751] amely alapja a szónoki meggyőzésnek.[752] Ezért, noha lehetséges, hogy két vagy három tanú megegyezik abban, hogy hazudni fognak, ám nem könnyű dolog és nem is valószínű az ilyen megegyezés, ezért a tanúvallomásuk elfogadható igaznak, főleg, ha a tanúskodásukban nem ingadoznak, és egyébként nem merül fel gyanú velük kapcsolatban. S annak érdekében is, hogy a tanúk ne térhessenek el könnyen az igazságtól, úgy rendelkezett a törvény, hogy a tanúkat a leggondosabban vizsgálják meg, és súlyosan büntessék a hamis tanúvallomást, ahogy az 5Móz 19 [16 skk.] előírta.

De a tanúk előírt számának bizonyos értelme az isteni Személyek tévedhetetlen igazságának jelzése. Olykor ugyanis két isteni Személyről beszélnek, mivel a Szentlélek kettőjük kapcsolata, máskor kifejezetten háromról, ahogy Augustinus mondja [Tract. 36. in Joann.][753] a Jn 8 [17]-tel kapcsolatban: „A törvényetekben írva van, hogy két vagy három embernek tanúsága igaz."

A kilencedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy nemcsak a bűn súlyossága, hanem egyéb okok miatt is súlyos büntetést kell kiszabni. Először ugyan a bűn súlyossága miatt, mert nagyobb bűnért – ha minden más tényező egyenlő – nagyobb büntetés jár. Másodszor, a bűnös szokás miatt,[754] mert a szokásszerű bűnöktől az emberek csak súlyos büntetés hatására szakadnak el. Harmadszor, a bűn iránti nagy vágy, illetve a bűn okozta gyönyör miatt, mivel ezekről is az emberek csak súlyos büntetés hatására mondanak le. Negyedszer, a bűn elkövetésének és elrejtésének könnyűsége miatt. Az ilyen bűnöket ugyanis a napfényre kerülésük esetén jobban kell büntetni, mások elrettentése végett.

Magával a bűn súlyosságával kapcsolatban is négy fokozatra kell figyelemmel lenni, egy és ugyanazon tény vonatkozásában is. Az első fok, amikor valaki nem szándékos bűnt követ el. Akkor ugyanis, ha egyáltalán nem volt szándékos, az elkövető teljesen mentesül a büntetéstől. Az 5Móz 22 [25 skk.] ugyanis ezt mondja, hogy a mezőn megerőszakolt lányt „nem terheli halállal büntetendő bűn, mivel kiáltott, és senki sem volt ott, aki megszabadította volna". Ha pedig valamennyire szándékosan, de emberi gyarlósága (például szenvedélye) miatt vétkezik valaki, kisebb a bűne, és az igazságos ítélet szerint a büntetésnek is csökkennie kell, hacsak a közjó, vagyis az emberek elrettentése hasonló bűnöktől nem követel súlyosabb büntetést, amint mondottuk. – A második fok, amikor valaki tudatlanságból vétkezett. Ilyenkor valamennyire bűnösnek tekintették a szükséges tanulás elhanyagolása miatt, de nem büntették meg bírói ítélettel, hanem áldozatok bemutatásával engesztelték ki a bűnét. Ezért mondja a 3Móz 4: „Ha valaki nem szándékosan vét..., akkor ez a teendő:..." De ezt a ténybeli tudatlanságra kell érteni, nem pedig az isteni parancsokkal kapcsolatos tudatlanságra, mert e paran-

750 Mert itt az ítéleteket, megállapításokat nem lehet visszavezetni az ellentmondás elvére, és így itt nem nyerhető metafizikai bizonyosság (certitudo metaphysica).

751 Vagy az erkölcsi bizonyosság (certitudo moralis), ami kizárja a tévedéstől való ésszerű félelmet, bár nem zárja ki a tévedés lehetőségét, mint a metafizikai bizonyosság.

752 Vö. q 27, a 2, ad 2; II-II, q 48, a 1.

753 PL 35, 1669.

754 Vö. II-II, q 39, a 2, ad 1.

csokat mindenkinek ismernie kellett. – A harmadik fok, amikor valaki kevélységből, vagyis határozott választással vagy határozott rosszindulatból vétkezett. Ilyenkor a bűn súlyossága szerint büntették.[755] – A negyedik fok pedig, amikor erőszakosan, illetve makacsságból vétkezett. Ilyenkor mint lázadót és a törvény rendelkezésének lerontóját a bűnöst feltétlenül kivégezték.[756]

Ennek alapján azt kell mondanunk, hogy a lopás büntetésében a törvény szerint azt vették figyelembe, ami gyakran előfordulhatott.[757] Ezért a tolvajoktól könnyen őrizhető dolgok ellopásáért csupán a kétszeresét kellett visszaadni. A juhokat azonban nem volt könnyű megőrizni a lopástól, mert a mezőn legelnek, ezért gyakrabban fordult elő a juhok ellopása. Ezért a törvény nagyobb büntetést szabott ki: négy juhot kellett egy ellopott juhért visszaadni. A marhákat pedig még nehezebb volt őrizni, mivel a mezőn tartózkodnak, és nem nyájban legelnek, mint a juhok. Ezért itt még nagyobb büntetést szabott ki a törvény: egy ellopott marháért ötöt kellett visszaadni. Ha azonban az állatot élve megtalálták a tolvajnál, csupán a kétszeresét adta vissza, mint a többi lopás esetén; ugyanis tartható volt az a vélelem, hogy gondolt volna a kártérítésre, aminek folytán az állatot élve megőrizte volna. Vagy a Glossza[758] szerint azt lehet mondani, hogy „a marhának öt haszna van, mert feláldozzák, szánt, hússal táplál, tejet ad és különféle felhasználásra bőrt szolgáltat", ezért kellett egy marháért öt marhát visszaadni. A juhnak pedig négy haszna van, mivel „feláldozzák, táplál, tejet ad és gyapjút szolgáltat." – A megátalkodott fiút pedig nem azért végezték ki, mert evett és ivott, hanem a megátalkodottsága és lázadása miatt, amit mindig halállal büntettek, amint mondottuk. – Azt pedig, aki szombaton gyűjtött rőzsét, azért követték meg, mert megszegte a törvényt, amely a világ teremtésére való megemlékezésül parancsolta meg a szombat megtartását, amint fentebb[759] mondottuk. Tehát mint hitetlent végezték ki.

A tizedik ellenvetésre azt kell mondanunk[760], hogy a régi törvény a halálbüntetést súlyosabb bűnök esetén szabta ki: az Isten elleni bűnökért, emberölésért, emberrablásért, vérfertőzésért, szülők iránti tiszteletlenségért és házasságtörésért. Más dolgok ellopását pénzbüntetéssel sújtották. A testi sértést és csonkítást megtorlással büntették, és ugyanígy a hamis tanúságtételt is. Más kisebb bűnök esetén az ostorozás és a megszégyenítés volt a büntetés.

A szolgaságot mint büntetést két esetben alkalmazták. Először, amikor az elengedés hetedik évében a szolga nem akart élni a törvény kedvezésével, hogy szabadon eltávozhat. Ezért az örökös szolgaság lett a büntetése. – Másodszor, ezzel büntették a tolvajt, amikor nem tudta a kárt megtéríteni (2Móz 22) [3].

A végleges számkivetést mint büntetést a törvény nem alkalmazta, mivel egyedül a zsidó népen belül tisztelték Istent, minden más népet megrontott a bálványimádás, ezért ha valakit a zsidó népből kitaszítottak volna, az számára alkalmat adott volna a bálványimádásra. Ezért mondta Dávid Saulnak: „Átkozottak, akik előztek ma engem, hogy ne lakjam az Úr örökségében, mondván: menj, szolgálj idegen isteneknek." Volt azonban bizonyos időleges számkivetés. Az 5Móz 19 [5]: „Aki felebarátját akaratlanul vagy anélkül, hogy előzőleg gyűlölte volna, agyonüti", és egy városba menekült, az ott maradt a főpap haláláig. Akkor szabad volt hazatérnie, mivel a nép általános gyászában le szoktak csillapodni az egyéni indulatok, és így a meghalt hozzátartozói már nem éreztek késztetést a megölésére.

755 Vö. 5Móz 25,2.
756 4Móz 15,30 sk.
757 Lásd: 2Móz 22,1-9.
758 Rendes Glossza a 2Móz 22,1-gyel kapcsolatban: PL 113, 260 D.
759 Q 100, a 5.
760 3Móz 17skk.Lásd: 2Móz 21 skk.; 5Móz 19,16 skk.; 25.

A tizenegyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az állatok megölése nem a saját bűnük miatt lett megparancsolva, hanem az uruk büntetésére, aki nem őrizte meg ezeket az állatokat az ilyen bűnöktől. Ezért nagyobb büntetést kapott az úr, ha a marha öklelni tudott már egy vagy két napja (amely esetben elejét lehetett volna venni a veszélynek), mintha hirtelen válna öklelővé. – Vagy az ilyen állatok a bűn elutasítása végett lettek leölve, és azért, nehogy a megpillantásuk miatt rettegjenek az emberek.

A tizenkettedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy annak a parancsnak szó szerinti értelme az volt, hogy a gyilkos gyakran a közelebbi városból való, ahogy Rabbi Moyses mondja.[761] Ezért az üsző leölése a rejtélyes emberölés felderítésére történt. Amit három dolog segített. Először a város vénei megesküdtek, hogy semmit sem hagytak figyelmen kívül az utak őrzése során. Másodszor, mivel az üsző tulajdonosa kárt szenvedett az állat leölésével, és ha előbb lelepleződik az emberölés tettese, az állatot nem ölik le. Harmadszor, mivel az a hely, ahol leölték az üszőt, parlagon marad. Ezért mindkét kár elhárítása érdekében a város lakói hajlamosak leleplezni a gyilkost, ha tudják, ki az, és ritkán fordulhatott elő, hogy ne hangoztak volna el bizonyos szavak, illetve állítások ezzel kapcsolatban.

Vagy ez elrettentésül, az emberölés elutasítása végett történt. Az üsző leölése, amely hasznos és – főleg az igavonásra fogása előtt – teljes erőben lévő állat, azt jelezte, hogy mindenkit ki kell végezni, aki embert ölt, bármilyen hasznos és erős volt is, mégpedig kegyetlen halállal, amit a torok elvágása jelzett. Azt, hogy a hitvány, elvetemült gyilkost az emberek közösségéből ki kellett zárni, az jelképezte, hogy a leölt üszőt mostoha, parlagon hagyott helyen hagyták elrothadni.

Misztikus értelemben a nem igavonó üsző Krisztust jelképezte, aki nem viselt igát, mert nem követett el bűnt; nem szántotta a földet, vagyis nem engedélyezte a zendülés szégyenfoltját. Az, hogy parlagon hagyott völgyben ölték le, Krisztus megvetett halálát jelezte, amely által minden bűntől meg lehet tisztulni, és amely megmutatja, hogy a démon az emberölés oka.

3. SZAKASZ. – VAJON MEGFELELŐEN LETTEK-E ADVA ÍTÉLKEZÉSI PARANCSOK A KÍVÜLÁLLÓKKAL KAPCSOLATBAN?

A harmadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nem voltak megfelelően adva ítélkezési parancsok a kívülállókkal kapcsolatban.

1. Péter ugyanis ezt mondja (ApCsel 10) [34 sk.]: „Valóban el kell ismerni, hogy Isten nem személyválogató, mindenki kedves előtte, aki féli, és az igazsághoz igazodik...". Ámde azokat, akik Isten előtt kedvesek, nem lehet kizárni Isten gyülekezetéből. Tehát helytelenül parancsolja az 5Móz 23 [3], hogy „az ammoniták és moabiták a tizedik nemzedék után se lépjenek be az Úr gyülekezetébe mindörökre". De ugyanott ellentétes parancs van adva bizonyos népekről [8]: „Ne utáld az edomitát, mert a testvéred. S ne utáld az egyiptomit sem, mert országában éltél, jövevényként."

2. Ezenkívül, amik nincsenek a hatalmunkban, nem érdemelnek büntetést. Ámde nem áll hatalmunkban, hogy az ember eunuch vagy fattyú legyen. Helytelenül parancsolja tehát az 5Móz 23 [1 sk.], hogy „az eunuch és a fattyú ne lépjen be az Úr gyülekezetébe".

3. Ezenkívül, a régi törvény irgalmasan azt parancsolta, hogy ne gyötörjék a jövevényeket. A 2Móz 22 [21] ugyanis ezt mondja: „Ne szomorítsd a jövevényt és ne gyötörd őt: ti magatok is jövevények voltatok Egyiptom földjén." A 23 [9] pedig így rendelke-

761 Doct. Perplex., III, 40. o.

zik: „Ne légy terhes a vándor számára: ismeritek ugyanis a jövevények lelkét, mivel ti magatok is vándorok voltatok Egyiptom földjén." Ámde valakinek a gyötrését jelenti, hogy uzsorákkal szorongatják. Tehát helytelenül engedélyezte a törvény (5Móz 23) [19 sk.], hogy a zsidók idegeneknek pénzt uzsorakamatra kölcsönözhetnek.

4. Ezenkívül, sokkal közelebb állnak hozzánk az emberek, mint a fák. Ámde a hozzánk közelebb állók iránt nagyobb szeretetet tartozunk tanúsítani érzelmileg és tetteinkkel. A Sir 13 [15] szerint ugyanis „minden élőlény a hozzá hasonlót szereti, így az ember is azt, aki közel áll hozzá". Tehát helytelenül parancsolta az Úr (5Móz 20) [13skk.], hogy az ellenség elfoglalt városaiból mindenkit öljenek meg, de a gyümölcsfákat ne bántsák.

5. Ezenkívül, az erény mindenkitől azt követeli, hogy a közjót helyezze az egyén java elé. Ámde háború esetén az ellenség elleni harc a közjó követelménye. Helytelenül parancsolja tehát az 5Móz 20 [5 skk.], hogy háború esetén egyesek otthon maradjanak, például, aki új házat épített, szőlőt ültetett vagy megnősült.

6. Ezenkívül, a bűnből senki sem húzhat előnyt. Ámde bűnös dolog, ha valaki félénk vagy reszkető szívű, mert az ellentétben áll a lelkierősség erényével. Tehát helytelenül mentesültek a katonai szolgálattól a félénk és reszkető szívűek [uo., 8].

Ezzel szemben áll, amit az isteni Bölcsesség mond (Péld 8) [8]: „Helyénvalók az összes beszédeim: nincs azokban semmi visszás, semmi ferdeség."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy *a kívülállókkal az emberi érintkezés kétféle lehet: békés és ellenséges. Mindkét mód rendelkezésére a törvény megfelelő parancsokat tartalmazott.* A zsidók számára ugyanis háromféleképpen nyílt alkalom arra, hogy a kívülállókkal békésen érintkezzenek. Először, amikor a külföldiek a földjükön áthaladtak, mint vándorok. Másodszor, amikor a földjükre azzal a céllal érkeztek, hogy ott lakjanak, mint jövevények. Mindkét irányban az irgalmasság törvénye sugallta a parancsokat: ugyanis a 2Móz 22 [21] ezt mondja: „Ne szomorítsd a jövevényt". A 23 [9] pedig ezt parancsolja: „Ne légy terhes a vándor számára." – Harmadszor pedig, amikor bizonyos kívülállók teljesen csatlakozni kívántak az ő közösségükhöz és rítusukhoz. Ebben bizonyos rendet tartottak. Nem fogadták el ugyanis azonnal polgárként őket, mint ahogy egyes pogány népeknél is az volt a törvény, hogy csakis azt tekintsék polgárnak, akik nagyapjuktól, illetve ükapjuktól kezdve polgárként éltek az országukban, ahogy a Filozófus mondja (Polit. III.) [2. fej.][762]. Ez azért volt így, mert ha a kívülállókat azonnal elfogadnák a nép ügyeinek intézésére, ebből sok veszély származna, mivel a kívülállóknak nem szilárdult meg a szeretete a közjó iránt, ezért bizonyos dolgokat megkísérelhetnének a nép ellen. Ezért a törvény úgy rendelkezett, hogy olyan népek, amelyeknek van bizonyos rokoni kapcsolatuk a zsidókkal, mint az egyiptomiak, akiknél a zsidók születtek és nevelkedtek, és az edomiták, Jákob testvérének, Ézsaunak leszármazottai, a harmadik nemzedékben legyenek befogadva a nép közösségébe; más népek pedig, amelyek ellenségesen viselkedtek, mint az ammoniták és moabiták, sohase legyenek befogadva a nép közé. Az amalekitákat pedig, akik inkább ellenségeik voltak, és velük semmiféle vérrokonság nem állt fenn, örök ellenségnek kellett tekinteniük. Ezt mondja ugyanis a 2Móz [16]: „Az Úr háborút visel Amalek ellen nemzedékről nemzedékre."

A törvény a kívülállókkal való ellenséges érintkezésre is megfelelő parancsokat adott. Először, úgy rendelkezett, hogy igazságosan kezdjék meg a háborút. Az 5Móz 20 [10] ugyanis azt parancsolja, hogy amikor egy országgal háborút kezdenének, ajánljanak fel neki békét. – Másodszor a törvény meghagyta, hogy a vállalt háborút bátran folytassák, Istentől merítve bizalmat. Ennek tökéletesebb megtartása végett elrendelte, hogy csata előtt a pap erősítse meg őket, megígérve Isten segítségét. – Harmadszor,

762 1275, b, 23-26.

megparancsolta a csata akadályainak elhárítását: engedjék haza azokat, akik akadályokat gördíthetnének. – Negyedszer, előírta, hogy a győzelemmel mértéktartóan éljenek, kíméljék meg a nőket és gyermekeket és ne vágják ki a vidék gyümölcsfáit.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a törvény semmilyen néphez tartozó embereket nem zár ki Isten tiszteletéből és a lélek üdvösségéhez tartozó dolgokból. A 2Móz 12 [48] ugyanis ezt mondja: „Ha vándor tartózkodik a ti településeteken és meg akarja ünnepelni az Úr Húsvétját, metéljétek előbb körül mind a férfiakat. Így részt vehet az ünnepen, és úgy kell tekinteni, mint a föld bennszülöttét." De az időleges, evilági dolgokban, amik a népközösséget érintik, nem azonnal fogadtak be bárkit, a fentebb mondott[763] ok miatt, hanem az egyiptomiakat és az edomitákat a harmadik nemzedékben, másokat pedig ebből mindörökre kizártak, mint a moábitákat, az ammonitákat és az amalekitákat. Ahogy ugyanis megbüntetnek egy embert azért a bűnért, amit elkövetett, hogy ezt látva mások féljenek és álljanak el a bűnözéstől, ugyanúgy valamilyen bűn miatt egy nép vagy ország is büntethető, hogy mások hasonló bűntől tartózkodjanak.

Azonban valamilyen erény gyakorlása miatt kivételesen felvételt nyerhetett valaki a nép közösségébe, ahogy Jud 14 [10] szerint Achior, az ammonita vezér „összes utódaival együtt Izrael népéhez csatlakozott". – Ugyanígy a moábita Rut, aki „erényes asszony" volt.[764] Noha azt is lehet mondani, hogy az említett tilalom a férfiakra vonatkozott, nem a nőkre, akik nem lettek abszolút értelemben polgárok.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy kétféle értelemben lehet valaki polgár: abszolút értelemben és bizonyos szempontból, ahogy a Filozófus mondja (Polit. III.) [5. fej.][765]. Abszolút értelemben az a polgár, aki megteheti azt, ami a polgárok joga, például tanácsot adhat és megítélheti a népet. Bizonyos értelemben pedig polgárnak mondható mindaz, aki az országban lakik (az egyszerű emberek, az öregek és a gyermekek is, akik nem alkalmasak arra, hogy hatalmuk legyen a népközösségre tartozó dolgokban). Ezért tehát a fattyúkat az eredetük hitványsága miatt kizárták a „gyülekezetből", vagyis a nép közösségéből, egészen tizedíziglen. Ugyanígy az eunuchokat is, akiknek nem járhatott ki az apákat megillető tisztelet, különösen a zsidóknál, ahol az Isten tiszteletét a testi leszármazás őrizte. De a pogányoknál is azok, akik sok fiat nemzettek, különleges tiszteletnek örvendtek, ahogy a Filozófus mondja (Polit. II.) [9. fej.][766]. – De abban a tekintetben, ami Isten kegyelméhez tartozik, az eunuchok és a jövevények másoktól nem voltak elválasztva, amint mondottuk.[767] Iz 56 [3] ugyanis ezt mondja: „Ne mondja a jövevény fia, aki az Úrhoz ragaszkodik: elválaszt engem az Úr a néptől, és ne mondja az eunuch: íme, kiszáradt fa vagyok."

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a törvény nem szándékolta az idegenektől szedett uzsorakamatot, hanem csupán megengedte azt a zsidók fösvény hajlama miatt, annak érdekében, hogy zsidók békében éljenek a kívülállókkal, akiktől nyerészkedtek.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az ellenség városaival kapcsolatban bizonyos megkülönböztetést alkalmaztak. Bizonyos városok ugyanis távoliak voltak, és nem azok közé tartoztak, amik a zsidóknak voltak ígérve. Az ilyen városokban csak a férfiakat ölték meg, akik Isten népe ellen harcoltak, de az asszonyokat és a gyermekeket megkímélték. De a közeli városokban, amik nekik voltak ígérve, isteni parancsra mindenkit megöltek a korábbi gonoszságaik miatt, és erre a büntetésre az Úr Izrael népét küldte, mint az isteni igazságosság végrehajtóját. Az 5Móz 9 [5] ugyanis ezt

763 A szakasz törzsében.
764 Rút 3, 11.
765 1278, a, 2-6.
766 1270, b, 1-4.
767 Az első ellenvetésben adott válaszban.

mondja: „Mivel azok istentelenül cselekedtek, a te megérkezéseddel ki lettek irtva." A gyümölcsfák megkímélése pedig a zsidó nép hasznára lett megparancsolva: az ő uralmuk alá került az ország és annak területe.

Az ötödik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az új ház építője, a szőlő ültetője és az ifjú férj két ok miatt volt kizárva a harcból. Először azért, mert azt, amit az ember birtokolni kezd, vagy felkészült a közeljövőben esedékes birtoklására, jobban szokta szeretni és ennek következtében fél az elvesztésétől. Ezért valószínű, hogy az ilyen szeretettől késztetve jobban félne a haláltól, és így kevésbé lenne bátor a harcban. – Másodszor azért, mivel „ha valaki közeledik valamely jó birtoklásához, szerencsétlennek tűnik, ha megakadályozzák ebben", ahogy a Filozófus mondja (Phys. II.) [5. fej.][768]. Annak érdekében tehát, hogy az otthon maradó hozzátartozók ne szomorkodjanak túlságosan az ilyenek halála miatt, akik a számukra készült javakat nem élvezhették, és az ezt szemlélő nép ne rettenjen el, az ilyen embereket megmentették a halálveszélytől azáltal, hogy kivonták őket az ütközetből.

A hatodik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a félénkeket nem azért küldték haza, hogy ebből előnyhöz jussanak, hanem azért, hogy a nép az ő jelenlétük miatt ne szenvedjen hátrányt: nehogy az ő félelmük és megfutamodásuk miatt mások is a félelemre és a menekülésre érezzenek késztetést.

4. SZAKASZ. – VAJON A RÉGI TÖRVÉNY MEGFELELŐ PARANCSOKAT ADOTT-E A CSALÁDHOZ TARTOZÓ SZEMÉLYEKRE VONATKOZÓAN?

A negyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a régi törvény helytelen parancsokat adott a családhoz tartozó személyekre vonatkozóan.

1. Ugyanis „a szolga egész mivoltában az úré", ahogy a Filozófus mondja (Polit. I.) [4. fej.][769]. Ámde ami valakié, mindig az övének kell maradnia. Tehát a törvény helytelenül parancsolta (2Móz 21) [2], hogy a szolgák a hetedik évben szabadon távozhassanak.

2. Ezenkívül, ahogy egy állat, például egy szamár vagy ökör a gazdája tulajdona, ugyanúgy a szolga is. Ámde az állatokról azt parancsolja az 5Móz 22 [1-3], hogy vissza kell adni a gazdájuknak, ha eltévednek és megtalálják őket. Tehát helytelenül parancsolja az 5Móz 23 [15]: „Ne add vissza a szolgát gazdájának, ha hozzád menekül."

3. Ezenkívül, az isteni törvénynek nagyobb mértékben kell irgalmasságra indítania, mint az emberi törvénynek. Ámde az emberi törvények alapján súlyos büntetést kapnak azok, akik túl kegyetlenül gyötrik a szolgájukat vagy a szolgáló lányaikat. Ámde legkegyetlenebbnek az a gyötrés tűnik, aminek halál a következménye. Helytelenül rendelkezik tehát a 2Móz 21 [20 sk.]: „Aki szolgáját vagy szolganőjét megveri, ... de ha a szolga még egy vagy két napig életben marad, akkor a gazdát nem kell megbüntetni, mert az ő tulajdona volt."

4. Ezenkívül, más hatalma van az úrnak a szolgája felett, mint az apának a gyermeke felett, ahogy a Filozófus mondja (Polit. I.) [3, 12. fej.][770]; (Polit. III.) [6. fej.][771]. Ámde az úrnak a szolgája feletti hatalmához tartozik, hogy eladhatja a szolgáját vagy a szolganőjét. Helytelenül engedte meg tehát a törvény, hogy eladhatja valaki a lányát szolgálólánynak.[772]

768 197, a, 27-29.
769 1254, a, 12-13.
770 1253, b, 8–10; 1259, a, 37–39.
771 1278, b, 32–39.
772 2Móz 21,7.

5. Ezenkívül, az apának van hatalma a gyermeke fölött. Ámde annak van joga megbüntetni a kihágásokat, akinek hatalma van a bűnös fölött. Helytelenül parancsolja tehát az (5Móz 21) [18 skk.], hogy az apa vigye a gyermekét a város öregeihez büntetésre.

6. Ezenkívül, az Úr megtiltotta (5Móz 7) [3 skk.] az idegenekkel a házasságkötést, és megparancsolta, hogy ha ilyeneket kötöttek, váljanak el. (Ezd 10). Tehát helytelenül engedélyezi az (5Móz 21) [10 skk.] az idegen fogoly nők feleségül vételét.

7. Ezenkívül, az Úr bizonyos fokú vérrokonság és sógorság esetén megtiltotta a házasságkötést (3Móz 18). Tehát helytelenül parancsolja az 5Móz 25 [5], hogy ha valaki gyermekek nélkül halt meg, a feleségét a testvére vegye el feleségül.

8. Ezenkívül, a férj és a feleség között van a legszorosabb családi kapcsolat, tehát közöttük kell legerősebbnek lennie a hűségnek. Ámde ez nem lehetséges, ha a házasság felbontható. Tehát az Úr helytelenül engedte meg (5Móz 24) [1-4], hogy valaki írásos válólevéllel elbocsájthatja a feleségét, és többé nem szerezheti vissza.

9. Ezenkívül, ahogy a feleség megszegheti a házastársi hűséget a férjével szemben, ugyanúgy a szolga is az urával és a gyermek az apjával szemben. Ámde a törvény nem rendelt semmilyen áldozatot a szolgának az ura, és a gyermeknek az apja iránti jogtalanságának kivizsgálására. Vagyis feleslegesnek tűnik a féltékenységi áldozat rendelése a feleség házasságtörésének kivizsgálására. (4Móz 5) [12 skk.]. Így tehát helytelennek tűnnek a törvény által adott ítélkezési parancsok a családhoz tartozó személyekre vonatkozóan.

Ezzel szemben áll, amit a Zsolt 19 [10] mond: „Az Úr ítéletei igazak és mind jogosak."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a családhoz tartozó személyek egymással való közössége az élet szükségleteire irányuló mindennapi cselekedeteken alapul, ahogy a Filozófus mondja (Polit. I.) [2. fej.][773]. Ámde az ember élete kétféleképpen őrizhető meg. Egyik módon egyedileg, ahogy az ember mint ugyanaz az egyed életben marad, és az élet ilyen megőrzését segítik a külső javak, amikből megszerzi élelmét, ruházatát és az élet egyéb szükségleteit. Ebben a tevékenységben szolgák segítségére szorul. Másik módon fajilag őrződik meg az ember élete a nemzés által, amely tevékenységben a férfinak asszonyra van szüksége, hogy belőle nemzze a gyermekét. Így tehát *a családi közösségben három viszony van: az úrnak a szolgájához, a férjnek a feleségéhez és az apának a gyermekéhez való viszonya. – Mindezzel kapcsolatban a régi törvény megfelelő parancsokat adott.*

A szolgákkal kapcsolatban ugyanis meghagyta, hogy tisztességesen bánjanak velük, ne legyenek munkával túlterhelve. Ezért az 5Móz 5 [14] megparancsolta, hogy „szombaton nyugodjon, pihenjen a szolgád és a szolgálólányod, éppen úgy, mint te". A büntetések kiszabásával kapcsolatban büntetni rendelte azokat, akik a szolgáikat megcsonkítják: meghagyta, hogy engedjék őket szabadon (2Móz 21) [26 sk.]. Hasonlót rendelt el a szolgálólánnyal kapcsolatban, akit valaki feleségül vett [uo., 7 skk.]. – A zsidó népből való szolgákról előírta, hogy a hetedik évben szabadon távozhassanak mindennel, amit magukkal hoztak, beleértve a ruháikat is (2Móz 21) [2 skk.]. Ezenkívül az 5Móz 15 [13 sk.] azt is előírta, hogy útravalót adjanak nekik.

A feleségekkel kapcsolatban a házasságkötést illetően úgy rendelkezik a törvény, hogy a férfiak saját törzsükből való nőt vegyenek feleségül (4Móz 36), nehogy a törzsek sorsolással megszabott birtokai összekeveredjenek. Ha egy férfi gyermek nélkül halt meg, a testvére vegye el az özvegyét (5Móz 25) [5 sk.], hogy akinek nem lehetett utóda testi eredet szerint, legalább bizonyos értelemben fogadott fia legyen, és így a meghalt emléke teljesen ne szűnjön meg. Bizonyos nőkkel való házasságkötés tilos volt: nem volt szabad elvenni idegeneket a megrontás veszélye miatt, és közeli hozzátartozókat,

773 1252, b. 13-15.

a nekik járó természetes tiszteletre való tekintettel. – A törvény azt is előírta, hogy miként kell bánni a már feleségül vett asszonyokkal. Hogy a férjek egykönnyen ne keltsék rossz hírüket, a törvény megparancsolta, hogy meg kell büntetni a feleségét hamisan vádoló férjet (5Móz 22) [13 skk.]. A törvény arról is gondoskodott, hogy a férj felesége iránti gyűlölete miatt a gyermeke kárt ne szenvedjen (5Móz 21) [15 skk.], és meghagyta, hogy ha a férj gyűlöli a feleségét, ne gyötörje, hanem inkább adjon neki válólevelet és bocsássa el (5Móz 24) [1]. S hogy kezdettől fogva nagyobb szeretet jöjjön létre a házastársak között, a törvény megparancsolta, hogy a frissen nősült embert ne terheljék közfeladatokkal, hogy szabadon örvendezhessen a feleségével együtt [uo., 5.].

A gyermekekkel kapcsolatban a törvény meghagyta, hogy az apák oktassák gyermekeiket a hitre. Ezért mondja a 2Móz 12 [26 sk.]: „Ha gyermekeitek megkérdezik tőletek: miféle szertartás ez? Így feleljetek: Ez a húsvéti áldozat az Úrnak." Azt is előírta a törvény, hogy az apák tanítsák erkölcsre a gyermekeiket (5Móz 21) [20]. Az apáknak ezt kell mondaniuk (szükség esetén) a város véneinek: „A mi fiúnk nem hallgat a szavunkra, iszik és tékozol."

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy mivel Izrael fiait az Úr megszabadította a szolgaságtól, és ezáltal Isten szolgái lettek, nem akarta az Úr, hogy örökké szolgák legyenek. Ezért mondja a 3Móz 25 [39 skk.]: „Ha szegénysége miatt eladta magát neked a testvéred, ne nyomd el őt mint szolgát, hanem legyen olyan, mint béres vagy vendég. A szolgák ugyanis az enyémek, és én kihoztalak téged Egyiptom földjéről, nem szabad hát őt rabszolga módjára eladni." Mivel nem voltak abszolút értelemben szolgák, hanem csak bizonyos szempontból, bizonyos idő elteltével szabadon lettek bocsájtva.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az a parancs arról a szolgáról értendő, akit az ura azért keres, hogy megölje, vagy hogy valami bűn elkövetésében segítsen neki.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy úgy tűnik: a szolgáknak okozott testi sértésekkel kapcsolatban a törvény azt vizsgálta, hogy biztos volt-e, vagy bizonytalan. Ha ugyanis a testi sértés biztos volt, a törvény büntetést írt elő: a szolga megcsonkításáért a szolga elvesztését, akit szabadon kellett engedni; a haláláért pedig emberölésért járó büntetést, amikor az ura általi ütlegelése közben meghalt. – Ha viszont a testi sértés nem volt biztos, hanem csak valamilyen látszat szólt mellette, a törvény semmilyen büntetést nem írt elő, ha saját szolgáról volt szó (például, ha a megvert szolga nem azonnal halt meg, hanem néhány nap múlva). Bizonytalan volt ugyanis, hogy a veréstől halt-e meg. Ha ugyanis szabad embert bántalmazott volna, de úgy, hogy az nem azonnal hal meg, hanem még bottal egy ideig járni tud, nem vádolták volna emberöléssel a bántalmazót, még akkor sem, ha az illető később meghalt. De köteles volt megfizetni azt az összeget, amit a bántalmazott orvosokra költött. Ám ez a saját szolgára nem volt érvényes, mivel a szolga mindene, és maga a szolga is az ura tulajdona volt. Ezért nem volt pénzbüntetés alkalmazva, „mivel a pénz az övé".

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy egy zsidónak nem lehetett egy másik zsidó abszolút értelemben szolgája, amint mondottuk,[774] hanem csak bizonyos szempontból; olyan volt, mint béres, és csak bizonyos ideig. Ily módon engedte meg a törvény, hogy a szegénység kényszere miatt eladja valaki a fiát vagy a lányát. Ezt magának a törvénynek a szavai is mutatják: „Ha valaki eladja szolgálólánynak a lányát, az nem úgy megy el, ahogy a szolgálólányok elmenni szoktak." Ily módon valaki nemcsak a gyermekét, hanem önmagát is eladhatta: inkább béresként, mint szolgaként. A 3Móz

774 Az első ellenvetésre adott válaszban.

25 [39 sk.] szerint: „Ha szegénysége miatt eladta magát neked a testvéred, ne nyomd el őt, mint szolgát, hanem legyen olyan, mint béres vagy vendég."

Az ötödik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az apának csak figyelmeztetésre van hatalma a gyermekével szemben, de nincs kényszerítő hatalma, amelynek segítségével a lázadó és makacs gyermekek a bűntől visszatarthatók lennének, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. X.) [10. fej.][775]. Ezért parancsolta a törvény, hogy ebben az esetben a makacs gyermeket a város vezetői büntessék meg.

A hatodik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az Úr az idegen nőkkel való házasságkötést a megrontás veszélye miatt tiltotta, a bálványimádásra való csábítás megakadályozására.[776] Különösen azokkal a népekkel kapcsolatban tiltotta, akik a közelben laktak, akikről valószínűbb volt, hogy a maguk rítusát megtartanák. Ha azonban a nő hajlandó volt a bálványimádást feladni és a törvény kultuszára áttérni, szabad volt házasságot kötni vele, például Rút esetében, aki Booz felesége lett. Ezért Rút maga mondta anyósának: „A te néped az én népem." (Rút 1) [16] Tehát egy fogoly nőt csakis akkor lehetett feleségül venni, ha előbb levágták a haját, minden körmét, levette a ruháját, amelyben elfogták, és megsiratta apját és anyját, ami azt jelezte, hogy örökre szakított a bálványimádással.

A hetedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy – ahogy Khrysostomos mondja (super Matth.) [Homil. 48.][777] – „mivel a halál mérhetetlen rossz volt a zsidók számára, akik mindent a jelenlegi életért tettek, előírta a törvény, hogy a halott számára gyermek szülessék a testvérétől, ami a halál bizonyos enyhítése volt. De nem másnak kellett elvenni a meghalt feleségét, mint a testvérnek vagy a legközelebbi rokonnak, mivel különben nem hitték volna el" (arról, aki ebből a kapcsolatból majd születik), „hogy annak a gyermeke, aki meghalt; és az idegennek nem kötelessége utódot nemzeni a halottnak, mint ahogy kötelessége volt ez a rokonsága folytán is a testvérnek." Ebből kitűnik, hogy a testvér, amikor elvette a meghalt özvegyét, a testvére személyében cselekedett.

A nyolcadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a törvény nem azért engedte meg a feleség elbocsájtását, mintha az abszolút értelemben igazságos lenne,[778] hanem a zsidók keményszívűsége miatt, ahogy az Úr mondja (Mt 19) [8]. De erről akkor kell bővebben szólni, amikor a házasságról tárgyalunk.[779]

A kilencedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az asszonyok a házastársi hűséget házasságtöréssel könnyen megszegik az élvezet kedvéért és titokban, mivel „a házasságtörő szeme a homályt kedveli" (Jób 24) [15]. De nincs hasonló oka a gyermek hűtlenségének apjával szemben vagy a szolga hűtlenségének urával szemben, mert az ilyen hűtlenség nem élvezetvágyból, hanem rosszindulatból keletkezik, és nem rejthető el úgy, mint a házasságtörő asszony hűtlensége.

775 1180, a, 18-22.
776 Vö. Suppl., q 59, a 1, ad 1.
777 PG 58, 489-490.
778 Vö. q 108, a 3, ad 2.
779 Lásd: Suppl. q 67.

CVI. KÉRDÉS
AZ EVANGÉLIUMI TÖRVÉNYRŐL, AMELYET ÚJ TÖRVÉNYNEK NEVEZNEK, ÖNMAGÁBAN – négy szakaszban

Ezt követően az evangéliumi törvényről kell tárgyalnunk, amelyet új törvénynek neveznek. Először önmagában, másodszor a régi törvénnyel összehasonlítva, harmadszor azokról, amik az új törvényben foglaltatnak.

Az első kérdéskörrel kapcsolatban négy kérdést teszünk fel:

Először: Milyen az új törvény, vajon írott-e vagy belénk adott?
Másodszor: Az erejéről; vajon megigazultságot okoz-e?
Harmadszor: A kezdetéről; vajon a világ kezdetétől fogva adni kellett-e?
Negyedszer: A végéről; vajon a világ végéig érvényben lesz-e, vagy más törvénynek kell-e a helyébe lépnie?

1. SZAKASZ. – VAJON AZ ÚJ TÖRVÉNY ÍROTT TÖRVÉNY-E?

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az új törvény írott törvény.

1. Az új törvény ugyanis maga az Evangélium. Ámde az Evangélium le van írva: „Ezeket pedig leírták, hogy higgyetek." (Jn 20) [31] Tehát az új törvény írott törvény.[780]

2. Ezenkívül, a belénk adott törvény természettörvény: „Amikor a pogány a természet szavára jár el a törvény szerint, törvény híján saját magának a törvénye. Ezzel igazolja, hogy a törvény szabta cselekedet a szívébe van írva." Ha tehát az Evangélium törvénye belénk adott törvény lenne, nem különbözne a természettörvénytől.[781]

3. Ezenkívül, az Evangélium törvénye azok sajátja, akik az Újszövetség állapotában vannak. Ámde a belénk adott törvény közös az Ó- és az Újszövetség állapotában élőkben. A Bölcs 7 [27] ugyanis azt mondja, hogy az isteni bölcsesség „nemzedékről nemzedékre betér a lelkekbe, így teremti meg Isten barátait és a prófétákat". Tehát az új törvény nem belénk adott törvény.

Ezzel szemben áll, hogy az új törvény az Újszövetség törvénye. Ámde az Újszövetség törvénye a szívbe lett adva. Az Apostol ugyanis a Jer 31 [13]-at („íme, napok jönnek, így szól az Úr, amikor új szövetséget kötök Izrael házával és Júda házával") idézi a Zsid 8 [10]-ben, és kifejtve, hogy mi ez a szövetség, ezt mondja: „Ez lesz a szövetség, amelyet ama napok után Izrael népével kötök majd – mondja az Úr –, elméjükbe vésem és szívükbe írom törvényemet." Tehát az új törvény belénk adott törvény.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy „minden egyes dolog annak tűnik, ami benne a leghatalmasabb", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. IX.) [8. fej.][782]. Ámde az Újszövetség törvényében a leghatalmasabb, ami az egész erejét adja, a Szentlélek kegyelme, amelyet megkapnak a Krisztusban hívők. Ezt kinyilvánítja az Apostol (Róm 3) [27]:

780 Így következtetnek a protestánsok, akik úgy látják, hogy Krisztus tanítását csak az evangéliumok tartalmazzák. Ezért szembeállítják Jézus Krisztus kereszténységét az Egyház kereszténységével.

781 Vö. q 91, a 2; q 94. A természettörvényről a pogányok is gyönyörűen szóltak, pl. Sophokles az Antigonéban és Cicero a Miloért mondott imában.

782 1169, a, 2-4.

„Hol marad a dicsekvésed? Szertefoszlott. Vajon a tettek törvénye alapján? Nem, hanem a hit törvénye szerint." Ő maga ugyanis a hit kegyelmét „törvénynek" nevezi. A Róm 8 [2]-ben pedig még kifejezettebben mondja: „Az élet Lelkének törvénye Krisztus Jézusban megszabadított engem a bűn és a halál törvényétől". Ezért mondja Augustinus is (De Spiritu et littera) [24. fej.][783]: „Ahogy a tettek törvénye kőtáblákra volt írva, ugyanúgy a hit törvénye a hívők szívébe." Ugyanebben a könyvben máshol [21. fej.][784] ezt írja: „Istennek a szívekbe írt törvényei mi mások lennének, mint magának a Szentléleknek jelenléte?"

Vannak azonban az új törvényben bizonyos dolgok, amik egyrészt ráhangolnak a Szentlélek kegyelmére, másrészt ennek a kegyelemnek felhasználására vonatkoznak, és ezekről szóban és írásban oktatni kell a Krisztusban hívőket,[785] azzal kapcsolatban, hogy mit kell hinniük és mit kell cselekedniük. Azt kell tehát mondanunk, hogy *az új törvény elsődlegesen belénk adott, másodlagosan írott törvény.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a leírt Evangélium kizárólag azt tartalmazza, ami a Szentlélek kegyelmére vonatkozik, vagy ráhangoló módon, vagy mint útmutató a Szentlélek kegyelmének felhasználására. A hit segítségével történő megértésre ráhangoló az Evangéliumban mindaz, ami Krisztus istenségét vagy emberségét elénk tárja. Érzelmileg pedig az a ráhangoló az Evangéliumban, ami a világ megvetésére vonatkozik, ami által az ember alkalmassá válik a Szentlélek kegyelme befogadására. Ugyanis „a világ nem tudja befogadni a Szentlelket" (Jn 14) [17] („világon" az e világ szeretőit értve). A Szentlélek kegyelmének felhasználása pedig az erényes cselekedetek által történik,[786] amikre az Újszövetség sokféle módon buzdítja az embereket.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy kétféle módon van valami az emberbe adva. Egyik módon úgy, mint az emberi természethez tartozó, és a természettörvény így van belénk adva. Másik módon, mint a természetéhez kegyelmi ajándék révén hozzáadódó valami. Az új törvény ily módon van nekünk adva: nemcsak megmondja, hogy mit kell tenni, hanem segít is annak megtevésére.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a Szentlélek kegyelmét bárki kizárólag a Krisztusban való kifejezett vagy burkolt hit által birtokolhatta.[787] Ámde a Krisztusban való hit által az ember az Újszövetséghez tartozik. Tehát mindenki, akibe bele lett adva a kegyelem törvénye, ezáltal az Újszövetséghez tartozott.

2. SZAKASZ. – VAJON AZ ÚJ TÖRVÉNY MEGIGAZULTTÁ TESZ-E?

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az új törvény nem tesz megigazulttá.

1. Csakis az igazul meg ugyanis, aki Isten törvényének engedelmeskedik, a Zsid 5 [9] szerint: Krisztus „műve befejeztével örök üdvösséget szerzett azoknak, akik engedelmeskednek neki". Ámde az Evangélium nem mindig eredményezi azt, hogy az emberek engedelmeskedjenek neki; azt mondja ugyanis a Róm 10 [16]: „Nem mindenki engedelmeskedik az Evangéliumnak." Tehát az új törvény nem tesz megigazulttá.

2. Ezenkívül, az Apostol a Róm-ban bizonyítja, hogy a régi törvény nem tett megigazulttá, mivel az eljöttével a törvényszegés növekedett; a Róm 4 [15] szerint ugyanis

783 PL 44, 225.
784 PL 44, 222.
785 A Szenthagyománnyal és a Szentírással, vagyis a kinyilatkoztatás forrásaival.
786 Vö. q 108, a 2.
787 DS 103.

„haragot eredményez: ahol ugyanis nincs törvény, törvényszegés sincs". Ámde az új törvény sokkal inkább növelte a törvényszegést: nagyobb büntetést érdemel ugyanis, aki az új törvény eljötte után is vétkezik; a Zsid 10 [28 sk.] ugyanis ezt mondja: „Aki Mózes törvényét megszegte, annak két vagy három tanú szavára irgalom nélkül meg kellett halnia. Gondolhatjátok, mennyivel súlyosabb büntetést érdemel az, aki lábbal tiporja Isten Fiát...". Tehát az új törvény nem tesz megigazulttá, ahogy a régi sem.

3. Ezenkívül, a megigazulttá tevés Isten sajátos okozata; a Róm 8 [33] szerint: „Isten az, aki megigazulttá tesz." Ámde a régi törvény éppen úgy Istentől volt, mint az új. Tehát az új törvény sem tesz jobban megigazulttá, mint a régi.

Ezzel szemben áll, amit az Apostol mond (Róm 1) [16]: „Nem szégyellem az Evangéliumot: ugyanis Isten ereje ez minden hívő üdvösségére." Ámde csakis a megigazultak üdvözülhetnek. Tehát az Evangélium törvénye megigazulttá tesz.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az Evangélium törvényéhez kettő tartozik, amint mondottuk.[788] Az egyik elsődlegesen: *maga a bensőleg adott Szentlélek kegyelme. Ezt illetően az új törvény megigazulttá tesz.* Ezért mondja Augustinus (De Spiritu et littera) [17. fej.][789]: az Ószövetségben „a törvény külsőleg lett adva, hogy a bűnösöket elrettentse", az Újszövetségben „a törvény bensőleg lett adva, hogy megigazulttá tegye őket". – A másik az Evangélium törvényéhez *másodlagosan* tartozik: *ezt alkotják a hit dokumentumai, valamint az emberi érzelmet és az emberi cselekedeteket irányító parancsolatok, és ezt illetően az új törvény nem ad megigazulást.* Ezért mondja az Apostol (2Kor 3) [6]: „A betű öl, a lélek pedig éltet." Augustinus pedig kifejti (De Spiritu et littera) [14, 17.fej.][790], hogy betűn értendő bármely írás, amely az embereken kívül létezik, tehát az Evangélium erkölcsi parancsolatait tartalmazó irata is. Ezért az Evangélium betűje is ölne, ha nem lenne jelen a bensőleg gyógyító hit kegyelme.[791]

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy ez az ellenvetés nem úgy indul ki az új törvényből, hogy azt nézné, ami elsődleges benne, hanem aszerint, ami benne másodlagos: az ember számára külsőleg, szóban vagy írásban ismertetett dokumentumok és parancsok.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy noha az Újszövetség kegyelme segíti az embert, hogy ne vétkezzék, de annyira nem erősíti meg a jóban, hogy ne legyen képes vétkezni: ez ugyanis a mennyei dicsőség állapotának sajátossága.[792] Aki tehát az Újszövetség kegyelméből való részesülés után vétkezik, nagyobb büntetést érdemel, mert nagyobb jótéteményekért hálátlan a neki adott segítséggel nem élő ember. Ám ezért nem lehet azt mondani, hogy az új törvény „haragot eredményez", mivel a maga részéről elégséges kegyelmet ad a bűn elkerülésére.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a régi és az új törvényt egy és ugyanazon Isten adta, de másképpen. A régi törvényt ugyanis a kőtáblára írva adta, az új törvényt viszont „a szív lapjaira" írta (2Kor 3) [3]. Ezért mondja Augustinus (De Spiritu et littera)[793]: „Ezt az emberen kívüli írást az Apostol a halál és ítélet szolgálatának nevezi. Az Újszövetség törvényét pedig a lélek és megigazulás szolgálatának mondja, mivel a Szentlélek ajándéka által igazságosan cselekszünk és megszabadulunk a törvényszegés büntetésétől."

788 A 1.
789 PL 44, 218.
790 PL 44, 215, 219.
791 Q 111, a 3.
792 Vö. I, q 94, a 1.
793 18. fej.: PL 44, 219.

3. SZAKASZ. – VAJON AZ ÚJ TÖRVÉNYT A VILÁG KEZDETÉTŐL FOGVA ADNI KELLETT-E?

A harmadik problémát így közelítjük meg. Úgy látszik, hogy az új törvényt a világ kezdetétől fogva adni kellett.

1. „Istennél ugyanis nincs személyválogatás" (Róm 2) [11]. Ámde „az emberek vétkeztek és Isten kegyelmére szorultak" (Róm 3) [23]. Tehát az Evangélium törvényét a világ kezdetétől fogva adni kellett, hogy az emberek bűneiktől megszabaduljanak.

2. Ezenkívül, ahogy a különböző helyeken különböző emberek vannak, éppen úgy a különböző korokban is. Ámde Isten, aki „azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön" (1Tim 2) [4], megparancsolta, hogy minden helyen hirdessék az Evangéliumot (Mt 28) [19]. Tehát minden korban is jelen kellett lennie az Evangélium törvényének, úgy hogy a világ kezdetétől fogva adni kellett.

3. Ezenkívül, szükségesebb az ember számára a lélek üdvössége, ami örök, mint a testi jólét, ami időleges. Ámde Isten a világ kezdetétől fogva megadta az ember számára azt, ami szükséges a testi jólétéhez: hatalmat adott neki minden fölött, amit érte teremtett (1Móz 1) [26, 28sk.]. Tehát az új törvényt is, ami a leginkább szükséges az ember lelki üdvösségéhez, a világ kezdetétől fogva adni kellett.

Ezzel szemben áll, amit az Apostol mond (1Kor 15) [46]: „Nem a szellemi az első, hanem az érzéki." Ámde az új törvény a legnagyobb mértékben szellemi. Tehát az új törvényt nem kellett adni a világ kezdetétől.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy *három érv jelölhető meg, hogy az új törvényt miért nem kellett adni a világ kezdetétől.* Az első érv az, hogy az új törvény elsődlegesen a Szentlélek kegyelme, amint mondottuk,[794] amelyet addig nem lehetett bőségesen közölni, amíg az emberi *nemtől* nincs eltávolítva a bűn akadálya a krisztusi megváltás beteljesedésével. Ezért mondja Jn 7 [39]: „Még nem adatott meg a Lélek, mivel Jézus még nem dicsőült meg." Ezt az érvet hozza fel kifejezetten az Apostol (Róm 8) [3 skk.], aki – miután beszélt „az élet Lelkének törvényéről" – hozzáfűzi: „Isten elküldte tulajdon Fiát a bűnös testhez hasonló alakban, hogy elítélje a testben lévő bűnt, hogy a törvény megigazulása beteljesedjék rajtunk."

A második érv az új törvény tökéletességéből következik. Ugyanis semmi sem jut el a tökéletességre nyomban kezdettől fogva, hanem időrendi egymásutániság szerint fokozatosan érkezik oda, ahogy először lesz valaki gyermek, és később lesz férfi. Erre az érvre hivatkozik az Apostol (Gal 3) [24 sk.]: „A törvény nevelőnk volt Krisztusra, hogy a hitből igazuljunk meg. De ahová már eljött a hit, ott már nem vagyunk alávetve a nevelőnek."

Harmadik érv abból vehető, hogy az új törvény a kegyelem törvénye, ezért szükséges volt, hogy az ember először magára legyen hagyva a régi törvény állapotában, hogy bűnbe esve ismerje meg saját gyengeségét, és ismerje fel, hogy rászorul a kegyelemre. Erre az érvre hivatkozik az Apostol (Róm 5) [20]: „Közben adatott a törvény, és vele szaporodott a bűn."

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az emberi *nem* az ősszülő bűne miatt meg lett fosztva a kegyelem segítségétől. Ezért „mindaz, aki nem kap, igazságosan nem kap, és mindaz aki kap, Isten kegyelméből kap", ahogy Augustinus mondja (De perfect. iustit.)[795]. Ezért nem személyválogatás Isten részéről, hogy nem adta meg a világ kezdetétől fogva mindenki számára a kegyelem törvényét, amelyet kellő rendben kellett adni, amint mondottuk.[796]

794 A 1.
795 Epist. 207, ad Vitalem, 5. fej.: PL 33, 984; De peccat. merit. et remiss. II, 19. fej.: PL 44, 170.
796 A szakasz törzsében.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a helyek különbözősége nem változtatja meg az emberi *nem* állapotát, de az időszakok különbözősége igen. Ezért az új törvényt mindenütt hirdetni kell, de nem minden időben, noha minden időben voltak, akik az Újszövetséghez tartoztak, amint fentebb[797] mondottuk.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a testi jólét kellékei az ember természetét szolgálják, amit nem szüntetett meg a bűn. De a lelki üdvösséghez tartozók a kegyelemmel állnak vonatkozásban, amit az ember a bűn által elvesztett. Ezért hamis a párhuzam.

4. SZAKASZ. – VAJON AZ ÚJ TÖRVÉNY A VILÁG VÉGÉIG ÉRVÉNYBEN LESZ-E?

A negyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az új törvény nem lesz a világ végéig érvényes.

1. Az Apostol ugyanis ezt mondja (1Kor 13) [10]: „Amikor elérkezik a tökéletes, ami töredékes, az véget ér." Ámde az új törvény töredékes. Az Apostol ugyanis [uo. 9. v.] ezt mondja: „Most megismerésünk töredékes, és töredékes a prófétálásunk is." Tehát az új törvénynek meg kell szűnnie, ha másik, tökéletesebb állapot lép a helyébe.

2. Ezenkívül, az Úr megígérte a tanítványoknak a Vigasztaló Szentlélek eljövetelekor „minden igazság" megismerését. Ámde az Újszövetség állapotában az Egyház még nem ismer minden igazságot. Tehát számítani kell egy másik állapotra, amelyben a Szentlélek minden igazságot kinyilvánít majd.

3. Ezenkívül, ahogy az Atya más, mint a Fiú, és a Fiú más, mint az Atya, ugyanúgy a Szentlélek is különbözik az Atyától és a Fiútól. Ámde volt olyan állapot, amely megfelelt az Atya személyének: a régi törvényé, amelyben az emberek főleg a nemzésre fordították figyelmüket. Ugyanígy létezik egy másik állapot, amely a Fiú személyének felel meg: az új törvényé, amelyben a Fiúnak tulajdonított bölcsességre törekvő klerikusok a legfontosabbak. Tehát lesz majd harmadik állapot is: a Szentlélek állapota, amelyben a lelki emberek lesznek a legfontosabbak.[798]

4. Ezenkívül, az Úr ezt mondja (Mt 24) [14]: „Az Isten Országának ezt az Evangéliumát hirdetni fogják minden népnek, és akkor jön el a vég." Ámde Krisztus Evangéliumát már most is hirdetik az egész földkerekségen, és mégsem jött el a végső beteljesedés. Tehát Krisztus Evangéliuma nem az Országé, hanem lesz egy másik Evangélium, a Szentlélek, mint egy másik törvény.

Ezzel szemben áll, amit az Úr mond (Mt 24) [34]: „Mondom nektek, nem múlik el ez a nemzedék, míg mindezek be nem következnek." Ezt Khrysostomos[799] a Krisztusban hívők összességére magyarázza. Tehát a Krisztusban hívők állapota fenn fog maradni a világ végezetéig.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a világ állapota kétféleképpen változhat. Egyik módon *a törvény különbözősége szerint. Így az új törvény állapotát semmilyen más állapot nem fogja követni.* Az új törvény állapota ugyanis a régi törvény állapotát úgy követte, mint tökéletesebb a tökéletlenebbet. Ámde a földi élet egyetlen állapota sem lehet tökéletesebb, mint az új törvényé. Semmi sem lehet ugyanis közelebb a végső célhoz, mint ami közvetlenül a végső célra vezet. Ámde az új törvény éppen ezt teszi. Ezért

797 A 1, ad 3.

798 Joachim firenzei apát († 1202) gondolata. Vö. J. C. Huck: „Joachim von Floris und die joachitische Literatur", Freiburg i. Br., 1938, 236. o.

799 Homil. 77., PG 58, 702.

mondja az Apostol (Zsid 10) [19 skk.]: „Testvérek, Krisztus véréért megvan a reménynünk, hogy beléphetünk a szentélybe. Ezt az új élethez vezető utat ... saját testén keresztül nyitotta meg nekünk. Járuljunk hát hozzá...". Ezért a földi élet semmilyen állapota nem lehet tökéletesebb, mint az új törvényé, mivel minden egyes dolog annyival tökéletesebb, minél inkább megközelíti a végső célt.

Másik módon az emberek állapota annak alapján változhat, hogy az emberek különbözőképpen viszonyulnak ugyanazon törvényhez: tökéletesebben, vagy kevésbé tökéletesen. Így a régi törvény állapota gyakran változott, mivel némelykor a törvényeket tökéletesen megtartották, máskor pedig teljesen figyelmen kívül hagyták. *Így az új törvény állapota is a különböző helyek, időszakok és személyek szerint változik, amennyiben a Szentlélek kegyelmét egyesek tökéletesebben vagy kevésbé tökéletesen birtokolják. De nem várható olyan jövőbeli állapot, amelyben a Szentlélek kegyelmét tökéletesebben lehet birtokolni, mint eddig,* főleg az Apostoloknál, akik „a Lélek zsengéit" kapták meg, vagyis „időben előbb és másoknál bőségesebben", ahogy a Róm 8 [23] Glosszája[800] magyarázza.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az embereknek három állapota van: az első a régi törvénynek, a második az új törvénynek az állapota; a harmadik állapot pedig nem a földi életben, hanem a mennyei hazában fog a jelenlegi helyébe lépni, ahogy Dionysius mondja (Eccl. Hier.)[801]. Ámde, ahogy az első állapot jelzésszerű és tökéletlen az Evangélium állapotához képest, ugyanúgy a jelen állapot is jelzésszerű és tökéletlen a mennyei haza állapotához viszonyítva, amelynek eljöttével ez az állapot véget ér; az 1Kor 13 [12] szerint: „Most tükör által homályban látunk, akkor pedig színről színre."

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy Montanus és Priscilla[802] azt állították, hogy az Úr ígérete a Szentlélek küldéséről nem az Apostolokban teljesült be, hanem bennük, ahogy Augustinus idézi (Contra Faustum)[803]. A manicheusok pedig úgy vélték, hogy Maniban[804] teljesedett be, akit a Boldogító Léleknek mondtak. Ezért sem a montanisták, sem a manicheusok nem fogadták el az ApCsel-t, amely nyíltan rámutat, hogy Krisztus ígérete az Apostolokban beteljesedett: „Néhány nap múlva a Szentlélekkel fogtok megkeresztelkedni." (ApCsel 1) [5] – Ennek az ígéretnek a beteljesedése az ApCsel 2-ben olvasható. Az üres fecsegéseket pedig kizárja a Jn 7 [39]: „A Lélek még nem jött el, mert még nem dicsőült meg Jézus." Ebből látható, hogy tüstént Krisztus (feltámadásában és mennybemenetelében megvalósult) megdicsőülése után megtörtént a Szentlélek közlése. Ez mindazok tévedését cáfolja, akik azt állítanák, hogy még várni kell egy másik korszakra, a Szentlélek korszakára.[805]

A Szentlélek pedig az Apostolokat megtanította az üdvösséghez szükséges minden igazságra, ami a hitre és a cselekedetekre vonatkozik. De nem tanította meg őket minden eljövendő eseményre: ez ugyanis nem tartozott rájuk; az ApCsel 1 [7] szerint: „Nem tartozik rátok, hogy ismerjétek az időpontokat és körülményeket. Ezeket az Atya szabta meg a saját tetszése szerint."

800 Sorközi Glossza; Lombardus Glosszája: PL 191, 1444 D.

801 5. fej.: PG 3, 501.

802 Montanus (Kr. u. 172) Phrygia és Mysia határán azt hirdette, hogy ő a Krisztus által megígért Szentlélek eszköze, amely az Egyházat tökéletesebb állapotba akarja elvezetni. A hozzá csatlakozó Priscilla is azt állította, hogy a Szentlélekkel van eltelve.

803 19. fej.: PL 42, 368.

804 Mani (Kr. u. 216-275) Perzsiában élt. A manicheizmus átvette a gnosztikusok tanítását az egymással harcban álló jó és rossz istenről. E tan szerint a jó isten teremtménye a szellem, a rossz istené az anyag.

805 Joachim firenzei apát gondolata.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a régi törvény nemcsak az Atyáé volt, hanem a Fiúé is, mivel a régi törvény előképe volt Krisztusnak. Ezért mondja Krisztus (Jn 5) [46]: „Ha hinnétek Mózesnek, hinnétek nekem is, ő ugyanis rólam írt." Ugyanígy az új törvény nemcsak Krisztusé, hanem a Szentléleké is; a Róm 8 [2] szerint: „A Lélek törvénye, ami a Krisztus Jézusban való élet folyománya, megszabadított téged a bűn és a halál törvényétől." Tehát nem lehet egy másik törvényre számítani, amely majd a Szentléleké lesz.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy mivel Krisztus azonnal, az Evangélium hirdetésének kezdetén megmondta: „elközelgett a Mennyek Országa" [Mt 4,17], igen ostoba dolog azt mondani, hogy Krisztus Evangéliuma nem az Országé. De Krisztus Evangéliumának hirdetését kétféleképpen lehet érteni. Egyik módon Krisztus ismeretének elterjesztésére, és így már az Apostolok idejében az egész földkerekségén hirdették az Evangéliumot, ahogy Khrysostomos mondja [Homil. 75. in Matth.][806]. Így az „akkor jön el a vég" hozzátételt Jeruzsálem elpusztítására kell érteni, amiről akkor Krisztus szó szerint beszélt. – Másik módon, az Evangélium egész földön való hirdetése „annak teljes eredményére" érthető: úgy tudniillik, hogy minden népben megalakítják az Egyházat. Így még nincs hirdetve az Evangélium az egész földkerekségén, ahogy Augustinus mondja (Epistola ad Hesych.) [Epist. 199., 12. fej.][807], de miután ez megtörténik, eljön a világ vége.

CVII. KÉRDÉS

AZ ÚJ TÖRVÉNYNEK A RÉGIVEL VALÓ ÖSSZEHASONLÍTÁSÁRÓL – négy szakaszban

Ezt követően az új törvénynek a régivel való összehasonlításáról kell tárgyalnunk.

Ezzel kapcsolatban négy kérdést teszünk fel:

Először: Vajon az új törvény különbözik-e a régi törvénytől?
Másodszor: Vajon az új törvény beteljesíti-e a régit?
Harmadszor: Vajon a régi törvény tartalmazza-e az újat?
Negyedszer: Melyik a nehezebben megtartható, az új törvény-e, vagy a régi?

1. SZAKASZ. – VAJON AZ ÚJ TÖRVÉNY KÜLÖNBÖZIK-E A RÉGI TÖRVÉNYTŐL?

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az új törvény nem különbözik a régi törvénytől.

1. Mindkét törvényt ugyanis az Istenben hívők kapják, mivel „hit nélkül lehetetlen tetszeni Istennek" (Zsid 11) [6]. Ámde ugyanaz a hite a régi és az új törvény alatt élőknek, ahogy a Mt 21 [9] Glosszája[808] mondja. Tehát a törvény is ugyanaz.

806 PG 58, 688-689.
807 PL 33, 923.
808 Vö. Lombardus Glosszájával a 2Kor 4,13-ra: PL 192, 33 D.

2. Ezenkívül, Augustinus azt mondja (Contra adamatum Manich. Discip.) [17. fej.][809], hogy „a törvény és az Evangélium közötti különbség röviden a félelem és a szeretet". Ámde e kettő alapján az új és a régi törvény nem különbözhet, mivel a régi törvény is tartalmazott parancsolatokat a szeretetről (3Móz 19) [18]: „szeresd felebarátodat", és (5Móz 6) [5]: „szeresd az Urat, a te Istenedet". – Ugyanígy nem különbözhetnek egymástól az Augustinus által megjelölt másik különbség alapján sem (Contra Faustum) [IV, 2. fej.][810]: „Az Ószövetségben ideig tartó dolgokat ígér meg Isten, az Újszövetségben pedig lelki és örök javakat." Ugyanis az Újszövetségben is megígér az Úr bizonyos ideig tartó dolgokat. Mk 10 [30]-ban ugyanis ezt olvassuk: aki az Úrért és az Evangéliumért elhagyja rokonait, az „százannyit kap most ezen a világon...". Ugyanakkor az Ószövetségben élő emberek is reméltek Isten által ígért lelki és örök javakat. A Zsid 11 [16] ugyanis ezt mondja az ősatyákról: „Egy jobb haza után vágyódtak, a mennyei után." Úgy tűnik tehát, hogy az új törvény nem különbözik a régitől.

3. Ezenkívül, úgy tűnik, hogy az Apostol úgy különbözteti meg a két törvényt, hogy a régi törvényt a „tettek törvényének", az új törvényt pedig a „hit törvényének" nevezi (Róm 3) [27]. Ámde a régi törvény a hit törvénye is volt; a Zsid 11 [39] szerint: „mindnyájan bizonyságot kaptak a hitükről", ami az Ószövetség ősatyáira értendő. Hasonlóképpen az új törvény a tettek törvénye is. Mt 5 [44]-ben ezt olvassuk: „Tegyetek jót azokkal, akik gyűlölnek titeket." Lk 22 [19]-ben pedig: „Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre." Tehát az új törvény nem különbözik a régi törvénytől.

Ezzel szemben áll, amit az Apostol mond (Zsid 7) [12]: „A papság megváltozásával szükségképpen megváltozott a törvény is." Ámde más az Újszövetség papsága, mint az Ószövetségé, ahogy ugyanott[811] az Apostol bizonyítja. Tehát más a törvény is.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy minden törvény az emberek érintkezését valamilyen célra irányítja, amint fentebb[812] mondottuk. Ámde amik célra irányulnak, a cél mivolta alapján kétféleképpen különbözhetnek. Egyik módon, mivel különböző célokra irányulnak, és ebben az esetben fajilag különböznek; különösen, ha a közvetlen célok mások. Másik módon, a célhoz való közelség vagy távolság szerint. Ahogy például nyilvánvaló, hogy a változások fajilag annyiban különböznek, amennyiben különböző határpontokra irányulnak,[813] amennyiben pedig a változás egyik része közelebb van a határponthoz, mint a másik része, a változáson belül a tökéletes és tökéletlen közötti különbségről van szó.

Így tehát két törvény kétféleképpen különbözhet. Egyik módon, mint teljesen különbözők, amennyiben különféle célokra irányulnak: ahogy az olyan állami törvény, amely arra irányulna, hogy a nép uralkodjon, fajilag különbözne attól, amely arra irányulna, hogy az arisztokraták uralkodjanak. – Másik módon, két törvény annak alapján is különbözhet, hogy az egyik közelebbről, a másik pedig távolabbról irányít a célra. Például egy és ugyanazon országban más törvénynek mondjuk a felnőttekre vonatkozót, akik azonnal képesek teljesíteni a közjót érintő dolgokat, mint ami a gyermekek oktatását szabályozza, akiket még ki kell oktatni arra, hogy miként hajtsák végre később a felnőttek tetteit.

Azt kell tehát mondanunk, hogy *az első módon az új törvény nem különbözik a régi törvénytől, mivel mindkettőnek azonos a célja: az emberek legyenek alávetve Istennek.* Ámde az Új- és Ószövetségnek azonos az Istene; a Róm 3 [30] szerint: „Ugyanaz az Is-

809 PL 42, 159.
810 PL 42, 217-218.
811 Az egész fejezeten keresztül.
812 Q 90, a 2; q 91, a 4.
813 Vö. q 18, a 2; q 72, a 3, ad 2; q 113, a 6, ad 1; II-II, q 61, a 1, ad 4; q 118, a 6, ad 2; III, q 35, a 1, ad 2.

ten teszi megigazulttá a hitből a körülmetéltet éppúgy, mint hite által a körülmetéletlent." – *Másik módon az új törvény különbözik a régi törvénytől, mivel a régi törvény olyan, mint a gyermekek nevelője,* ahogy az Apostol mondja (Gal 3) [24], *az új törvény pedig a tökéletesség törvénye,* mivel a szeretet törvénye, amiről az Apostol azt mondja, hogy „a tökéletesség köteléke" (Kol 3) [14].

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az Ó- és Újszövetség hitének egysége a cél egységét tanúsítja; fentebb[814] ugyanis mondottuk, hogy a teológiai erényeknek – amelyek egyike a hit – a tárgya a végső cél. Ám a hitnek más állapota volt a régi, mint az új törvényben: amit ugyanis azok jövőben bekövetkezőknek hittek, azt mi megtörténtnek hisszük.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az új és a régi törvény között megjelölt összes különbségeket a tökéletes és tökéletlen közötti különbség alapján kapjuk. Bármely törvény parancsolatainak ugyanis az erényes cselekedetek a tárgyai.[815] Ámde az erényes cselekedetekre másként irányulnak a tökéletlenek, akik még nem rendelkeznek az erény készségével, mint azok, akiket az erény készsége tökéletesít. Akik ugyanis még nem rendelkeznek az erény készségével, az erényes cselekvésre valamely külső okból (például a fenyegető büntetés miatt, vagy valamilyen külső jutalmazás ígéretének hatására: megbecsülés, gazdagság vagy más hasonlók reményében) irányulnak. A tökéletleneknek, vagyis a lelki kegyelmet még el nem nyerteknek adott régi törvényt ezért nevezték a „félelem törvényének", amennyiben az a parancsolatok megtartására bizonyos büntetések kilátásba helyezésével ösztönzött, és bizonyos ideig tartó javakra vonatkozó ígéreteket tartalmazott. – Az erényesek pedig az erényes cselekedetekre az erény szeretete miatt hajlanak, nem valami büntetés vagy külső jutalom miatt. Ezért az új törvényt, amelynek elsődleges mivolta a szívbe adott lelki kegyelemben áll,[816] a „szeretet törvényének" hívjuk. Ez a törvény lelki és örök javakra vonatkozó ígéreteket tartalmaz, amik az erényeknek, főleg a szeretetnek tárgyai. Ezért az erényes emberek ezekre természetüknél fogva irányulnak, nem mint külső dolgokra, hanem mint saját javaikra. – Ezért mondják azt is, hogy a régi törvény „a kezet fékezi meg, nem a lelket"[817], mivel aki valamely bűntől a büntetéstől való félelem miatt tartózkodik, annak akarata nem távolodik el abszolút értelemben a bűntől, mint ahogy eltávolodik azé, aki a megigazulás szeretete miatt tartja magát távol tőle. Ezért mondjuk, hogy az új törvény, a szeretet törvénye „a lelket fékezi meg".[818]

Voltak mégis egyesek az Ószövetség állapotában, akik rendelkeztek a szeretettel és a Szentlélek kegyelmével. Ezek elsődlegesen a lelki és örök javakra vonatkozó ígéretek beteljesülését várták, és ennek alapján az új törvényhez tartoztak. – Ugyanígy az Újszövetségben is vannak egyes testi beállítottságú emberek, akik még nem jutottak el az új törvény tökéletességére; őket az Újszövetségben is az erényes tettekre a büntetéstől való félelemmel és bizonyos időleges javakra vonatkozó ígéretekkel kell elvezetni.

A régi törvény pedig, jóllehet a szeretet parancsait megfogalmazta, nem közölte a Szentlelket, amely által „szétárad a szívünkben a szeretet", ahogy a Róm 5 [3] mondja.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, amint fentebb[819] mondottuk, hogy az új törvényt a „hit törvényének" nevezzük, amennyiben az elsődleges mivolta magában a kegyelemben áll, amit bensőleg kapnak meg a hívők, ezért beszélünk a „hit kegyelmé-

814 Q 62, a 2.
815 Vö. q 92, a 1.
816 Vö. q 106, a 1.
817 Vö. Petrus Lombardus, Sent. III., dist. 40.
818 Vö. uo.
819 Q 106, a 1, a 2.

ről". Ám az új törvény másodlagosan bizonyos tényekből, erkölcsi parancsolatokból és szentségekből áll, de elsődlegesen nem ebben áll az új törvény lényege, ahogy ezek elsődlegesen a régi törvény lényegét képezték. Azok pedig, akiket Isten az Ószövetségben a hitük miatt elfogadott, ennek alapján az Újszövetséghez tartoztak, ugyanis egyedül a Krisztusban való hit révén igazultak meg. Ezért mondja Mózesről az Apostol (Zsid 11) [26], hogy „Krisztus gyalázatát nagyobb értéknek tartotta az egyiptomiak kincseinél".

2. SZAKASZ. – VAJON AZ ÚJ TÖRVÉNY BETELJESÍTI-E A RÉGIT?

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az új törvény a régi törvényt nem teljesíti be.

1. A beteljesítés ugyanis ellentétben áll a megszüntetéssel. Ámde az új törvény megszünteti, illetve kizárja a régi törvény előírásait. Azt mondja ugyanis az Apostol (Gal 5) [2]: „Ha körülmetélkedtek, Krisztus semmit sem használ nektek." Tehát az új törvény a régi törvényt nem teljesíti be.

2. Ezenkívül, semmi sem beteljesítője az ellentétének. Ámde az Úr az új törvényben adott bizonyos parancsokat, amik ellentétesek a régi törvény parancsolataival. A Mt 5 [27, 31 skk.]-ben ez áll: „Hallottátok, hogy az mondatott a régieknek: mindaz, aki elbocsájtja feleségét, adjon neki válólevelet. Én pedig azt mondom nektek: mindaz, aki elbocsájtja feleségét, okot ad neki a házasságtörésre." A továbbiakban ugyanez megmutatkozik az eskü, a bosszú és az ellenség gyűlöletének tilalmában is. Úgy tűnik továbbá, hogy az Úr megszüntette a régi törvény parancsait az ételek megkülönböztetéséről. Mt 15 [11]-ben ugyanis ez áll: „Nem az szennyezi be az embert, ami a száján bemegy." Tehát az új törvény nem beteljesítője a réginek.

3. Ezenkívül, mindaz, aki a törvény ellen cselekszik, nem teljesíti be a törvényt. Ámde Krisztus bizonyos esetekben a törvény ellen cselekedett. A Mt 8 [3] szerint megérintette ugyanis a leprást, ami a törvény ellen van. Ugyanígy úgy tűnik, hogy a szombatot többször megszegte, ezért azt mondták róla a zsidók (Jn 9) [16]: „Nem Istentől való ez az ember, aki nem tartja meg a szombatot." Tehát Krisztus nem teljesítette be a törvényt, és így az új törvény, amelyet Krisztus adott, nem beteljesítője a réginek.

4. Ezenkívül, a régi törvényben voltak erkölcsi, ceremoniális és ítélkezési parancsok, amint fentebb[820] mondottuk. Ámde úgy tűnik, hogy az Úr Mt 5-ben, ahol bizonyos parancsokat illetően a törvényt beteljesítette, nem tett semmi említést az ítélkezési és ceremoniális parancsokról. Tehát úgy tűnik, hogy az új törvény nem teljesen beteljesítője a törvénynek.

Ezzel szemben áll amit az Úr mond (Mt 5) [18]: „Nem jöttem felbontani a törvényt, hanem beteljesíteni." Később hozzáteszi: „Egy i betű, vagy egy vesszőcske sem múlik el a törvényből, hanem minden beteljesedik."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az új törvény úgy viszonyul a régi törvényhez, mint tökéletes a tökéletlenhez, amint mondottuk.[821] Ámde minden tökéletes beteljesíti azt, ami a tökéletlenből hiányzik. Ennek megfelelően *az új törvény beteljesíti a régi törvényt, amennyiben pótolja azt, ami a régi törvényből hiányzott.*

A régi törvényben pedig kettő vizsgálható: a cél és a törvényben foglalt parancsok. Bármely törvény célja, hogy az emberek igazságosak és erényesek legyenek, amint fen-

820 Q 99, a 4.
821 A 1.

tebb[822] mondottuk. Ezért a régi törvény célja az emberek megigazulása. Ezt a célt a régi törvény nem volt képes megvalósítani, de előképszerűen jelezte bizonyos ceremoniális cselekedetekkel, és megígérte szavakkal. Ebben a vonatkozásban az új törvény beteljesítette a régit, mert megadta a megigazulást Krisztus szenvedésének erejével.[823] Erről beszél az Apostol (Róm 8) [3 skk.]: „Ami a törvény számára lehetetlen volt, Isten végbevitte: elküldte tulajdon Fiát a bűnös testhez hasonló alakban, elítélte a testben lévő bűnt, hogy a törvény megigazulttá tevő hatása beteljesedjék rajtunk." – Amit erre vonatkozóan a régi törvény megígért, azt az új törvény megadja; a 2Kor 1 [20] szerint: „Isten valamennyi ígérete Igenné vált benne", vagyis Krisztusban. – Ezzel kapcsolatban is beteljesítette, amit a régi törvény előre jelzett. Ezért mondja a Kol 2 [17], hogy a ceremoniális parancsok csak „árnyékai a jövendőnek; a valóság Krisztusban van", vagyis az igazság Krisztushoz tartozik. Ezért az új törvény az „igazság törvényének", a régi törvény pedig az „árny" vagy az „előkép" törvényének mondható.

A régi törvény parancsait pedig Krisztus cselekvésével és tanításával teljesítette be. Cselekvésével, mivel szándékosan körülmetélkedett, és megtartotta az abban az időben megtartandó törvényes előírásokat; a Gal 4 [4] szerint: „Alávetette magát a törvénynek." – Tanításával pedig a törvény parancsait háromféleképpen teljesítette be. Először a törvény igazi értelmének kifejtésével, ahogy ez az emberölés és házasságtörés esetében látható, amikkel kapcsolatban a farizeusok és írástudók egyedül a külső cselekedetet tiltották. Ezért az Úr a törvényt beteljesítette: rámutatott, hogy a bűnös belső actusok is tiltva vannak.[824] – Másodszor az Úr beteljesítette a törvény parancsait azzal, hogy elrendelte, miként kell biztosan megtartani azt, amit a régi törvény előírt. Például a régi törvény előírta, hogy az ember ne esküdjön hamisan. Ezt az ember biztosabban megtartja, ha teljesen tartózkodik az eskütől,[825] a szükségesség estét kivéve. – Harmadszor, az Úr beteljesítette a törvény parancsait azzal, hogy hozzáadott a tökéletesség elérését szolgáló néhány tanácsot,[826] ami a Mt 19 [21]-ben látható, ahol az Úr így szól ahhoz, aki azt mondja magáról, hogy megtartotta a régi törvény parancsait[827]: „Egy valaminek híjával vagy még. Ha tökéletes akarsz lenni, menj, add el mindenedet, amid van...".

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az új törvény csak a ceremoniális parancsokat szüntette meg a régi törvényből, amint fentebb[828] mondottuk. Ámde ezek a jövőt jelezték. Mivel pedig beteljesedtek, amit előre jeleztek, nem kell őket továbbra is megtartani, mert a megtartásuk azt jelezné, hogy valami a jövőben fog megtörténni, tehát még nem teljesedett be. Ahogy nem kell már ígéretet tenni egy jövőben bekövetkező ajándékozásra, ha az ajándékozás már megtörtént. A régi törvény ceremóniái ily módon szűnnek meg, amikor beteljesülnek.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az Úrnak azok a parancsai nem ellentétesek a régi törvény parancsaival, ahogy Augustinus mondja (Contra Faustum) [XIX, 26. fej.][829]: „Amit ugyanis az Úr parancsolt a feleség el nem bocsájtásáról, nem ellentétes azzal, amit a törvény parancsolt. Ugyanis nem azt mondja a törvény: aki akarja, bocsássa el a feleségét, aminek ellentéte lenne, hogy ne bocsássa el. De egyáltalán nem akarta a törvényhozó, hogy a férj elbocsássa a feleségét, ezt a haladékot azért iktatta közbe, hogy az ingadozásra hajlamos lélek a válólevél megírása közben a szándékát

822 Q 92, a 1.
823 Vö. q 106, a 2.
824 Mt 5,20 skk.
825 Mt 5,33 skk.
826 Vö. q 108, a 4.
827 Vö. Mk 10,21; Lk 18,22.
828 Q 103,a 3,a 4.
829 PL 42, 364-365.

megváltoztatva elálljon a válástól. Ezért az Úr, megerősítendő, hogy ne egykönnyen bocsássák el a feleséget, csak a paráznaság esetével tett kivételt."[830] – Ugyanezt kell mondani az eskü tilalmáról, amint mondottuk.[831] – Ugyanez nyilvánul meg a bosszú tilalmában. A törvény ugyanis megszabta a bosszú módját, hogy ne ragadtassa senki sem magát mértéktelen bosszúra, és ettől tökéletesebben távolította el az Úr azt, akit arra intett, hogy teljesen tartózkodjék a bosszútól. – Az ellenség gyűlöletével kapcsolatban elutasította a farizeusok hamis értelmezését: arra intett, hogy ne a bűnös személyt gyűlöljük, hanem a bűnt. – Az ételek (ceremoniális parancsok által előírt) megkülönböztetéséről az Úr nem azt parancsolta, hogy azokat az előírásokat már ne tartsák meg, hanem rámutatott, hogy egyetlen étel sem a természeténél fogva tisztátalan, hanem csak a jelzésszerű értelme miatt, ahogy fentebb[832] mondottuk.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a leprás érintését azért tiltotta a törvény, mert azáltal az ember irregularitás tisztátalanságába esett, amint fentebb[833] mondottuk. De az Úr, a leprás megtisztítója, irregularitást nem követhetett el. – Amit pedig szombaton tett, nem szegte meg valójában a szombatot, ahogy arra maga a Mester rámutatott az Evangéliumban; egyrészt, mivel csodát tett azzal az isteni erővel, amely mindig működik a dolgokban;[834] másrészt, mivel az ember egészsége érdekében cselekedett, míg a farizeusok az állatok egészségéről szombaton is gondoskodtak;[835] továbbá, mivel a szükségesség miatt a kalászokat szombaton gyűjtő tanítványait is igazolta.[836] De úgy tűnik, elutasította a farizeusok babonás értelmezését, akik úgy vélték, hogy szombaton az üdvös cselekedetektől is tartózkodni kell, ami ellentétes a törvény szándékával.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a ceremoniális parancsokat azért nem említi a Mt 5, mivel azok megtartását teljesen kizárja a beteljesedésük, amint mondottuk.[837] – Az ítélkezési parancsok közül pedig említette a megtorlás parancsát, és amit erről mond, minden más ítélkezési parancsról is érteni kell. E paranccsal kapcsolatban azt tanította, hogy a törvény szándéka nem az, hogy a megtorlás büntetését a bosszú mozgassa (amit kizárt az Úr, amikor arra figyelmeztetett, hogy az embernek a nagyobb igazságtalanságokat is el kell tűrnie), hanem a mozgató erőnek az igazságosság szeretetének kell lennie, ami még az új törvényben is megmarad.[838]

3. SZAKASZ. – VAJON A RÉGI TÖRVÉNY TARTALMAZZA-E AZ ÚJ TÖRVÉNYT?

A harmadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a régi törvény nem tartalmazza az új törvényt.

1. Az új törvény ugyanis főként a hitben áll; ezért mondható a „hit törvényének" (Róm 3) [27]. Ámde az új törvény sok hitigazságot közöl, amit a régi törvény nem tartalmaz. Tehát a régi törvény nem tartalmazza az új törvényt.

830 Vö. q 108, a 3, ad 2; Suppl. q 59, a 6; q 62, a 1.
831 A szakasz törzsében.
832 Q 102, a 6, ad 1.
833 Q 102, a 5, ad 4.
834 Jn 5,17.
835 Mt 12,11 skk.
836 Mt 12,3 skk.
837 Az első ellenvetésre adott válaszban.
838 Vö. q 108, a 3, ad 2.

2. Ezenkívül, a Mt 5 [19] egyik Glosszája[839] az „aki csak egyet is eltöröl e legkisebb parancsok közül" szöveggel kapcsolatban azt mondja, hogy a törvény parancsai kisebbek, az Evangéliumban pedig a nagyobb parancsok vannak. Ámde a kisebb nem tartalmazhatja a nagyobbat. Tehát a régi törvény nem tartalmazza az újat.

3. Ezenkívül, ha valamit egy másik dolog tartalmaz, egyszerre birtokolható a másik dologgal. Ha tehát a régi törvény tartalmazná az újat, az következne, hogy a régi törvénnyel együtt az új is az emberek rendelkezésére állt. Ezért felesleges volt a régi törvény után újat adni. Tehát a régi törvény nem tartalmazza az újat.

Ezzel szemben áll, amit Ez 1 [16] mond: „Az egyik kerék a másikban volt." Vagyis: „az Újszövetség benne volt az Ószövetségben", ahogy Gregorius magyarázza [Homil. VI. in Ezechiel][840].

Válaszul azt kell mondanunk, hogy valamit kétféleképpen tartalmazhat egy másik. Egyik módon actuálisan, ahogy a helyben lévő lényt tartalmazza egy hely. Másik módon erő szerint, ahogy az okozat van az okban, a teljes a nem teljesben; ahogy a *nem* tartalmazza potentiálisan a fajokat, és ahogy a mag tartalmazza az egész fát. A régi törvény ily módon tartalmazza az újat. Mondottuk[841] ugyanis, hogy az új törvény úgy viszonyul a régihez, mint tökéletes a tökéletlenhez. Ezért Khrysostomos[842] a Mk 4 [28]-at („a föld először szárat, aztán kalászt, majd telt szemet a kalászban terem") magyarázva ezt mondja: „Először szárat terem a természettörvényben; azután kalászokat Mózes törvényében; majd telt szemet az Evangéliumban." Így tehát *az új törvény a régi törvényben van, mint telt szem a kalászban.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy mindaz, ami kifejezetten és nyíltan hitigazság az Újszövetségben, jelbe burkoltan benne van az Ószövetségben is. Ebben az értelemben a régi törvény a hitet illetően is tartalmazza az új törvényt.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az új törvény parancsait a régi törvény parancsainál nagyobbnak a kifejezett mivoltuk miatt mondjuk. De az Újszövetség parancsai a lényegüket illetően mind benne vannak az Ószövetségben. Ezért mondja Augustinus (Contra Faustum) [XIX, 23, 28. fej.][843]: „Szinte minden, amire az Úr figyelmeztetett, vagy amit az Úr parancsolt azzal a hozzátétellel: 'én pedig azt mondom nektek', megtalálható az Ószövetség könyveiben is. De mivel emberölésen csak az emberi test elpusztítását értették, rámutatott az Úr, hogy minden gonosz indulat, ami a testvérnek ártani akar, az emberölés *nemébe* tartozik." Az új törvény parancsai az ilyen kifejtéseket illetően mondhatók nagyobbnak a régi törvény parancsainál. Ámde semmi akadálya sincs annak, hogy a kisebb tartalmazza a nagyobbat erő szerint, ahogy a mag tartalmazza a fát.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a burkoltan közölt igazság kifejtésre szorul. Ezért a régi törvényt követően új törvényt kellett adni.

839 Vö. Aug.: „De serm. Domini in Monte" I, 1. fej.: PL 34, 1231.
840 PL 34, 1231.
841 A 1.
842 Khrysostomos kiadott műveiben nem található; Szent Tamás a „Catena aurea"-ban hivatkozik rá. (Marietti kiad., 504. o.)
843 PL 42, 361, 366.

4. SZAKASZ. – VAJON AZ ÚJ TÖRVÉNY NEHEZEBBEN MEGTARTHATÓ-E, MINT A RÉGI?

A negyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az új törvény nehezebben megtartható mint a régi.

1. Krysostomos[844] ugyanis a Mt 5 [19]-et magyarázva ezt mondja: „Mózes parancsai ténylegesen könnyűek: ne ölj, ne paráználkodjál. Krisztus parancsai pedig, vagyis: ne tarts haragot, ne legyen bűnös kívánságod, ténylegesen nehezek." Tehát az új törvény nehezebben megtartható, mint a régi.

2. Ezenkívül, könnyebb jólétben élni, mint üldözéseket szenvedni. Ámde az Ószövetségben a régi törvény megtartását időleges jólét követte (5Móz 28) [1-14]. Ezzel szemben az új törvény követőit sokféle kellemetlenség éri, ahogy a 2Kor 6 [4 skk.] mondja: „Mindenben úgy viselkedünk, mint Isten szolgája: nagy türelmet tanúsítva a megpróbáltatásban, a szükségben, a szorongattatásban...". Tehát az új törvény nehezebben megtartható, mint a régi.

3. Ezenkívül, ami hozzáadódik egy másikhoz, nehezebbnek tűnik. Ámde az új törvény hozzáadódik a régihez. A régi törvény ugyanis megtiltotta a hamis esküt, az új törvény az esküdözést is. A régi törvény megtiltotta a feleség elküldését válólevél nélkül, az új törvény teljesen megtiltotta a válást, amint Augustinus Mt 5 [31 skk.]-ről adott magyarázatából kitűnik.[845] Tehát az új törvény nehezebben megtartható, mint a régi.

Ezzel szemben áll, amit Mt 11 [28] mond: „Jöjjetek hozzám mindnyájan, akik fáradtak vagytok és meg vagytok terhelve". Ezt magyarázva Hilarius [In Matth., 11. fej.][846] ezt mondja: „Magához hívja a törvény nehézségei miatt fáradtakat és a világ bűneivel terhelteket." Majd az Evangélium igájáról az Úr hozzáfűzi: „Az én terhem könnyű, és az én igám édes." (Mt 11) [30] Tehát az új törvény könnyebben megtartható, mint a régi.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a törvény által parancsolt erényes cselekedetekkel kapcsolatban kétféle nehézség állapítható meg. Az egyik *a külső cselekedetek részéről,* amiknek természetüknél fogva nehéz a véghezvitelük. Ebből a szempontból *a régi törvény sokkal nehezebben teljesíthető, mint az új,* mivel az előbbi a sokféle ceremónia keretében több külső cselekedetre kötelezett, mint az utóbbi, amely a természettörvény parancsaihoz igen keveset ad hozzá Krisztus és az Apostolok tanításában, jóllehet később az egyházatyák intézkedései bizonyos követelményeket később hozzátettek. Augustinus is azt mondja (Ad inquisitiones Januarii) [Epist. 55., 19. fej.][847], hogy ezekben a dolgokban mérsékeltnek kell lenni, nehogy a hívők egymás közötti érintkezése terhessé váljon. Így ír azokról, akik „magát a vallásunkat, amit az isteni irgalom az igen világos és kisszámú szentség kiszolgáltatásában szabadnak akart, szolgai terhekkel annyira megrakják, hogy elviselhetőbb a zsidók helyzete, akik a törvény által rendelt szentségeknek, és nem emberi vélelmeknek vannak alávetve."

A másik nehézség *az erényes belső actusokkal kapcsolatos,* például azzal, hogy valaki készségesen és élvezettel gyakorolja az erényeket. Ezzel kapcsolatban az erény nehéz: ez ugyanis az erénnyel nem rendelkező számára igen nehéz, de az erény által könnyűvé válik. *Ebből a szempontból az új törvény parancsai nehezebben teljesíthetők, mint a régi törvény parancsai,* mivel az új törvényben olyan belső lelki indulatok is tilt-

844 „Opus imperf. in Matth.", Hom.10. (a feltételezett művei között): PG 56, 688.
845 De serm. Dom. in Monte I, 14, 17. fej.: PL 34, 1248, 1255; Contra Faustum XIX, 23, 26. fej.: PL 42, 361, 364-365.
846 PL 9, 984 A.
847 PL 33, 221.

va vannak, amik minden esetben nem voltak tiltva a régi törvényben, és ahol tiltva voltak, nem jártak büntetéssel. Ámde ez a legnehezebb az erénnyel nem rendelkező számára. Ahogy a Filozófus is mondja (Ethic. V.) [13. fej.][848], hogy megtenni azt, amit az igaz ember megtesz, könnyű; de megtenni azt oly módon (vagyis élvezettel és készségesen), mint az igaz ember, nehéz annak, aki nem rendelkezik az igazságosság erényével. Augustinus pedig az 1Ján 5 [3]-at („parancsai nem nehezek") magyarázva ezt mondja: „a szerető személy számára nem nehezek, de aki nem szeret, annak számára nehezek."[849]

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy Khrysostomos az új törvény nehéz mivoltáról kimondottan a belső indulatok kifejezett tilalmát illetően beszél.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a nehézségek, amiket az új törvény megtartói elszenvednek, nem magától a törvénytől származnak, de a szeretet miatt, ami a törvény lényege, könnyen leküzdhetők, mivel „minden kegyetlenséget és szörnyűséget könnyűvé, szinte semmivé tesz a szeretet", ahogy Augustinus mondja (De Verbis Domini) [70. serm., 3. fej.][850].

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a régi törvény parancsaihoz azok a hozzátételek arra irányulnak, hogy könnyebben lehessen teljesíteni, amit a régi törvény parancsolt, ahogy Augustinus mondja.[851] Ezért ez nem azt mutatja, hogy az új törvény nehezebb, hanem inkább azt, hogy könnyebb.

CVIII. KÉRDÉS

AZOKRÓL, AMIKET AZ ÚJ TÖRVÉNY TARTALMAZ – négy szakaszban

Ezt követően azt kell megvizsgálnunk, amiket az új törvény tartalmaz. Ezzel kapcsolatban négy kérdést teszünk fel:

Először: Vajon az új törvénynek bizonyos külső cselekedeteket parancsolnia vagy tiltania kell-e?
Másodszor: Vajon elégséges módon parancsolja vagy tiltja a külső cselekedeteket?
Harmadszor: Vajon megfelelően okította-e ki az embereket a belső actusokat illetően?
Negyedszer: Vajon megfelelően adott-e hozzá a parancsokhoz tanácsokat?

1. SZAKASZ. – VAJON AZ ÚJ TÖRVÉNYNEK BIZONYOS KÜLSŐ CSELEKEDETEKET PARANCSOLNIA VAGY TILTANIA KELL-E?[852]

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az új törvénynek egy külső cselekedetet sem kell parancsolnia vagy megtiltania.

848 1137, a, 5-9.
849 De nat. et gra., 69. fej.: PL 44, 289; De perfect. iust. hom., 10. fej.: PL 44, 302.
850 PL 38, 444.
851 De serm. Dom. in Monte I, 17, 21. fej.: PL 34, 1256, 1265; Contra Faustum XIX, 23, 26. fej.: PL 42, 362, 365.
852 DS 829.

1. Az új törvény ugyanis az Ország Evangéliuma (Mt 24) [14]: „Hirdessétek az Országnak ezt az Evangéliumát az egész földön." Ámde Isten Országa nem külső cselekedetekből áll, hanem csak belső actusokból; Lk 17 [21] szerint: „Isten Országa bennetek van." A Róm 14 [17] szerint pedig: „Isten Országa nem étel és ital, hanem igazságosság, béke és öröm a Szentlélekben". Tehát az új törvénynek semmilyen külső cselekedetet nem kell parancsolnia vagy tiltania.

2. Ezenkívül, az új törvény a „Lélek törvénye" (Róm 8) [2]. Ámde „ahol az Úr Lelke, ott a szabadság" (2Kor 3) [17]. Ámde nincs szabadság ott, ahol az ember kötelezve van bizonyos külső cselekedetek megtevésére vagy kerülésére. Tehát az új törvény nem tartalmaz olyan parancsokat, amik külső cselekedeteket parancsolnak vagy tiltanak.

3. Ezenkívül, minden külső cselekedetet a kézhez tartozónak értünk, ahogy a belső actusok a lélekhez tartoznak. Ámde azt a különbséget állítják az új és a régi törvény között, hogy „a régi törvény megfékezi a kezet, és az új törvény megfékezi a lelket".[853] Tehát az új törvényben nem kell tiltani vagy parancsolni külső cselekedeteket, hanem csak belsőket.

Ezzel szemben áll, hogy az új törvény által az emberek a „világosság gyermekei" lesznek. Ezért mondja Jn 12 [36]: „Higgyetek a világosságban, hogy a világosság gyermekei legyetek." Ámde a fény gyermekeihez az illik, hogy a fény cselekedeteit tegyék, és a sötétség cselekedeteit elvessék; az Ef 5 [8] szerint „valamikor sötétség voltatok, most azonban világosság az Úrban. Mint a világosság gyermekei járjatok." Tehát az új törvénynek bizonyos külső cselekedeteket tiltani és másokat parancsolnia kellett.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az új törvény elsődleges mivolta a Szentlélek kegyelme, ami a szeretetben működő hitben nyilvánul meg,[854] amint mondottuk.[855] Ezt a kegyelmet az emberek Istennek emberré lett Fia által nyerik el, akinek az emberségét elsőként töltötte el a kegyelem, és onnan származott ránk.[856] Ezért mondja Jn 1 [14]: „Az Ige testté lett." Majd hozzáteszi (Jn 1) [16]: „Az ő teljességéből mindannyian részesültünk, kegyelmet kegyelemre halmozva." Ezért teszi hozzá [17. v.]: „A kegyelem és az igazság Jézus Krisztus által lett." Ezért *helyénvaló, hogy a megtestesült Igétől származó kegyelem bizonyos külső érzékelhető dolgok által jusson el hozzánk. Ebből a belső kegyelemből, amely által a test alá van vetve a léleknek, bizonyos külső, érzékelhető cselekedetek jönnek létre.*

Így tehát a külső cselekedetek kétféleképpen tartozhatnak a kegyelemhez. *Egyik módon, mint valamiképpen a kegyelemre vezetők. Ezek az új törvényben alapított szentségek:* a keresztség, az Oltáriszentség és más hasonlók.

Más külső cselekedetek pedig a kegyelem ösztönzésére jönnek létre. Ezek között egyfajta különbség állapítható meg. *Bizonyos külső cselekedetek ugyanis szükségképpen megfelelnek a belső kegyelemnek, amely a szeretet által működő hitben áll, vagy ellentétben állnak azzal. Az ilyen cselekedeteket parancsolja, illetve tiltja az új törvény,* ahogy parancsolva van a hit megvallása és meg van tiltva a hittagadás. Mt 10 [32 sk.]-ban ugyanis ez áll: „Aki megvall engem az emberek előtt, én is megvallom Atyám előtt. Aki pedig megtagad engem az emberek előtt, én is megtagadom az Atyám előtt." – *Más külső cselekedetek pedig nem állnak szükségszerű ellentétben vagy megfelelésben a szeretet által működő hittel. Az ilyen cselekedetek az új törvényben nincsenek a törvényhozó által megtiltva vagy parancsolva, hanem a törvényhozó, vagyis Krisztus rábízta mindenkire a döntést.* Így mindenki szabadon döntheti el, hogy mit hasznos ilyen esetekben

853 Vö. Petrus Lombardus, Sent. III, dist. 40.
854 Vö. Gal 5,6.
855 Q 106, a 1, a 2.
856 Vö. III, q 7, a 1; q 8, a 1.

tennie vagy kerülnie, és minden elöljáró szabadon adhat utasítást az ilyenekről az alattvalóinak. Az Evangélium törvényét ebben a vonatkozásban is a „szabadság törvényének" lehet nevezni, mert a régi törvény sok mindent meghatározott, és keveset bízott az emberi szabadságra.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy Isten Országa elsődlegesen belső actusokból áll, de következményesen hozzá tartozik mindaz, ami nélkül a belső actusok nem létezhetnek. Ha Isten Országa belső igazságosság, öröm és lelki öröm, szükségszerű, hogy mindazok a külső cselekedetek, amik ellentmondanak az igazságosságnak, békének és lelki örömnek, ellentmondjanak Isten Országának is. Ezért ezek tiltva vannak az Ország Evangéliumában. Azok a cselekedetek pedig, amik a felsoroltak szempontjából közömbösek, mint megenni ezt vagy azt az ételt, ezeken nem múlik Isten Országa. Ezért bocsájtja előre az Apostol: „Isten Országa nem étel és nem ital."

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a Filozófus szerint (Metaphys. I.) [2. fej.][857] „szabad az, aki önmagának oka". Aki tehát szabadon tesz valamit, önmagától teszi azt. Amit az ember a természetének megfelelő készségből tesz, önmagától teszi, mivel a készség természet módjára irányul. Ha pedig a készség a természettel ellentétes lenne, az ember nem cselekedne annak megfelelően, ami ő maga, hanem a természetéhez járuló valamely megromlást követné a tevékenysége. Mivel pedig a Szentlélek kegyelme belénk öntött belső készség, amely minket a helyes cselekvésre irányít, azt okozza, hogy szabadon azt cselekedjük, ami megfelel a kegyelemnek, és elkerüljük azt, ami a kegyelemnek ellentmond.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az új törvény, amely távoltartja a lelket a rendetlen indulatoktól, távol kell, hogy tartsa a kezet is a rendetlen cselekedetektől, amik okozatai a belső indulatoknak.

2. SZAKASZ. – VAJON AZ ÚJ TÖRVÉNY MEGFELELŐEN RENDEZTE-E A KÜLSŐ CSELEKEDETEKET?

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az új törvény elégtelenül rendezte a külső cselekedeteket.

1. Úgy látszik ugyanis, hogy az új törvényhez főképpen a szeretet által működő hit tartozik; a Gal 5 [6] szerint: „Krisztus Jézusban nem az számít, hogy valaki körülmetélt vagy körülmetéletlen, hanem a hit, amely a szeretetben működik." Ámde az új törvény kifejtett bizonyos hitigazságokat, amik a régi törvényben nem voltak kifejtve, például a Szentháromságban való hitet. Tehát a korábbiakhoz hozzá kellett volna tennie bizonyos külső erkölcsi cselekedeteket is, amik nem voltak a régi törvényben meghatározva.

2. Ezenkívül, a régi törvényben nemcsak szentségek lettek alapítva, hanem szentté lettek nyilvánítva bizonyos dolgok is, amint fentebb[858] mondottuk. Ámde az új törvényben, noha alapítva lettek bizonyos szentségek, úgy tűnik, hogy az Úr egyetlen dolgot sem nyilvánított szentnek: például olyat, ami valamely templom vagy edény megszenteléséhez, vagy valamely ünnepséghez tartozik. Tehát az új törvény elégtelenül rendezte a külső dolgokat.

853 Vö. Petrus Lombardus, Sent. III, dist. 40.
854 Vö. Gal 5,6.
855 Q 106, a 1, a 2.
856 Vö. III, q 7, a 1; q 8, a 1.
857 982, b, 26-28.
858 Q 101, a 4; q 102, a 4.

3. Ezenkívül, a régi törvényben nemcsak az Isten szolgáira vonatkozó előírások voltak, hanem a népre vonatkozó előírások is, amint fentebb[859] mondottuk, amikor a régi törvény ceremoniális parancsairól tárgyaltunk. Ámde úgy tűnik, hogy az új törvényben is vannak bizonyos előírások, amiket Isten szolgái kaptak, amint ez látható a Mt 10 [9]-ben: „Ne legyen aranyotok, ezüstötök és rézpénzetek az övetekben...", továbbá a Lk 9 és 10-ben. Tehát kellene lenniük az új törvényben olyan előírásoknak is, amik a népre vonatkoznak.

4. Ezenkívül, az erkölcsi és ceremoniális parancsokon kívül a régi törvényben ítélkezési parancsok is voltak. Ámde az új törvényben nincsenek ítélkezési parancsok. Tehát az új törvény elégtelenül rendezte a cselekedeteket.

Ezzel szemben áll, amit az Úr mond (Mt 7) [24]: „Mindaz, aki hallja a szavaimat és megcselekszi azokat, hasonló a bölcs emberhez, aki a házát kősziklára építette." Ámde a bölcs építész semmit sem mulaszt el azok közül, amik szükségesek az épülethez. Tehát Krisztus szavaiban elégséges módon ki van fejezve mindaz, ami az ember üdvösségéhez szükséges.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az új törvény a külső cselekedetekből csak azokat tartozott megparancsolni vagy megtiltani, amik a kegyelemhez vezetnek, vagy amik a kegyelem helyes felhasználásához szükségesek, amint mondottuk.[860] Mivel pedig önmagunktól nem nyerhetünk kegyelmet, hanem egyedül Krisztus által, ezért a szentségeket, amik által kegyelmet nyerünk, maga az Úr alapította: a keresztséget,[861] az Oltáriszentséget,[862] az új törvény szolgáinak rendjét az Apostolok és a 72 tanítvány kiválasztásával, a bűnbánat szentségét[863] és a felbonthatatlan házasságot; a bérmálást, és megígérte a Szentlélek küldését. Az ő alapításából eredően olvassuk, hogy az Apostolok a betegek olajával való megkenéssel gyógyítottak (Mk 6) [13][864]. Ezek az új törvény szentségei.

A kegyelem helyes felhasználása pedig a szeretet cselekedetei által történik. Amennyiben ezek az erényhez szükségesek, az erkölcsi parancsokhoz tartoznak, amik a régi törvényben is voltak. Ezért ebben a tekintetben az új törvénynek nem kellett a régihez hozzátennie semmit sem a külső cselekedetekkel kapcsolatban. – A fent említett cselekedeteknek az istentisztelettel kapcsolatos konkretizálása pedig a törvény ceremoniális parancsaihoz tartozik, a felebaráttal kapcsolatos konkretizálása pedig az ítélkezési parancsokhoz, amint fentebb[865] mondottuk. Mivel pedig ezek a konkretizálások természetüknél fogva nem szükségesek a belső kegyelemhez, amely a törvény lényegét alkotja, ezért ezekről nem ad parancsot az új törvény, hanem ezeket az emberi belátásra hagyja (némelyeket az alattvalók belátására, amelyek külön-külön mindenkire vonatkoznak, másokat pedig az időleges vagy lelki elöljárók belátására, amelyek a közjóval állnak kapcsolatban).

Így tehát *az új törvénynek semmi külső cselekedetet nem kellett meghatároznia parancsolással vagy tiltással a szentségeken és az erkölcsi parancsokon kívül, amelyek természetüknél fogva az erény lényegét érintik* (például: ne ölj, ne lopj, és más hasonlók).

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a hittel kapcsolatos dolgok meghaladják az emberi észt,[866] ezért azok ismeretére csak a kegyelem segítségével jutha-

859 Q 101, a 4; q 102, a 6.
860 A 1.
861 Vö. III, q 66, a 2.
862 Vö. III, q 73, a 5.
863 Vö. III, q 84, a 7.
864 Vö. Suppl. q 29, a 3.
865 Q 99, a 4.
866 Vö. q 72, a 4; III, q 39, a 5; q 43, a 1.

tunk. Ezért a túláradó kegyelem idején több hitigazságot kellett kifejteni. De az erényes cselekedetekre a természetes ész indít és irányít bennünket, ami az emberi cselekedet egyfajta szabálya, amint fentebb[867] mondottuk. Ezért az utóbbiakkal kapcsolatban nem kellett külön parancsokat adni a régi törvény erkölcsi parancsain kívül, amik az ész követelményeit fogalmazták meg.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az új törvény szentségei kegyelmet közölnek,[868] ami nem eredhet mástól, mint Krisztustól. Szükséges tehát, hogy Krisztus legyen azok alapítója. De a szent dolgok (egy templom, egy oltár vagy más hasonló) szentelése, vagy az ünnepek megülése nem közölnek kegyelmet. Ezért ezek szentté nyilvánítását (minthogy a belső kegyelemhez nem szükségesek) az Úr a hívők belátására bízta.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy azokat a parancsokat az Úr nem mint ceremoniális előírásokat adta az Apostoloknak, hanem mint erkölcsi intézkedéseket, és ezeket kétféleképpen lehet érteni. Egyik módon, Augustinus szerint (De consensu Evangelist.) [30. fej.][869] úgy, mint nem parancsokat, hanem mint engedményeket. Megengedte ugyanis nekik, hogy a hithirdetésre tarisznya, bot és más hasonlók nélkül menjenek, mert joguk van arra, hogy az élethez szükséges dolgokat megkapják azoktól, akiknek a hitet hirdetik. Ezért teszi hozzá: „Méltó a munkás a maga bérére." De nem vétkezik, hanem a szükségesnél többet költ magára az, aki a saját pénzével fedezi a szükségleteit, de nem fogad el juttatásokat azoktól, akiknek az Evangéliumot hirdeti, ahogy Pál tette.[870]

Más szentek magyarázata szerint[871] más módon úgy is lehet érteni, hogy ezek időleges intézkedések: arra az időszakra vonatkoztak, amikor Krisztus szenvedése előtt Júdeában hithirdetésre lettek küldve az Apostolok. A tanítványok ugyanis, akik akkor még szinte Krisztus gondnoksága alatti gyermekek voltak, rászorultak arra, hogy bizonyos sajátos útbaigazításokat kapjanak Krisztustól (mint bármely alattvaló a maga elöljárójától), különösen azért, mert apránként kellett őket arra szoktatni, hogy lemondjanak a földi dolgokról, és ezáltal alkalmassá váljanak arra, hogy az Evangéliumot az egész földön hirdessék. Nem csoda, ha abban az időben, amikor még fennállt a régi törvény állapota, és nem érkezett el a Lélek teljes szabadsága, Krisztus megszabott számukra bizonyos sajátos életformát. De a szenvedése közeledtén ezeket az intézkedéseket visszavonta, mivel a tanítványok már eléggé felnőttek voltak. Ezért Lk 22 [35 sk.]-ban ezt olvassuk: „Amikor erszény, tarisznya és saru nélkül küldtelek benneteket, szenvedtetek-e valamiben hiányt? 'Semmiben' – felelték. Most azonban – folytatta – akinek van erszénye, vegye elő, ugyanúgy a tarisznyáját is." Közeledett már ugyanis a teljes szabadság ideje, hogy teljesen a tanítványok belátására legyen bízva mindaz, ami nem tartozik szükségképpen az erényességhez.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az ítélkezési parancsok konkretizálása – önmagában vizsgálva – nem szükséges az erényességhez; ahhoz csupán az igazságosság egyetemes lényege szükséges. Ezért az Úr az ítélkezési parancsok feletti rendelkezés jogát átengedte azoknak, akik evilági vagy lelki szempontból mások gondját viselik. De a régi törvény ítélkezési parancsai közül néhányat megmagyarázott a farizeusok téves értelmezése miatt, amint alább[872] kifejtjük.

867 Q 19, a 3; q 63, a 2.
868 Vö. q 112, a 1, ad 2.
869 PL 34, 114.
870 1Kor 9,4 skk.
871 Mint Khrysostomos, Hom 2. in Rom 16, 3: PG 51, 199; Beda, In Luc. VI, super 22, 35: PL 92, 601.
872 A 3, a második ellenvetésre adott válaszban.

3. SZAKASZ. – VAJON AZ ÚJ TÖRVÉNY AZ EMBERT A BELSŐ ACTUSOKAT ILLETŐEN ELÉGTELENÜL SZABÁLYOZTA-E?

A harmadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az új törvény az embert a belső actusokat illetően elégtelenül szabályozta.

1. A Tízparancsolat ugyanis az embert az Istennel és a felebaráttal való viszonyában szabályozza. Ámde az Úr csak három parancsal kapcsolatban tökéletesített valamit: az emberölés, a házasságtörés és a hamis eskü tilalmával kapcsolatban. Úgy tűnik tehát, hogy az embert elégtelenül szabályozta, amikor elmulasztotta a többi parancs tökéletesítését.

2. Ezenkívül, az Úr az Evangéliumban az ítélkezési parancsok közül csak a feleség elbocsájtásával, a bosszúállás büntetésével és az ellenség üldözésével kapcsolatban tett tökéletesítő szabályozást. Ámde sok más ítélkezési parancsa volt a régi törvénynek, amint fentebb[873] mondottuk. Tehát ebben a vonatkozásban az emberek életét elégtelenül szabályozta.

3. Ezenkívül, a régi törvényben az erkölcsi és ítélkezési parancsokon kívül ceremoniális parancsok is voltak. Ámde ezekkel kapcsolatban az Úr semmit sem szabályozott. Tehát úgy tűnik, hogy elégtelenül szabályozott.

4. Ezenkívül, a lélek belső jó rendezéséhez tartozik, hogy az ember egyetlen jócselekedetet se tegyen valamilyen időleges cél érdekében. Ámde sok más időleges jó létezik, nem csupán az emberi tetszés, és sok más jócselekedet van, nem csupán a böjt, alamizsna és ima. Tehát helytelen volt, hogy az Úr csak e három cselekedettel kapcsolatban tanította, hogy az emberi tetszést kerüljük, és semmi más földi jó kerülését nem parancsolta.

5. Ezenkívül, az ember természeti adottsága, hogy nyugtalankodjék azokkal kapcsolatban, amik számára szükségesek az élethez, amely nyugtalanság az emberen kívül más érzékelő lényekben is megtalálható. Ezért mondja a Péld 6 [6, 8]: „Te lusta, menj el a hangyához, nézd meg, hogy mit csinál... Nyáron megszerzi élelmét, aratás idején összegyűjti eledelét." Ámde rossz minden parancs, ami természeti hajlam, vagyis a természettörvény ellen van. Tehát helytelennek tűnik, hogy az Úr megtiltotta az étellel és ruházkodással kapcsolatos nyugtalanságot.

6. Ezenkívül, egyetlen erényes cselekedetet sem lehet megtiltani. Ámde az ítélkezés az igazságosság actusa; a Zsolt 94 [15] szerint: „Az ítélkezés visszatér az igazságossághoz." Tehát helytelennek tűnik, hogy az Úr az ítélkezést megtiltotta. Ezért úgy látszik, hogy az új törvény az embert a belső actusokat illetően elégtelenül szabályozta.

Ezzel szemben áll, amit Augustinus mond (De serm. Dom. in Monte) [I, 1. fej.][874]: „Meg kell fontolnunk, hogy amikor ezt mondta: 'aki hallgatja ezeket a szavakat', eléggé világosan jelzi, hogy az Úrnak ez a beszéde az összes parancsokkal együtt, amik a keresztény életet alakítják, tökéletes."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy *az Úr Hegyi Beszéde*[875] *a keresztény életre vonatkozóan minden információt tartalmaz. Ebben az ember belső indulatai tökéletesen szabályozva vannak,* amint Augustinus fenti idézetéből kitűnik. Ugyanis miután az Úr kinyilvánítja a boldogságot, az ember célját, és azt, hogy az miben áll, majd rámutat az Apostol méltóságára, amivel az evangéliumi tanítást terjeszteni kell, szabályozza az ember belső indulatait, először önmagával, azután a felebaráttal kapcsolatban.

873 Q 104, a 4; q 105.
874 PL 34, 1231.
875 Mt 5-7. fejezetek.

Önmagával kapcsolatban kétféleképpen: az embernek a cselekedeteivel kapcsolatos két belső változása szerint. Ez a kettő a tennivalók akarása és a cél szándékolása.[876] Ezért először szabályozza az ember akarását a törvény különféle parancsai szerint: hogy tudniillik ne csak a természetüknél fogva rossz külső cselekedetektől tartózkodjék valaki, hanem a belső actusoktól[877] és a bűnre vezető alkalmaktól is.[878] – Azután szabályozza az ember szándékolását a céllal kapcsolatban, azt tanítva, hogy azokban a jócselekedetekben, amiket véghezviszünk, ne keressük az emberi dicsőséget[879], az evilági gazdagságot, ne gyűjtsünk kincseket a földön.[880]

Ezt követően az ember belső változásait a felebaráttal kapcsolatban szabályozza: hogy tudniillik ne ítéljük meg őt vakmerően, igazságtalanul vagy elbizakodva,[881] de mégse legyünk vele lazák; ne részesítsük őket akkor is a szent dolgokban, ha arra méltatlanok.[882]

Végül pedig az evangéliumi tanítás teljesítésének módjára tanít: kérnünk kell Isten segítségét[883], arra kell törekednünk, hogy a tökéletes erény szűk kapuján belépjünk[884], és óvatosnak kell lennünk, nehogy a félrevezetők megrontsanak minket.[885] Az ő parancsainak megtartása szükséges az erényességhez[886], és nem elégséges a hit megvallása[887], a csodatevés[888] vagy csupán a tanítás meghallgatása.[889]

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az Úr a törvény azon parancsait tökéletesítette, amelyeket az írástudók és farizeusok tévesen értelmeztek. Ez pedig főleg a Tízparancsolat három parancsával kapcsolatban fordult elő. Ugyanis a házasságtörés és emberölés tilalmával kapcsolatban azt gondolták, hogy csak a külső cselekedet van tiltva, a belső törekvés, vágy nem tilos. Ezt a házasságtöréssel és az emberöléssel kapcsolatban inkább hitték, mint a lopással és a hamis tanúságtétellel kapcsolatban, mivel az emberölést szándékoló harag és a házasságtörésre törekvő vágy láthatólag természetünknél fogva bennünk van, de ugyanez nem mondható el a lopásra vagy a hamis tanúságtételre irányuló törekvésről. – De a hamis esküről tévesen vélekedtek, mert azt ugyan bűnnek tartották, de az esküt természeténél fogva kívánatosnak és gyakorinak gondolták, mivel láthatóan az Isten tiszteletéhez tartozik. Ezért az Úr rámutatott, hogy az eskü nem kívánatos jó, hanem – a szükség esetét kivéve – jobb dolog eskü nélkül beszélni.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az ítélkezési parancsokkal kapcsolatban az írástudók és farizeusok kétféleképpen tévedtek. Először, mivel a mózesi törvényben adott engedményeket természetüknél fogva jogosnak vélték, nevezetesen a feleség elbocsájtását és az idegenektől való uzsoraszedést. Ezért az Úr megtiltotta a feleség elbocsájtását (Mt 5) [32] és az uzsoraszedést (Lk 6) [35], mondván: „Adjatok kölcsönt, abból semmi hasznot nem remélve."

876 Vö. q 8; q 12.
877 Mt 5,22-25.
878 Mt 5,29skk.
879 Mt 6,1-18.
880 Mt 6,19 skk.
881 Mt 7,1-5.
882 Mt 7,6.
883 Mt 7,7-12.
884 Mt 7,13-14.
885 Mt 7,15-20.
886 Mt 7,21.
887 Uo.
888 Mt 7,22-23.
889 Mt 7,24-27.

Másodszor, tévedtek, amikor azt hitték, hogy amit a régi törvény mint az igazságosság követelményét írt elő, azt bosszúvágyból, a földi dolgok iránti vágyból vagy az ellenség gyűlöletéből is meg lehet tenni. Ez pedig három parancsolattal kapcsolatos. A bosszúvágyat a megtorlás parancsa miatt vélték megengedettnek, pedig ez a parancs az igazságosságot és nem a bosszút szolgálta. Ezért az Úr ennek megszüntetésére azt tanítja, hogy az ember lelkének készen kell lennie arra, hogyha szükséges, ennél többet is eltűrjön. – A kapzsiság indulatát pedig azon ítélkezési parancsok miatt gondolták megengedettnek, amelyek megparancsolták az elvett dolog visszatérítését, még bizonyos többletértékkel is, amint fentebb[890] mondottuk. Pedig a törvény ezt az igazságosság szolgálatában parancsolta, és nem azért, hogy helyt adjon a kapzsiságnak. Ezért az Úr azt tanítja, hogy kapzsiságból ne követeljünk semmit sem vissza, hanem, ha szükséges, még bőségesebben adakozzunk. – A harag indulatát pedig megengedettnek a törvénynek az ellenség megölésével kapcsolatos parancsai miatt vélték, holott a törvény ezt az igazságosság érvényesítéséért parancsolta, amint fentebb[891] mondottuk, nem pedig a gyűlölet kielégítésére. Ezért az Úr azt tanítja, hogy szeressük ellenségeinket, és ha szükséges, tegyünk jót velük is. Ezeket a parancsokat ugyanis „a lélek készültsége szerint" kell felfogni, ahogy Augustinus kifejti.[892]

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az erkölcsi parancsoknak mindenképpen meg kellett maradni az új törvényben, mert ezek természetüknél fogva hozzátartoznak az erényességhez. Az ítélkezési parancsok pedig nem maradtak fenn szükségképpen oly módon, ahogy azokat a régi törvény meghatározta, hanem meghatározásuk módja az emberek megítélésére lett bízva. Ezért az Úr a parancsok e két *nemével* kapcsolatban megfelelően szabályozott bennünket. De a ceremoniális parancsok követése annak teljesülésével, amit előre jeleztek, teljesen meg lett szüntetve. Ezért az Úr az ilyen parancsokkal kapcsolatban az általános tanításban semmilyen rendelkezést nem tett. Másutt mégis rámutatott, hogy a régi törvény által meghatározott egész testi kultuszt szellemivé kell változtatni, amint ez kitűnik Jn 4 [21, 23]-ból: „Eljön az óra, amikor az Atyát sem a hegyen, sem Jeruzsálemben nem fogjátok imádni, hanem akik valóban imádják az Atyát, azok lélekben és igazságban fogják imádni."

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy minden evilági dolog háromra vezethető vissza: a tiszteletre, a gazdagságra és az élvezetekre; 1Ján 2 [16] szerint: „Mindaz, ami a világban van, a test kívánsága", ami az élvezetekhez tartozik, „a szemek kívánsága", ez a gazdagsággal kapcsolatos, „és az élet kevélysége", ami a dicsőség és tisztelet utáni vágyat jelenti. A szükségtelen testi élvezeteket a törvény jutalmul nem ígérte, hanem inkább tiltotta. De jutalmul ígérte a tisztelet és gazdagság bőségét. Az 5Móz 28 [1] ugyanis ezt mondja: „Ha hallgatsz az Úrnak, a te Istenednek szavára, magasabbra fog helyezni téged minden népnél", és [11 v.]: „eláraszt téged minden jóval". Ezeket a zsidók elferdülten úgy értelmezték, hogy ezekért, mint célokért kellene Istennek szolgálni. E tévedés eloszlatására az Úr először azt tanítja, hogy nem az emberi dicsőségért kell erényesen cselekedni. Három cselekedetet említ, amire az összes többiek visszavezethetők, mert mindaz, amit valaki a vágyai megfékezése érdekében tesz, a böjtre, amit a felebarát érdekében tesz, az alamizsnára, és amit Isten tiszteletéért tesz, az imára vezethető vissza. Ezt a hármat mint kiemelkedő tetteket említi, és mint olyanokat, amikért az emberek leginkább szokták a maguk dicsőségét keresni. – Másodszor azt tanította, hogy nem tekinthetjük célunknak a gazdagságot: „Ne gyűjtsetek magatoknak kincset a földön." [Mt 6,19]

890 Q 105, a 2, ad 9.
891 Q 105, a 3, ad 4.
892 De serm. Dom. in Monte, 19. fej.: PL 34, 1260.

Az ötödik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az Úr nem a szükséges gondot tiltotta, hanem csupán a rendetlen nyugtalanságot. Az időleges dolgokkal kapcsolatban négyféle rendetlenséget kell elkerülnünk. Először, ne ezek legyenek a céljaink, és Istennek ne a szükséges élelem és ruházat érdekében szolgáljunk. – Másodszor, ne nyugtalankodjunk a földi dolgokkal kapcsolatban, hanem bízzunk Isten segítségében. Ezért mondja az Úr: „Tudja a ti mennyei Atyátok, hogy mindezekre szükségetek van." [uo., 32. v.] – Harmadszor, ne legyen a nyugtalanságunk elbizakodott: ne higgyük, hogy az élethez szükséges dolgokat a magunk nyugtalankodásával is meg tudjuk magunknak szerezni, isteni segítség nélkül. Ezt cáfolja az Úr, amikor ezt mondja: „Az ember semmit sem adhat hozzá a termetéhez." [uo., 27. v.] – Negyedszer, ne vételezzük előre a nyugtalanság idejét: „ne nyugtalankodjatok a holnapi nap miatt." [uo., 24. v.]

A hatodik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az Úr nem tiltja az igazságos ítélkezést, ami nélkül nem lehetne kiragadni a szent dolgokat a méltatlanok kezéből, de tiltja a rendetlen ítélkezést, amint mondottuk.[893]

4. SZAKASZ. – VAJON AZ ÚJ TÖRVÉNYBEN MEGFELELŐEN VANNAK-E BIZONYOS MEGHATÁROZOTT TANÁCSOK JAVASOLVA?[894]

A negyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy helytelenül vannak az új törvényben bizonyos meghatározott tanácsok javasolva.

1. Olyan dolgokról adnak ugyanis tanácsokat, amik hasznosak a cél elérésére, amint fentebb[895] mondottuk, amikor a tanácsról tárgyaltunk. Ámde ugyanazok nem mindenkinek hasznosak. Tehát nem kell mindenki számára javasolni bizonyos meghatározott tanácsokat.

2. Ezenkívül, a tanácsokat a nagyobb jóval kapcsolatban adják. Ámde a nagyobb jónak nincsenek meghatározott fokai. Tehát nem kell bizonyos meghatározott tanácsokat adni.

3. Ezenkívül, a tanácsok az élet tökéletességéhez tartoznak. Ámde az engedelmesség az élet tökéletességéhez tartozik. Tehát helytelen, hogy arról nincs tanács az Evangéliumban.

4. Ezenkívül, az élet tökéletességéhez tartozó számos dolog a parancsok között szerepel. Például: „Szeressétek ellenségeiteket."[896] S parancsok azok is, amiket az Úr az Apostoloknak adott (Mt 10). Tehát helytelenül vannak javasolva tanácsok az új törvényben: egyrészt nincs mind említve, másrészt nincsenek a parancsoktól megkülönböztetve.

Ezzel szemben, a bölcs barát tanácsai sokat használnak. A Péld 27 [9] szerint: „A szív a kenőcsnek és különféle illatoknak örvend, és a jóbarát tanácsai a lelket gyönyörködtetik." Ámde Krisztus a legnagyobb mértékben bölcs és barát. Tehát az ő tanácsai a leghasznosabbak és a legmegfelelőbbek.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az a különbség a tanács és a parancs között, hogy a parancs szükségességet tartalmaz, a tanács pedig annak a választására van bízva, akinek adják. Ezért *megfelelő, hogy a parancsok mellé a tanácsok az új törvényben vannak adva, ami a szabadság törvénye, és nem a régi törvényben, ami a szolgaság törvénye.* Tehát az Újszövetségben azokról a dolgokról kellett parancsolni, amik szükségesek az

893 A szakasz törzsében.
894 DS 575 sk.; DS 601-603, 614 sk., 624 sk.; 980.
895 Q 14, a 2.
896 Mt 5,44; Lk 6,27.

örök boldogság céljának elérésére, amelybe az új törvény közvetlenül bevezet. Tanácsolni pedig azokról kellett, amik által az ember tökéletesebben és könnyebben juthat el az említett célhoz.[897]

Ámde olyan az ember helyzete a világ javait és az örök boldogságot alkotó lelki javak között, hogy minél inkább ragaszkodik az egyikhez, annál inkább eltávolodik a másiktól, és fordítva. Aki tehát teljesen ragaszkodik e világ dolgaihoz, úgyannyira, hogy beléjük helyezi célját, azokat cselekedeteik értelmének és szabályainak tekinti, az teljesen elesik a lelki javaktól. Ezért ezt a rendetlenséget távolítják el a parancsok. – De a világ javainak teljes elutasítása nem szükséges az említett cél elérésére, mivel az ember képes úgy élni e világ javaival, hogy amíg nem beléjük helyezi a célját, képes eljutni az örök boldogságra. De könnyebben eljuthat oda, ha teljesen lemond e világ javairól. Ezért adta az Úr az evangéliumi tanácsokat.

Az emberi élet használatára szolgáló evilági javak pedig háromban állnak: a külső javak alkotta gazdagságban, ami a „szemek kívánságához" tartozik; a testi élvezetekben, amik a „test kívánságát" alkotják, és a tiszteletben, ami az „élet kevélységéhez" tartozik. (1Ján 2) [16] *E háromról való – lehetőség szerinti – teljes lemondás az evangéliumi tanácsok lényege. E hármon alapul a szerzetesség egésze,* amely a tökéletességre való törekvés állapota, mert a gazdagságról való lemondás a szegénységgel, a testi élvezetekről való lemondás az örökös tisztasággal, és az élet kevélységéről való lemondás az engedelmesség szolgaságának vállalásával történik.[898]

Ezek abszolút értelemben való megtartása az abszolút értelemben javasolt tanácsokhoz tartozik. De bármelyikük megtartása valamely sajátos esetben a bizonyos értelemben (vagyis arra az esetre) adott tanács megfelelője. Például, aki alamizsnát ad egy szegénynek, akinek nem lenne köteles adni, a tanácsot követi abban az esetben. Hasonlóképpen, amikor valaki bizonyos meghatározott ideig tartózkodik a testi élvezetektől, hogy azalatt az imának élhessen, a tanácsot követi arra az időre. Ugyanígy, amikor valaki nem követi a maga akaratát valamilyen tettében, amikor megengedett lenne, a tanácsot követi abban az esetben: például, ha jót tesz az ellenségével, amikor erre nem lenne köteles, vagy ha megbocsájtja azt a sérelmet, amiért jogosan elégtételt követelhetne. Így *minden részleges tanács arra a három egyetemes és tökéletes háromra vezethető vissza.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az említett tanácsok természetüknél fogva mindenkinek hasznosak, de bizonyos emberek ráhangolatlansága miatt megeshet, hogy nekik nem hasznosak, ugyanis az illetők érzelmei nem irányulnak ezekre. Ezért az Úr, amikor az evangéliumi tanácsokat javasolta, mindig említést tett az embereknek az evangéliumi tanácsok követésére való alkalmasságáról. Az örökös szegénység tanácsát adva (Mt 19) [21] előre bocsájtja: „Ha tökéletes akarsz lenni", és utána folytatja: „menj el és add el mindenedet, amid van". Ugyanígy, amikor az örökös tisztaság tanácsát adja, azt mondván [uo., 12. v.]: „Vannak férfiak, akik férfiatlanná tették magukat a Mennyek Országáért", azonnal hozzáteszi: „aki fel tudja fogni, az fogja fel". Az Apostol is (1Kor 7) [35] a szüzesség tanácsának előrebocsájtása után ezt mondja: „Ezt javatokra mondom, nem azért, hogy tőrbe csaljalak titeket."

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a nagyobb jók konkréte az egyes emberek esetében nincsenek meghatározva. De az abszolút értelemben nagyobb jók egyetemesen meghatározottak és ezekre vezethetők vissza az összes konkrét javak, amint mondottuk.[899]

897 Vö. I, q 19, a 12, ad 4.
898 Vö. II-II, q 186, a 7.
899 A szakasz törzsében.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az Úr értelemszerűen engedelmességi tanácsot is adott, amikor azt mondta: „kövess engem"[900], akit nem csak a cselekedeteit utánozva, hanem parancsainak engedelmeskedve is követünk; Jn 10 [27] szerint: „A juhaim hallják a hangomat, és követnek engem."

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy azok, amiket az Úr az ellenség igazi szeretetéről és hasonlókról mond (Mt 5; Lk 6), ha a lélek készültségére vonatkoznak (például, hogy az ember kész legyen jót tenni az ellenségével, amikor a szükség ezt megköveteli), az üdvösséghez szükségesek, ezért ezek a parancsok között szerepelnek. De az, hogy az ember az ellenségének készségesen és ténylegesen adjon, amikor erre nem áll fenn különleges szükségesség, a részleges tanácsokhoz tartozik, amint mondottuk.[901] – A Mt 10-ben, valamint a Lk 9-és 10-ben mondottak pedig bizonyos fegyelmi parancsok voltak arra az időszakra, vagy bizonyos engedmények, amint fentebb[902] mondottuk.

900 Mt 16,24.
901 A szakasz törzsében.
902 A 2, ad 3.

Secunda Secundae

LVII. KÉRDÉS
A JOGRÓL – négy szakaszban

Az okosságot követően az igazságosságról kell tárgyalnunk. Ezzel kapcsolatban négyrészes vizsgálódás tűnik célszerűnek: először az igazságosságról; másodszor a részeiről; harmadszor az ehhez tartozó ajándékról; negyedszer az igazságossághoz tartozó parancsokról.

Az igazságossággal kapcsolatban pedig négy vizsgálatot kell folytatnunk. Először a jogról; másodszor magáról az igazságosságról; harmadszor az igazságtalanságról; negyedszer az ítéletről.

Az elsőre vonatkozóan négy kérdést teszünk fel:

Először: Vajon a jog az igazságosság tárgya-e?
Másodszor: Vajon megfelelően osztjuk fel a jogot természetjogra és pozitív jogra?
Harmadszor: Vajon a nemzetek joga természetjog-e?
Negyedszer: Vajon az atyai jog és az úr joga különleges jog-e?

1. SZAKASZ. – VAJON A JOG AZ IGAZSÁGOSSÁG TÁRGYA-E?[1]

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a jog nem az igazságosság tárgya.

1. Celsus jogtudós ugyanis azt mondja, hogy „a jog a jó és egyenlő mestersége"[2]. Ámde a mesterség nem az igazságosság tárgya, hanem természeténél fogva értelmi erény.[3] Tehát a jog nem az igazságosság tárgya.

2. Ezenkívül, „a törvény a jog faja", ahogy Isidorus mondja (Etymol.) [V, 3. fej.][4]. Ámde a törvény nem az igazságosság, hanem inkább az okosság tárgya, ezért a Filozófus is a „törvényhozást" az okosság részének mondja [Eth. VI, 8. fej.][5]. Tehát a jog nem az igazságosság tárgya.

3. Ezenkívül, az igazságosság elsődlegesen Isten alá rendeli az embert. Augustinus ugyanis azt mondja (De moribus Eccles.) [15. fej.][6], hogy „az igazságosság csakis Istennek szolgáló szeretet, és ezért helyesen parancsol az embernek alávetett egyéb lényeknek". Ámde az emberi jog nem az isteni, hanem az emberi dolgok közé tartozik; Isidorus ugyanis (Etymol.) [V, 2. fej.][7] azt mondja, hogy „Isten joga isteni törvény, az emberi jog pedig emberi törvény". Tehát a jog nem az igazságosság tárgya.

Ezzel szemben áll, amit Isidorus ugyanabban a könyvben [V, 3. fej.][8] mond: „Jogosnak azt mondjuk, ami igazságos." Ámde az igazságos az igazságosság tárgya a Filozófus [Ethic. V, 1. fej.][9] szerint: „Mindenki igazságosságnak akarja nevezni az ilyen kész-

1 DS 1759, 1761, 1739.
2 Digest. I, első kötet, 1. fej.; Krueger, I, 29. o.
3 Vö. I-II, q 57, a 3.
4 PL 82, 199 A.
5 1141, b, 25-29.
6 PL 32, 1322.
7 PL 82, 198 C.
8 PL 82, 199 A.
9 1129, a, 7-11.

séget, amelyből az igazságos emberek cselekedetei származnak." Tehát a jog az igazságosság tárgya.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az összes többi erényekhez képest az igazságosság sajátossága az, hogy a máshoz való viszonyaiban irányítja az embert.[10] Bizonyos egyenlőséget tartalmaz ugyanis, ahogy maga a szó mutatja: azokat nevezik ugyanis általában „igazságosan intézett ügyeknek", amik kiegyenlítettek. Ámde az egyenlőség máshoz való viszonyt jelent.[11] Más erények pedig az embert csak azokban tökéletesítik, amik számára önmaga szerint megfelelők.

Így tehát azt, ami más erények cselekedeteiben helyes, amire az erény mint sajátos tárgyára irányul, kizárólag a cselekvőhöz viszonyítva kapjuk meg. Azt pedig, ami az igazságos cselekedetben helyes, a cselekvőhöz való viszonyítás nélkül, máshoz viszonyítva állapíthatjuk meg: azt mondjuk ugyanis igazságos cselekvésnek, ami valamilyen egyenlőség szerint megfelel a másiknak, például a jogos bér kifizetése a nyújtott szolgáltatásért.

Így tehát azt mondjuk igazságosnak, mintegy az igazságosság helyességét tartalmazónak, amire az igazságos cselekedet irányul, nem véve figyelembe, hogy miképpen jön létre a cselekvőtől. De más erények esetében a helyes csak annak alapján állapítható meg, hogy miképpen ered a cselekvőtől.[12] Ezért az igazságosság tárgya, amit igazságosnak mondunk, sajátosan, más erényeknél jobban önmaga szerint határozható meg. Ez pedig a jog. Tehát nyilvánvaló, hogy *a jog az igazságosság tárgya.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk: a szavakat az első jelentésüktől eltérően más dolgok jelölésére szokták alkalmazni, ahogy a 'medicina' szóval először az orvosságot jelölték, amit a betegnek gyógyítás végett adnak, majd átvitték a mesterség jelölésére, amely által ezt művelik. Így a 'jog' szót is először magának az igazságos dolognak a jelölésére alkalmazták, majd átvitték annak a mesterségnek a jelölésére, amely által megismerhetjük, hogy mi igazságos; ezt követően annak a helynek jelölésére, amelyben jogot szolgáltatnak, ahogy azt mondjuk, hogy valaki megjelenik „a jogban"; végül jognak nevezik azt is, amit a hivatalból igazságot tevő szolgáltat, még akkor is, ha a döntése helytelen.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy miként a mesterség által külsőleg létrejövő dolgok elgondolása a mester értelmében előzetesen létezik, ugyanúgy az ész által meghatározott igazságos cselekedet elgondolása előzetesen létezik az értelemben, mint az okosság szabálya. Ha pedig ezt írásba foglalják, akkor törvénynek nevezik: Isidorus[13] szerint ugyanis a törvény „írásba foglalt szabályozás". Ezért a törvény sajátosan szólva nem maga a jog, hanem a jog valamilyen elgondolása.[14]

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy mivel az igazságosság egyenlőséget tartalmaz, Isten felé pedig a tartozásunkat nem tudjuk egyenlőség szerint kiegyenlíteni, ezért tökéletes értelemben nem tudunk Isten felé igazságosan cselekedni. Ezért az isteni törvényt sajátosan nem emberi jognak (ius) nevezik, hanem isteni jognak (fas), mivel Isten megelégszik azzal, ha megtesszük azt, amire képesek vagyunk. Az igazságosság azonban arra törekszik, hogy az ember képessége szerint fizesse meg tartozását Isten felé, a lelkét teljesen alávetve neki.

10 Vö. I-II, q 60, a 2.
11 Vö. q 58, a 2.
12 Aki megadja, amivel tartozik, akkor is igazságosan cselekszik, ha ezt gyűlöletből vagy hiú dicsőségvágyból teszi.
13 V, 3. fej.: PL 82, 199 A.
14 Ezért, „mi is, amikor a törvény szerint cselekszünk, igazságos dolgokat teszünk": I, q 21, a 1, ad 2.

2. SZAKASZ. – VAJON MEGFELELŐEN OSZTJUK FEL A JOGOT TERMÉSZETJOGRA ÉS POZITÍV JOGRA?

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nem megfelelően osztjuk fel a jogot természetjogra és pozitív jogra.

1. Az ugyanis, ami természetes, változhatatlan és ugyanaz mindenkinél. Ámde az emberi dolgokban nem található ilyen, mivel az emberi jog minden szabálya bizonyos esetekben fogyatékos és nem érvényes mindenütt. Tehát nincs valamiféle természetjog.

2. Ezenkívül, azt mondjuk pozitív jognak, ami az emberi akaratból származik. Ámde nem azért igazságos valami, mivel az emberi akaratból származik, máskülönben az ember akarata sohasem lehetne igazságtalan. Tehát, mivel az igazságos azonos a jogossal, úgy tűnik, hogy nincs pozitív jog.

3. Ezenkívül, az isteni jog nem természetjog, mivel meghaladja az emberi természetet. Ugyanígy nem is pozitív jog, mivel nem emberi, hanem isteni tekintélyre támaszkodik. Tehát helytelenül osztjuk fel a jogot természetjogra és pozitív jogra.

Ezzel szemben áll, amit a Filozófus mond (Ethic. V.) [10. fej.][15]: „Az igazságos politikusnak egyik tette természetes, másik pedig törvényes", vagyis törvénnyel szabályozott (lege positum).

Válaszul azt kell mondanunk, hogy akkor jogos, vagyis igazságos egy cselekedet, ha más számára az egyenlőség valamilyen módja szerint kiegyenlítést nyújt, amint mondottuk.[16] Ámde *kétféle módon nyújthat valami valamely ember számára kiegyenlítést.* Egyik módon a dolog természetéből következően: például amikor valaki ugyanannyit ad, amennyit kap. Ezt nevezzük természetjognak. – Másik módon megállapodás vagy közmegegyezés alapján lehet valami más számára kiegyenlített vagy hozzáillő, amikor tudniillik valaki úgy gondolja, hogy akkor elégedett, ha ennyit és ennyit kap. Ez kétféleképpen történhet. Egyik módon valamilyen privát megállapodás által, amelyet például magánszemélyek közötti szerződéssel erősítenek meg. Másik módon közmegegyezéssel: amikor az egész nép egyetért azzal, hogy valamit más számára kiegyenlítettnek vagy hozzáillőnek tekintsenek, vagy amikor ezt elrendeli a fejedelem, aki a nép gondjait viseli és a nép nevében cselekszik. Ezt nevezzük pozitív jognak.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a változhatatlan természettel rendelkező lény számára a természetesnek mindig és mindenütt ugyanolyannak kell lennie. Ámde az ember természete változékony. Ezért, ami az ember számára természetes, olykor fogyatékos lehet.[17] Például a természetes egyenlőség követelménye, hogy a letétezőnek a letétbe helyezett dolgot visszaadják, és ha az emberi természet mindig helyes lenne, ezt mindig meg kellene tenni. De mivel olykor megesik, hogy az ember akarata eltorzul, bizonyos esetben a letétbe helyezett dolgot nem szabad visszaadni, nehogy az elferdült akaratú ember rosszra használja: ha például egy őrült vagy az ország ellensége követelné vissza a letétbe helyezett fegyvereket.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az emberi akarat képes valamit igazságossá tenni az olyan dolgokban, amik természetüknél fogva nem mondanak ellent a természetes igazságosságnak.[18] Ezért mondja a Filozófus (Ethic. V.) [10. fej.][19],

15 1134, b, 18-19.
16 A 1.
17 Vö. Suppl. q 65, a 2, ad 1.
18 Vö. I-II, q 95, a 3.
19 1134, b, 20-24.

hogy törvény alapján igazságos az, „ami eleve[20] közömbös[21] arra nézve, hogy ilyen vagy olyan, de amikor kimondják[22], már jelentős a különbség"[23]. De ha valami természeténél fogva ellentmond a természetjognak, az emberi akarat nem teheti igazságossá: például ha törvénybe iktatnák, hogy szabad lopni vagy házasságtörést elkövetni. Ezért mondja Iz 10 [1]: „Jaj azoknak, akik gonosz törvényeket hoznak."

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy isteni jognak azt nevezzük, amit Isten tett közzé. Ez részben azzal kapcsolatos, ami természeténél fogva igazságos, de igazságossága az emberek előtt rejtve van, részben pedig azzal, ami isteni rendelkezés folytán válik igazságossá. Ezért az isteni jog is arra a kettőre osztható, mint az emberi jog. Az isteni törvény ugyanis bizonyos dolgokat azért parancsol meg, mivel azok jók, és más dolgokat azért tilt meg, mert azok rosszak; más dolgok pedig azért jók, mert meg vannak parancsolva, más dolgok pedig azért rosszak, mert meg vannak tiltva.

3. SZAKASZ. – VAJON A NEMZETEK JOGA AZONOS-E A TERMÉSZETJOGGAL?

A harmadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a nemzetek joga azonos a természetjoggal.

1. Az összes emberek ugyanis csakis abban egyeznek meg egymással, ami számukra természetes. Ámde a nemzetek jogában az összes emberek megegyeznek: a jogtudós[24] ugyanis azt mondja, hogy „a nemzetek joga az, amit az emberi nemzetek alkalmaznak". Tehát a nemzetek joga természetjog.

2. Ezenkívül, a szolgaság természetes az emberek körében: egyesek ugyanis természetüknél fogva szolgák, ahogy a Filozófus bizonyítja (Polit. I.) [4. fej.][25]. Ámde a szolgaság a nemzetek jogához tartozik, ahogy Isidorus mondja [Etymol. V, 6. fej.][26]. Tehát a nemzetek joga természetjog.

3. Ezenkívül, a jog természetjogra és pozitív jogra osztható, amint mondottuk.[27] Ámde a nemzetek joga nem pozitív jog: az összes nemzetek ugyanis sohasem gyűltek össze, hogy közös megállapodás folytán valami törvényt hozzanak. Tehát a nemzetek joga természetjog.

Ezzel szemben áll, amit Isidorus mond [Etymol. V, 4. fej.][28]: „A jog vagy természeti jog, vagy polgári jog, vagy a nemzetek joga." Így a nemzetek joga különbözik a természetjogtól.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy természetjog, illetve természetileg igazságos az, ami természeténél fogva más számára kiegyenlített vagy hozzáillő, ahogy mondottuk.[29] Ámde ez kétféleképpen állhat fenn. Egyik módon a mivoltának abszolút figyelembevétele alapján, ahogy a férfi lényegénél fogva hozzáillik a nőhöz, hogy belőle nemzzen, és a szülő a gyermekéhez, hogy táplálja. – Másik módon valami nem a természete, hanem

20 Mielőtt a pozitív törvény vele kapcsolatban megszületett.
21 Erkölcsi szempontból közömbös, hogy parancsolva vagy tiltva lesz-e, vagy hogy egyáltalán lesz-e pozitív törvény vele kapcsolatban.
22 Vagyis törvényt hoznak vele kapcsolatban.
23 Jelentőssé válik erkölcsi szempontból.
24 Digest. I, első kötet 1. fej.: Krueger, I, 29. o.
25 1254, a 15.
26 PL 82, 199 C.
27 A 2.
28 PL 82, 199 B.
29 A 2.

belőle eredő valami alapján illik a másikhoz: ilyen például a földbirtok. Ha ugyanis egy szántóföldet abszolút mivolta alapján vizsgálunk, akkor nincs benne alapja annak, hogy inkább az egyik ember, mint a másik tulajdona legyen. Ha azonban a megművelésének alkalmassága és békés használata szerint vesszük figyelembe, ilyen alapon bizonyos módon jobban illik az egyik emberhez, mint másikhoz, ahogy a Filozófus mondja (Polit. II.) [5. fej.][30].

Ámde valaminek abszolút értelemben való felfogására nemcsak az emberek, hanem más érzékelő lények is képesek. Ezért *amit az első módon nevezünk természetjognak, közös számunkra és más érzékelő lények számára. De az ilyen értelemben mondott természetjogtól különbözik a nemzetek joga,* ahogy a jogtudós[31] mondja, „mivel az előbbi minden érzékelő lény számára, míg az utóbbi csak az emberek számára közös". *De valamit ahhoz vonatkoztatva vizsgálni, ami belőle következik, az ész sajátossága. Ezért az ember számára az eszes természete alapján természetes, amely ezt megfogalmazza.* Ezért mondja Gaius jogtudós[32]: „Amit a természetes ész az összes emberek körében megállapít, azt minden nép megtartja és azt a nemzetek jogának nevezzük."

Ezzel nyilvánvaló a válasz *az első ellenvetésre.*

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy annak nincs természetes alapja, hogy abszolút értelemben valamely konkrét ember szolga legyen, hanem ennek csak valamely másodlagos hasznossági szempont lehet természetes alapja, amennyiben hasznos lehet egy konkrét ember számára, hogy őt egy bölcsebb ember irányítja, és hasznos lehet a másik számára, hogy őt az előbbi segítse, ahogy a Filozófus mondja (Polit. I.) [6. fej.][33]. – Ezért a nemzetek jogához tartozó szolgaság a második módon természetjog, de az első módon nem az.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy mivel a nemzetek jogához tartozó dolgokat a természetes ész fogalmazza meg, például a szomszédságból következő méltányosságot tartalmazókat, ezért azok nem igényelnek külön törvényhozást, hanem maga a természetes ész a törvényhozó, amint az idézett jogtudós mondotta.[34]

4. SZAKASZ. – VAJON AZ ATYAI JOG ÉS AZ ÚR JOGA KÜLÖNLEGES JOG-E?

A negyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az atyai jog és az úr joga nem különleges jog.

1. Ugyanis az igazságosság követelménye „mindenkinek megadni a magáét", ahogy Ambrosius mondja (De officiis) [24. fej.][35]. Ámde a jog az igazságosság tárgya, ahogy mondottuk[36]. Tehát a jog mindenkihez egyenlőképpen tartozik, és így az atyai jog és az úr joga nem különleges jog.

2. Ezenkívül, az igazságos dolog elgondolása a törvény, amint mondottuk.[37] Ámde a törvény az ország vagy a királyság közjavával, és nem egy személy vagy egy család

30 1263, a, 21-24.
31 Digest. I, első kötet, 1. fej.: Krueger, I, 29. o.
32 Digest. I, első kötet, 9. fej.: Krueger, I, 29. o.
33 1255, b, 5-9; a szolgaságról vallott nézet nem érinti a nemzetek jogáról, illetve a természetjogról mondottak lényegét.
34 A szakasz törzsének végén.
35 PL 16, 57 A.
36 A 1.
37 A 1, ad 2.

privát javával kapcsolatos, amint fentebb[38] mondottuk. Tehát az atyai jog, illetve az úr joga nem különleges jog vagy különleges igazságosság, mivel az úr, illetve az atya egy házhoz tartozik, ahogy a Filozófus mondja (Polit. I.) [3. fej.][39].

3. Ezenkívül, az emberek között sok más fokozati különbség létezik: például egyesek katonák, mások papok, ismét mások feljebbvalók. Tehát számukra is valami különleges jogot kell meghatározni.

Ezzel szemben áll, hogy a Filozófus (Ethic. V.) [10. fej.][40] a politikai jogtól sajátosan megkülönbözteti az atyai jogot, az úr jogát és más ilyesmiket.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy jogról, illetve igazságosról a máshoz való illőség alapján beszélünk. Másról pedig kétféle értelemben beszélhetünk. Egyik módon arról, aki abszolút értelemben más, mintegy teljesen különböző lény, amint ez nyilvánvaló két olyan ember esetében, akik közül egyik sincs a másiknak alárendelve, hanem mindketten az ország fejedelme alá tartoznak. Ezek között beszélhetünk abszolút értelemben vett igazságosságról, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. V.) [10. fej.][41]. – Másik módon nem abszolút értelemben mondunk valamit másnak, hanem mint egy lényhez tartozó valamit. Az emberi dolgok körében a gyermek ily módon tartozik az atyjához, mivel valamiképpen az ő része, amint a Filozófus mondja (Ethic. VIII.) [14. fej.][42], és a szolga ily módon az úr valamije, mivel eszköze, miként a Filozófus tanítja (Polit. I.) [4. fej.][43]. Ezért *az atya a gyermekéhez nem úgy viszonyul, mint abszolút értelemben máshoz, és ezért itt nem abszolút értelemben, hanem bizonyos szempontból vett, tudniillik atyai jog áll fenn. Ugyanilyen okból az úr és a rabszolgája között sem abszolút értelemben vett, hanem uralmi jog létezik.*

A feleség pedig, noha a férjéhez tartozik, mivel a férj úgy viszonyul hozzá, mint a saját testéhez, ahogy az Apostol mondja (Ef 5) [28], mégis jobban különbözik a férjétől, mint a gyermek az atyjától vagy a szolga az urától, mivel házas társas életre vette el a férje. Ezért, ahogy a Filozófus[44] mondja, *a férj és a feleség között több áll fenn a jog lényegéből, mint az atya és a gyermeke, vagy az úr és a rabszolgája között.* Mivel azonban a férjnek és a feleségnek a házi közösséghez közvetlen vonatkozása van, amint a Filozófus mondja (Polit. I.) [3. fej.][45], *közöttük nem abszolút értelemben vett politikai jog, hanem háztartási jog*[46] *áll fenn.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az igazságosság megköveteli, hogy mindenkinek megadják a magáét, de feltételezve az egyik ember másikhoz való viszonyának különbözőségét. Ha ugyanis valaki önmagának adja meg, amivel tartozik, ez sajátos értelemben nem mondható igazságos cselekedetnek. Mivel pedig ami a gyermeké, az az atyáé is, és ami a rabszolgáé, az az uráé is, sajátos értelemben nem lehet szó az atya igazságosságáról a gyermeke felé vagy az úr igazságosságáról a rabszolgája felé.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a gyermek, amennyiben gyermek, az atyához tartozik, és a szolga, amennyiben szolga, az urának valamije. De ha mindket-

38 I-II, q 90, a 2.
39 1253, b, 5-8.
40 1134, b, 8-9.
41 1134, a 26.
42 1161, b, 18-19.
43 1253, b, 32; 1254, a, 14-15.
44 Ethic. V., 10. fej.: 1134, b, 15-18.
45 1253, b, 6-11.
46 A „gazdálkodási jog" egy ház, illetve család közjavára vonatkozik.

tőt úgy vizsgáljuk, mint embert, mindkettő önmagában subsistáló, másoktól különböző lény.[47] Ezért, amennyiben mindkettő ember, valamilyen módon fennáll feléjük is az igazságosság. Emiatt hoznak bizonyos törvényeket az atyának a gyermekéhez, illetve az úrnak a rabszolgájához való vonatkozással kapcsolatban is. De amennyiben mindkettő más valakihez tartozik, ebből a szempontból fogyatékos az igazságosság, illetve a jog lényege.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az államban élő összes többi különböző személyeknek közvetlen vonatkozásuk van az állam közösségéhez és annak fejéhez. Ezért feléjük fennáll az igazságosság a maga tökéletes mivolta szerint, de különbözik a különböző tisztségeknek megfelelően. Ezért beszélünk katonai, hatósági és papi jogokról, nem mintha ezek fogyatékosak volnának az abszolút értelemben vett igazságossághoz képest, ahogy fogyatékos az atyai jog vagy az úr joga, hanem mivel a különféle helyzetű személyek mindegyikének a maga tisztségének megfelelően sajátos valami jár.

LVIII. KÉRDÉS

AZ IGAZSÁGOSSÁGRÓL – tizenkét szakaszban

Ezt követően az igazságosságról kell tárgyalnunk.

Ezzel kapcsolatban tizenkét kérdést teszünk fel.

Először:	Mi az igazságosság?
Másodszor:	Vajon az igazságosság mindig a máshoz való vonatkozásban áll-e?
Harmadszor:	Vajon erény-e?
Negyedszer:	Vajon az akaratban van-e, mint hordozóalanyban?
Ötödször:	Vajon egyetemes erény-e?
Hatodszor:	Vajon amennyiben egyetemes erény, lényegét tekintve azonos-e minden erénnyel?
Hetedszer:	Vajon van-e részleges igazságosság?
Nyolcadszor:	Vajon a részleges igazságosságnak van-e sajátos anyaga?
Kilencedszer:	Vajon az igazságosság kapcsolatos-e a szenvedélyekkel, vagy kizárólag a tevékenységekkel?
Tizedszer:	Vajon az igazságosság középső értéke dologi középső érték-e?
Tizenegyedszer:	Vajon az igazságosság actusa az-e, hogy mindenkinek megadni a magáét?
Tizenkettedszer:	Vajon az igazságosság kiemelkedik-e a többi erkölcsi erények közül?

47 Vagyis személy. Vö. I, q 29, a 4.

1. SZAKASZ. – VAJON MEGFELELŐ-E AZ IGAZSÁGOSSÁG DEFINÍCIÓJA: „SZILÁRD ÉS ÁLLANDÓ AKARAT MINDENKINEK MEGADNI A MAGA JOGÁT"?

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a jogtudósok helytelenül adják meg a definíciót: „Az igazságosság szilárd és állandó akarat mindenkinek megadni a maga jogát."[48]

1. Az igazságosság ugyanis a Filozófus szerint (Ethic. V.) [1. fej.][49] „olyan készség, amelytől az igaz emberek bizonyos cselekedetei létrejönnek, és amelynek folytán igazságos dolgokat cselekednek és akarnak". Ámde az akarat a potentiát vagy az actust is jelenti. Tehát az igazságosságot helytelenül mondják akaratnak.

2. Ezenkívül, az akarat helyessége nem akarat; máskülönben, ha az akarat a maga helyessége lenne, az következnek, hogy egy akarat sem lenne elferdült. Ámde Anselmus szerint (De veritate) [12. fej.][50] „az igazságosság helyesség". Tehát az igazságosság nem akarat.

3. Ezenkívül, egyedül Isten akarata állandó. Ha tehát az igazságosság állandó akarat lenne, egyedül Istenben lenne igazságosság.

4. Ezenkívül, minden állandó dolog szilárd, mivel változhatatlan. Tehát feleslegesen mondjuk mindkettőt, az „állandót" és a „szilárdat" is az igazságosság definíciójában.

5. Ezenkívül, mindenkinek csakis a fejedelem adhatja meg a maga jogát. Ha tehát az igazságosság mindenkinek megadná azt, amihez joga van, az következnek, hogy egyedül a fejedelemben van igazságosság, ami helytelen állítás.

6. Ezenkívül, Augustinus azt mondja (De moribus Eccles.) [15. fej.][51]: „Az igazságosság egyedül Istennek szolgáló szeretet." Tehát nem adja meg mindenkinek a magáét.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az *igazságosság fenti definíciója helyénvaló, ha helyesen értjük.* Mivel minden erény készség, ami a jó cselekedet lételve, az erényt a sajátos anyagára irányuló actusával kell meghatároznunk. Ámde az igazságosság sajátos anyaga máshoz való vonatkozást tartalmaz, amint alább[52] kitűnik. Ezért az igazságosság actusát a sajátos anyagával és tárgyával való vonatkozásban érintjük, amikor azt mondjuk: „mindenkinek megadni a maga jogát", mivel „igazságosnak ezért mondunk valakit, mivel a jogot őrzi", ahogy Isidorus mondja (Etymol.) [X, I betűnél][53]. Ámde ahhoz, hogy valamely actus bármely anyaggal kapcsolatban erényes legyen, az szükséges, hogy szándékos, állandó és szilárd legyen, mivel a Filozófus szerint (Ethic. II.)[54] az erényes actus követelménye először, hogy „tudatos legyen", másodszor, hogy „választáson alapuljon és kellő célra irányuljon", harmadszor pedig, hogy „változhatatlan legyen". Ezek közül az első követelményt a második magában foglalja, mivel „ami tudatlanságból megy végbe, akarattal ellentétes cselekedet", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. III.) [1. fej.][55]. Ezért az igazságosság definíciójában elsődleges az „akarat", annak jelzésére, hogy az igazságosság actusának szándékosnak kell lennie. Ehhez járul a 'szilárd' és 'állandó' jelző, az actus állhatatosságának kifejezésére. Ezért az említett definíció az igazságosságnak teljes meghatározása, amennyiben a definícióban az actus a

48 Digest. I, első kötet, 10. fej.; Krueger. I, 29. o.; Instit. I, első kötet, 1. fej.; Krueger, I, 1. old.
49 1129, a, 7-11.
50 PL 158, 480 B.
51 PL 32, 1322.
52 A 2, a 8.
53 PL 82, 380 B.
54 3. fej.: 1105, a, 31-b, 5.
55 1109, b, 35-1110, a, 1.

készséget helyettesíti, aminek az actus adja meg a faji jellegét: a készség ugyanis az actusra irányul. Ha pedig valaki precíz formába akarná önteni a definíciót, ezt mondhatná: „Az igazságosság az a készség, amelynek alapján valaki szilárd és állandó akarattal megadja mindenkinek a maga jogát." – Ez pedig szinte ugyanaz a definíció, amelyet a Filozófus ad meg (Ethic. V.) [9. fej.][56]: „Az igazságosság olyan készség, amelynek birtokában lévő emberről azt mondhatjuk, hogy cselekvésében azt választja, ami igazságos."

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az akarat itt actust jelent, nem potentiát. Ámde a szerzőknél szokásos, hogy a készségeket az actusokkal határozzák meg; ahogy Augustinus mondja (Super Joan.) [40, 9.][57], hogy a hit nem más, mint „elfogadni azt, amit nem látsz".

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy maga az igazságosság sem lényegileg helyesség, hanem csak okságilag: lényegileg ugyanis olyan készség, amely által valaki helyesen cselekszik és akar.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az akarat kétféleképpen mondható állandónak. Egyik módon magának az actusnak oldaláról, ami nem ér véget. Így csak Isten akarata állandó. Másik módon a tárgy oldaláról, mivel valaki állandóan akar tenni valamit. Ez szükséges az igazságosság lényegéhez. Nem elég ugyanis az igazságossághoz, hogy valaki valamilyen foglalatosságban egy órára igazságos akar lenni, mivel aligha akad bárki, aki mindenben igazságtalanul akarna cselekedni, hanem az szükséges, hogy az ember állandóan és mindenben tiszteletben tartsa az igazságosságot.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy mivel az 'állandó' szót itt nem az akarat actusa állandóságának értelmében vesszük, nem felesleges a 'szilárd' szó hozzátétele: ahogy az „állandó akarat" azt jelenti, hogy valakinek az a szándéka, hogy állandóan igazságos lesz, ugyanúgy a „szilárd" szó arra utal, hogy ebben az elhatározásban állhatatosan kitart.

Az ötödik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a bíró parancsoló és irányító módon adja meg mindenkinek, ami a magáé, mivel „a bíró a lélekkel rendelkező igazságosság, és a fejedelem az igazságosság őre", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. V.) [7, 10. fej.][58]. De az alattvalók megvalósítás módján adják meg a sajátját mindenkinek.

A hatodik ellenvetésre azt kell mondanunk: ahogy az Isten iránti szeretet magában foglalja a felebarát iránti szeretetet, ugyanúgy abban, hogy az ember Istennek szolgál, az is benne van, hogy megadja mindenkinek, amivel tartozik.

2. SZAKASZ. – VAJON AZ IGAZSÁGOSSÁG MINDIG A MÁSHOZ VALÓ VONATKOZÁSBAN ÁLL-E?

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az igazságosság nem mindig áll a máshoz való vonatkozásban.

1. Az Apostol ugyanis azt mondja (Róm 3) [22], hogy a „megigazulás Istennél a Jézus Krisztusban való hitből ered". Ámde a hit nem az egyik embernek a másikhoz való vonatkozásában áll. Tehát az igazságosság sem.

2. Ezenkívül, Augustinus szerint (De moribus Eccles.) [15. fej.][59] az igazságosság az Istennek való szolgálat: „jól parancsolni másoknak, amik az ember alá vannak vetve".

56 1134, a, 1-3.
57 PL 35, 1690.
58 1132, a, 21-25; 1134, b, 1-2.
59 PL 32, 1322.

Ámde az érzékekhez kötött törekvés alá van vetve az embernek, ahogy az 1Móz 4 [7]-ből kitűnik, ahol ez áll: „Alattad lesz a vágy az iránt", tudniillik a bűn iránt, „és uralkodni fogsz rajta." Tehát az igazságosság a saját érzékekhez kötött törekvésen való uralkodás, és így az igazságosság nem a máshoz való vonatkozásban áll.

3. Ezenkívül, Isten igazságossága örök. Ámde semmi más lény nem létezett Istennel együtt öröktől fogva. Tehát nem tartozik az igazságosság lényegéhez, hogy máshoz való vonatkozásban álljon.

4. Ezenkívül, ahogy a máshoz való vonatkozást tartalmazó cselekedetek igénylik a helyességüket biztosító irányítást, ugyanígy igénylik az önmagunkra irányuló cselekedetek is. Ámde az igazságosság teszi helyessé a cselekedeteket; a Péld 11 [5] szerint: „A tiszta embernek igazságossága irányítja útját." Tehát az igazságossághoz nemcsak a máshoz, hanem az önmagunkhoz való vonatkozást tartalmazó cselekedetek is hozzátartoznak."

Ezzel szemben áll, amit Tullius mond (De offic. I.) [7. fej.][60]: az igazságosság „értelme az, hogy az emberi társadalmat és az emberek életközösségét fenntartja". Ámde ez máshoz való vonatkozást tartalmaz. Tehát az igazságosság csak a máshoz való vonatkozást tartalmazó cselekedetekkel kapcsolatos.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy – miként fentebb[61] mondottuk – mivel az 'igazságosság' szó egyenlőséget tartalmaz, *az igazságosság lényegéhez tartozik, hogy máshoz való vonatkozásból álljon:* ugyanis semmi sem önmagával egyenlő, hanem mással. Mivel pedig az igazságosság feladata az emberi cselekedeteket helyessé tenni, amint mondottuk,[62] az igazságosság által megkövetelt másságnak különböző potentiák cselekvését kell jelentenie. Ámde a cselekvések a teljes suppositumok működései, nem pedig – sajátosan szólva – a részek és formák, vagyis a potentiák tevékenységei[63]: sajátos értelemben ugyanis nem azt mondjuk, hogy a kéz üt, hanem az ember üt a kezével, és sajátos értelemben nem azt mondjuk, hogy a hő melegít, hanem a tűz melegít a hőségével. De az előbbieket bizonyos hasonlóság szerint mondjuk.[64] Tehát a sajátos értelemben mondott igazságosság megköveteli a suppositumok különbözőségét, ezért *csakis az egyik embernek a másikhoz való viszonyában állhat.* De egy és ugyanazon emberben a cselekedetek különböző lételvei hasonlóság alapján mintegy különböző cselekvőknek vehetők, mint például az ész, a haragvó- és a vágyóképesség. Ezért *metaforikus értelemben egy és ugyanazon emberben beszélhetünk igazságosságról, amennyiben az ész parancsol a haragvó- és vágyóképességnek, az utóbbiak engedelmeskednek az észnek, és általában amennyiben az ember minden egyes része megkapja azt, ami neki kijár.* Ezért a Filozófus (Ethic. V.) [15. fej.][65] ezt az igazságosságot „metafora szerint" mondottnak nevezi.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az az igazságosság, amely a hit által jön létre bennünk, azonos azzal, amelynek révén megigazul a bűnös, és amely a lélek részeinek kellő rendezettségében áll, amint fentebb[66] mondottuk, amikor a bűnös megigazulásáról tárgyaltunk. Ez a metaforikus értelemben mondott igazságossághoz tartozik, ami megtalálható egy magányos életet élő emberben is.

Ezzel nyilvánvaló a válasz *a második ellenvetésre* is.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy Isten igazságossága öröktől fogva akarata és elhatározása szerint áll fenn, és az igazságosság főként ebben áll, jóllehet

60 Müller, Leipzig, 1910, 8. o.
61 Q 57, a 1.
62 I-II, q 60, a 2; q 61, a 3; q 113, a 1.
63 Vö. I, q 29, a 1; q 39, a 5, ad 1; q 40, a 1, ad 3; q 57, a 2; stb.
64 Az igazságossággal kapcsolatosan.
65 1138, b, 5-14.
66 I-II, q 113, a 1.

okozata szerint nem örökkévaló, mivel semmi más lény nem létezett Istennel együtt öröktől fogva.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az embernek önmagához való vonatkozást tartalmazó cselekedeteit elégséges módon irányítják helyesen a többi erkölcsi erények által helyes irányba terelt szenvedélyek. De a máshoz való vonatkozást tartalmazó cselekedetek külön irányítást igényelnek, nemcsak a cselekvőhöz, hanem ahhoz való vonatkozásukban is, akire irányulnak. Ezekkel sajátos erény kapcsolatos: az igazságosság.

3. SZAKASZ. – VAJON ERÉNY-E AZ IGAZSÁGOSSÁG?

A harmadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az igazságosság nem erény.

1. Lk 17 [10] ugyanis ezt mondja: „Amikor megteszitek mindazt, ami parancsolva van, mondjátok: haszontalan szolgák vagyunk, azt tettük, amit meg kellett tennünk." Ámde nem haszontalan erényesen cselekedni; Ambrosius ugyanis ezt mondja (De offic. II.) [6. fej.][67]: „Nem a pénzbeli nyereséget tartjuk hasznosnak, hanem azt, hogy jámborrá váljunk." Tehát megtenni azt, amivel valaki tartozik, nem erényes cselekedet, ámde az igazságosság aktusa. Tehát az igazságosság nem erény.

2. Ezenkívül, ami szükségességből jön létre, nem érdemszerző. Ámde megadni valakinek, ami a magáé, ami az igazságosság követelménye, szükséges tett. Tehát nem érdemszerző. Ámde az erényes cselekedetek érdemszerzőek. Tehát az igazságosság nem erény.

3. Ezenkívül, minden erkölcsi erény a tennivalókkal kapcsolatos. Ámde a külsőleg létrejövő dolgok nem teendők, hanem alkotások, ahogy a Filozófus mondja (Metaphys. IX.) [8. fej.][68]. Mivel pedig az igazságosság sajátsága természeténél fogva igazságos külső cselekedet végrehajtása, úgy tűnik, hogy az igazságosság nem erkölcsi erény.

Ezzel szemben áll, amit Gregorius mond (Moral. II.) [49. fej.][69]: „A jó cselekvés egész épületét a négy erény alkotja", tudniillik: a mértékletesség, okosság, lelkierősség és az igazságosság.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy *emberi erény az, ami jóvá teszi az emberi cselekedetet és magát az embert.*[70] *Ez a definíció pedig érvényes az igazságosságra.* Az ember cselekedetét ugyanis az teszi jóvá, hogy követi az ész szabályát, aminek alapján az emberi cselekedetek helyessé válnak. Mivel pedig az igazságosság helyessé teszi az emberi cselekedeteket, nyilvánvaló, hogy az emberi cselekedetet jóvá teszi. S ahogy Tullius mondja (De offic. I.) [7. fej.][71]: „Főként az igazságosság miatt nevezik jónak a férfiakat." Ezért „abban a legnagyobb az erény fényessége", ahogy ugyanott mondja.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy amikor valaki teljesíti, amivel tartozik, nem hajt hasznot annak, akinek megadja a tartozását, hanem csak attól tartózkodik, hogy kárt okozzon neki. Magának viszont hasznot hajt, amennyiben spontán, készséges akarattal teszi meg a kötelességét, ami az erényes cselekvést jelenti. Ezért mondja a Bölcs 8 [7]: Isten bölcsessége „mértékletességre, igazságosságra és lelkierősségre tanít, amiknél az életben nincs hasznosabb az emberek számára", vagyis az erényes emberek részére.

67 PL 16,109 B.
68 1050, a, 30-b, 2.
69 PL 75, 592 B.
70 Vö. Aristot. Ethic. II, 5. fej.: 1106, a, 15-23. – Vö. I-II, q 55, a 3.
71 Müller, Leipzig, 1910, 8. o.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a szükségesség kétféle. Az egyik a kényszerítés szükségessége, és ez kizárja az érdemszerzést, mivel ellentétes az akarattal. A másik szükségesség pedig a parancs kötelező erejéből származik, illetve a cél teszi szükségessé, amikor tudniillik csakis akkor érheti el valaki az erény célját, ha ezt vagy azt megteszi. Az ilyen szükségesség nem zárja ki az érdemszerzést, amennyiben valaki önként teszi meg azt, ami ilyen értelemben szükségszerű. Kizárja azonban a túlzott dicsekvés dicsőségét; az 1Kor 9 [16] szerint: „Hogy az evangéliumot hirdetem, azzal nem dicsekedhetem, hiszen ez kényszerű kötelességem."

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az igazságosság a külső dolgokat nem hozza létre, ami a mesterség feladata, hanem azokat felhasználja a máshoz való vonatkozásával kapcsolatban.

4. SZAKASZ. – VAJON AZ IGAZSÁGOSSÁG AZ AKARATBAN VAN-E, MINT HORDOZÓALANYBAN?

A negyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az igazságosság nem az akaratban van, mint hordozóalanyban.

1. Az igazságosságot ugyanis némelykor igazságnak mondják. Ámde az igazság nem az akaratban van, hanem az értelemben. Tehát az igazságosság nem az akaratban van mint hordozóalanyban.

2. Ezenkívül, az igazságosság a másra irányuló dolgokkal kapcsolatos. Ámde másra irányítani valamit az ész feladata. Tehát az igazságosság nem az akaratban, hanem az észben van, mint hordozóalanyban.

3. Ezenkívül, az igazságosság nem értelmi erény, mivel nem a megismerésre irányul. Tehát csakis erkölcsi erény lehet. Ámde az erkölcsi erény hordozóalanya „részesedés révén eszes", ami a haragvó- és vágyóképesség sajátja, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. I.) [13. fej.][72]. Tehát az igazságosság nem az akaratban, hanem a haragvó- és vágyóképességben van, mint hordozóalanyban.

Ezzel szemben áll, amit Anselmus mond (De verit.) [12. fej.][73]: „Az igazságosság az akarat önmagáért megőrzött helyessége."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az a potentia az erény hordozóalanya, amely actusának helyességét az erény biztosítja. Ámde az igazságosságnak nem valamely ismerési actus helyességének biztosítása a célja; nem azért mondanak ugyanis minket igazságosnak, mert helyesen ismerünk meg valamit. Tehát *az igazságosság hordozóalanya nem az értelem vagy az ész, ami ismerőképesség.*

De mivel azért mondanak minket igazságosnak, mert helyesen cselekszünk, a cselekvés közvetlen lételve pedig a törekvőképesség, *az igazságosságnak valamely törekvőképességben kell lennie, mint hordozóalanyban.* Ámde kétféle törekvés van: az akarat, ami az észben van, és az érzékekhez kötött ismeretet követő érzékekhez kötött törekvés, ami haragvó- és vágyóképességre osztható, amint az Első Részben[74] mondottuk. Ámde megadni mindenkinek, ami a magáé, nem származhat az érzékekhez kötött törekvésből, mivel az érzékekhez kötött ismeret nem képes megfontolni az egyik embernek a másikhoz való vonatkozását, ami az ész sajátos feladata. Ezért *az igazságosság nem lehet a haragvó- vagy a vágyóképességben, mint hordozóalanyban, hanem csak az*

72 1102, b, 30.
73 PL 158, 482 B.
74 Q 81, a 2.

akaratban lehet. Ezért határozza meg a Filozófus az igazságosságot az akarat actusával, ahogy a fentebb[75] mondottakból kitűnik.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy mivel az akarat eszes törekvés, ezért az észnek helyessége, amelyet igazságnak neveznek, az akaratba adva az észhez való közelsége miatt megtartja az 'igazság' nevet. Ezért van az, hogy az igazságosságot néha igazságnak nevezik.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az akarat a maga tárgyára az ész felfogását követően irányul. Mivel pedig az ész elvégzi a másra irányítás feladatát, azért képes az akarat valamit a máshoz való vonatkozásban akarni, ami az igazságossághoz tartozik.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy nemcsak a haragvó- és vágyóképesség eszes részesedés révén, hanem „az egész törekvés", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. I.) [13. fej.][76], mivel az egész törekvés az észnek engedelmeskedik. Ámde az akarat a törekvéshez tartozik. Tehát az akarat lehet erkölcsi erény hordozóalanya.

5. SZAKASZ. – VAJON AZ IGAZSÁGOSSÁG EGYETEMES ERÉNY-E?

Az ötödik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az igazságosság nem egyetemes erény.

1. Az igazságosság ugyanis egy felosztás tagjaként szerepel más erényekkel együtt, amint ez a Bölcs 8 [7]-ből látható: „Isten bölcsessége mértékletességre, igazságosságra, okosságra és lelkierősségre tanít." Ámde az egyetemes nem szerepelhet egy felosztás tagjaként az alája tartozó fajokkal együtt. Tehát az igazságosság nem egyetemes erény.

2. Ezenkívül, ahogy az igazságosságot sarkalatos erénynek nevezzük, ugyanúgy a mértékletességet és a lelkierősséget is. Ámde a mértékletességet, illetve a lelkierősséget nem nevezzük egyetemes erénynek. Tehát az igazságosságot sem lehet bizonyos szempontból egyetemes erénynek nevezni.

3. Ezenkívül, az igazságosság mindig máshoz való vonatkozást tartalmaz, ahogy mondottuk.[77] Ámde a felebarát elleni vétek nem egyetemes bűn, hanem egy felosztás tagjaként szerepel az önmagunk elleni bűnnel együtt. Tehát az igazságosság sem egyetemes erény.

Ezzel szemben áll, amit a Filozófus mond (Ethic. V.) [3. fej.][78]: „Minden erény igazságosság."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az igazságosság máshoz való vonatkozásában rendezi az embert, amint mondottuk.[79] Ámde ez kétféleképpen lehetséges. Egyik módon a másik emberhez, egyedileg szemlélve. Másik módon a másikhoz egyetemesen, amennyiben tudniillik aki valamely közösségnek tesz szolgálatot, minden egyes embert szolgál, aki annak a közösségnek tagja. Tehát mindkettőre vonatkozhat az igazságosság a maga sajátos mivolta szerint. Ámde nyilvánvaló, hogy a közösség minden egyes tagja úgy viszonyul a közösséghez, mint rész az egészhez. Ámde a rész léte a maga teljes mivoltában az egész létéhez tartozik[80], ezért a rész bármely java is az egész javára irányítható.[81] Ennek megfelelően tehát minden erény java (azé is, amely valamely embert ön-

75 A 1.
76 1102, b, 30.
77 A 2.
78 1130, a, 9-10. – Vö. I-II, q 100, a 12.
79 A 2.
80 Vö. q 64, a 5; és I-II, q 96, a 4.
81 Vö. következő szakasz, negyedik ellenvetéssel.

magával kapcsolatban rendez, és azé is, amely őt más egyedi emberekkel kapcsolatban rendezi) a közjóra irányítható, ami az igazságosság feladata. Így *minden erény actusai az igazságossághoz tartoznak, amennyiben az utóbbi az embert a közjóra irányítja. Ennyiben mondható az igazságosság egyetemes erénynek.* Mivel pedig a törvény irányul a közjóra, amint fentebb[82] mondottuk, *ezt a fenti módon egyetemesnek mondott igazságosságot nevezzük törvényes igazságosságnak,* mivel általa hangolja össze az ember az összes erények actusait a közjóra irányító törvénnyel.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az igazságosság nem úgy szerepel egy felosztás tagjaként más erényekkel együtt, mint egyetemes, hanem mint sajátos erény, amint alább[83] kitűnik.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a mértékletesség és a lelkierősség az érzékekhez kötött törekvésben, vagyis a vágyó- és haragvóképességben van. Ámde az ilyen potentiák bizonyos konkrét javakra törekednek, ahogy az érzék is konkrét dolgok ismerője. De az igazságosság az értelmes törekvésben van, mint hordozóalanyban, amely képes az egyetemes jóra törekedni, amelyet az értelem fog fel. Ezért az igazságosság inkább lehet egyetemes erény, mint a mértékletesség vagy a lelkierősség.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az önmagunkkal való vonatkozást tartalmazó dolgok a másik emberre irányíthatók, különösen a közjót illetően. Ezért a törvényes igazságosság, amennyiben a közjóra irányít, egyetemes erénynek mondható, és ugyanilyen alapon az igazságtalanság egyetemes bűnnek nevezhető. Ezért mondja az 1Ján 3 [4], hogy „minden bűn igazságtalanság"[84].

6. SZAKASZ. – VAJON AZ IGAZSÁGOSSÁG, AMENNYIBEN EGYETEMES ERÉNY, LÉNYEGÉT TEKINTVE AZONOS-E MINDEN ERÉNNYEL?

A hatodik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az igazságosság, amennyiben egyetemes erény, lényegét tekintve azonos minden erénnyel.

1. A Filozófus ugyanis azt mondja (Ethic. V.) [3. fej.][85], hogy az igazságosság erénye és a törvényes igazságosság „azonos minden erénnyel, létük azonban nem azonos." Ámde amik csak létükben, vagy logikailag különböznek, nem különböznek lényegüket tekintve. Tehát az igazságosság, lényegét tekintve, azonos minden erénnyel.

2. Ezenkívül, minden erény, amely lényegét tekintve nem azonos minden erénnyel, az erény része. Ámde az említett igazságosság „nem része az erénynek, hanem teljes erény", ahogy ugyanott[86] a Filozófus mondja. Tehát az említett igazságosság lényegét tekintve azonos minden erénnyel.

3. Ezenkívül, azáltal, hogy valamely erény a maga actusát magasabb rendű célra irányítja, nem lesz másmilyen a készség lényegét illetően: például a mértékletesség készsége lényegét tekintve ugyanaz, még akkor is, ha actusa az isteni jóra irányul. Ámde a törvényes igazság sajátossága, hogy minden erény actusait magasabb rendű célra, vagyis a közösség közjavára irányítja, ami felülmúlja az egyes ember javát. Úgy látszik tehát, hogy a törvényes igazságosság lényegét tekintve azonos minden erénnyel.

82 I-II, q 90, a 2.
83 A 7.
84 Vö. Jn 5, 17.
85 1130, a, 12-13.
86 3. fej.: 1130, a, 9-10.

4. Ezenkívül, a rész minden java az egész javára irányítható, ezért ha nem irányul arra, hiábavalónak és céltalannak tűnik. Ámde ami erényen alapul, nem lehet ilyen. Úgy látszik tehát, hogy bármely erény egyetlen actusa sem lehet olyan, hogy ne tartozna a törvényes igazságossághoz, ami a közjóra irányít, tehát úgy tűnik, hogy az egyetemes igazságosság lényegét tekintve azonos minden erénnyel.

Ezzel szemben áll, amit a Filozófus mond (Ethic. V.) [3. fej.][87]: „Sokan magukkal kapcsolatban képesek az erénnyel élni, de a másik emberrel kapcsolatban nem képesek." A Polit. III. [4. fej.][88]-ban pedig ezt mondja: „Abszolút értelemben nem ugyanaz a jó ember és a jó polgár erénye." Ámde a jó polgár erénye az egyetemes igazságosság, amely által az ember a közjóra irányul. Tehát az egyetemes igazságosság nem azonos az egyetemes erénnyel[89], hanem az egyik a másik nélkül birtokolható.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy valami kétféleképpen mondható egyetemesnek. Egyik módon állítás által, ahogy „az érzékelő lény" egyetemesen állítható az emberről, a lóról és más ilyenekről. Ily módon az egyetemesnek lényegét tekintve azonosnak kell lennie azokkal, amikhez képest egyetemes, mivel a *nem* a faj lényegéhez tartozik, és szerepel a definíciójában. – Másik módon egyetemesnek mondható valami erő szerint, mivel az egyetemes ok egyetemes az összes okozataihoz viszonyítva, miként a Nap minden testhez képest, amiket megvilágít vagy változtat az erejével. Ily módon az egyetemesnek nem kell lényegét tekintve azonosnak lennie azokkal, amikhez képest egyetemes, mivel az oknak és az okozatnak nem azonos a lényege.

A fentebb[90] mondottak szerint pedig *a törvényes igazságosság ily módon egyetemes erény, amennyiben más erények actusait a maga céljára irányítja;* ami annyit jelent, hogy parancsolva indítja az összes többi erényeket. Ahogy a szeretet is mondható egyetemes erénynek, amennyiben az összes erények actusait Isten javára irányítja, ugyanúgy a törvényes igazságosság is, amennyiben az összes erények actusait a közjóra irányítja. Tehát ahogy a szeretet, amelynek Isten java a sajátos tárgya, lényegét tekintve sajátos erény, ugyanúgy *a törvényes igazságosság* is *a lényegét tekintve sajátos erény, amennyiben a közjó a sajátos tárgya.* Így a fejedelemben elsődlegesen, mintegy alkotó módon létezik, az alattvalókban pedig másodlagosan, szolgáló módon.[91]

De bármely erény, amennyiben a mondott erény (amely sajátos ugyan lényegét tekintve, de egyetemes erő szerint) a közjóra irányítja, törvényes igazságosságnak mondható. Ily beszédmóddal a törvényes igazságosság lényegét tekintve azonos minden erénnyel, de logikailag különbözik, és ily módon beszél a Filozófus.[92]

Ezzel nyilvánvaló a válasz *az első és második ellenvetésre.*

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy ez az érv oly módon indul ki a törvényes igazságosságból, ahogy a törvényes igazságosság által parancsolt erényt törvényes igazságosságnak nevezzük.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy bármely erény a saját lényege alapján a saját actusát a maga sajátos céljára irányítja. Az, hogy mindig vagy némelykor magasabb rendű célra irányuljon, nem telik ki a saját lényegéből, hanem kell léteznie egy másik, magasabb rendű erénynek, amely arra a célra irányítja. Így kell lennie egy magasabb rendű erénynek, amely az összes erényeket a közjóra irányítja, és ez a törvényes igazságosság, amely lényegét tekintve különbözik minden erénytől.

87 1129, b, 33-1130, a, 1.
88 1277, a, 22.
89 Vagyis minden egyes erénnyel.
90 A 5.
91 Vö. q 50, a 2, ad 2.
92 Ethic. V, 3. fej.: 1130, a, 12-13.

7. SZAKASZ. – VAJON LÉTEZIK-E RÉSZLEGES IGAZSÁGOSSÁG AZ EGYETEMES IGAZSÁGOSSÁGON KÍVÜL?

A hetedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nem létezik részleges igazságosság az egyetemes igazságosságon kívül.

1. Az erényekben ugyanis nincs semmi felesleges, ahogy a természetben sincs. Ámde az egyetemes igazságosság elégséges módon irányítja az embert a máshoz való vonatkozásait illetően. Tehát nincs szükség részleges igazságosságra.

2. Ezenkívül, az egy és a sok nem sokasítja az erény faji jellegét. Ámde a törvényes igazságosság az embernek a máshoz való viszonyát azok szerint szabályozza, amik a sokasághoz tartoznak, ahogy a fentebb[93] mondottakból kitűnik. Tehát az igazságosságnak nem másik faja az, amely az embernek a másikhoz való vonatkozását azok szerint szabályozza, amik egy egyedi emberhez tartoznak.

3. Ezenkívül, az egy egyedi ember és az államhoz tartozó sokaság között közbülső az egy házhoz tartozó közösség. Ha tehát az egyetemes igazságosságon kívül létezik egy részleges igazságosság az egy személyhez való vonatkozással kapcsolatban, hasonló okból lennie kell háztartási igazságosságnak is, amely az embert egy család közjavára irányítja. De ezt nem állítják. Tehát más részleges igazságosság sem létezik a törvényes igazságosságon kívül.

Ezzel szemben áll, amit Khrysostomos mond [Homil. 15. in Matth.][94] a Mt 5 [6]-tal („boldogok, akik éhezik és szomjazzák az igazságosságot") kapcsolatban: „Az igazságosság vagy egyetemes erénynek mondja, vagy részleges erénynek, amely a fösvénységgel ellentétes."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a törvényes igazságosság nem azonos minden erénnyel, hanem az embert közvetlenül a közjóra irányító törvényes igazságosságon kívül léteznünk kell más erényeknek, amelyek az embert közvetlenül a részleges javakkal kapcsolatban irányítják, amint mondottuk.[95] Ahogy tehát a törvényes igazságosságon kívül léteznünk kell bizonyos részleges erényeknek, amelyek az embert önmagában irányítják, például mértékletességnek és lelkierősségnek, ugyanúgy *a törvényes igazságosságon kívül léteznie kell egyfajta részleges igazságosságnak, amely az embert olyan vonatkozásokban irányítja, amelyek egy másik konkrét emberrel kapcsolatosak.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a törvényes igazságosság elégséges módon irányítja az embert a máshoz való vonatkozásait illetően; a közjóval kapcsolatban közvetlenül, az egy konkrét ember javát illetően közvetve. Ezért kell léteznie részleges igazságosságnak, amely az embert egy konkrét ember javára közvetlenül irányítja.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az állam közjava és egy konkrét személy egyedi java nemcsak a sok és a kevés szerint, hanem lényegi különbség alapján is különbözik; más ugyanis a közjó és az egyedi jó lényege, ahogy más az egész és a rész lényege is. Ezért mondja a Filozófus (Polit. I.)[96]: „Helytelenül mondják, akik azt állítják, hogy az állam és a ház, valamint más hasonlók csak a sok és a kevés szerint, és nem fajilag különböznek."

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a Filozófus szerint (Polit. I.)[97] az egy házhoz tartozó sokaság „a férj és feleség, az atya és gyermeke, az úr és szolgája"

93 A 5, a 6.
94 PG 57, 227.
95 A 6.
96 2. fej. 1252, a, 7-10.
97 3. fej.: 1253, b, 6-8.

hármas kapcsolata alapján különbözik, amely személyek egyike a másiknak mintegy valamije. Ezért az ilyen személyre nem abszolút értelemben vett igazságosság irányul, hanem az igazságosság bizonyos faja: a „háztartási" igazságosság, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. V.) [10. fej.][98].

8. SZAKASZ – VAJON A RÉSZLEGES IGAZSÁGOSSÁGNAK VAN-E SAJÁTOS ANYAGA?

A nyolcadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a részleges igazságosságnak nincs sajátos anyaga.

1. Az 1Móz 2 [14]-gyel („a negyedik folyó maga az Euphrates") kapcsolatos Glossza[99] ezt mondja: „Az Euphrates jelentése: termékeny, és nincs megmondva, hogy ez a folyó merre folyik, mivel az igazságosság a lélek minden részéhez hozzátartozik." Ez azonban nem volna így, ha az igazságosságnak sajátos anyaga lenne, mivel bármely sajátos anyag valamely sajátos potentiához tartozik. Tehát a részleges igazságosságnak nincs sajátos anyaga.

2. Ezenkívül, Augustinus (Octoginta trium quaest.) [q 61][100] ezt írja: „A léleknek négy erénye van, amik a földi életben a lelket éltetik: okosság, mértékletesség, lelkierősség, igazságosság", és azt mondja: a negyedik az igazságosság, „amely az összes többieken szétárad". Tehát a részleges igazságosság, amely egyike a négy sarkalatos erénynek, nem rendelkezik sajátos anyaggal.

3. Ezenkívül, az igazságosság elégséges módon irányítja az embert a máshoz való vonatkozást tartalmazó dolgokban. Ámde a földi élet minden dolgában az ember máshoz viszonyulhat. Tehát az igazságosság anyaga egyetemes, nem sajátos.

Ezzel szemben áll, amit a Filozófus mond (Ethic. V.) [5. fej.][101]: a részleges igazságosság sajátosan azokkal kapcsolatos, amik az élet megosztásához tartoznak.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy mindaz, aminek a helyességét az ész biztosíthatja, az erkölcsi erény anyaga, amelyet a Filozófus szerint a helyes ész határoz meg (Ethic. II.) [6. fej.][102]. Az ész pedig a lélek belső szenvedélyeinek, külső cselekedeteinek és az ember használatára kerülő külső dolgoknak a helyességét biztosíthatja, de mégis a külső cselekedetek és külső dolgok által, amiken az emberek egymás között osztozkodnak, az egyik ember másikra való irányulása figyelhető meg, a belső szenvedélyek alapján pedig az ember önmagában való helyességének biztosítása vizsgálható. Ezért, *mivel az igazságosság másra irányul, nem foglalkozik az erkölcsi erény egész anyagával, hanem egyedül a külső cselekedetekkel és bizonyos sajátos szempontból a külső dolgokkal kapcsolatos,* ahogy azok által az egyik ember a másikhoz rendeződik.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az igazságosság lényegét tekintve a lélek egyik részéhez tartozik, amelyben úgy van, mint hordozóalanyban, amely mint parancsoló indítja a lélek többi részeit. Így az igazságosság nem közvetlenül, hanem bizonyos szétáradás által tartozik a lélek minden részéhez.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a sarkalatos erényeket kétféleképpen értjük, amint fentebb[103] mondottuk. Egyik módon, mint sajátos anyaggal rendelkező

98 1134, b, 8-9.
99 Rendes Glossza: PL 113, 87 B.
100 PL 40, 51.
101 1130, b, 31-33.
102 1107, a, 1-2.
103 I-II, q 61, a 3, a 4.

sajátos erényeket. Másik módon, ahogy az erény bizonyos egyetemes módjait jelölik. Ily módon beszél ott Augustinus. Azt mondja ugyanis, hogy az okosság „azon dolgok ismerete, amikre törekednünk, és amiktől menekülnünk kell"; a mértékletesség „a vágy féken tartása azoktól, amik időlegesen gyönyörködtetnek"; a lelkierősség „a lélek állhatatossága azokkal szemben, amik időlegesen kellemetlenek"; az igazságosság az, „ami az összes többieken szétárad: Isten és a felebarát szeretete", amely a másikhoz való egész viszonyulásnak a gyökere.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az erkölcstan egyik részének anyagát alkotó belső szenvedélyek természetüknél fogva nem irányulnak a másik emberre, ami az igazságosság sajátos anyagát alkotja, hanem a hatásaik, vagyis a tevékenységek irányulhatnak a másik emberre. Amiből nem következik, hogy az igazságosság anyaga egyetemes.

9. SZAKASZ. – VAJON AZ IGAZSÁGOSSÁG KAPCSOLATOS-E A SZENVEDÉLYEKKEL?

A kilencedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az igazságosság kapcsolatos a szenvedélyekkel.

1. A Filozófus ugyanis azt mondja (Ethic. II.) [2. fej.][104], hogy „az élvezetekkel és a szomorúsággal kapcsolatos az erkölcsi erény". Ámde az élvezet és a szomorúság szenvedélyek, amint fentebb[105] mondottuk, amikor a szenvedélyekről tárgyaltunk. Tehát az igazságosság, mivel erkölcsi erény, kapcsolatos a szenvedélyekkel.

2. Ezenkívül, az igazságosság helyessé teszi a másik emberre irányuló cselekedeteket. Ámde ezek a cselekedetek csakis akkor tehetők helyessé, ha a szenvedélyek rendezettek, mivel a szenvedélyek rendezetlenségéből következik a rendezetlenség az említett cselekedetekben; a szexuális vágy ugyanis házasságtörésbe és a pénz túlzott szeretete lopásba torkollik. Tehát az igazságosságnak kapcsolatban kell lennie a szenvedélyekkel.

3. Ezenkívül, ahogy a részleges igazságosság a másik emberre irányul, ugyanúgy a törvényes igazságosság is. Ámde a törvényes igazságosság kapcsolatos a szenvedélyekkel, máskülönben nem terjedne ki az összes erényekre, amelyek közül némelyek a szenvedélyekkel kapcsolatosak. Tehát az igazságosság kapcsolatos a szenvedélyekkel.

Ezzel szemben áll, amit a Filozófus mond (Ethic. V.) [1. fej.][106]: az igazságosság a cselekedetekkel kapcsolatos.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy ennek a kérdésnek az igazsága kettőből tűnik ki. Először, az igazságosság hordozóalanyából, ami az akarat, amelynek változásai, illetve actusai nem a szenvedélyek, amint fentebb[107] mondottuk, hanem csak az érzékekhez kötött törekvés változásait, indulatait nevezzük szenvedélyeknek. Ezért az igazságosság nem a szenvedélyekkel kapcsolatos, mint a mértékletesség és a lelkierősség, amik a vágyó- és haragvóképességben vannak és a szenvedélyekkel kapcsolatosak. – Másik módon az anyag oldaláról, mivel az igazságosság azokkal kapcsolatos, amik a másikra irányulnak. Ámde a belső szenvedélyek által közvetlenül nem a másikra irányulunk. Ezért *az igazságosság nem a szenvedélyekkel kapcsolatos.*

104 1104, b, 8-9.
105 I-II, q 23, a 4; q 31, a 1; q 35, a 1.
106 1129, a, 3-5.
107 I-II, q 22, a 3; q 59, a 4.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy nem bármely erkölcsi erény anyagát alkotja az élvezet és a szomorúság, ugyanis a félelmek és a vakmerőség a lelkierősség anyagát alkotják. De minden erkölcsi erény úgy irányul az élvezetre és a szomorúságra, mint cselekvést követő célokra, mivel „az élvezet és a szomorúság fontos cél, amellyel vonatkozásban az egyes lényeket jónak vagy rossznak mondjuk", amint a Filozófus mondja (Ethic. VII.) [12. fej.][108]. Így tartoznak ezek az igazságossághoz is, mivel „nem igazságos, aki nem örül az igazságos cselekedeteknek", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. I.) [9. fej.][109].

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a külső cselekedetek bizonyos módon közbülsők az anyagukat képező külső dolgok és a lételveiket képező szenvedélyek között. Ámde megesik némelykor, hogy fogyatékosság van az egyikben, anélkül, hogy fogyatékosság lenne a másikban, például, ha valaki ellopja más tulajdonát, de nem bírvágyból, hanem ártó szándékkal; vagy ha valaki más tulajdonát megkívánja, de nem akarja ellopni. Tehát a cselekedetek helyessé tétele, amennyiben azok külső dolgokra irányulnak, az igazságossághoz tartozik, de amennyiben szenvedélyekből erednek, ez a szenvedélyekkel kapcsolatos más erkölcsi erények feladatát alkotja. Ezért az idegen dolog ellopását az igazságosság akadályozza annyiban, amennyiben a lopás ellentétes a külső dolgokban létesítendő egyenlőséggel; a szabadlelkűség pedig annyiban gátolja, amennyiben a lopás a gazdagság mértéktelen megkívánásából származik. De mivel a külső cselekedetek a faji jellegüket nem a belső szenvedélyekből kapják, hanem a külső dolgokból, mint tárgyukból, ezért a külső cselekedetek természetüknél fogva az igazságosság és nem más erkölcsi erények anyagát alkotják.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a közösségben élő egyes személyek célja a közjó, ahogy bármely rész célja az egész java. Ámde egy egyedi személy java nem célja a másiknak. Ezért a közjóra irányuló törvényes igazságosság inkább kiterjedhet a belső szenvedélyekre, amik által az ember valamilyen módon rendeződik önmagában, mint a másik egyedi személy javára irányuló egyedi igazságosság, jóllehet a törvényes igazságosság elsődlegesebben irányul a többi erények külső cselekedeteire, amennyiben „az erős törvény megparancsolja a mérsékelt és szelíd ember cselekedeteit is", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. V.) [3. fej.][110].

10. SZAKASZ. – VAJON AZ IGAZSÁGOSSÁG KÖZÉPSŐ ÉRTÉKE A DOLOG KÖZÉPSŐ ÉRTÉKE-E?

A tizedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az igazságosság középső értéke nem a dolog középső értéke.

1. A *nem* lényege ugyanis megmarad minden fajában. Ámde a Filozófus (Ethic. II.) [6. fej.][111] az erkölcsi erényről ezt a definíciót adja: „Választási készség, amely az ész által számunkra meghatározott középső értékben áll." Tehát az igazságosságban is az ész által meghatározott középső érték van jelen, és nem a dolog középső értéke.

2. Ezenkívül, „amik abszolút értelemben jók", azokban nincs felesleges és hiányos, következésképpen középső érték sincs, ahogy ez nyilvánvaló az erényekről, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. II.) [6. fej.][112]. Ámde az igazságosság „abszolút értelemben jó

108 1152, b, 2-3.
109 1099, a, 18-21.
110 1129, b, 18-25.
111 1106, b, 36-1107, a, 2.
112 1107, a, 22-27.

dolgokkal" kapcsolatos a Filozófus szerint (Ethic. V.) [2. fej.][113]. Tehát az igazságosságban nincs dologi középső érték.

3. Ezenkívül, más erények esetében azért mondjuk, hogy az ész által meghatározott és nem dologi középső értékük van, mivel a középső értéküket a különböző személyekhez viszonyítva különböző módon kapjuk meg, hiszen ami az egyiknek sok, az a másiknak kevés, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. II.) [5. fej.][114]. Ámde ez a helyzet az igazságosság esetében is: ugyanis nem ugyanaz a büntetése annak, aki a fejedelmet üti meg, mint aki egy privát személyt bántalmaz. Tehát az igazságosságban nincs dologi középső érték.

Ezzel szemben áll, hogy a Filozófus (Ethic. V.) [7. fej.][115] „matematikai" arány szerint jelöli meg az igazságosság középső értékét, ami a dolog középső értéke.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy más erkölcsi erények elsődlegesen a szenvedélyekkel kapcsolatosak, amelyeknek helyességét csakis a szenvedélyek birtokosával, magával az emberrel összehasonlítva lehet biztosítani, annak megfelelően, hogy a különböző körülményeknek megfelelően annyira haragszik-e, illetve vágyódik-e, amennyire kell. Ezért az ilyen erények középső értékét nem egy dolognak a másik dologhoz való aránya alapján kapjuk meg, hanem csak magához az erényes emberhez viszonyítva. Ezért ezek esetében az ész által a mi számunkra meghatározott középső érték van jelen. De az igazságosság anyaga a külső cselekvés, amennyiben maga a tevékenység, vagy a külső dolog, amelyet használ, megfelelő arányban áll a másik személlyel. Ezért *az igazságosság középső értéke külső dolognak külső személyhez arányított egyenlőségében áll.* Ámde az egyenlő reálisan közbülső a nagyobb és a kisebb között, ahogy a Filozófus mondja (Metaphys. X.) [5. fej.][116]. Ezért *az igazságosságnak dologi közbülső értéke van.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a dolog középső értéke egyben az ész által meghatározott középső érték is. Ezért az igazságosság megőrzi erkölcsi erény-jellegét.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az abszolút értelemben vett jóról kétféle értelemben lehet beszélni. Egyik módon úgy, hogy az minden módon jó, ahogy az erények jók. Ezért az abszolút értelemben jó dolgokban nem kapunk középső és szélső értékeket. – Másik módon azt mondjuk abszolút értelemben jónak, ami természete szerint jó, noha visszaélés által rosszá válhat, ilyen például a gazdagság és a tisztelet. Ezért az ilyenekben kaphatunk feleslegest, hiányosat és középső értéket is, az emberekhez viszonyítva, akik ezekkel jól vagy rosszul élhetnek. Ilyen értelemben mondhatjuk, hogy az igazságosság az abszolút értelemben vett jó dolgokkal kapcsolatos.

A harmadik ellenvetésre azt mondhatjuk, hogy az okozott igazságtalanságnak más az aránya a fejedelemhez, mint valamely privát személyhez. Ezért másképpen kell kiegyenlíteni mindkét jogtalanságot a megtorlás által, és ez a dologi különbözőséghez tartozik, nem csupán az ész által megállapított különbséghez.

113 1129, b,5-6.
114 1106, a, 36-b, 7.
115 1132, a, 1-7.
116 1056, a, 18-24.

11. SZAKASZ. – VAJON AZ IGAZSÁGOSSÁG ACTUSA AZ-E, HOGY MINDENKINEK MEGADNI A MAGÁÉT?

A tizenegyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az igazságosság actusa nem az, hogy mindenkinek megadni a magáét.

1. Augustinus ugyanis (De Trin. XIV.) [9. fej.][117] az igazságosságnak tulajdonítja a „szerencsétleneken való segítést". Ámde a szerencsétleneken segítve nem azt adjuk nekik, ami az övék, hanem a miénkből juttatunk nekik. Tehát nem az az igazságosság actusa, hogy mindenkinek megadni a magáét.

2. Ezenkívül, Tullius (De offic. I.) [7. fej.][118] azt mondja, hogy „a jótékonyság, amit jólelkűségnek, illetve szabadlelkűségnek is lehet nevezni", az igazságossághoz tartozik. Ámde a szabadlelkűség jellemzője az, hogy a sajátjából ad valakinek, és nem abból, ami a másiké. Tehát az igazságosság actusa nem az, hogy mindenkinek megadni a magáét.

3. Ezenkívül, az igazságosságnak nemcsak a dolgok kellő módon való rendezése, hanem a jogtalanságok (mint a házasságtörés, emberölés) akadályozása is a feladata. Ámde mindenkinek megadni a magáét csak a dolgok rendezésének tűnik. Tehát elégtelenül határozzuk meg az igazságosság actusát azzal, hogy az actusa azt jelenti: mindenkinek megadni a magáét.

Ezzel szemben áll, amit Ambrosius mond (De offic. I.) [24. fej.][119]: „Igazságosság az, amely mindenkinek megadja a magáét, nem követeli magának a másét és a saját használtól eltekint, hogy a köz javát szolgáló méltányosságot megtartsa."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az igazságosság anyaga a külső cselekvés, amely által maga a cselekvés vagy az a dolog, amelyet a cselekvés által használunk, arányossá válik a másik személyhez, akihez az igazságosság által irányulunk, amint mondottuk.[120] Ámde azt nevezzük minden egyes személy sajátjának, ami neki az arány egyenlősége alapján jár. Tehát *az igazságosság sajátos actusa semmi más, mint megadni mindenkinek a magáét.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az igazságossághoz, mivel sarkalatos erény, bizonyos más, másodlagos erények kapcsolódnak, mint az irgalmasság, szabadlelkűség és más ilyen erények, ahogy alább[121] kifejtjük. Ezért segíteni a szerencsétleneken, ami az irgalmassághoz, illetve a jámborsághoz tartozik, és bőkezűen jót tenni, ami a szabadlelkűség sajátja, bizonyos visszavezetéssel az igazságosságnak tulajdonítható, mint elsődleges erénynek.

Ezzel nyilvánvaló a válasz *a második ellenvetésre* is.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az igazságossággal kapcsolatos dolgokban minden többletet tágabb értelemben „haszonnak" neveznek, és minden hiányt „kárnak" hívnak, ahogy a filozófus mondja (Ethic. V.) [7. fej.][122]. Ez azért van így, mert az igazságosságot elsődlegesebben és gyakrabban a dolgok önkéntes cseréjével (az adásvétellel) kapcsolatban gyakorolják, és az ilyen ügyekben a 'haszon' és 'kár' szavakat sajátos értelemben használják, és innen viszik át minden olyan területre, ahol az igazságosságnak szerepe lehet. Ugyanezt lehet elmondani a „megadni mindenkinek a magáét" definíciójáról is.

117 PL 42, 1046.
118 Müller, Leipzig, 1910, 8. o.
119 PL 16, 57 AB.
120 A 8, a 10.
121 Q 80.
122 1132, b, 11-20.

12. SZAKASZ. – VAJON AZ IGAZSÁGOSSÁG KIEMELKEDIK-E AZ ÖSSZES ERKÖLCSI ERÉNYEK KÖZÜL?

A tizenkettedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az igazságosság nem emelkedik ki az összes erkölcsi erények közül.

1. Az igazságosság követelménye ugyanis megadni a másiknak, ami a magáé. A szabadlelkűség követelménye pedig az, hogy a magunkéból adjunk, ami erényesebb dolog. Tehát a szabadlelkűség nagyobb erény, mint az igazságosság.

2. Ezenkívül, bármit is csak olyan valami díszíthet, ami nálánál magasabb rendű. Ámde „a nagylelkűség dísze" az igazságosságnak és „minden erénynek", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. IV.) [7. fej.][123]. Tehát a nagylelkűség magasabb rendű, mint az igazságosság.

3. Ezenkívül, az erény „a nehézzel és a jóval kapcsolatos", amint a Filozófus mondja (Ethic. II.) [2. fej.][124]. Ámde a lelkierősség nehezebb dolgokkal birkózik meg, mint az igazságosság, nevezetesen „a halálveszéllyel", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. III.) [9. fej.][125]. Tehát a lelkierősség magasabb rendű, mint az igazságosság.

Ezzel szemben áll, amit Tullius mond (De offic. I.) [7. fej.][126]: „Az igazságosságban a legnagyobb az erény fényessége, és ennek alapján nevezik jóknak a férfiakat."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy *ha a törvényes igazságosságról beszélünk, világos, hogy az kiemelkedik az összes erkölcsi erények közül,* amennyiben a közjó megelőzi az egyes személy egyedi javát. Ennek alapján mondja a Filozófus (Ethic. V.) [3. fej.][127]: „Úgy tűnik, hogy a legragyogóbb erény az igazságosság, és sem Hesperus, sem Lucifer nem csodálatos ennyire."

De ha a részleges igazságosságról beszélünk, az is kiemelkedik a többi erkölcsi erények közül, két okból. Az egyik a hordozóalany oldaláról adódik, mivel a lélek magasabb rendű részében, az eszes törekvésben, vagyis az akaratban van, míg a többi erkölcsi erények az érzékekhez kötött törekvésben, amihez a szenvedélyek tartoznak, amik a többi erkölcsi erények anyagát képezik. – A másik okot a tárgy oldaláról kapjuk. A többi erényeket ugyanis csak magának az erényes embernek a jósága miatt dicsérik, az igazságosságot pedig azért, mert az igazságos ember a másikhoz jól viszonyul, és így az igazságosság valamiképpen a másik ember java, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. V.) [3. fej.][128]. Ezért ír így a Filozófus (Rhet. I.) [9. fej.][129]: „Azoknak kell a legnagyobb erényeknek lenniük, amik mások számára leginkább tiszteletre méltók, mivel az erény jótevő képesség. Ezért a bátrakat és az igazságos embereket tisztelik legjobban, mivel a lelkierősség hasznos a háborúban, az igazságosság pedig hasznos háborúban és békében."

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy noha a szabadlelkűség a magáéból ad, de ezt annyiban teszi, amennyiben ebben a maga erényének javát látja. Az igazságosság pedig megadja a másiknak, ami a magáé, mintegy a közjót figyelembe véve. – Ezenkívül, az igazságosság mindenki felé irányul, míg a szabadlelkűség nem terjedhet ki mindenkire. – Továbbá, a magáéból adakozó szabadlelkűség az igazságosságon alapul, ami mindenkinek megadja a magáét.[130]

123 1124, a, 1-4.
124 1105, a, 913.
125 1115, a, 24-27.
126 Müller, Leipzig, 1910, 8. o.
127 1129, b, 27-29.
128 1130, a, 3-8.
129 1366, b, 3-7.
130 Vö. q 117, a 6.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a nagylelkűség az igazságossággal párosulva növeli annak jóságát, de az igazságosság nélkül még erény sem lehetne.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a lelkierősség nehezebb, de nem jobb dolgokkal kapcsolatos, mivel csak háborúban hasznos; az igazságosság viszont hasznos háborúban is, békében is, amint mondottuk.[131]

LIX. KÉRDÉS

AZ IGAZSÁGTALANSÁGRÓL – négy szakaszban

Ezt követően az igazságtalanságról kell tárgyalnunk.

Ezzel kapcsolatban négy kérdést teszünk fel:

Először: Vajon az igazságtalanság sajátos bűn-e?
Másodszor: Vajon az igazságtalan ember sajátossága az-e, hogy igazságtalan dolgokat cselekszik?
Harmadszor: Vajon képes-e valaki szándékosan elszenvedni igazságtalanságot?
Negyedszer: Vajon az igazságtalanság *neménél* fogva halálos bűn-e?

1. SZAKASZ. – VAJON AZ IGAZSÁGTALANSÁG SAJÁTOS BŰN-E?

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az igazságtalanság nem sajátos bűn.

1. Az 1Ján 3 [4] ugyanis ezt mondja: „Minden[132] bűn egyenlőtlenség [iniquitas].” Ámde úgy tűnik, hogy az egyenlőtlenség ugyanaz, mint az igazságtalanság, mivel az igazságosság bizonyos egyenlőség, ezért az igazságtalanság azonosnak látszik az egyenlőtlenséggel. Tehát az igazságtalanság nem sajátos bűn.

2. Ezenkívül, egyetlen sajátos bűn sem áll szemben minden erénnyel. Ámde az igazságtalanság minden erénnyel szemben áll: a házasságtörés ugyanis szemben áll a tisztasággal, az emberölés a szelídséggel stb. Tehát az igazságtalanság nem sajátos bűn.

3. Ezenkívül, az igazságtalanság az igazságossággal áll szemben, ami az akaratban van. Ámde „minden bűn az akaratban van”, amint Augustinus mondja [De duobus animabus][133]. Tehát az igazságtalanság nem sajátos bűn.

Ezzel szemben, az igazságtalanság az igazságossággal áll szemben. Ámde az igazságosság sajátos erény. Tehát az igazságtalanság sajátos bűn.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy kétféle igazságtalanság van. Az *egyik a törvényellenes igazságtalanság, amely a törvényes igazságossággal áll szemben. Ez lényegénél fogva sajátos bűn, amennyiben sajátos tárgya a közjó, amit megvet. De irányulás szerint egyetemes bűn,* mivel a közjót megvető ember bármely bűnre rávehető. Ahogy az összes bűnök is, amennyiben ellentmondanak a közjónak, igazságtalanságot jelentenek, mintegy az igazságtalanságból származnak, ahogy fentebb[134] az igazságosságról mondottuk.

131 A szakasz törzsében.
132 A Vulgatában hiányzik a 'minden' szó.
133 10. fej.: PL 42, 103.
134 Q 58, a 5, a 6.

Másik módon *az igazságtalanság alapja a másikkal kapcsolatos egyenlőtlenség:* ahogy az ember többet akar birtokolni a javakból, például a gazdagságból és a tiszteletből, és kevesebbet a rossz dolgokból, például a munkából és a károk elszenvedéséből. *Így az igazságtalanságnak sajátos anyaga van, és a részleges igazságossággal szembenálló sajátos bűn.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy ahogy a törvényes igazságosságról a közjóhoz viszonyítva beszélünk, ugyanúgy az Isten iránti igazságosságról az isteni jóhoz viszonyítva, amelynek ellentmond minden bűn. Ezért mondható minden bűn egyenlőtlenségnek [iniquitas], vagyis igazságtalanságnak.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a részleges igazságtalanság is közvetve szemben áll minden erénnyel, amennyiben a külső cselekedetek is hozzátartoznak nemcsak az igazságossághoz, hanem más erkölcsi erényekhez is, jóllehet különbözőképpen, amint fentebb[135] mondottuk.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az akarat az észhez hasonlóan kiterjed az erkölcs egész anyagára, vagyis a szenvedélyekre és a másra irányuló külső cselekedetekre. De az igazságosság az akaratot csak annyiban tökéletesíti, amennyiben a másra irányuló cselekedetekkel kapcsolatos, és ugyanígy az igazságtalanság is.

2. SZAKASZ. – VAJON AZÉRT MONDUNK-E IGAZSÁGTALANNAK VALAKIT, MERT IGAZSÁGTALANSÁGOT CSELEKSZIK?

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy azért mondunk igazságtalannak valakit, mert igazságtalanságot cselekszik.

1. A készségeknek ugyanis a tárgyuk adja a faji jellegüket, amint a fentebb[136] mondottakból kitűnik. Ámde az igazságosság tárgya az igazságos, az igazságtalanságé az igazságtalan. Tehát igazságosnak azért kell mondanunk valakit, mert igazságosat cselekszik, és igazságtalannak is azért, mert igazságtalant tesz.

2. Ezenkívül, a Filozófus szerint (Ethic. V.) [13. fej.][137] téves azok nézete, akik úgy vélik, hogy az ember hirtelen elkövethet igazságtalanságot, és az igazságos ember nem kevésbé tehet igazságtalanságot, mint aki igazságtalan. Ez azonban nem lenne így, ha nem az igazságtalan ember sajátossága lenne az igazságtalan cselekvés. Tehát annak alapján kell igazságtalannak ítélni valakit, mert igazságtalanságot cselekszik.

3. Ezenkívül, minden erény ugyanolyan viszonyban van a sajátos actusával, és ugyanez elmondható az ellentétes bűnökről is. Ámde mindazt, aki valami mértéktelenséget elkövet, mértéktelennek mondják. Tehát mindaz, aki valami igazságtalant tesz, igazságtalannak mondható.

Ezzel szemben áll, amit a Filozófus mond (Ethic. V.) [10. fej.][138], hogy van olyan ember, aki „igazságtalanságot követ el, és nem igazságtalan."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy amint az igazságosság tárgya az egyenlő valami a külső dolgokban, ugyanúgy az igazságtalanság tárgya valami egyenlőtlen, például az, hogy ha valakinek többet vagy kevesebbet juttatnak, mint ami neki jár. Ámde erre a tárgyra az igazságtalanság készsége a sajátos actusával irányul, amit „igazságtalan cselekedetnek" neveznek. Előfordulhat tehát, kétféleképpen is, hogy aki igazságtalanul cselekszik, nem igazságtalan. Egyik módon, mert nem irányul a cselekvés a sajátos tár-

135 Q 58, a 9, ad 2.
136 I-II, q 54, a 2.
137 1137, a, 17-26.
138 1134, a, 17-23.

gyára, márpedig a cselekvés a nevét és a jellegét a sajátos tárgyától, nem pedig az esetleges tárgyától nyeri. Ámde a célért történő dolgok körében sajátos tárgynak azt nevezzük, ami szándékolva van, esetleges tárgynak pedig, ami a szándékon kívül esik.[139] Ezért, ha valaki igazságtalanságot követ el, de nem szándékosan, például tudatlanságból teszi: nem tudja, hogy igazságtalanul cselekszik, sajátosan és formailag[140] nem követ el igazságtalanságot, hanem csak esetlegesen és mintegy anyagilag[141], és az ilyen tevékenység nem nevezhető igazságtalan cselekedetnek. – Másik módon ez azért fordulhat elő, mert nincs kapcsolatban a cselekvés készséggel. Némelykor ugyanis az igazságtalan cselekvés eredhet valamely szenvedélyből, például haragból vagy vágyból, máskor származhat tudatos választásból, amikor maga az igazságtalan cselekedet a cselekvő számára természeténél fogva tetszik. Ekkor folyik sajátosan készségből, mivel minden ember számára, aki valamely készséggel rendelkezik, természeténél fogva kívánatos az, ami megfelel annak a készségnek. – *Tehát igazságtalanságot cselekedni szándékosan és választásból az igazságtalan ember sajátossága, aminek alapján igazságtalan embernek azt mondjuk, aki az igazságtalanság készségével rendelkezik. De akaratlanul az is elkövethet igazságtalanságot, aki híjával van az igazságtalanság készségének.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a sajátos, formai tárgy adja a készség faji jellegét, nem pedig az anyagi, esetleges tárgy.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy nem bárkinek könnyű az igazságtalan cselekvést mint önmagában, természeténél fogva tetszetőset választani, és nem mint eszközt valaminek az elérésére, hanem ez annak az embernek a sajátossága, aki az igazságtalanság készségével rendelkezik, ahogy ugyanott[142] a Filozófus mondja.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a mértékletesség tárgya nem külső valami, mint az igazságosság tárgya, hanem a mértékletesség tárgyát, a mértéktartó cselekvést kizárólag a mértékletes emberhez viszonyítva kaphatjuk meg. Ezért ami esetleges és szándékon kívüli, nem mondható mérsékeltnek sem anyagi, sem formai szempontból, és ugyanígy nem mondható mértéktelennek sem. Ilyen szempontból nem áll fenn hasonlóság az igazságosság és más erkölcsi erények között. De a cselekvésnek a készséghez való viszonya minden erkölcsi erény esetében hasonló.

3. SZAKASZ. – VAJON KÉPES-E VALAKI SZÁNDÉKOSAN ELSZENVEDNI IGAZSÁGTALANSÁGOT?

A harmadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy képes valaki szándékosan elszenvedni igazságtalanságot.

1. Igazságtalan ugyanis az, ami egyenlőtlen, amint mondottuk.[143] Ámde aki megsérti önmagát, éppen úgy eltér az egyenlőségtől, mint aki mást sért meg. Ámde éppen úgy képes valaki önmaga ellen igazságtalanságot elkövetni, mint más ellen. Ámde mindaz, aki igazságtalanságot követ el, szándékosan követi el azt. Tehát képes valaki szándékosan elszenvedni igazságtalanságot, főleg önmagától.

2. Ezenkívül, az állami törvény csakis valamilyen igazságtalanság elkövetése miatt büntet bárkit is. Ámde az öngyilkosokat ősidők óta azzal büntetik az állami törvények,

139 Vö. I-II, q 71, a 5; q 72, a 5; stb.

140 A 'formailag' szót a hylemorfizmus értelmében használva. Jelentése: lényeget meghatározó módon.

141 Az 'anyagilag' szót is a hylemorfizmus értelmében használva. Jelentése: a cselekedet a maga fizikai mivoltában, eltekintve az akarati hozzájárulástól.

142 Ethic. V, 13. fej.; 1137, a, 22-26.

143 A 2.

hogy megfosztják őket a temetés tisztességétől, miként a Filozófus mondja (Ethic. V.) [15. fej.][144]. Tehát elkövethet valaki önmaga ellen igazságtalanságot. Így megeshet, hogy valaki szándékosan szenved el igazságtalanságot.

3. Ezenkívül, senki sem követ el igazságtalanságot, hacsak nem olyan valaki ellen, aki igazságtalanságot szenved. Ámde előfordul, hogy valaki igazságtalanságot tesz olyan valakinek, aki ezt akarja, például ha drágábban ad el neki egy dolgot, mint amennyit ér. Tehát előfordul, hogy valaki akar igazságtalanságot elszenvedni.

Ezzel szemben áll, hogy az igazságtalanság elszenvedése az igazságtalan cselekvéssel áll szemben. Ámde igazságtalanságot csakis szándékosan lehet elkövetni. Tehát ennek ellentétét, az igazságtalanságot csak nem akarva lehet elszenvedni.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a cselekvés lényegénél fogva a cselekvőtől származik, és a szenvedőlegesség természeténél fogva mástól ered, ezért senki sem lehet ugyanazon szempontból egyidejűleg cselekvő és szenvedő, ahogy a Filozófus mondja (Phys. III.) [1. fej.][145]; (Phys. VIII.) [5. fej.][146]. Ámde a cselekvés sajátos létele az emberben az akarat. Ezért természeténél fogva és sajátosan azt cselekszi az ember, amit szándékosan tesz. Ennek ellentéteként azt szenvedi el az ember sajátos értelemben, amit akaratán kívül szenved el, mivel amennyiben akarva szenvedi el, a létely tőle származik, és ezért, mint ilyen, inkább cselekvő, mint szenvedő.

Azt kell tehát mondanunk, hogy *sajátosan és formailag*[147] *csakis akarva követhet el, és csakis nem akarva szenvedhet el valaki igazságtalanságot. Ám esetlegesen és mintegy anyagilag*[148] *azt, ami természeténél fogva igazságtalan, megteheti valaki nem akarva,* amikor nem szándékosan cselekszik, *illetve elszenvedheti akarattal,* például amikor valaki saját akaratából többet ad a másiknak, mint amennyivel tartozik.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy amikor valaki saját akaratából olyat ad valakinek, amivel nem tartozik, nem követ el igazságtalanságot és nem okoz egyenlőtlenséget. Az ember ugyanis az akarata által birtokolja a dolgokat, és így nincs a kellő arány ellen, ha önmaga vagy más valaki az ő beleegyezésével elvon belőlük valamit.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy valamely egyedi személy kétféleképpen vizsgálható. Egyik módon önmagában. Így, ha önmagának árt, más bűnt (például mértéktelenséget vagy oktalanságot) ugyan elkövethet, de igazságtalanságot nem, mivel ahogy az igazságosság mindig a másikra irányul, ugyanúgy az igazságtalanság is. – Másik módon tekinthető úgy az egyedi személy, mint az állam része, vagy amennyiben Isten teremtménye és képmása. Így az öngyilkos nem követ el ugyan jogtalanságot önmaga ellen, de elkövet az állam és az Isten ellen. Ezért büntetés jár érte mind az Isten, mind az állam törvénye szerint, ahogy a paráznáról az Apostol mondja (1Kor 3) [17]: „Aki megsérti Isten templomát, azt az Isten elpusztítja."

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a szenvedőlegesség valamely külső cselekvő okozata. Ámde az igazságtalan cselekvésben és szenvedőlegességben az anyagi elemet annak megfelelően vesszük figyelembe, ahogy végbemegy a külső cselekvés, amint mondottuk.[149] Azt pedig, ami ott formai és sajátos elem, a cselekvő és

144 1138, a, 12-14.
145 201, a, 19-23.
146 256, b, 20-24.
147 Itt a 'formailag' szó a hylemorfizmus értelmében vett formát, vagyis lényeget meghatározó tényezőt jelent. Ez erkölcsi téren az akarat hozzájárulása.
148 Az 'anyagilag' szó szintén a hylemorfizmus értelmében szerepel: a cselekedeteket a maguk fizikai mivoltában jelenti, eltekintve az akarati hozzájárulástól.
149 A 2.

szenvedő lény szándéka határozza meg, ahogy a mondottakból[150] kitűnik. Azt kell tehát mondanunk, hogy ha anyagilag valaki igazságtalanul cselekszik, ezzel mindig együttjár az, hogy a másik igazságtalanságot szenved. De formailag követhet el valaki úgy igazságtalanságot, hogy igazságtalanságot akar elkövetni, de a másik mégsem szenved igazságtalanságot, mivel utóbbi akaratával hozzájárul ahhoz, amit elszenved. És fordítva: igazságtalanságot szenvedhet valaki, ha nem akarja elszenvedni a neki okozott igazságtalanságot; és aki ezt neki tudatlanságból okozta, mégsem követ el igazságtalanságot formailag, hanem csak anyagilag.

4. SZAKASZ. – VAJON MINDAZ, AKI IGAZSÁGTALANSÁGOT CSELEKSZIK, HALÁLOS BŰNT KÖVET-E EL?

A negyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nem követ el mindenki halálos bűnt, aki igazságtalanságot cselekszik.

1. A bocsánatos bűn ugyanis szemben áll a halálos bűnnel. Ámde némelykor bocsánatos bűn, hogy valaki igazságtalanságot cselekszik; a Filozófus ugyanis ezt mondja (Ethic. V.) [10. fej.][151], amikor az igazságtalanságokat művelőkről beszél: „Mindazok a bűnök, amiket nemcsak tudatlanul, hanem a tudatlanság miatt követnek el, bocsánatos bűnök." Tehát nem követ el mindenki halálos bűnt, aki igazságtalanságot cselekszik.

2. Ezenkívül, aki valamely csekély dologban követ el igazságtalanságot, kicsit hajlik el a középső értéktől. De ez tűrhetőnek tűnik, és legkisebb rosszak közé sorolandó, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. II.) [9. fej.][152]. Tehát nem mindenki követ el halálos bűnt, aki igazságtalanul cselekszik.

3. Ezenkívül, „a szeretet minden erény anyja"[153], amellyel az ellentétes bűnt mondjuk halálos bűnnek. Ámde nem minden bűn, ami más erényekkel ellentétes, halálos bűn. Tehát az igazságtalan cselekvés sem mindig halálos bűn.

Ezzel szemben, mindaz, ami Isten törvénye ellen van, halálos bűn. Ámde mindaz, aki igazságtalanságot követ el, Isten törvényének parancsolata ellen cselekszik, mivel az visszavezethető a lopásra, a házasságtörésre, az emberölésre, vagy hasonló valamire, ahogy az alábbiakból[154] világossá fog válni. Tehát mindaz, aki igazságtalanságot cselekszik, halálos bűnt követ el.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az a halálos bűn, ami ellentétben áll a szeretettel, a lélek éltetőjével, amint fentebb[155] mondottuk, amikor a bűnök közötti különbségről tárgyaltunk. Ámde a másik embernek okozott minden ártalom természeténél fogva ellentmond a szeretetnek, amely a másik személy javának akarására indít. Ezért, mivel az igazságtalanság mindig a másiknak való ártásban áll, nyilvánvaló, hogy *igazságtalanságot cselekedni neménél fogva halálos bűn.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a Filozófus mondását a ténybeli tudatlanságra kell érteni, amit ő maga a „konkrét körülmények nem ismerésének" nevez[156], és amely bocsánatot érdemel, nem pedig a jogi tudatlanságra, amely nem ad

150 A 2. és a szakasz törzsében.
151 1136, a, 6-9.
152 1109, b, 18-20.
153 Vö. Petrus Lombardus , Sent. III, dist. 23.
154 Q 64 skk.
155 I-II, q 72, a 5.
156 Ethic. III, 2. fej.: 1110, b, 31-1111, a 2.

felmentést a bűntől.[157] Aki pedig tudatlanságból cselekszik igazságtalanságot, az csak esetlegesen tesz igazságtalanul, amint fentebb[158] mondottuk.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy aki csekély dologban követ el igazságtalanságot, annak cselekedete nem meríti ki az igazságtalan cselekvés teljes mivoltát, amennyiben vélelmezni lehet, hogy ez nincs mindenestül annak akarata ellen, aki elszenvedi, például ha elvesz valaki valakitől egy szem gyümölcsöt vagy valami hasonlót, amiről valószínű, hogy a tulajdonosának ebből nem származik kára, és nem váltja ki a nemtetszését.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a más erények elleni bűnök nem mindig ártanak a másik személynek, hanem bizonyos rendetlenséget tartalmaznak az emberi szenvedélyekkel kapcsolatban. Ezért hamis a párhuzam.

LX. KÉRDÉS

AZ ÍTÉLETRŐL – hat szakaszban

Ezt követően az ítéletről kell tárgyalnunk.

Ezzel kapcsolatban hat kérdést teszünk fel:

Először: Vajon az ítélet az igazságosság actusa-e?
Másodszor: Vajon szabad-e ítélni?
Harmadszor: Vajon gyanú alapján kell-e ítéletet mondani?
Negyedszer: Vajon a kétes dolgokat jóhiszeműen kell-e értelmezni?
Ötödször: Vajon az ítéletet mindig írott törvények alapján kell-e meghozni?
Hatodszor: Vajon a jogbitorlás elferdültté teszi-e az ítéletet?

1. SZAKASZ. – VAJON AZ ÍTÉLET AZ IGAZSÁGOSSÁG ACTUSA-E?

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az ítélet nem az igazságosság actusa.

A Filozófus ugyanis azt mondja (Ethic. I.) [2. fej.][159]: „Mindenki azt ítéli meg helyesen, amit ismer." Ezért úgy látszik, hogy az ítélet az ismerő potentiához tartozik, amit az okosság tökéletesít. Tehát az ítélet inkább tartozik az okossághoz, mint az igazságossághoz, ami az akaratban van, amint mondottuk.[160]

2. Ezenkívül, az Apostol azt mondja (1Kor 2) [15]: „A lelki ember mindent megítél." Ámde az ember leginkább a szeretet erénye által válik lelkivé, ami „a nekünk ajándékozott Szentlélekkel szétárad[161] a szívünkben" (Róm 5) [5]. Tehát az ítélet inkább a szeretethez tartozik, mint az igazságossághoz.

3. Ezenkívül, minden erénynek helyesen kell ítélnie a maga anyagával kapcsolatban, mivel „az erényes ember az egyes dolgokban szabály és mérték" a Filozófus szerint

157 Vö. III, q 80, a 4, ad 5; Suppl., q 10, a 5, ad 4; q 55, a 10.
158 A 2.
159 1094, b, 27-1095, a, 2.
160 Q 58, a 4.
161 Vulgata: „szétáradt".

(Ethic.) [III, 6. fej.][162]. Tehát az ítélet nem tartozik jobban az igazságossághoz, mint a többi erkölcsi erényekhez.

4. Ezenkívül, úgy tűnik, hogy csak a bírák ítélhetnek. Ámde az igazságosság actusa megtalálható minden igazságos emberben. Mivel pedig nem csak a bírák igazságosak, úgy látszik, hogy az ítélet nem az igazságosság sajátos actusa.

Ezzel szemben áll, amit a Zsolt [94,15] mond: „mert az ítélet visszatér az igazságossághoz".

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az ítélet sajátos értelemben a bírónak mint bírónak az actusát jelenti. Ámde a bíró (iudex) jogot kimondó (ius dicens) személyt jelent. Ámde a jog az igazságosság tárgya, amint fentebb[163] mondottuk. Ezért az ítélet a szó elsődleges jelentése szerint az igazságos dolognak, vagyis a jognak definícióját, illetve megállapítását jelenti. Annak érdekében pedig, hogy valaki jól határozzon meg valamit az erényes cselekedetekben, sajátosan az erény készségéből kell kiindulnia: például a tiszta ember állapítja meg helyesen azt, hogy mi tartozik a tisztasághoz.[164] Tehát *az ítélet, ami az igazságos dolog helyes megállapítását tartalmazza, sajátosan az igazságossághoz tartozik.* Ezért mondja a Filozófus (Ethic. V.) [7. fej.][165], hogy „az emberek a bíróhoz menekülnek, mint lélekkel rendelkező igazságossághoz".

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az 'ítélet' szót, ami elsődleges jelentése szerint igazságos, illetve jogos dolgok helyes megállapítását jelenti, tágabb értelemben átvitték a helyes megállapítás jelölésére bármilyen téren, a spekulatív és a gyakorlati dolgokban egyaránt. Ámde minden téren a helyes ítéletnek kettős követelménye van. Az egyik maga az ítéletet hozó potentia. Ebben az értelemben az ítélet az ész actusa, mivel valaminek a kimondása, illetve meghatározása az ész feladata. A másik követelmény az ítéletet kimondó ráhangoltsága, ami alkalmassá teszi a helyes ítélkezésre. Így az igazságossághoz tartozó dolgokban az ítélet az igazságosságból ered, ahogy a lelkierősséghez tartozó dolgokban a lelkierősségből. Tehát az ítélet az igazságosság bizonyos actusa, ahogy az igazságosság a helyes ítélkezésre irányul; az okosság actusa pedig annyiban, amennyiben az okosság hozza az ítéletet. Ezért mondjuk az okossághoz tartozó synesist[166] is „helyesen ítélkezőnek", amint fentebb[167] mondottuk.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a lelki ember a szeretet készsége alapján irányul arra, hogy helyesen ítéljen mindenről az isteni törvények szerint, amikből a bölcsesség ajándéka szerint hoz ítéletet, ahogy az igazságos ember az okosság erénye által ítéletet hoz a jogszabályokból.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a többi erények az embert rendezik önmagában, de az igazságosság az embernek a másik emberhez fűződő kapcsolatait rendezi, amint a mondottakból[168] kitűnik. Ámde az ember ura mindannak, ami hozzá tartozik, de nem ura a máshoz tartozó dolgoknak. Ezért a többi erényekkel kapcsolatban csak az erényes ember ítéletére van szükség, de az 'ítélet' szó jelentésének tágabb értelmében. Ámde az igazságossághoz tartozó dolgokban magasabb rendű lény ítélete is szükséges, „aki képes mindkettőt megítélni, kezét mindkettőnek fejére tenni"[169]. Ezért az ítélet sajátosabban tartozik az igazságossághoz, mint bármi más erényhez.

162 1113,a,32-33.
163 Q 57, a 1.
164 Vö. q 45, a 2.
165 1132, a, 20-25.
166 Synesis = ítélet a teendőkről az általános törvény szerint.
167 Q 51, a 3.
168 Q 58, a 2.
169 Jób 9, 33.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a fejedelemben lévő igazságosság olyan, mint a mester erénye: parancsolja és előírja azt, ami jogos. Az alattvalókban lévő igazságosság pedig végrehajtó és szolgáló erény. Ezért az igazságos dolog meghatározását tartalmazó ítélet úgy tartozik az igazságossághoz, ahogy elsődlegesebb módon a fejedelemben létezik.

2. SZAKASZ. – VAJON SZABAD-E ÍTÉLNI?

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nem szabad ítélni.

1. Ugyanis kizárólag tiltott tettért jár büntetés. Ámde az ítélkezőket büntetés fenyegeti; a Mt 7 [1] szerint: „Ne ítéljetek, hogy meg ne ítéltessetek." Tehát nem szabad ítélni.

2. Ezenkívül, a Róm 14 [4] ezt mondja: „Ki vagy te, hogy más szolgája fölött bíráskodol? Saját ura előtt áll vagy bukik." Ámde mindenkinek ura Isten. Tehát egy embernek sem szabad ítélni.

3. Ezenkívül, egy ember sem bűn nélküli. Az 1Ján 1 [8] szerint: „Ha azt mondjuk, hogy nincs bűnünk, önmagunkat csapjuk be." Ámde a bűnösnek nem szabad ítéletet mondania; a Róm 2 [1] szerint: „Nincs hát számodra mentség, bárki vagy is, te ember, aki ítélkezel. Mert amikor mást elítélsz, magadat marasztalod el, hiszen ugyanazt műveled te is, ítélkező." Tehát senkinek sem szabad ítélni.

Ezzel szemben áll, amit az 5Móz 16 [18] mond: „Minden városban ... jelölj ki bírákat és elöljárókat, hogy igazságos ítéletet hozzanak a népnek."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy *az ítélet annyiban megengedett, amennyiben az igazságosság actusa.* Ahogy a fentebb[170] mondottakból kitűnik, *ahhoz, hogy az ítélet az igazságosság actusa legyen, három szükséges:* először, hogy az igazságosság hajlamából eredjen; másodszor, hogy illetékes személy mondja ki; harmadszor, hogy az okosság helyes elgondolásának megfelelően legyen kimondva. *E kellékek bármelyike hiányzik is, az ítélet bűnös és meg nem engedett.* Egyik módon, amikor az ítélet ellentétes az igazságosság helyességével, és így az ítéletet *elferdültnek,* illetve *igazságtalannak* nevezzük. Másik módon, amikor az ember olyan dolgokban ítél, amikben nincs illetékessége, és így *bitorolt* jogból eredő ítéletről van szó. Harmadik módon, amikor hiányzik az ész bizonyossága,[171] például mikor valaki kétséges vagy rejtett dolgokról mond ítéletet, megalapozatlan gyanúra támaszkodva, és ezt nevezzük *gyanúra támaszkodó, vagy vakmerő* ítéletnek.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az Úr ott a vakmerő ítéletet tiltja, ami a szív szándékából vagy más bizonytalan dolgokból származik, ahogy Augustinus mondja (De serm. Dom. in Monte) [II, 18. fej.][172]. – Vagy az isteni dolgokról mondott ítéletet tiltja, amikről, mivel felettünk vannak, nem szabad ítélnünk, hanem azokat egyszerűen hinnünk kell, ahogy Hilarius mondja (Super Matth.) [5. fej.][173]. – Vagy azt az ítéletet tiltja, amely nem jóakaratból származik, hanem a lélek keserűségéből ered, ahogy Khrysostomos mondja [Opus imperf. in Matth.][174].

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a bíró Isten szolgájának van megtéve. Ezért mondja az 5Móz 1 [16]: „Igazságosan ítéljetek", és így folytatja: „mert Istené az ítélet."

170 A 1, ad 1, ad 3.
171 Tudniillik az a bizonyosság, ami ebben a témakörben elvárható.
172 PL 34, 1297.
173 PL 9, 950 C.
174 PG 56, 725.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a súlyos bűnökben lévő emberek nem ítélhetik el azokat, akik ugyanolyan bűnökben vagy enyhébbekben vétkesek, ahogy Khrysostomos mondja [Hom. 24 in Matth.][175] a Mt 7 [1]-gyel („ne ítéljetek") kapcsolatban. Ezt főleg olyan esetre kell érteni, amikor azok a bűnök nyilvánosak, mivel ebből botrány keletkezik mások lelkében. Ha azonban a bűnök nem nyilvánosak, hanem rejtettek, és hivatalból szükséges ítélkezni, alázattal és félelemmel lehet vádat emelni és ítélkezni. Ezért mondja Augustinus (De serm. Dom. in Monte) [II, 19. fej.][176]: „Ha úgy találjuk, hogy ugyanabban a bűnben vagyunk vétkesek, együttérzően adjunk hangot a fájdalmunknak és hasonló törekvésre biztassunk." – De emiatt az ember ne azért ítélje el önmagát, hogy új érdemet szerezzen magának az ítélkezésre, hanem miközben elítéli a másikat, mutasson rá, hogy ő ugyanazon vagy hasonló bűnnel szintén rászolgált az ítéletre.

3. SZAKASZ. – VAJON A GYANÚBÓL SZÁRMAZÓ ÍTÉLET MEG NEM ENGEDETT-E?

A harmadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a gyanúból származó ítélet megengedett.

1. Úgy tűnik ugyanis, hogy a gyanú nem más, mint nem biztos vélemény valami rosszról, ezért a Filozófus is (Ethic. VI.) [3. fej.][177] azt állítja, hogy a gyanú igaz is lehet, és téves is. Ámde az egyedi esetleges dolgokról csakis nem biztos vélemény lehetséges. Mivel pedig az emberi ítélet emberi cselekedetekkel kapcsolatos, amik egyediek és esetlegesek, úgy tűnik, hogy egy ítélet sem lenne megengedett, ha nem volna szabad gyanú alapján ítélni.

2. Ezenkívül, a meg nem engedett ítélet által a felebarátnak kára származik. Ámde a rosszal kapcsolatos gyanú egyedül az ember véleményében létezik, és ezért úgy tűnik, hogy nem okoz jogtalanságot a másiknak. Tehát a gyanúból származó ítélet megengedett.

3. Ezenkívül, ha a gyanúból származó ítélet meg nem engedett, szükségképpen igazságtalanságra vezethető vissza, mivel az ítélet az igazságosság actusa, amint mondottuk.[178] Ámde az igazságtalanság *neménél* fogva mindig halálos bűn, amint fentebb[179] mondottuk. Tehát a gyanúból származó ítélet mindig halálos bűn lenne, ha meg nem engedett volna. De ez téves megállapítás, mivel „a gyanút kiküszöbölni nem vagyunk képesek", ahogy Augustinus Glosszája[180] mondja az 1Kor 4 [5]-tel („ne ítélkezzetek idő előtt") kapcsolatban. Tehát a gyanúból eredő ítélet nem tűnik meg nem engedettnek.

Ezzel szemben áll, amit Khrysostomos mond a Mt 7 [1]-gyel („ne ítéljetek...") kapcsolatban [Opus imperf. in Matth, 17. hom.][181]: „Az Úr ezzel a paranccsal nem tiltja, hogy a keresztények jóakarattól vezérelve másokat vádoljanak, hanem azt tiltja, hogy a keresztények a maguk igazságosságával kérkedve kereszténveket megvessenek, és gyakran pusztán gyanúból eredően elítéljenek másokat."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy Tullius szerint[182] a gyanú gyenge bizonyítékra támaszkodó rossz véleményt jelent. Ez három okból fordul elő. Egyik módon abból, hogy

175 PG 57, 310.
176 PL 34, 1299.
177 1139, b, 17-18.
178 A 1.
179 Q 59, a 4.
180 Lombardus Glosszája: PL 191, 1566 B. – Vö. Aug. In Joan., tract. 90: PL 35, 1859.
181 PG 56, 725.
182 Cicero, Tuscul. IV., 7. fej., Müller, Leipzig, 1908, 396. o.

valaki a belsejében rossz, s minthogy tudatában van a saját rosszaságának, emiatt könnyen tételez fel másokról rosszat; a Préd 10 [3] szerint: „A balga megy a maga útján; mivel ő maga balga, mindenkit balgának hisz." – Másik módon abból ered, hogy egy ember rosszul viszonyul a másikhoz. Amikor ugyanis megvet vagy gyűlöl valakit, haragszik vagy irigykedik rá, kis jelek alapján is rosszat tételez fel róla, mivel mindenki könnyen elhiszi, amit el akar hinni. – Harmadik módon hosszas tapasztalatból származik. Ezért mondja a Filozófus (Rhet. II.) [13. fej.][183], hogy „az öregek a leggyanakvóbbak, mivel sokszor tapasztalták mások fogyatékosságait."

A gyanú első két oka nyilvánvalóan az érzelem elferdüléséből származik. A harmadik ok pedig kisebbíti a gyanú-jelleget, amennyiben a tapasztalat a bizonyosság felé vezet, ami ellentétes a gyanú mivoltával. Ezért *a gyanakvás bűnös dolog, és minél messzebbre megy, annál bűnösebb.*

A gyanakvásnak három fokozata van. Az első fok, hogy *az ember elégtelen jelek alapján valakinek a jóságában kételkedni kezd. Ez bocsánatos bűn.* Ez ugyanis „könnyen megkísérti az embert; ettől nem mentes a földi élet", ahogy az 1Kor 4 [5] („ne ítéljetek idő előtt") Glosszájában[184] áll. – A második fok, *amikor valaki elégtelen jelek hatására biztosra veszi a másik ember rosszaságát. Ez, ha valamilyen súlyos dologgal kapcsolatos, halálos bűn,* mivel mindig a felebarát megvetésével jár. Ezért a Glossza[185] ugyanott hozzáteszi: „Noha a gyanút kiküszöbölni nem vagyunk képesek, mivel emberek vagyunk, mégis az ítéletektől, vagyis a végleges és biztos kijelentésektől tartózkodnunk kell." – A harmadik fok, *amikor egy bíró gyanú alapján elítél valakit.* Ez közvetlenül az igazságtalansághoz tartozik. Ezért *halálos bűn.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az emberi cselekedetekben van egyfajta bizonyosság, nem ugyanolyan, mint a bizonyításokban, hanem amilyen megfelel az ilyen területnek[186]: például, amikor valamit megfelelő tanúk által bizonyítunk.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy azzal, hogy valaki elégséges ok nélkül rossz véleménnyel van a másikról, jogtalanul megveti őt, és ezzel jogtalanságot okoz neki.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy mivel az igazságosság és az igazságtalanság a külső cselekedetekkel kapcsolatos, amint mondottuk,[187] a gyanúból származó ítélet közvetlenül akkor tartozik az igazságtalansághoz, amikor külső cselekedetet eredményez, és ekkor halálos bűn, amint mondottuk.[188] A belső ítélet pedig annyiban tartozik az igazságossághoz, amennyiben úgy viszonyul a külső ítélethez, ahogy a belső actus a külsőhöz: ahogy a vágy a paráznasághoz, és a harag az emberöléshez.

183 1389, b, 21-22.
184 Lombardus Glosszája: PL 191, 1566 A.
185 Lombardus Glosszája: PL 191, 1566 B.
186 A filozófiai bizonyítások által *metafizikai bizonyosság* érhető el, amely kizárja a tévedés lehetőségét, az emberi cselekedetekkel kapcsolatban pedig ún. *morális bizonyosság*, amely ugyan nem zárja ki a tévedés lehetőségét, de kizárja a tévedéstől való ésszerű félelmet.
187 Q 58, a 8, a 10, a 11; q 59, a 1, ad 3.
188 A szakasz törzsében.

4. SZAKASZ. – VAJON A KÉTES TETTEKET JÓHISZEMŰEN KELL-E ÉRTELMEZNÜNK?

A negyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a kétes tetteket nem kell jóhiszeműen értelmeznünk.

1. Az ítéletnek ugyanis ahhoz kell igazodnia, ami az esetek többségében előfordul. Ámde többször fordul elő, hogy az emberek rosszul cselekednek. A Préd 1 [15] szerint ugyanis „az ostobákat nem lehet összeszámolni", mert „az ember érzéke rosszra hajlik serdülőkorától"[189] (1Móz 8) [21]. Tehát a kétes tetteket inkább rosszra kell értelmezni, mint jóra.

2. Ezenkívül, Augustinus szerint [De doctr. Christ. I, 27. fej.][190] „az él jámborul és igazságosan, aki a dolgokat elfogulatlanul értékeli", részrehajlás nélkül. Ámde aki a kétes tettet jóhiszeműen értékeli, az egyik álláspont felé hajlik. Tehát nem szabad ezt tennünk.

3. Ezenkívül, az embernek úgy kell szeretnie a felebarátját, mint önmagát. Ámde az embernek önmagával kapcsolatban kétség esetén a rosszabbikat kell feltételeznie; a Jób 9 [28] szerint: „Szégyelltem minden tettemet." Úgy tűnik tehát, hogy felebarátainkkal kapcsolatban kétség esetén a rosszabbikat kell feltételeznünk.

Ezzel szemben áll a Róm 14 [3] („aki nem eszik, ne ítélje el azt, aki eszik") Glossza-ja[191]: „A kétséges tetteket jóhiszeműen kell értelmeznünk."

Válaszul azt kell mondanunk: azzal, hogy valaki elégséges ok nélkül rossz véleménnyel van a másikról, jogtalanságot okoz neki és megveti őt, amint mondottuk.[192] Ámde kényszerítő ok nélkül senkinek sem szabad a másikat megvetnie vagy bármilyen kárt okoznia neki. Ezért *ahol nincsenek nyilvánvaló bizonyítékok valakinek a rosszaságáról, kötelesek vagyunk őt jónak tartani, jóhiszeműen értelmezve azt, ami kétséges.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk: előfordulhat, hogy aki jóhiszeműen értelmezi a másik tetteit, gyakrabban téved. De jobb, ha valaki, akinek jó véleménye van egy rossz emberről, gyakran téved, mint ha ritkábban tévedne, de rossz véleménye lenne egy jó emberről, mivel ebből igazságtalanság származik valaki számára; de az előbbiből nem.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy más ítélkezni a dolgokról, és más az emberekről. Abban az ítéletben ugyanis, amelyben a dolgokról ítélünk, a jót vagy a rosszat nem a dolog oldaláról vesszük figyelembe, amelyről ítéletet mondunk, amelynek semmit sem árt, akárhogyan is ítélünk róla, hanem az ítéletet mondónak a java, ha igaz az ítélete, és neki rossz, ha az ítélete téves, mivel „az értelem java az igaz, és az értelem számára az a rossz, ami téves", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. VI.) [2. fej.][193]. Ezért mindenkinek arra kell törekednie, hogy a dolgokról úgy ítéljen, ahogy azok léteznek. – De az emberekről alkotott ítéletekben a jót és a rosszat elsősorban annak oldaláról vesszük figyelembe, akit megítélünk, akit tiszteletre méltónak tartanak, ha jónak ítélik, és megvetésre méltónak, ha rossznak. Ezért az ilyen ítéletben főleg arra kell törekednünk, hogy az embert jónak ítéljük, hacsak nincs nyilvánvaló bizonyíték az ellenkezője mellett. A másikról jóhiszemű ítéletet hozó ember értelme számára pedig a téves ítélet nem jelent rosszat, ahogy nem jelent értelmi tökéletességet sem önmagában az esetleges egyedi dolgok igazságának megismerése, hanem ez utóbbi inkább a jó érzelemhez tartozik.

189 Vulgata: „Az emberi szív érzéke és gondolkodása rosszra hajlik serdülőkorától."
190 PL 34, 29.
191 Rendes Glossza: PL 114, 514 D; Lombardus Glosszája: PL 191, 1512 D.
192 A 3, ad 2.
193 1139, a, 27-31.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az ember kétféleképpen értelmezhet valamit jóhiszeműen vagy rosszhiszeműen. Egyik módon bizonyos feltevéssel. Így amikor magunk vagy mások bajai ellen orvoslást kell nyújtanunk, ilyenkor az a célszerű a biztosabb orvoslás szempontjából, hogy a rosszabb esetet feltételezzük, mivel az orvosság, amely hatékony a nagyobb baj ellen, sokkal hatékonyabb a kisebbik baj ellen. – Másik módon jó- vagy rosszhiszemű meghatározással értelmezhetünk valamit. Így a dolgok megítélése során arra kell törekednie az embernek, hogy úgy értelmezzen minden egyes dolgot, ahogyan az létezik; a személyek megítélése során pedig arra, hogy jóhiszeműen értelmezzen, amint mondottuk.[194]

5. SZAKASZ. – VAJON MINDIG AZ ÍROTT TÖRVÉNYEK SZERINT KELL-E ÍTÉLNI?

Az ötödik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nem mindig kell az írott törvények szerint ítélni.

1. Ugyanis mindig ki kell küszöbölnünk az igazságtalan ítéletet. Ámde némelykor az írott törvények igazságtalanságot tartalmaznak; Iz 10 [1] szerint: „Jaj azoknak, akik gonosz törvényeket hoznak és igazságtalanságokat[195] írnak le." Tehát nem mindig kell az írott törvények szerint ítélni.

2. Ezenkívül, az ítéletnek mindig az egyedi eseményekre kell vonatkoznia. Ámde egyetlen írott törvény sem képes minden egyedi eseményre tekintettel lenni, ahogy a Filozófus mondja (Ethic. V.) [14. fej.][196]. Úgy tűnk tehát, hogy nem mindig kell az írott törvények szerint ítélni.

3. Azért hoznak törvényt, hogy a törvényhozó véleménye világos legyen. Ámde olykor előfordul, hogy ha a törvényhozó jelen lenne, másképpen ítélne. Tehát nem mindig kell az írott törvény szerint ítélni.

Ezzel szemben áll, amit Augustinus mond (De vera relig.) [31. fej.][197]: „Noha ezekről az evilági törvényekről emberek ítélnek megszövegezésük alkalmából, mégis amikor már meghozták és megerősítették őket, a bírák nem ítélhetnek róluk, hanem csak szerintük."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az ítélet semmi más, mint bizonyos meghatározása annak, ami igazságos, amint mondottuk.[198] Ámde valami kétféleképpen válik igazságossá: egyik módon magából a dolog természetéből következően, amit természetjognak nevezünk; másik módon az emberek közötti bizonyos megegyezésből, amit pozitív jognak hívunk, amint fentebb mondottuk.[199] A törvényeket pedig mindkét jog kihirdetése végett hozzák, de különbözőképpen. Az írott törvény ugyanis a természetjogot tartalmazza, de nem alkotja, ugyanis az ereje nem a törvényből, hanem a természetből ered. Az írott törvény azonban a pozitív jogot tartalmazza és alkotja is: tekintélyével kötelező erőt ad neki.[200] *Szükséges* tehát, *hogy ítéletet az írott törvény szerint hozzanak,* máskülönben az ítélet híjával lenne a természetjognak vagy a pozitív jognak.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk: ahogy nem az írott törvény ad kötelező erőt a természetjognak, ugyanúgy nem képes annak erejét csökkenteni vagy elvenni,

194 A szakasz törzsében és ad 2.
195 Vulgata: „igazságtalanságot".
196 1137, b, 13-16; 27-34.
197 PL 34,148.
198 A 1.
199 Q 57, a 2.
200 Vö. I-II, q 95, a 2.

mivel az ember akarata nem képes megváltoztatni a természetet. Ha tehát az írott törvény olyan valamit tartalmaz, ami ellentétes a természetjoggal, akkor igazságtalan és nincs kötelező ereje. A pozitív jognak ugyanis ott van helye, ahol a természetjog szempontjából „semmit sem számít, hogy a pozitív jog ilyen vagy olyan", miként fentebb[201] mondottuk. Ezért ezeket nem nevezzük törvényeknek; hanem inkább a törvény megromlásainak, amint fentebb[202] mondottuk. Ezért szerintük nem szabad ítélnünk.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy amint a gonosz törvények természetüknél fogva mindig vagy többnyire ellentétben állnak a természetjoggal, ugyanúgy a helyesen szövegezett törvények bizonyos esetekben fogyatékosak, és ilyenkor a megtartásuk ellentétes lenne a természetjoggal. Ezért ilyen esetekben nem a törvény betűje szerint kell ítélni, hanem a méltányossághoz kell folyamodnunk, amit a törvényhozó szándékol. Ezért mondja a jogtudós [Digest. I, 3. kötet, 25. fej.][203]: „A jog, illetve a méltányosságból eredő jóindulat nem tűri el, hogy amiket üdvös módon az emberek hasznára hoznak, azokat merevebb értelmezéssel kegyetlenné tegyük." Az ilyen esetekben a törvényhozó is másképpen ítélne, és ha megfontolta volna, a törvényben másként határozott volna.

Ezzel nyilvánvaló a válasz *a harmadik ellenvetésre.*

6. SZAKASZ. – VAJON AZ ÍTÉLET JOGBITORLÁS ÁLTAL HELYTELENNÉ VÁLIK-E?[204]

A hatodik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az ítélet jogbitorlás által nem válik helytelenné.

1. Az igazságosság ugyanis a cselekvés helyességét jelenti. Ámde semmi sem vész el az igazságból, bárki mondja ki azt, hanem bárkitől el kell fogadni. Tehát semmi sem vész el az igazságosságból, bárki határozza meg, hogy mi az igazságos, vagyis bárki mondja ki az ítéletet.

2. Ezenkívül, a bűnök büntetése az ítélet része. Ámde azt olvassuk,[205] hogy egyesek dicséretes módon megbüntettek olyanokat, akik fölött nem volt illetékességük: például Mózes megölte az egyiptomit (2Móz 2) [11 skk.][206]; Eleázár fia, Pinchász megölte Zambrit, Salome fiát (4Móz 25) [7 skk.], és ez „érdemül számított neki" (Zsolt) [106,31]. Tehát a jogbitorló ítélet nem igazságtalan.

3. Ezenkívül, a lelki hatalom különbözik az evilági hatalomtól. Ámde a lelki hatalommal rendelkező elöljárók olykor beleavatkoznak abba, ami az evilági hatalomhoz tartozik. Tehát a jogbitorló ítélet megengedett.

4. Ezenkívül, ahogy az illetékesség követelménye a helyes ítélkezésnek, ugyanúgy az ítélkező igazságossága és tudása is, amint a fentebb[207] mondottakból kitűnik. Ámde nem mondjuk igazságtalannak az ítéletet, ha olyan valaki ítél, akiben nincs meg az igazságosság készsége vagy nem ismeri a jogtudományt. Tehát a jogbitorló ítélet (ami híjával van az illetékességnek) sem lesz mindig igazságtalan.

Ezzel szemben áll a Róm 14 [4]: „Ki vagy te, hogy más szolgája fölött bíráskodol?"

201 Q 57, a 2, ad 2.
202 I-II, q 95, a 2.
203 Krueger, első kötet, 34. o.
204 DS 1742, 1754.
205 Az Ószövetségben.
206 Vö. 1Mak 2, 26.
207 A 1, ad 1, ad 3; a 2.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy mivel az ítéletet az írott törvények szerint kell hozni, ahogy mondottuk[208], az ítélkező valamiképpen a törvény előírását értelmezi, amikor azt egy konkrét ügyre alkalmazza. Mivel pedig ugyanolyan illetékesség kell a törvény értelmezéséhez, mint a törvényhozáshoz, és ahogy törvényt csak közhatalom hozhat,[209] ugyanúgy ítéletet is csak a közhatalom mondhat ki, amelynek illetékessége kiterjed a társadalom minden tagjára. Ezért, ahogy igazságtalan lenne, hogyha valaki egy másik embert olyan törvény megtartására kötelezne, amelyet nem szentesített a közhatalom, ugyanúgy *igazságtalan lenne az is, ha egy ember valakit olyan ítélethozatalra kényszerítene, amit nem az illetékes közhatalom mond ki.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az igazság kimondása nem jelent kényszerítést elfogadására, hanem mindenkinek szabadságában áll elfogadni vagy nem elfogadni, ahogy akarja. De az ítélet bizonyos kényszerítést jelent. Ezért igazságtalan, hogy egy embert olyan valaki ítéljen meg, akinek nincs illetékessége erre.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy úgy tűnik: Mózes az egyiptomit mintegy isteni sugallattól felhatalmazva ölte meg, ami kitűnik abból, amit az ApCsel 7 [25] mond: „Azt hitte, testvérei ráeszmélnek, hogy az Isten az ő keze által ad majd nekik szabadulást, de nem eszméltek rá." – Vagy azt is lehet mondani, hogy azért ölte meg az egyiptomit, hogy megvédje azt, aki attól igazságtalanságot szenvedett, és tettével nem lépte túl a jogos védelem határát.[210] Ezért mondja Ambrosius (De offic.) [I, 36. fej.][211]: „aki nem hárítja el a jogtalanságot a társától, bár képes lenne rá, éppen oly mértékben bűnös, mint aki a jogtalanságot elköveti", és Mózes példáját hozza fel. – Továbbá, azt is lehet mondani, amit Augustinus mond (Quaestiones Exod.) [2. fej.][212]: „Ahogy a földet a hasznos magvak előtt a haszontalan növények termékenysége miatt dicsérik, ugyanúgy Mózesnek az a tette ugyan bűnös cselekedet volt, de nagy termékenység jelét hordozta", amennyiben az ő erejét jelezte, amellyel a népét meg fogja szabadítani. – Pinchászról pedig azt kell mondanunk, hogy isteni sugallatra, Isten iránti buzgalommal tette azt. – Vagy pedig azt, hogy noha még nem volt főpap, de mivel a főpap fia volt, ezt az ítéletet jogosan hozta, mint a többi bírák is, akiknek ez meg lett parancsolva.[213]

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az evilági hatalom éppen úgy alá van vetve a lelki hatalomnak, mint a test a léleknek. Ezért nem jogbitorló ítélet, ha a lelki elöljáró evilági dolgokba avatkozik olyan vonatkozásban, amiben alá van neki vetve az evilági hatalom, vagy amit a világi hatalom rábízott.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a tudomány és az igazságosság készsége az egyes személy tökéletességét jelenti, ezért a hiányuk miatt nem mondjuk jogbitorlónak az ítéletet, ahogy annak mondjuk az (ítéletnek kényszerítő erőt adó közhatalmi) illetékesség hiánya miatt.

208 A 5.
209 Vö. I-II, q 90, a 3.
210 Vö. q 64, a 7.
211 PL 16, 75 D.
212 PL 34, 597.
213 2Móz 22,20; 3Móz 20; 5Móz 13 és 17.

LXI. KÉRDÉS
AZ IGAZSÁGOSSÁG RÉSZEIRŐL – négy szakaszban

Ezt követően az igazságosság részeiről kell tárgyalnunk. Először a szubjektív részeiről[214], vagyis az igazságosság fajairól, az osztó és a kölcsönös igazságosságról; másodszor a kiegészítő részeiről[215]; harmadszor a potentiális részeiről[216], vagyis a vele kapcsolatos erényekről.

Az első problémakörrel kapcsolatban négy kérdést teszünk fel:

Először: Vajon két faja van-e az igazságosságnak: az osztó és a kölcsönös igazságosság?
Másodszor: Vajon azonos módon kapjuk-e meg a középső értéküket?
Harmadszor: Vajon az anyaguk egyforma-e, vagy különböző?
Negyedszer: Vajon az igazságosság valamelyik fajában ugyanaz-e az igazságos, mint az egyenlő mértékben viszonzott?

1. SZAKASZ. – VAJON MEGFELELŐEN BESZÉLNEK-E AZ IGAZSÁGOSSÁG KÉT FAJÁRÓL: AZ OSZTÓ ÉS A KÖLCSÖNÖS IGAZSÁGOSSÁGRÓL?

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy helytelenül beszélnek az igazságosság két fajáról: az osztó és a kölcsönös igazságosságról.

1. Nem lehet ugyanis az igazságosság faja, ami árt a közösségnek, mivel az igazságosság a közjóra irányul. Ámde a közjavak sokfelé osztása árt a közösség közjavának: egyrészt, mivel így a közös készletek kimerülnek, másrészt, mivel erkölcsi romlottságot okoz; Tullius ugyanis ezt mondja (De offic.) [II, 15. fej.][217]: „Aki kap, hitványabb lesz, és készségesebb arra, hogy mindig ugyanazt várja el." Tehát az elosztás nem tartozik az igazságosság valamely fajtájához.

2. Ezenkívül, az igazságosság actusa azt jelenti, hogy megadni mindenkinek a magáét, amint fentebb[218] mondottuk. Ámde az elosztás során nem azt kapja vissza valaki, ami az övé volt, hanem újonnan válik a tulajdonává, ami közös volt. Tehát ez nem tartozik az igazságossághoz.

3. Ezenkívül, az igazságosság nemcsak a fejedelemben létezik, hanem az alattvalókban is, amint fentebb[219] mondottuk. Ámde az elosztás mindig a fejedelem feladata. Tehát az elosztás nem tartozik az igazságossághoz.

4. Ezenkívül, „a közjavakat lehet igazságosan elosztani", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. V.) [7. fej.][220]. Ámde a közjavak a törvényes igazságossághoz tartoznak. Tehát az osztó igazságosság nem a részleges, hanem a törvényes igazságosság része.

5. Ezenkívül, az egy és több nem képez több fajhoz tartozó erényt. Ámde a kölcsönös igazságosság abban áll, hogy valamit egy személynek adnak; az osztó igazságosság pe-

214 A 'szubjektív' szó itt „alávetett", vagyis a *nem* egyetemes fogalma alá rendelt fajokra utal.
215 Amik az igazságosság teljességéhez hozzájárulnak.
216 Potentiális részek, amikre csak részben érvényes az egész definíciója.
217 Müller, Leipzig, 1910, 75. o.
218 Q 58, a 2.
219 Q 58, a 6.
220 1130, b, 27-32.

dig abban, hogy valamit sok személynek juttatnak. Tehát ezek nem jelentik az igazságosság különböző fajait.

Ezzel szemben áll, hogy a Filozófus (Ethic. V.) [5. fej.][221] az igazságosság két fajáról beszél, és azt mondja, hogy „az egyik az elosztás, a másik a kölcsönös ügyletek irányítója".

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a részleges igazságosság valamely privát személyre irányul, amely úgy viszonyul a közösséghez, mint rész az egészhez, amint mondottuk.[222] Ámde a résznek kétféle viszonya figyelhető meg. Az egyik a résznek a részhez való viszonya, amelyhez hasonló az egyik privát személynek a másikhoz való viszonya. Ezt a viszonyt irányítja a kölcsönös igazságosság, amely két személy között kölcsönösen létrejövő viszonyokkal kapcsolatos. A másik az egésznek a részekhez való viszonya, és ehhez hasonló a köznek a privát személyekhez való vonatkozása. Ezt a viszonyt irányítja az osztó igazságosság, amely a közjavakat arányosan osztja el. Ezért *az igazságosságnak két faja van: kölcsönös és osztó igazságosság.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy amint a privát személyek adakozásaiban is a mértéktartás ajánlatos, ugyanúgy a közjavak elosztásában is meg kell tartani a mértéket, és ebben irányít az osztó igazságosság.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy amint a rész és az egész valamilyen módon egyet jelentenek, ugyanúgy ami az egészé, valamilyen módon a részé is. Így amikor a közjavakból valamit az egyeseknek elosztanak, mindenki valamilyen módon azt kapja, ami a sajátja.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a közös javak elosztásának actusa csak a közjavak őréhez tartozik, de az osztó igazságosság mégis az alattvalókban is jelen van, amennyiben elégedettek az igazságos elosztással. Mindazonáltal a közös javak elosztása is néha nem az állam, hanem egy család számára történik, és ezek elosztása egy privát személy hatalmával is végbemehet.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a változások a jellegüket a határpontjuktól nyerik. Ezért a törvényes igazságosság feladata a privát személyek javainak a közjóra való irányítása, de fordítva: a közjónak elosztás által privát személyekhez való juttatása a részleges igazságosság actusa.

Az ötödik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az osztó és a kölcsönös igazságosság nemcsak az egy és több szerint különbözik, hanem a tartozás jogcíme alapján is: más módon jár ugyanis valakinek az, ami közös, mint ami a sajátja.

2. SZAKASZ. – VAJON A KÖZÉPSŐ ÉRTÉKET UGYANOLYAN MÓDON KAPJUK-E MEG AZ OSZTÓ ÉS A KÖLCSÖNÖS IGAZSÁGOSSÁGBAN?

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a középső értéket ugyanolyan módon kapjuk meg az osztó és a kölcsönös igazságosságban.

1. Mindkettő ugyanis a részleges igazságosság alá tartozik, amint mondottuk.[223] Ámde a mértékletesség vagy a lelkierősség összes részeiben ugyanolyan módon kapjuk meg a középső értéket. Tehát az osztó és a kölcsönös igazságosságban is azonos módon kapjuk meg a középső értéket.

221 1130, b, 31-33.
222 Q 58, a 7.
223 A 1.

2. Ezenkívül, az erkölcsi erény formája[224] a középső értékben áll, amit az ész határoz meg. Mivel pedig egy erénynek egy formája van, úgy tűnik, hogy mindkettőben azonos módon kell megkapnunk a középső értéket.

3. Ezenkívül, az osztó igazságosságban a különböző személyi méltóságra figyelemmel kapjuk meg a középső értéket. Ámde a személyi méltóságot a kölcsönös igazságosságban is figyelembe vesszük: nagyobb büntetést kap ugyanis, aki megüti a fejedelmet, mint aki megüt egy privát személyt. Tehát azonos módon kapjuk meg a középső értéket mindkét igazságosságban.

Ezzel szemben áll, amit a Filozófus mond (Ethic. V.) [6, 7. fej.][225]: az osztó igazságosságban a középső értéket „mértani arány" szerint, a kölcsönös igazságosságban „számtani arány" szerint kapjuk meg.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy az osztó igazságosságban valamely privát személy annyiban kap valamit, amennyiben az egész tulajdonából jár valami a résznek, amint mondottuk.[226] Ez pedig annál nagyobb, minél fontosabb szerepe van a résznek az egészben. Ezért az osztó igazságosságban annál többet kap valaki a közös javakból, minél fontosabb szerepe van annak a személynek a társadalomban. Ezt a fontos szerepet az arisztokratikus társadalomban[227] az erény, az oligarchikus közösségben a gazdagság, a demokráciában a szabadság, és egyéb közösségekben más és más határozza meg. Ezért *az osztó igazságosságban a középső értéket nem a dolgok közötti egyenlőség szerint kapjuk meg, hanem a dolgok és a személyek közötti arány alapján: ahogy megelőzi az egyik személy a másikat, ugyanúgy felülmúlja az egyik személynek adott dolog azt, amit a másik személy kap.* Ezért mondja a Filozófus [Ethic. V., 6, 7. fej.][228], hogy az ilyen középső értéket „mértani arány" szerint kapjuk meg, amelyben az egyenlőséget nem mennyiség, hanem arány alapján vesszük figyelembe. Ahogy – mondjuk – a hat aránylik a négyhez, úgy aránylik a három a kettőhöz, mivel mindkét esetben másfélszeres az arány, amelyben a nagyobb mennyiség tartalmazza a kisebbet és annak a felét. De nem egyenlő a két esetben az a mennyiség, amellyel a nagyobb több a kisebbnél, hiszen a hat kettővel nagyobb, mint a négy, és a három eggyel nagyobb, mint a kettő.

De a kölcsönös igazságosságban az egyik személy a másiknak annak a dolognak a fejében ad valamit, amit kapott, amint ez leginkább az adásvételben látható, amelyben elsődlegesen található meg a kölcsönös ügylet mivolta. Ezért *a dolgok között kell egyenlőségnek lennie: amennyivel növelte az egyik személy a maga tulajdonát a másikéból, annyival többet kell visszaadnia a másiknak.* Így jön létre az egyenlőség a „számtani" középső értékre figyelemmel: ahogy az öt középső érték a hat és a négy között, ugyanis a hat is eggyel több, mint az öt, és az öt is eggyel több, mint a négy. Ha tehát kezdetben mindkettőnek volt öt egysége, és az egyik kapott a másik tulajdonából egy egységet, akkor az, aki kapott, hat egységgel rendelkezik, míg a másiknak négy marad. Akkor valósul meg tehát az igazságosság, ha mindkettő számára visszaáll a középső érték, vagyis a hat egységgel rendelkező átad egyet annak, akinek csak négy van, és így mindkettőnek öt egysége lesz, ami a középső érték.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy más erkölcsi erényekben észbeli, és nem dologi középső értékről van szó.[229] De az igazságosságban dologi a középső érték, ezért a dolgok különbözősége szerint különbözőképpen kapjuk meg a középső értéket.

224 Lényege.
225 1131, a, 30, b, 15; b, 32-1132, a 2, 7.
226 A 1.
227 Az arisztokratikus, oligarchikus és demokratikus társadalomról lásd I-II, q 95, a 4.
228 1131, a, 30, b, 15; b, 32-1132, a, 7.
229 Vö. q 58, a 10.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az igazságosság egyetemes formája az egyenlőség, amelyben megegyezik az osztó és a kölcsönös igazságosság. Ám az egyikben az egyenlőség mértani, a másikban számtani arány szerint található meg.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a cselekvésekben és a szenvedőlegességekben a személy méltósága kihat a dolog mennyiségére: nagyobb ugyanis a jogtalanság, ha a fejedelmet ütik meg, mint amikor egy privát személyt ütnek meg. Így az osztó igazságosságban a személyi méltóságot önmagában vesszük figyelembe, a kölcsönös igazságosságban pedig annyiban, amennyiben ezáltal módosul a dolog.

3. SZAKASZ. – VAJON KÜLÖNBÖZIK-E A KÉTFÉLE IGAZSÁGOSSÁG ANYAGA?

A harmadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a kétféle igazságosság anyaga nem különböző.

1. A különféle anyag ugyanis különféle erényt eredményez, ami a mértékletesség és a lelkierősség esetében látható. Ha tehát az osztó és a kölcsönös igazságosságnak különböző anyaga lenne, úgy tűnik, nem tartoznának egy erényhez, az igazságossághoz.

2. Ezenkívül, az osztó igazságossághoz „a pénznek, a tisztségeknek és minden egyébnek az elosztása tartozik, ami csak elosztható azok között, akik egy közösséghez tartoznak", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. V.) [5. fej.][230]. Ezeknek a személyek között kölcsönös cseréje is van, ami a kölcsönös igazságossághoz tartozik. Tehát nem különbözik az osztó és a kölcsönös igazságosság anyaga.

3. Ezenkívül, ha az osztó és a kölcsönös igazságosság anyaga azért különbözne, mert e kétféle igazságosság fajilag különbözik, ott, ahol nincs faji különbség, nem lenne szabad különböző anyagnak lennie. Ámde a Filozófus[231] azt állítja, hogy a kölcsönös igazságosság egy fajhoz tartozik, bár többféle anyaga van. Tehát úgy tűnik, hogy a kétféle igazságosságnak az anyaga nem különbözik.

Ezzel ellentétben áll, amit a Filozófus mond (Ethic. V.) [5. fej.][232]: „Az igazságosság egyik faja az elosztásokban, a másik faja a cserékben irányító."

Válaszul azt kell mondanunk, amint fentebb[233] mondottuk, hogy az igazságosság bizonyos külső cselekedetekkel kapcsolatos: az elosztással és cserékkel, amik külső dolgok, személyek vagy tevékenységek felhasználását jelentik. *Ha tehát a kétféle igazságosság anyagának azokat tekintjük, amiket a tevékenységek felhasználnak, ugyanaz az anyaga az osztó és a kölcsönös igazságosságnak,* ugyanis a dolgokat eloszthatják a közösből egyeseknek, és át is adhatja egyik ember a másiknak. Bizonyos fáradságos munkákat is el lehet osztani, és van visszatérítés is.

Ha azonban a kétféle igazságosság anyagának magukat a fő tevékenységeket tekintjük, amikkel felhasználjuk a személyeket, dolgokat és cselekedeteket, így e kettőnél más és más anyagot találunk. Ugyanis az osztó igazságosság az elosztás, a kölcsönös igazságosság pedig a két személy közötti cserék irányítója.

Utóbbiak közül némelyek ellentétesek az akarattal, mások akarati cselekmények. Akarattal ellentétesek, amikor valaki egy másik ember dolgát, személyét vagy munkáját annak akarata ellenére használja. Ez némelykor titokban csalással, máskor nyíltan erőszakkal történik, és vagy egy dolog, vagy a saját személy, vagy pedig egy vele kap-

230 1130, b, 31-35.
231 Ethic. V, 5. fej.: 1131, a, 1.
232 1130, b, 31-1131, a, 1.
233 Q 58, a 8, a 10.

csolatos másik személy ellen irányul. Ha titokban veszi el valaki más dolgát, lopásnak nevezzük; ha nyíltan, rablásnak hívjuk. – A sajátos személy elleni cselekmény vagy a testi épségét, vagy a méltóságát sérti. Testi épsége ellen titokban a csalárd gyilkosság, ütlegelés és megmérgezés irányul; nyíltan pedig a nyílt gyilkosság, bebörtönzés, nyílt testi fenyítés, illetve csonkítás. – A személy méltóságát titokban sérti meg valaki hamis tanúskodással, illetve megszólással, amivel egy ember valakinek rossz hírét kelti, és más hasonlókkal; nyíltan pedig hamis vádemeléssel vagy nyilvános szidalmazással. – A saját személy joga egy hozzá kapcsolt másik személyben (többnyire titokban) a házasságtöréssel sérül; a szolgájában pedig akkor, ha valaki a szolgáját ráveszi, hogy hagyja el az urát (és ezek nyíltan is megtörténhetnek). Ugyanez a helyzet más kapcsolt személyekkel összefüggésben is, akik ellen mindazon módon elkövethetők jogsértések, mint a fő személy ellen. De a házasságtörés és a szolga elcsábítása sajátosan a kapcsolt személyek elleni bűnök, de mivel a szolga egyfajta birtok, ez a lopásra vezethető vissza.

Szándékos cserékről van szó, amikor valaki önként átadja a saját dolgát a másiknak. Ha abszolút értelemben, minden kötelezettség nélkül adja át, mint az ajándékozás esetében, ez nem az igazságosság, hanem a szabadlelkűség actusa. Az önkéntes átadás annyiban tartozik az igazságossághoz, amennyiben ott valamiféle tartozásról van szó. Ez háromféleképpen fordulhat elő. Egyik módon, amikor egyszerűen átadja valaki a maga dolgát a másiknak egy másik dolog ellenszolgáltatásának fejében, ahogy ez az adásvétel keretében történik. – Másik módon, amikor valaki átadja a maga dolgát a másiknak használatra, visszaszolgáltatási kötelezettséggel. Ha ingyen engedi a dolgot használni, a hasznot hozó dolgok esetében ezt haszonélvezetnek nevezik. A hasznot nem hajtó dolgok (mint a dénárok, vázák stb.) esetében egyszerű kölcsönről van szó. Ha pedig magát a dolog használatát sem engedélyezi valaki ingyen, bérbeadásról beszélünk. – Harmadik módon, amikor valaki átadja a dolgát visszaszolgáltatási kötelezettséggel, de nem használat, hanem megőrzés végett, mint a letét esetében; vagy amikor valaki a saját dolgát biztosítékul adja, illetve amikor valaki másért kezességet vállal.

De mindezekben az akár akarati, akár akarattal ellentétes tevékenységekben azonos elv szerint kapjuk meg a középső értéket a visszatérítés egyenlősége szerint. Ezért *mindezek a tevékenységek az igazságosság azonos fajához: a kölcsönös igazságossághoz tartoznak.*

Ezzel nyilvánvaló a válasz *az ellenvetésekre.*

4. SZAKASZ. – VAJON AZ IGAZSÁGOS ABSZOLÚT ÉRTELEMBEN UGYANAZ-E, MINT AZ EGYENLŐ MÉRTÉKBEN VISZONZOTT?

A negyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az igazságos abszolút értelemben ugyanaz, mint az egyenlő mértékben viszonzott.

1. Az isteni ítélet ugyanis abszolút értelemben igazságos. Ámde az isteni ítéletnek az a formája[234], hogy mindenki a cselekedete szerint kapja meg azt, ami megilleti; Mt 7 [2] szerint: „Amilyen ítélettel ti ítélkeztek, olyannal fognak majd fölöttetek is ítélkezni. Amilyen mértékkel mértek, olyannal fognak majd nektek is visszamérni." Tehát az igazságos abszolút értelemben ugyanaz, mint az egyenlő mértékben viszonzott.

2. Ezenkívül, az igazságosság mindkét fajában bizonyos egyenlőség szerint kap valaki valamit: a személy méltóságára tekintettel az osztó igazságosságban, és a dologra való tekintettel, amelyben valaki kárt szenvedett, a kölcsönös igazságosságban. Ámde mindkét egyenlőség esetén valaki a cselekedete szerint kapja, amit kap. Tehát úgy tű-

234 Vagyis lényege.

nik, hogy az igazságos abszolút értelemben ugyanaz, mint az egyenlő mértékben viszonzott.

3. Ezenkívül, leginkább az akarati és az akarattal ellentétes cselekmények közötti különbség miatt tűnik úgy, hogy nem kell egyenlő mértékben viszonozni valakinek a cselekedetét: aki ugyanis akaratával ellentétes módon okozott jogtalanságot, kevésbé bűnhődik. Ámde az akarati és az akarattal ellentétes cselekmény, ami a mi részünkről van, nem módosítja az igazságosság középső értékét, ami a dologi és nem a mi részünkről való középső érték. Tehát úgy tűnik, hogy az igazságos abszolút értelemben ugyanaz, mint az egyenlő mértékben viszonzott.

Ezzel szemben áll, ahogy a Filozófus (Ethic. V.) [8. fej.][235] bizonyítja, hogy nem mindig az egyenlő mértékben viszonzott az igazságos.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy amit „egyenlő mértékben visszatérítettnek" neveznek, az valamely előző cselekedet szenvedőlegességet okozó egyenlő mértékű viszonzását jelenti. Erről legsajátosabb értelemben a jogtalanságok elszenvedése esetén beszélhetünk, amikor valaki megsérti felebarátjának személyét: például, ha megüti, mire a másik visszaüti őt. Ezt a törvény igazságosként határozza meg (2Móz 21) [24 skk.]: „Szemet szemért, fogat fogért...". – Mivel pedig más dolgának elvétele bizonyos cselekvés, ezért másodlagosan ezzel kapcsolatban is beszélhetünk egyenlő mértékben viszonzottról: amikor tudniillik valaki, aki kárt okozott, a saját dolgában maga is kárt szenved. A törvény ezt is igazságosnak mondja (2Móz 21) [37]: „Ha valaki ökröt vagy juhot lop, s levágja vagy eladja, akkor egy ökörért kárpótlásul öt ökröt adjon, és egy juhért négy juhot." – Harmadik módon „az egyenlő mértékben viszonzott" kifejezést átvitték a szándékos cserék jelölésére, amelyekben mindkét fél esetében van cselekvés és szenvedőlegesség, de az akarati cselekvés elvesz a szenvedőlegesség jellegéből, ahogy mondottuk.[236]

Mindezekben pedig a viszonzásnak a kölcsönös igazságosság követelménye szerint egyenlőség szerint kell létrejönnie: úgy, hogy a viszonzást jelentő szenvedőlegesség egyenlő legyen a cselekvéssel. De nem mindig lenne egyenlő, ha valaki ugyanolyan faji jellegű valamit szenvedne el, mint amit tett. Ugyanis, amikor valaki jogtalanul megsért egy nálánál magasabb rangú személyt, nagyobb a cselekvés, mint az azonos faji jellegű szenvedőlegesség, amit ő elszenvedne. Ezért, aki megüti a fejedelmet, annak nem csupán visszaütés, hanem sokkal súlyosabb büntetés jár. – Hasonlóan, aki valakinek, annak akarata ellenére kárt okoz a tulajdonában, több kárt okozott a cselekvése, mint amekkora lenne az ő szenvedőlegesség, ha tőle csupán azt a dolgot vennék el, amivel kárt okozott a másiknak, mert a maga tulajdonában semmilyen kárt nem szenvedne.[237] Ezért többszörös kártérítéssel bűnhődik, mivel nemcsak privát személynek okozott kárt, hanem az államnak is, kisebbítve azt a biztonságot, amit az állam védelme nyújt. – Ugyanígy, az önkéntes cserékben sem lenne mindig egyenlő a szenvedőlegesség, ha valaki a más tulajdonáért cserébe a maga dolgát adná, mivel esetleg a másik személy tulajdona sokkal nagyobb, mint az övé. – Ezért bizonyos arányosított mérlegelés szerint kell egyenlővé tenni a szenvedőlegességet a cselekvéssel a cserékben, és ennek érdekében találták ki a pénzérméket.[238] Ezért *az egyenlően viszonzott azonos a kölcsönös igazságosságban az igazságossal.*

Azonban ennek az osztó igazságosságban nincs helye, mivel abban az egyenlőséget nem a dolgok egymáshoz viszonyított egyenlősége, vagy a szenvedőlegesség és a cse-

235 1132, b, 23-27.
236 Q 59, a 3.
237 A lopás kártérítve lenne, de a kár nem.
238 Vö. Aristot. Ethic. V., 8. fej.: 1133, a, 25-31.

lekvés egyenlősége alapján kapjuk meg (ezért beszélnek contrapassumról[239]), hanem a dolgok és a személyek közötti arány alapján, amint fentebb[240] mondottuk.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy az isteni ítéletnek ezt a formáját a kölcsönös igazságosság értelmében kell venni, ahogy az érdemekért jutalmat, és a bűnökért büntetést ad.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy ha valakinek a közösségnek nyújtott szolgálataiért adnának valamit, az nem az osztó, hanem a kölcsönös igazságosság actusa lenne. Az osztó igazságosságban ugyanis annak az egyenlőségét, amennyit valaki kap, nem ahhoz viszonyítva vesszük figyelembe, amit teljesít, hanem ahhoz, amit más kap, a két személy rangjának megfelelően.[241]

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy amikor a jogsértő cselekmény szándékos, növekszik a jogtalanság, és úgy lehet felfogni, mint nagyobb dolgot. Ezért nagyobb büntetést kell érte kiszabni, nem a mi részünkről fennálló, hanem a dologi különbség miatt.

LXII. KÉRDÉS

A VISSZATÉRÍTÉSRŐL – nyolc szakaszban

Ezt követően a visszatérítésről kell tárgyalnunk.

Ezzel kapcsolatban nyolc kérdést teszünk fel:

Először: Vajon minek az actusa?
Másodszor: Vajon az üdvösséghez szükséges-e minden elvett dolgot visszatéríteni?
Harmadszor: Vajon szükséges-e többszörösen visszatéríteni?
Negyedszer: Vajon vissza kell-e téríteni azt, amit valaki nem vett el?
Ötödször: Vajon annak számára kell-e visszatéríteni, akitől elvették?
Hatodszor: Vajon az tartozik-e visszatéríteni valamit, aki elvette?
Hetedszer: Vajon tartozik-e ezzel valaki más?
Nyolcadszor: Vajon azonnal kell-e visszatéríteni?

1. SZAKASZ. – VAJON A VISSZATÉRÍTÉS A KÖLCSÖNÖS IGAZSÁGOSSÁG ACTUSA-E?

Az első problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy a visszatérítés nem a kölcsönös igazságosság actusa.

1. Az igazságosság ugyanis a tartozással kapcsolatos. Ámde ahogy ajándékozni lehet olyat, amivel valaki nem tartozik, ugyanúgy visszatéríteni is lehet. Tehát a visszatérítés nem az igazságosság valamely részének actusa.

239 A „contrapassum" skolasztikus terminus technikus az „egyenlő mértékben viszonzott" kifejezéssel adható vissza magyarul, de nyelvileg rokon a „passio" = „szenvedőlegesség" szóval.

240 A 2.

241 Az osztó igazságosság nem a nyújtott szolgálatért fizet valakinek, hanem arra törekszik, hogy mindenki olyan szociális feltételek közé kerüljön, ami a társadalmi méltóságának és érdemének megfelel.

2. Ezenkívül, ami elmúlik és már nincs, nem téríthető vissza. Ámde az igazságosság és az igazságtalanság tárgyai olyan tevékenységek és szenvedőlegességek, amik nem maradnak meg, hanem elmúlnak. Tehát úgy tűnik, hogy a visszatérítés nem az igazságosság valamely részének actusa.

3. Ezenkívül, a visszatérítés mintegy pótlása egy elvett dolognak. Ámde az embertől nemcsak csere során, hanem az elosztás alkalmával is el lehet venni valamit, amikor például egy elosztó személy kevesebbet ad valakinek, mint ami járna neki. Tehát a visszatérítés actusa nem tartozik inkább a kölcsönös, mint az osztó igazságossághoz.

Ezzel szemben a visszatérítés az elvétellel áll szemben. Ámde a más dolgának elvétele a cserékkel kapcsolatos igazságtalanság actusa.[242] Tehát a visszatérítése annak az igazságosságnak actusa, amely a cserék irányítója.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy visszatéríteni – úgy tűnik – semmi más, mint valakit „újra visszahelyezni" saját dolgának birtokába, illetve tulajdonába. Így a visszatérítésben az igazságosság által megkövetelt egyenlőség a dolgok közötti viszonyban valósul meg, ami a kölcsönös igazságossághoz tartozik.[243] Tehát *a visszatérítés a kölcsönös igazságosság actusa,* amikor valakinek a tulajdonát más valaki birtokolja, akár a beleegyezésével, mint a kölcsön vagy letét esetében, akár akarata ellenére, mint a rablás vagy lopás következtében.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy ami nem jár valakinek, az – sajátos értelemben – nem a sajátja, még ha valaha az övé is volt. Ezért inkább újbóli ajándékozásnak, mint visszatérítésnek tűnik, amikor valaki a másiknak olyasmit ad vissza, ami annak nem jár. Hasonlít bizonyos fokig mégis a visszatérítéshez, mivel a dolog anyagilag[244] ugyanaz. De nem azonos az igazságosság formai[245] szempontja, a valamihez tartozó léte szerint. Ezért sajátos értelemben nem mondható visszatérítésnek.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a 'visszatérítés' szó, amennyiben bizonyos ismétlést tartalmaz, feltételezi a dolog azonosságát. Ezért a szó alapjelentése szerint úgy tűnik, hogy a visszatérítésnek helye főképpen a külső dolgokkal kapcsolatban van, amelyek lényegükben és tulajdonjoguk szerint ugyanazok maradnak, de az egyik embertől a másikhoz kerülhetnek. De ahogy a külső dolgokból a 'csere' szót átvitték olyan tevékenységek és szenvedőlegességek jelölésére, amik valamely személy tiszteletével, vagy az ellene elkövetett jogtalansággal, illetve előrejutásával vagy károsodásával kapcsolatosak, ugyanúgy a 'visszatérítés' szó is átment olyasmik jelölésére, amik ugyan reálisan nem maradnak meg, de megmaradnak a testi következményükben (például amikor a fizikai ütlegelés következtében megsérül a test), vagy az emberek vélekedésében okozott következményükben (amikor például gyalázkodó beszéd következtében az ember rossz hírű marad, vagy a becsületében is megrövidül).

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a pótlás (amelyet annak javára eszközöl az elosztást végző személy, akinek kevesebbet adott, mint amennyit kellett volna) a dolgok közötti összehasonlítás által valósul meg, hogy az elosztó annyival adjon neki többet, amennyivel a kelleténél kevesebbet adott, és ezért ez már a kölcsönös igazságossághoz tartozik.

242 Vö. q 66, a 3.
243 Vö. q 61, a 1.
244 Fizikai léte szerint.
245 Vagyis lényege.

2. SZAKASZ. – VAJON AZ ÜDVÖSSÉGHEZ SZÜKSÉGES-E VISSZATÉRÍTENI MINDEN ELVETT DOLGOT?[246]

A második problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy az üdvösséghez nem szükséges visszatéríteni minden elvett dolgot.

1. Ami ugyanis lehetetlen, nem szükséges az üdvösséghez. Ámde olykor lehetetlen visszatéríteni minden elvett dolgot: amikor például valaki megcsonkít vagy megöl valakit. Úgy tűnik tehát, hogy nem szükséges az üdvösséghez, hogy valaki visszatérítse mindazt, amit a másiktól elvett.

2. Ezenkívül, nem szükséges az üdvösséghez bűnt elkövetni, mivel így az ember bármit tenne, vétkezne. Ámde olykor az ember bűn nélkül nem képes visszatéríteni azt, amit elvett, amikor például igazat mondva elvette a másik jó hírnevét. Tehát az elvett dolog visszatérítése nem szükséges az üdvösséghez.

3. Ezenkívül, ami megtörtént, nem lehet meg nem történtté tenni. Ámde némelykor valaki azáltal veszíti el a személye iránti megbecsülést, hogy valaki igazságtalanul gyalázza. Tehát nem lehet neki visszatéríteni, amit tőle elvett a gyalázkodó, és így nem szükséges az üdvösséghez visszatéríteni azt, ami tőle el lett véve.

4. Ezenkívül, aki megakadályoz valakit valamilyen jó elérésében, úgy tűnik, elvesz tőle valamit, mivel „ami csak kevéssé van távol, úgy tűnik, mintha egyáltalán nem lenne távol", ahogy a Filozófus mondja (Phys. II.) [5. fej.][247]. Ámde amikor egy ember megakadályoz valakit abban, hogy hozzájusson ahhoz, amit neki adni akarnak, és más hasonlók elérésében, nem tűnik kártérítésre kötelezettnek, mivel erre némelykor nem lenne képes. Tehát az üdvösséghez nem szükséges visszatéríteni, ami valakitől el lett véve.

Ezzel szemben áll, amit Augustinus mond [153. Epist., 6. fej.][248]: „Nem bocsájtja meg Isten a bűnt, ha nem térítjük vissza, amit elvettünk."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a visszatérítés a kölcsönös igazságosság actusa, ami egyfajta egyenlőségben áll, amint mondottuk.[249] Ezért a visszatérítés magában foglalja annak a dolognak a visszaadását, ami igazságtalanul el lett véve: így ugyanis a dolog újbóli odaadása által áll helyre az egyenlőség. Ha pedig az elvétel jogos volt, a visszatérítés eredményezne egyenlőtlenséget, mivel az igazságosság egyenlőségben áll fenn. *Mivel* pedig *az igazságosság megőrzése az üdvösséghez szükséges, ebből az következik, hogy az üdvösséghez szükséges visszatéríteni azt, ami igazságtalanul lett valakitől elvéve.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy amikor nem lehetséges visszatéríteni ugyanazt az értéket, elegendő visszatéríteni azt, amit lehetséges, ahogy ez nyilvánvaló „Isten és a szülők iránti tisztelet esetében", ahogy a Filozófus mondja (Ethic. VIII.) [16. fej.][250]. Ezért amikor az elvett dolgot nem lehet visszatéríteni olyan valamivel, ami vele egyenlő, olyannak kell lennie a visszatérítésnek, amilyen lehetséges. Például, amikor egy ember megcsonkított valakit, tartozik neki kártérítést adni pénzben vagy valamilyen erkölcsi módon, figyelembe véve (valamely bölcs ember megítélése szerint) a két személy körülményeit.

246 DS 1188.
247 197, a, 29-30.
248 PL 33, 662.
249 A 1.
250 1163, b, 15-18.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy egy ember háromféleképpen veheti el valakinek a jó hírnevét.[251] Egyik módon igazat mondva róla, igazságosan: például úgy, hogy – a kellő rendet megtartva – a bűnét felfedi. Ebben az esetben nem tartozik helyreállítani a jó hírnevét. – Másik módon, hamis dolgokat állítva róla, igazságtalanul. Ilyen esetben tartozik helyreállítani a jó hírnevét: ki kell jelentenie, hogy hazudott. – Harmadik módon, igazat mondva, de igazságtalanul: például, amikor egy ember felfedi valakinek a bűnét, de a kellő rendet megszegve. Ilyenkor tartozik a jó hírnevét helyreállítani, amennyire hazugság nélkül lehetséges: például jelentse ki, hogy amit mondott, rosszul mondta, vagy igazságtalanul mondott róla rosszat. Vagy ha nem képes a jó hírnevét helyreállítani, másképpen kell a kárt megtérítenie, ahogy más helyen mondottuk.[252]

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a megtörtént gyalázkodást nem lehet meg nem történtté tenni, de el lehet érni, hogy annak következménye, vagyis a személyi méltóság csökkenése az emberek vélekedésében helyre legyen hozva tiszteletadással.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy egy ember többféleképpen akadályozhat meg valakit a neki nyújtandó dolog elérésében. Egyik módon, jogosan: például Isten dicsőségére vagy az Egyház hasznára törekedve úgy intézi, hogy azt egy méltóbb személynek adják. Ilyen esetben semmiképpen sem tartozik visszatérítéssel vagy bármiféle kártérítéssel. – Másik módon jogtalanul: például, ha a másik károsodását gyűlöletből, bosszúból vagy más hasonló okból akarja. Ilyenkor, ha azt tanácsolja a végleges döntés előtt, hogy egy arra méltó személy ne részesüljön valami értékben, tartozik valamelyes kártérítésre, a személyek és foglalkozások figyelembevételével (egy bölcs ember ítélete alapján), de nem tartozik az egész kárt megtéríteni, mivel az illető értéket a másik még nem kapta meg, és annak elérése sokféleképpen megakadályozható volt. – Ha pedig már eldöntötték, hogy valaki kapjon valamit, és egy ember jogtalan okból úgy intézi, hogy a döntést visszavonják, ugyanaz a helyzet, mintha a már birtokolt dolgot elvenné tőle. Ezért teljes kártérítésre köteles, de a lehetőségei szerint.

3. SZAKASZ. – VAJON ELÉG-E EGYSZERESEN VISSZATÉRÍTENI, AMI IGAZSÁGTALANUL LETT ELVÉVE?

A harmadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nem elég egyszeresen visszatéríteni, ami igazságtalanul lett elvéve.

1. A 2Móz 21 [37] ugyanis ezt mondja: „Ha valaki ökröt vagy juhot lop, s levágja vagy eladja, akkor egy ökörért kárpótlásul öt ökröt adjon, egy juhért pedig négy juhot." Ámde mindenkinek meg kell tartania az isteni törvény parancsát. Tehát a tolvaj tartozik visszatéríteni az ellopott érték négyszeresét vagy ötszörösét.

2. Ezenkívül, a Róm 15 [4] szerint: „Ami meg van írva, a mi okulásunkra lett megírva". Ámde Lk 19 [8] szerint Zakeus ezt mondja az Úrnak: „Ha valakit megcsaltam,[253] négyannyit adok helyette." Tehát az ember köteles többszörösen visszatéríteni azt, amit igazságtalanul elvett.

3. Ezenkívül, senkitől sem lehet jogosan elvenni azt, amit nem köteles adni. Ámde a bíró jogosan vesz el a tolvajtól többet, mint amennyit lopott, kártérítésül. Tehát az ember köteles azt megadni, és így nem elég egyszeresen visszaadni.

251 A megszólásról lásd q 73.
252 Az első ellenvetésre adott válaszban.
253 Vulgata: „valakit valamivel megcsaltam".

Ezzel szemben áll, hogy a visszatérítés azt az egyenlőséget állítja helyre, amiből az elvétel által egyenlőtlenség lett. Ámde aki egyszeresen visszaadja, amit elvett, helyreállítja az egyenlőséget. Tehát csak annyit tartozik visszatéríteni, amennyit elvett.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy amikor valaki jogtalanul elveszi másnak a tulajdonát, ennek két következménye van. Az egyik a dolog részéről az egyenlőtlenség, ami olykor igazságtalanság nélkül is bekövetkezik, például kölcsönzés esetén. A másik az igazságtalanság bűne, ami fennállhat a dologi egyenlőséggel együtt is, például amikor valaki erőszakkal akarja elvenni a másik ember tulajdonát, de nem elég erős hozzá. Az első következményt orvosolja a visszatérítés, amennyiben általa helyreáll az egyenlőség, amihez elég, hogy az elkövető annyit térítsen vissza, amennyit elvett a máséból. De a bűnt a büntetés orvosolja, aminek a kiszabása a bíró feladata. Ezért *az elkövető a bírói ítélet kimondása előtt nem köteles többet visszatéríteni, mint amennyit elvett, de miután elítélték, tartozik kifizetni a büntetést.*

Ezzel nyilvánvaló a válasz *az első ellenvetésre,* mivel az a törvény a bíró által kimondandó büntetést határozza meg. Noha az ítélkezési parancs megtartására Krisztus eljövetele után senki sem köteles, amint fentebb[254] mondottuk, de az emberi törvény előírhatja ugyanezt vagy hasonlót, amire ugyanaz érvényes.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy Zakeus azt bőkezűségből mondta. Azért bocsájtotta előre: „Íme, vagyonom felét a szegényeknek adom."

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a bíró az általa elítélt személytől jogosan vehet el többet kártérítés címén, de az elkövető azzal az elítélése előtt nem tartozott.

4. SZAKASZ. – VAJON TARTOZIK-E VALAKI VISSZATÉRÍTENI AZT, AMIT NEM VETT EL?

A negyedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy van olyan ember, aki köteles visszatéríteni azt, amit nem vett el.

1. A kárt okozó ugyanis köteles a kártérítésre. Ámde olykor egy ember kárt okoz azon felül is, amit elvett: például amikor kiássa a magvakat, megkárosítja a magvetőt a következő aratás egész értékével, és ezért úgy tűnik, hogy köteles annak visszatérítésére. Tehát van olyan ember, aki köteles annak visszatérítésére, amit nem vett el.

2. Ezenkívül, aki magánál tartja a hitelező pénzét az előre megbeszélt határidőn túl, úgy tűnik, megkárosítja őt azzal az egész összeggel, amennyi nyeresége származhatott volna a pénzéből. Ámde ezt ő nem vette el. Tehát úgy tűnik, hogy van olyan ember, aki köteles annak visszatérítésére, amit nem vett el.

3. Ezenkívül, az emberi igazságosság az isteni igazságosságból származik. Ámde Isten számára többet kell visszatérítenie, mint amit tőle kapott; a Mt 25 [26] szerint: „Tudtad, hogy ott is aratok, ahol nem vetettem, ott is gyűjtök, ahol nem szórtam." Tehát igazságos dolog, hogy az ember számára is térítsen vissza olyan valamit, amit nem vett el.

Ezzel szemben áll, hogy a visszatérítés annyiban tartozik az igazságossághoz, amennyiben egyenlőséget hoz létre. Ámde ha valaki azt térítené vissza, amit nem vett el, ez nem eredményezne egyenlőséget. Tehát nem igazságos, hogy ilyen visszatérítés legyen.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy úgy tűnik: mindaz, aki kárt okoz valakinek, elveszi tőle azt, amivel megkárosította: kárról ugyanis amiatt beszélünk, hogy valaki keve-

254 I-II, q 104, a 3.

sebbet birtokol, mint amennyit birtokolnia kellene, amint a Filozófus mondja (Ethic. V.) [7. fej.][255]. Ezért az ember tartozik visszatéríteni azt, amivel valakit megkárosított. Ámde valaki kétféleképpen károsulhat. Egyik módon, *mivel elveszik tőle azt, amivel ténylegesen rendelkezett. Az ilyen kárt mindig teljesen meg kell téríteni:* például, ha valaki úgy károsított meg valakit, hogy lerombolja a házát, tartozik neki annyit fizetni, amennyit ér a ház. – Másik módon *úgy károsít meg egy ember valakit, hogy megakadályozza, hogy szert tegyen valamire. Az ilyen kárt nem kell teljes egészében megtéríteni;* mivel kevesebb valamit erő szerint birtokolni, mint ténylegesen. Ámde aki útban van valaminek a megszerzésére, azt csak erő szerint, illetve potentiálisan birtokolja. Ezért, ha annyit térítenek neki vissza, hogy az a valami ténylegesen az övé legyen, a visszatérítés nem egyszeres, hanem többszörös lenne, amit nem tesz szükségessé a visszatérítés kötelezettsége, amint mondottuk.[256] *Köteles azonban bizonyos visszatérítésre, a személyük és a foglalkozásuk jellege szerint.*

Ezáltal nyilvánvaló a válasz *az első és második ellenvetésre.* A magvető ugyanis ténylegesen még nem birtokolja az aratás eredményét, hanem csak erő szerint az övé. Ugyanígy, akinek pénze van, annak révén a nyereséget még nem birtokolja ténylegesen, hanem csak erő szerint, és mindkettő tényleges birtoklása sokféle módon megakadályozható.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy Isten csak azt a jót követeli az embertől, amit ő ültetett el bennünk. Ezért azt a mondást vagy a lusta szolga elferdült vélekedése szerint kell érteni, aki úgy vélte, hogy semmit sem kapott mástól, vagy úgy, hogy Isten az ajándékoknak a tőle és tőlünk származó gyümölcseit követeli tőlünk, jóllehet maguk az ajándékok Istentől származnak, aki közreműködésünk nélkül adta azokat.

5. SZAKASZ. – VAJON MINDIG ANNAK SZÁMÁRA KELL VISSZATÉRÍTENI VALAMIT, AKITŐL ELVETTÉK?

Az ötödik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nem mindig annak számára kell visszatéríteni valamit, akitől elvették.

1. Senkinek sem szabad ugyanis ártanunk. Ámde némelykor ártana az embernek, ha visszaadnák neki, amit elvettek tőle, vagy ártana másoknak is, ha például valaki visszaadná a letétbe helyezett kardot a dühöngő őrültnek. Tehát nem mindig annak számára kell visszatéríteni valamit, akitől elvették.

2. Ezenkívül, aki meg nem engedett módon adott valamit, nem érdemli meg, hogy visszaszerezze. Ámde előfordul, hogy valaki meg nem engedett módon ad valamit, amit a másik szintén meg nem engedett módon fogad el, ahogy ez látható simónia esetén. Tehát nem mindig annak számára kell visszatéríteni valamit, akitől elvették.

3. Ezenkívül, senki sem köteles lehetetlenre. Ámde olykor lehetetlen annak visszatéríteni, akitől valamit elvettek: vagy mivel meghalt, vagy túlságosan távol van, vagy pedig ismeretlen. Tehát nem mindig annak számára kell visszatéríteni valamit, akitől elvették.

4. Ezenkívül, nagyobb mértékben köteles az ember annak számára visszatéríteni, akitől nagyobb jótéteményben részesült. Ámde más személyektől, például a szüleitől az ember több jótéteményt kapott, mint attól, aki kölcsönzött neki vagy letétbe helyezett

255 1132, b, 14-20.
256 A 3.

nála egy dolgot. Tehát némelykor inkább kell támogatni valamely más személyt, mint visszatéríteni annak számára, akitől elvették.

5. Ezenkívül, hiábavaló az a visszatérítés, amelynek folytán a visszatérített tárgy a visszatérítő kezébe kerül. Ámde, ha egy feljebbvaló jogtalanul elvesz valami egyházi tulajdont és az Egyháznak téríti vissza, a visszatérített dolog az ő kezébe kerül, mivel ő maga az egyházi vagyon őrzője. Tehát nem kell visszatérítenie az Egyház számára, amit attól elvett, és így nem mindig annak számára kell visszatéríteni, akitől elvették.

Ezzel szemben áll, amit a Róm 13 [7] mond: „Adjátok meg mindenkinek, ami jár neki: akinek adó, annak az adót, akinek vám, annak a vámot."

Válaszul azt kell mondanunk, hogy a visszatérítés a kölcsönös igazságosság által megkövetelt egyenlőséget állítja helyre, ami a dolgok egyenlőségében áll, amint mondottuk.[257] Ámde ez a dologi egyenlőség nem állna helyre, ha annak számára, aki kevesebbet birtokol, mint ami az övé, nem pótolnánk azt, ami neki hiányzik, és ehhez a pótláshoz *az szükséges, hogy annak a számára történjen a visszatérítés, akitől elvették.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk: amikor nyilvánvaló, hogy a visszatérítendő dolog súlyosabban ártana annak, akinek vissza kellene adni, vagy másnak, akkor nem az ő számára kell visszatéríteni,[258] mivel a visszatérítés annak a hasznára irányul, akinek az illető dolgot vissza kellene adni, hiszen mindaz, amit az ember birtokol, a hasznos jóhoz tartozik. De más tulajdonát nem sajátíthatja ki, aki visszatartja, hanem meg kell őriznie és megfelelő időben vissza kell adnia, vagy máshová kell átadnia biztonságosabb megőrzés végett.

A második ellenvetésre, egy ember kétféleképpen adhat valamit meg nem engedetten. Egyik módon, mivel maga az adás tilos és törvényellenes, amint ez a simónia esetében látható. Az ilyen ember azt érdemli, hogy elveszítse, amit adott, ezért ezt nem kell neki visszatéríteni. S mivel az is, aki kapta, törvényellenesen kapta, nem tarthatja meg magának, hanem kegyes célokra kell fordítania. – Másik módon meg nem engedetten ad valaki, amikor meg nem engedett dolog végett ad, noha maga az adás megengedett: amikor például valaki a prostituált nőnek ad pénzt paráználkodás végett. Ezért a prostituált nő megtarthatja magának a pénzt, de ha ezenfelül csalással vagy csalárdsággal kicsikart valamit, azt köteles visszatéríteni.[259]

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy ha az, akinek a visszatérítés jár, teljesen ismeretlen, oly módon köteles az ember visszatéríteni, ahogyan képes: akár halott az illető, akár élő, a szegényeknek kell adni az összeget alamizsnaként az ő lelkiüdvére, de előbb gondos vizsgálatot kell végezni annak felkutatására, akinek jár a visszatérítés. – Ha pedig halott[260] az illető, akinek jár a visszatérítés, az örökösét kell kártéríteni, aki vele egy személynek tekinthető. – Ha viszont túlságosan távol van, el kell küldeni neki, ami jár, különösen, ha az nagy érték és megfelelően elküldhető. Máskülönben valami biztos helyen kell letétbe helyezni, hogy számára megőrizzék, és a tulajdonost értesíteni kell.

A negyedik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy az ember a sajátjából nagyobb mértékben tartozik eleget tenni a szüleinek, illetve azoknak, akiktől nagyobb jótéteményeket kapott. De nem kárpótolhatja jótevőjét a máséból, és ez fordulna elő, ha azt, amivel valakinek tartozik, másnak adná, kivéve a végső szükség esetét, amelyben valaki elvehetné, sőt köteles lenne elvenni a másét, hogy az apjának segítsen.[261]

257 A 2; q 58, a 10.
258 Vö. q 120, a 1.
259 Vö. q 32, a 7.
260 Ha biztosan halott, és a személye ismert.
261 Vö. q 32, a 7, ad 3; q 66, a 7.

Az ötödik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy a feljebbvaló az egyházi tulajdont háromféleképpen orozhatja el. Egyik módon, ha a nem neki, hanem másnak szánt tulajdont bitorolná: például a püspök a káptalan tulajdonát. Ilyenkor világos, hogy azok kezébe kell visszatéríteni, akik a jogos tulajdonosok. – Másik módon, ha az őrzésére bízott egyházi tulajdont másnak (például vérrokonának vagy barátjának) adná. Ilyenkor az Egyház számára kell visszatéríteni, és gondot kell fordítani arra, hogy az utódjához kerüljön. – Harmadik módon lélekben orozhatja el az egyházi tulajdont a feljebbvaló, ha úgy kezdi tekinteni, mint a sajátját, mintha nem az Egyház nevében birtokolná. Ilyenkor a visszatérítés az ezzel a lelkülettel való szakítást jelenti.

6. SZAKASZ. – VAJON MINDIG AZ KÖTELES-E VISSZATÉRÍTENI VALAMIT, AKI ELVETTE?

A hatodik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nem mindig az köteles visszatéríteni valamit, aki elvette.

1. A visszatérítés által ugyanis helyreáll az igazságosság egyenlősége, ami abban áll, hogy akinél a jogosnál több van, annak adja, akinél kevesebb van, mint ami neki jár. Ámde olykor előfordul, hogy aki elvett egy dolgot valakitől, nem rendelkezik már vele, hanem az más kezébe került. Tehát nem az köteles visszatéríteni, aki elvette a dolgot, hanem más valaki, akinél van.

2. Ezenkívül, senki sem tartozik a saját bűnét leleplezni. Ámde némelykor a visszatérítés a saját bűn leleplezésével jár, például lopás esetén. Tehát nem mindig az köteles visszatéríteni valamit, aki elvette.

3. Ezenkívül, nem kell ugyanazt a dolgot többszörösen visszatéríteni. Ámde némelykor többen együttesen oroznak el valamely dolgot, és egyikük visszatérítette az egész értékét. Tehát nem mindig köteles a visszatérítésre az, aki elvett egy dolgot.

Ezzel szemben, aki vétkezett, elégtételre van kötelezve. Ámde a visszatérítés az elégtétel egy fajtája. Tehát aki elvett valamit, visszatérítésre van kötelezve.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy azzal kapcsolatban, aki elvette a más tulajdonát, kettőt kell megfontolni: az elvett dolgot és magát az elvételt. *Az elvett dolog alapján mindaddig visszatéríteni tartozik azt, amíg csak nála van,* mivel amit a magáén kívül birtokol, köteles átadni annak, akinél az hiányzik, a kölcsönös igazságosság formája[262] értelmében.

De maga az idegen dolog elvétele háromféle lehet. Némelykor ugyanis jogtalan, tudniillik a tulajdonos akarata ellenére történik, ami lopás és rablás esetében nyilvánvaló. *Ilyenkor az elkövető nemcsak az elvett dolog, de a jogtalan cselekmény alapján is köteles a visszatérítésre,* még akkor is, ha nem marad a dolog nála. Ahogy ugyanis aki megüt valakit, kártérítést tartozik adni a jogtalanságért annak, aki elszenvedte, noha semmi sem marad nála, ugyanúgy az is, aki lop vagy rabol, kártérítéssel tartozik az okozott kárért, akkor is, ha ebből semmit sem birtokol, és ezenfelül meg is kell büntetni.

Másik módon a saját használatára veszi el valaki másnak a tulajdonát, jogtalanság nélkül, tudniillik a tulajdonos beleegyezésével, ami nyilvánvaló a kölcsönök esetén. *Ilyenkor az illető nemcsak az elvett dolog, hanem az elvétel alapján is köteles a visszatérítésre, még akkor is, ha elvesztette a dolgot: tartozik ugyanis kárpótolni azt, aki vele kegyet gyakorolt,* és ez nem valósulna meg, ha azt emiatt kár érné.

Harmadik módon jogtalanság nélkül és nem a saját használatára veszi el valaki más tulajdonát, ahogy ez a letétek esetében látható. *Ilyenkor aki ilyen módon vesz el valamit,*

262 Vagyis lényege.

az elvétel alapján semmire sincs kötelezve, sőt az elvétellel ő tett szívességet, de az elvett dolog alapján visszatérítéssel tartozik. Ezért ha önhibáján kívül elvész a dolog, nem tartozik visszatérítéssel. Más lenne azonban a helyzet, ha súlyos vétke miatt veszítené el a letétbe helyezett dolgot.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a visszatérítés elsődlegesen nem arra irányul, hogy akinél a jogosnál több van, megszűnjön azt birtokolni, hanem hogy annak a hiánya legyen pótolva, akinek a jogos tulajdonából valami hiányzik. Ezért az olyan ügyekben, amelyekben az egyik ember kaphat valamit az utóbbi károsodása nélkül, nincs helye visszatérítésnek: például amikor valaki fényt kap a másik ember gyertyájától. Ezért aki elvett valamit és nem tartja magánál, hanem átadta valaki másnak azt, mivel a tulajdonos meg lett fosztva a tulajdonától, az elvevő visszatérítésre köteles a jogtalan cselekménye alapján, és akinél van a dolog, visszatérítésre köteles az elvett dolog alapján.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy noha az ember nem tartozik leleplezni a saját bűneit az emberek előtt, de tartozik a bűneit felfedni Isten előtt a gyónásban. Így a gyóntató papon keresztül visszatérítheti az elvett idegen dolgot.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy mivel a visszatérítés elsődlegesen azon személy kárának megszüntetésére irányul, akitől valamit jogtalanul elvettek, miután elégséges kártérítést nyújtott neki az egyik elkövető, a többiek nem kötelesek őt kártéríteni, hanem a kártérítő személy felé kell kifizetniük a maguk részét, de az utóbbi ezt elengedheti.

7. SZAKASZ. – VAJON AKIK NEM VETTEK EL SEMMIT, KÖTELESEK-E VISSZATÉRÍTENI?[263]

A hetedik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy akik nem vettek el semmit, nem kötelesek visszatéríteni.

1. A visszatérítés ugyanis az elvevő büntetése. Ámde csakis annak kell bűnhődnie, aki vétkezett. Tehát csakis az tartozik visszatéríteni, aki valamit elvett.

2. Ezenkívül, az igazságosság nem kötelez arra senkit sem, hogy más tulajdonát gyarapítsa. De ha a visszatérítésre kötelezve lenne nemcsak az, aki elvett, hanem azok is, akik bármilyen módon közreműködnek, ennek következtében gyarapodna annak a tulajdona, akitől valamit elvesznek; egyrészt, mivel többszörös lenne a visszatérítés, másrészt, mivel olykor egyesek ugyanazon fáradoznak, hogy valamit elvegyenek valakitől, amit azonban ténylegesen nem vesznek el tőle. Tehát mások nincsenek kötelezve visszatérítésre.

3. Ezenkívül, senki sem köteles magát halálos veszélynek kitenni, hogy más tulajdonát megőrizze. Ámde némelykor a betörő leleplezésével vagy ellenállással valaki halálos veszélynek tenné ki magát. Tehát senki sem tartozik visszatéríteni azért, mert nem leplezi le a rablót, vagy nem áll ellen neki.

Ezzel szemben áll, amit a Róm 1 [32] mond: „Méltók a halálra nemcsak azok, akik ilyeneket tesznek, hanem azok is, akik egyetértenek azokkal." Tehát – hasonló okból – az egyetértőknek is vissza kell téríteniük.

Válaszul azt kell mondanunk, hogy amint mondottuk,[264] a visszatérítésre valaki nemcsak az elvett idegen dolog alapján, hanem a jogtalan elvétel miatt is kötelezve van. Ezért *mindaz, aki oka a jogtalan elvételnek, kötelezve van a visszatérítésre.* Ámde en-

263 DS 1189.
264 A 6.

nek kétféleképpen lehet valaki az oka: közvetlenül és közvetve. Közvetlenül, amikor ráveszi a másikat az elvételre. Ez háromféleképpen történhet. Először, magára az elvevésre indítja, parancsal, tanáccsal, kifejezett egyetértéssel és dicsérve az ügyességét más tulajdonának elvételében. Másik módon, aki az idegen dolog elvevőjét befogadja, vagy bármilyen módon segítséget ad neki. Harmadik módon, aki részes a lopásban vagy a rablásban, mint bűntárs. Közvetve, amikor nem akadályozza meg az elvételt, amikor erre képes és köteles lenne, vagy mivel nem ad olyan parancsot vagy tanácsot, ami megakadályozná a lopást vagy rablást, vagy nem ad segítséget az ellenállásra, vagy pedig elrejti a tettest a tett elkövetése után. Ezeket ez az emlékeztető[265] foglalja össze: „Parancs, tanács, egyetértés, hízelgés, menedék, részvétel, hallgatás, nem ellenállás, nem leleplezés."

Tudnunk kell azonban, hogy az említettek közül öt mindig kötelez a visszatérítésre. Először, a parancs, mivel a parancsoló az elsődleges indító, ezért elsődlegesen van kötelezve a kártérítésre. Másodszor, az egyetértés abban, ami nélkül a rablás nem jöhet létre. Harmadszor, a menedék, amikor valaki befogadja a rablót és védelmet nyújt neki. Negyedszer, a részvétel, amikor valaki részt vesz a bűncselekményben és részesül a zsákmányban. Ötödször, visszatérítésre van kötelezve, aki nem áll ellen, amikor erre köteles lenne: miként a fejedelmek, akiknek az igazságosság őrzése a feladatuk, visszatérítésre vannak kötelezve, ha az ő fogyatékosságuk miatt a rablók elszaporodnak, mivel a járandóságaik mintegy fizetségek azért, hogy az igazságot őrizzék a földön.

A többi felsorolt esetekben pedig nem mindig köteles valaki a visszatérítésre. A tanács, hízelgés vagy más hasonló ugyanis nem mindig hatékony oka a rablásnak. Ezért a tanácsoló vagy hízelgő csakis akkor van kötelezve a visszatérítésre, amikor valószínűnek vélhető, hogy ilyen okból következett be a jogtalan cselekmény.

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy nemcsak az vétkezik, aki a bűnt kivitelezi, hanem az is, aki bármilyen módon oka a bűnnek: tanáccsal, parancsal vagy bármely más módon.[266]

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy elsődlegesen az van kötelezve a visszatérítésre, aki elsődleges a cselekményben: elsősorban a parancsoló, másodlagosan a kivitelező, és a továbbiak egymás utáni sorrendben. Ha azonban egyikük visszatérítette a sértett kárát, más nincs kötelezve feléje kártérítésre, hanem azok, akik a cselekményben elsődlegesen részt vettek, és akikhez a dolog eljutott, a visszatérítőnek kötelesek kifizetni a részüket. – Amikor pedig valaki olyan jogtalan elvételt parancsol, ami nem következik be, nem kell semmit sem visszatérítenie, mert a kártérítés elsődlegesen a jogtalanul károsult tulajdonának újbóli kiegészítésére irányul.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy nem mindig van kötelezve a visszatérítésre, aki a rablót nem leplezi le, nem áll ellen neki vagy nem tartja vissza, hanem csak akkor, amikor ez hivatali kötelessége, mint például a földi fejedelmeknek. Őket emiatt nem fenyegeti nagy veszély; azért rendelkeznek ugyanis közhatalommal, hogy az igazságosság őrei legyenek.

265 Ez az emlékeztető olvasható Albertus Magnusnál is: Sent. IV., dist. 15, a 42. Borgnet, XXIX. kötet, 528. o.

266 Vö. q 71, a 3.

8. SZAKASZ. – VAJON AZONNAL TARTOZIK-E VALAKI VISSZATÉRÍTENI, VAGY SZABAD-E A VISSZATÉRÍTÉST HALOGATNIA?

A nyolcadik problémát így közelítjük meg: úgy látszik, hogy nem tartozik senki sem azonnal visszatéríteni, hanem szabad a visszatérítést halogatnia.

1. A pozitív cselekvést követelő parancsok ugyanis nem kötelcznek folyamatosan állandó cselekvésre.[267] Ámde a visszatérítés szükségessége ilyen parancsból következik. Tehát nincs kötelezve az ember az azonnali visszatérítésre.

2. Ezenkívül, senki sincs kötelezve lehetetlenre. Ámde némelyek olykor nem képesek az azonnali visszatérítésre. Tehát senki sincs kötelezve erre.

3. Ezenkívül, a visszatérítés egy erénynek, tudniillik az igazságosságnak az actusa. Ámde az idő egyike az erények actusaihoz szükséges körülményeknek. Mivel pedig más körülmények nincsenek meghatározva az erények actusaiban, hanem az okosságnak lehet meghatározni őket, úgy tűnik, hogy a visszatérítésben sincs az idő meghatározva, és ezért senki sincs kötelezve az azonnali visszatérítésre.

Ezzel szemben áll, hogy úgy tűnik: minden visszatérítésnek ugyanaz az alapja. Ámde aki munkást alkalmaz, nem halogathatja bérének a kifizetését; a 3Móz 19 [13] ugyanis ezt mondja: „Ne maradjon nálad a munkás bére másnap reggelig." Tehát más visszatérítések esetén sem lehetséges a halogatás, hanem azonnal kell visszatéríteni.

Válaszul azt kell mondanunk: ahogy más dolgának elvétele bűn az igazságosság ellen, ugyanúgy bűn annak megtartása is, mivel azáltal, hogy valaki magánál tartja más tulajdonát a tulajdonos beleegyezése nélkül, megakadályozza őt tulajdonának a használatában, és így jogtalanságot követ el vele szemben. Ámde nyilvánvaló, hogy rövid ideig sem szabad bűnben időzni, hanem mindenkinek azonnal el kell hagynia a bűnt; a Sir 21 [2] szerint: „Mint a kígyó elől, menekülj a bűntől."[268] Tehát *mindenki tartozik azonnal visszatéríteni, vagy engedélyt kell kérni a halasztásra attól, aki képes engedélyezni a dolog használatát.*

Az első ellenvetésre tehát azt kell mondanunk, hogy a visszatérítéssel kapcsolatos parancs ugyan formáját tekintve pozitív cselekvésre kötelez, azonban tiltó parancsot tartalmaz: tiltja, hogy más tulajdonát magunknál tartsuk.

A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy amikor valaki nem képes az azonnali visszatérítésre, maga a képtelenség mentesíti őt az azonnali visszatérítéstől, ahogy teljesen is mentesül attól, ha arra teljesen képtelen. Tartozik azonban elengedést vagy halasztást kérni attól, akinek tartozik; vagy személyesen, vagy máson keresztül.

A harmadik ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy mindazon körülményt, amelynek semmibevétele ellentétes az erénnyel, meghatározottnak kell tekinteni, és ezt a körülményt a cselekvés során figyelembe kell venni. Mivel pedig a visszatérítés halogatása által más tulajdona jogtalan megtartásának bűnét követi el valaki, ami az igazságossággal ellentétes, szükséges, hogy az idő meghatározott legyen: a visszatérítés azonnal történjen meg.

267 Vö. q 3, a 2; q 33, a 2; q 79, a 3, ad 3; I-II, q 71, a 5, ad 3; q 88, a 1, ad 2; q 100, a 10, ad 2; stb.
268 Vulgata: „bűnöktől".

BIBLIOGRÁFIA / BIBLIOGRAPHY

I.

VÁLOGATÁS AZ ELSŐDLEGES ÉS MÁSODLAGOS MAGYAR AQUINÓI SZENT TAMÁS-IRODALOMBÓL / SELECTION FROM THE PRIMARY AND SECONDARY HUNGARIAN LITERATURE RELATING TO SAINT THOMAS AQUINAS

A.
Bibliográfiák / Bibliographies

Flaisz Endre 'A magyar vonatkozású Szent Tamás-irodalom (Bibliográfia 1926–1990)' {Hungarian literature related to Saint Thomas (A bibliography 1926–1990)} *Existentia* ΜΕΛΕΤΑΙ ΣΟΦΙΑΣ II (1992) 1–4, 611–631

Alarcón, Enrique *Corpus Thomasticum* Bibliographia Thomastica collecta (Universitatis Studiorum Naverrensis) in <www.corpusthomisticum.org/iziblio.html>

B.
Fordítások / Translations

1. *Summa Theologiae*-szemelvények / Compendia of *Summa Theologiae*

Aquinói Szent Tamás szemelvényekben {Selected works of Saint Thomas Aquinas} [= *Szemelvények*] sel., trans. & comm. / vál., ford. és magy. Schütz Antal (Budapest: Szent István Társulat 1943), 98–301

Szent Tamás breviárium Válogatás a Summa Theologiae III. részéből {Saint Thomas' breviarium: A selection from the third part of the Summa Theologiae} coll. & trans. / összeáll. és ford. Lelovics Lipót (Budapest: Szent István Társulat 1968) 320

'Iustitia: Szemelvények a Summa Theologica II. részéből' {A selection from the second part of the Summa Theologiae} trans. / ford. Gecse Gusztáv *Világosság* XIII (1972) 12, 23–30 [Melléklet]

'A teológia összefoglalása' {Summa Theologiae} in *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája* ed. / szerk. Bolberitz Pál & Gál Ferenc (Budapest: Ecclesia 1987), 317–578

'A szépről – A művészetről' {On beauty – On Art} trans. / ford. Redl Károly in *Égi és földi szépről* Források a késő antik és a középkori esztétika történetéhez, közreadja Redl Károly (Budapest: Gondolat 1988), 413–425

Summa Theologiae Prima Pars – A teológia foglalata, 1/1. rész [1–13. kérdés] trans. / ford. Tudós-Takács János (Budapest: Telosz 1994) 479

Summa Theologiae Prima Pars – A teológia foglalata, 1/2. rész [14–26. kérdés] trans. / ford. Tudós-Takács János (Budapest: Telosz 1995) 421
A teológia foglalata {Summa Theologiae} Első rész (Pars prima, Quaestio 1–119) trans. / ford. Tudós-Takács János (Budapest: Gede Testvérek 2002) 841

2. Jogbölcseleti vonatkozású szemelvények / Fragments Relevant to Legal Philosophy

'Sententia libri Ethicorum' in *Szemelvények*, 384–392
'Sententia libri Politicorum' in *Szemelvények*, 392–395
'De regno' in *Szemelvények*, 410–425
'De regimine principium (Lib. 1. c. 1–2.)' = 'A királyról és a kormányzatról' {On king and government} trans. / ford. Just Béla *Vigilia* VI (1940), 47–49
'De regimine principium (Lib. 1. c. 10.)' = 'Az uralkodóról' {On kingship} trans. / ford. Just Béla *Vigilia* VI (1940), 99–101
'Az Apostoli hitvallás vagyis a Hiszekegy kifejtése' {Explication of Confessio apostolica} in *Előadások a Hiszekegyről, a Miatyánkról és a Tízparancsolatról* [= *Előadások*] trans. / ford. Gecse Gusztáv (Pécs: Seneca 1994), 21–93
'Az Úr imádságának azaz a Miatyánknak a kifejtése' {Explication of Lord's Prayer} in *Előadások*, 127–180
'Előadások a Tízparancsolatról' {Lectures on Ten Commandments}, in *Előadások*, 181–263

C.
A SUMMA THEOLOGIAE IRODALMA / SECONDARY LITERATURE ON SUMMA THEOLOGIAE

1. Általános kommentárok / Commentaries in General

a) Tankönyvekben / In Textbooks

Bartók György *A középkori és újkori filozófia története* {History of medieval and modern philosophy} (Budapest: Sylvester Nyomda 1935), 135–142 [Református egyházi könyvtár]
Bolberitz Pál *A keresztény bölcselet alapjai* {Foundation of Christian philosophy} (Budapest: JEL 2002), 130–139
Hajós József *A bölcselet története* {History of philosophy} (Székesfehérvár: Vörösmarty Nyomda 1941), 128–136
Halasy-Nagy József *A filozófia története* {History of philosophy} (Budapest: Pantheon 1927), 213–225
Halasy-Nagy József *A filozófia nagy rendszerei* {The great systems of philosophy} [1929] (Budapest: Hatágú Síp Alapítvány 1993), 28–32
Halasy-Nagy József *A filozófia* {Philosophy} [1944] (Budapest: Akadémiai Kiadó 1991), 197–206
Kecskés Pál *A bölcselet története* {History of philosophy} [^{2}1943] (Budapest: Szent István Társulat ^{3}1981), 199–224
Kühár Flóris OSB *A keresztény bölcselet története* {History of Christian philosophy} (Budapest: Szent István Társulat 1926), 128–149
Lendvai L. Ferenc *A gondolkodás története* {History of thinking} (Budapest: Móra Ferenc Könyvkiadó 1983), 71–72

Lendvai L. Ferenc – Nyiri J. Kristóf *A filozófia rövid története* {A short history of philosophy} (Budapest: Kossuth 1974), 87–88
Márkus György – Tordai Zádor *Irányzatok a mai polgári filozófiában* {Trends in contemporary bourgeois philosophy} (Budapest: Gondolat 1964), 141–222
Nyíri Tamás *A filozófiai gondolkodás fejlődése* {The development of philosophical thought} (Budapest: Szent István Társulat ⁶2001), 154–167
Rokay Zoltán *Filozófiatörténet* I: Ókor, középkor {History of ancient and medieval philosophy} (Budapest: Szent István Társulat 2002), 227–244
Sándor Pál *A filozófia története* {History of philosophy} I–III (Budapest: Akadémiai Kiadó 1965) I: A Marx előtti filozófia története {History of philosophy before Marx}, 215–222 & III: Lenintől napjainkig {From Lenin until today}, 489–536
Schütz Antal OSchP *A bölcselet elemei* Szent Tamás alapján {Elements of philosophy following Saint Thomas} (Budapest: Szent István Társulat 1927) 283
Schütz Antal OSchP *A keresztény bölcselet* {Christian philosophy} (Budapest: Aquinói Szent Tamás Társaság 1935), 94–114 [Szent Tamás könyvtár 1: Mi a bölcselet?]
Turay Alfréd – Nyíri Tamás – Bolberitz Pál *A filozófia* lényege, alapproblémái és ágai {The essence, main problems and branches of philosophy} (Budapest: Szent István Társulat 1992), 114–131

b) Monográfiákban és tanulmányokban / In Monographs and Papers

Bolberitz Pál *A megismerés és értelmezés filozófiája* {The philosophy of cognition and interpretation} (Budapest: JEL 2002), 29–31
Bolberitz Pál 'A döntés szabadságának kérdése Aquinói Szent Tamás filozófiájában' {The issue of the freedom of decision in Saint Thomas Aquinas} *Teológia* (2003) 3–4, 1–83
Bolberitz Pál – Gál Ferenc *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája* {Saint Thomas Aquinas' philosophy and theology} (Budapest: Ecclesia 1987), 11–284
Gecse Gusztáv 'A tomista filozófia I: Aquinói Tamás és a tomizmus kialakulása' {The Thomist philosophy I: Thomas Aquinas and the birth of Thomism} & 'A tomista filozófia II. A rendszer' {The Thomist philosophy II: The system} *Világosság* VII (1966) 11, 513–517 & 649–655
Gecse Gusztáv 'Aquinói Szent Tamás élete és a skolasztika' {Saint Thomas Aquinas' life and the scholasticism} *Világosság* XV (1974) 12, 1–28 [Melléklet]
Ibrányi Ferenc *Aquinói Szent Tamás Summa Theologicája a tomizmus történetében* {Saint Thomas Aquinas' Summa Theologiae in the history of Thomism} (Budapest: Stephaneum Nyomda 1935) 85
Pauler Ákos 'Szent Tamás' {Saint Thomas} *Napkelet* (1925), 387–398
Rokay Zoltán *Filozófiai antropológia* a katolikus teológia szempontjából {Philosophical anthropology from the point of view of the Catholic theology} (Budapest: Szent István Társulat 2000), 25–33
Rokay Zoltán 'Die unitate intellectus Die gleichnamige Schrift des Lehrers (Alberts des Grossen) und des Schülers (Thomas von Aquin)' *Verbum* VII (2004), 61–66
Sándor Pál *Aquinói Szent Tamás és Augustinus* {Saint Thomas Aquinas and Augustine} (Budapest 1941) 39
Szennay András 'Az angyali doktor hétszáz éve' {Seven-hundred years of Doctor Angelicus} *Vigilia* XXVIII (1953), 387–388
Vanyó László 'Az újkori gondolkodás és Aquinói Szent Tamás' {The modern thought and Saint Thomas Aquinas} *Vigilia* XXXV (1970), 155–159
Várkonyi Hildebrand *Aquinói Szent Tamás filozófiája* {Saint Thomas Aquinas' philosophy} (Budapest: Fővárosi Nyomda 1923) 91 [Filozófiai könyvtár]

c) Magyar fordításban / As translated into Hungarian

Chenu, Marie-Dominique *Aquinói Szent Tamás és a teológia* [St. Thomas d'Aquin et la théologie] trans. / ford. Odrobina László (Budapest: Szent István Társulat 1999) 192 [Szent István Könyvek]

Chesterton, Gilbert Keith *Aquinói Szent Tamás* [Saint Thomas Aquinas: The dumb ox] trans. / ford. Boldizsár Iván (Budapest: Szent István Társulat 1986) 191

Gilson, Étienne *A középkori filozófia szelleme* [L'Esprit de la philosophie médiévale] trans. / ford. Turgonyi Zoltán (Budapest: Pallas Hungarus & Kairosz 2000) 480

Kenny, Anthony *Aquinói Szent Tamás* [Aquinas] trans. / ford. Romhányi Török Gábor (Budapest: Akadémiai 1996) 106 [Y könyvek]

Maritain, Jacques 'Aquinói Szent Tamás (1225–1274)' [Thomas d'Aquin] trans. / ford. Michel Károly *Vigilia* I (1925), 63–82

Maritain, Jacques 'A filozófia elemei: Általános bevezetés a filozófiába' [Éléments de philosophie: Une introductien générale à la philosophie] in Maritain, Jacques – Maritain, Raissa *Nagy Barátságok – A filozófia alapelemei* trans. / ford. Rozorné Jávor Tünde & Dabóczi Márta (Budapest: Szent István Társulat 1986), 317–448

Maritain, Jacques *Az igazi humanizmus* Egy új keresztény társadalom evilági és lelki vonatkozásai [Humanisme intégral: Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté] trans. / ford. Turgonyi Zoltán (Budapest & Sárospatak: Szent István Társulat & Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény 1996) 299

Maritain, Jacques *A garrone-i paraszt* Egy öreg laikus töprengései napjaink kérdésein [Le paysan de la Garrone] trans. / ford. Turgonyi Zoltán (Budapest: Szent István Társulat & Kairosz 1999) 391

2. Jog- és morálbölcseleti, politikafilozófiai és államelméleti feldolgozások / On Legal, Moral, Political Philosophy, on General Theory of the State

a) Tankönyvekben / In Textbooks

Antalffy György *Állam és demokrácia* {State and democracy} (Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1967), 70–73

Szabó Miklós 'Aquinói Tamás' {Thomas Aquinas} in *Államelmélet* A mérsékelt állam eszméje és elemei I: Elmélettörténet, ed. / szerk. Bódig Mátyás & Győrfi Tamás (Miskolc: Bíbor 2002), 101–108 [Prudentia iuris 20]

Beran Ferenc – Lenhardt Vilmos *Az egyház társadalmi tanítása* {The social teaching of the Church} (Budapest: Szent István Társulat 2003), 44–49

Frivaldszky János *Természetjog* Eszmetörténet {Natural law history} (Budapest: Szent István Társulat 2001), 113–147 [Jogfilozófiák]

Frivaldszky János 'A természetjog a XX. században' {Natural law in the 20th century} *Jogbölcselet* XIX–XX. század, ed. / szerk. Varga Csaba (Budapest: Szent István Társulat: 1998), 117–177 {Bibliotheca Cathedrae Philosophiae Iuris et Rerum Politicarum Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae}

Takács Péter 'Közjó, hit, értelem: Aquinói Szent Tamás jog- és állambölcselete' {Common good, religious belief, reason: Saint Thomas Aquinas' theory of law and state} in Hörcher Ferenc – Péteri, Zoltán – Takács, Péter *Állam- és jogbölcselet* Kezdetektől a felvilágosodásig (Budapest: [Szent István Társulat] ^{3}2002), 59–81

Paczolay Péter – Szabó Máté *A politikatudomány kialakulása* A politikaelmélet története az ókortól a huszadik századig {The birth of political science: History of the theory of politics from the ancient times until today} (Budapest: Korona 1996), 55–57

Varga Csaba *Előadások a jogi gondolkodás paradigmáiról* (Budapest: Szent István Társulat 2003), 109–113 / *Lectures on the Paradigms of Legal Thinking* trans. Gáll Emese –Varga Csaba (Budapest: Akadémiai Kiadó 1999), 76–80 / *A jogi gondolkodás paradigmái* (Budapest: Szent István Társulat ²2005), 129–133

b) Monográfiákban és tanulmányokban / In Monographs and Papers

α) A jogfilozófia körében / On Philosophy of Law

Boda László 'A »recta ratio« jelentése Szent Tamásnál' {The meaning of »recta ratio« in Saint Thomas} *Vigilia* XXXIX (1974), 160–164

Csertő József 'A jogrend felépülése Szent Tamásnál' {The structure of legal order in Saint Thomas} *Bölcseleti közlemények* X (1944), 1–9

Frivaldszky János 'A jog interszubjektív jellege és a természetjog' {The intersubjective nature of law and the natural law} *Századvég* (1998) 10, 101–112

Frivaldszky János 'A természetjog változásai korunkban I–II' {The varieties of natural law today} *Vigilia* LXVI (2001) 9, 671–682 & 10, 739–746

Frivaldszky János 'Egy ma vállalható természetjogi elmélet körvonalai' {Outlines of a natural law theory undertakable today} in *Natura Iuris* Természetjogtan & jogpozitivizmus & magyar jogelmélet, ed. / szerk. Szabó Miklós (Miskolc: Bíbor 2002) [= *Natura Iuris*], 59–72 [Prudentia iuris 17]

Frivaldszky János 'A természetjogi gondolkodás összehasonlító kutatásának egynémely tartalmi értelmezési és módszertani kérdése' {Substantive-interpretative and methodological issues of a comparative research on natural law-thinking} in *Természetjog* Szöveggyűjtemény, ed. / szerk. Frivaldszky János [= *Természetjog*] (Budapest: Szent István Társulat 2004), 5–28 [Jogfilozófiák]

Gecse Gusztáv '»Választani jó s rossz közt...« A skolasztikus bűnfogalom történetéhez' {»Choosing between good and bad...« Contribution to the history of the scholastic concept of sin} *Világosság* XII (1971) 8–9, 469–475

Gecse Gusztáv 'Iustitia: Aquinói Tamás tanítása az igazságosságról' {Thomas Aquinas' teaching on justice} *Világosság* XIII (1972) 12, 1–21 [Melléklet] / 'Les enseignements de Saint Thomas d'Aquin sur la justice' *Annales* Universitatis Scientiarorum Budapestiensis de Rolando Eötvös Nominatae: Sectio philosophica et sociologica XI (1977), 141–163

Gecse Gusztáv 'A teremtett természet mint társadalom-modell: A skolasztikus természetjog rendszere' {Created nature as a model for society: The system of scholastic natural law} *Világosság* XX (1979) 8–9, 548–551

Hegedüs József 'Aquinói Szent Tamás jogbölcseletének szintetikus jellege' {The synthetic character of Saint Thomas Aquinas' legal philosophy} in *Notter Antal Emlékkönyv* ed. / szerk. Angyal Pál et al. (Budapest: Stephaneum Nyomda 1941), 1–12

Horkay Hörcher Ferenc 'Egy pragmatikus természetjogi elmélet felé' {Towards a pragmatic theory of natural law} *Századvég* (1998) 7, 109–129

Horkay Hörcher Ferenc *Prudentia Iuris* Towards a Pragmatic Theory of Natural Law (Budapest: Akadémiai Kiadó 2000) 176 [Philosophiae Iuris]

Horkay Hörcher Ferenc 'Mit jelent a pragmatikus természetjog fogalma?' {What does the notion of pragmatic natural law mean?} in *Natura Iuris*, 73–92

Ibrányi Ferenc 'Az erkölcsiség mivolta és szabálya Aquinói Szent Tamás szerint' {The essence and rule of morality according to Saint Thomas Aquinas} *Religio* LXXXI (1930) 2, 131–139

Ibrányi Ferenc *Ethica secundum* S. Thomas et Kant (Romae: Coll. Angelico 1931) 255 [Theses Philosophicae pontifici Collegii Angelici]

Ibrányi Ferenc Törvényszerűség és Isten {Law and God} (Budapest: Aquinói Szent Tamás Társaság 1939), 46–66 [Szent Tamás Könyvtár 5: Isten bölcseleti megismerése]
Ikvay László 'A háború joga Aquinói Szent Tamásnál' {The law of war in Saint Thomas Aquinas} *Új Élet* V (1936), 19–23
Kecskés Pál *Az erkölcsi élet alapjai* {The foundations of moral life} (Budapest: JEL 2003) 248
Külkey Orsolya 'A törvény fogalma és rendszere Aquinói Szent Tamás jogbölcseletében' {The notion and the system of the law in Saint Thomas Aqinas' legal philosophy} *Köz-politika* VI (2001), 8–16
Melichár Kálmán 'Aquinói Szent Tamás a háborúról' {Saint Thomas Aquinas on war} *Katolikus Szemle* XLVI (1932) 1, 98–108
Nyíri Tamás *Alapvető etika* {Basic ethics} (Budapest: Szent István Társulat 1994) 182
Papp Miklós *Az erkölcsi belátás előrehaladása a »lex naturalis«-ra vonatkozóan* {The developement of moral recognition in regard to »lex naturalis«} (Budapest: Márton Áron 2003), 108–119
Péterffy Gedeon 'A háború (Szent Tamás tanításának patrisztikus forrásai)' {On war (The patristic sources of Saint Thomas' teaching)} *Bölcseleti közlemények* VII (1941), 61–80
Péterffy Gedeon 'Igazságos béke (Szent Tamás és Kant – Szent Tamás tanításának patrisztikus forrásai)' {The just peace (Saint Thomas and Kant – The patristic sources of Saint Thomas' teaching)} *Bölcseleti közlemények* VIII (1942), 49–68
Péterffy Gedeon *Nemzetközi igazságosság* A nemzetközi jog alapvetése Szent Tamás tanitása alapján és XII. Pius Summ. Pontificatus enciklikája alapján {International justice: The foundation of international law according to Saint Thomas' and Pius XII' Summ. Pontificatus encyclic} (Budapest 1944) 44
Turay Alfréd *Az ember és az erkölcs* Alapvető etika Aquinói Tamás nyomán {Man and morality: Fundamental ethics following Thomas Aquinas} (Szeged: Agapé 2000) 81
Záborszky István *A lelkiismereti ítélet kialakulása erkölcsi cselekvésünknél* Aquinói Sz. Tamás szerint {The emergence of the judgement in conscience in our moral act according to Saint Thomas Aquinas} (Esztergom 1927) 91
Zemplén György *Karakterológia és szenttamási etika* {Characterology and Thomistic ethics} (Vác 1939) 57 [Székfoglaló értekezés az Aquinói Szent Tamás társaságban]
Zemplén György 'A személyiség kibontakozása és Szent Tamás ember-eszménye' {The developement of personality and Saint Thomas' ideal of man} *Vigilia* 16 (1951), 281-290

β) Az államelmélet és a politikai filozófia körében /
On Theory of State and Political Philosophy

Aubermann Miklós *Főbb államtani kérdések* Szent Ágostonnál és Szent Tamásnál {Main issues of the theory of state in Saint Augustine and Saint Thomas} (Budapest: Athenaeum 1911) 60
Fenyvessy Hyeronimus {Jeromos} *Christ und Staat* Die Soziale Frage in der Paulus-kommentaren des Heiligen Thomas von Aquin (Köln 1952) 62
Fülöp Kálmán *Aquinoi Szent Tamás politikája* {Saint Thomas Aquinas' politics} (Kolozsvár: Steif és Társa 1909)
Gerencsér István 'Mit mond Szent Tamás az egyén és a közösség problémájáról?' {What does Saint Thomas add to the issue of individuum and community?} *Korunk Szava* V (1935), 71–72
Horváth Béla 'Aquinói Szent Tamás és a zsarnokság' {Saint Thomas Aquinas on tyranny} *Vigilia* IV (1938), 152–154

Ibrányi Ferenc 'Szent Tamás államtana örökké időszerű' {Saint Thomas' theory of state is timeless forever} *Új kor* II (1936), 147–148

Kecskés Pál *A keresztény társadalomelmélet alapelvei* {Basic principles of the Christian theory of society} (Budapest: Szent István Társulat 1938) 391

Kecskés Pál *A keresztény társadalomszemlélet irányelvei* {Guidelines for a Christian vision of society} (Budapest: JEL ²2001) 174

Molnár Péter 'A monarchia melletti érvelés kezdetei a középkori politikai filozófiában (Grosseteste, Albertus Magnus, Aquinói Szent Tamás)' {The beginnings of the reasoning in favour of the monarchy in medieval political philosophy} *Tanítvány* VI (2000) 3–4, 118–124

Molnár Péter 'Amicitia politica: A társadalom politikai kohéziójának elméleti vázlata Aquinói Szent Tamásnál' {Theoretical outline of the political cohesion in Saint Thomas Aquinas} *Magyar Filozófiai Szemle* XLI (1997) 1–2, 173–186

Molnár Péter 'Az ellenállási jog két értelmezése Aquinói Szent Tamásnál' {Two interpretations of the right to resistance in Saint Thomas Aquinas} *Magyar Filozófiai Szemle* XL (1996) 1–3, 31–52

Notter Antal 'Aquinói Szent Tamás és a mai társadalom erkölcsi válsága' {Saint Thomas Aquinas and the moral decline of our society today} *Religio* LXXXVII (1928) 2, 112–123 [Az Aquinói Szent Tamás Társaság felolvasásaiból]

Notter Antal 'A társadalmi kérdés alapelvei Aquinói Szent Tamás szerint' {Basic principles of the social question according to Saint Thomas Aquinas} *Religio* LXXXVII (1928) 3, 188–194 [Az Aquinói Szent Tamás Társaság felolvasásaiból]

Péterffy Gedeon 'A hatalom megkeresztelése' {Power Christianised} *Katolikus Szemle* LXV (1951) 3, 3–9

Pfeiffer János 'Egyén és közösség Aquinói Szent Tamásnál' {Individuum and community in Saint Thomas Aquinas} *Vigilia* XXVI (1961), 716–725

γ) Fordításban / In Translation

Canning, Joseph *A középkori politikai gondolkodás története* 300–1450 [A history of medieval political thought 300–1450] trans. / ford. Nemerkényi Előd (Budapest: Osiris 2002), 186–193 [Historia philosophiæ]

Cathrein, Viktor SJ *Erkölcsbölcselet* [Moralphilosophie] I–II, trans. / ford. a Csanádi Növendékpapság Magyar Egyházirodalmi Iskolája (Temesvár: Csanád-egyházmegyei sajtó 1900–1901) XXVIII + 604 & XIX + 714 / 'A tételes törvény' {Das positivisten Gesetz, I. Általános erkölcsbölcselet, V. könyv, 5. Fejezet 1–4. §§, 364–372} in *Természetjog*, 29–35

Coing, Helmut *A jogfilozófia alapjai* [Grundzüge der Rechtsphilosophie], trans. / ford. Szabó Béla (Budapest: Osiris 1996), 30–31

Cotta, Sergio 'A természet fogalma a jogban' [Il concetto di natura nel diritto] trans. / ford. Frivaldszky János in *Természetjog*, 110–118

D'Entrèves, Alexander Passarin 'A természetjog' [Le droit naturel] trans. / ford. Varga Csaba in *Jog és filozófia* Antológia a XX. század jogi gondolkodása köréből, ed. / szerk. Varga Csaba [= *Jog és filozófia*] (Budapest: Szent István Társulat 2003), 289–296 [Jogfilozófiák]

Del Vecchio, Giorgio 'A természetjog lényege' [Essenza del diritto naturale], trans. / ford. Frivaldszky János in *Természetjog*, 58–62

Dombois, Hans 'A természetjog problémája' [Bemerkninger til naturrettsproblemet] trans. / ford. Loss Sándor in *Természetjog*, 100–109

Grisez, Germain – Joseph Boyle – John Finnis 'Gyakorlati elvek, erkölcsi igazság és végső célok' [Practical principles, moral truth and ultime ends] trans. / ford. Béndek Péter in *Természetjog*, 141–181

Janet, Paul *A politikatudomány története* az erkölcstanhoz való viszonyában, I [Histoire de la science politique dans ses rapports de la morale] trans. / ford. Lőrincz Béla (Budapest: MTA 1891), 482–489

Kaufmann, Arthur 'A jog ontológiai struktúrája' [La struttura ontologico del diritto] trans. / ford. Szabó József in *Jog és filozófia*, 323–350

Kelsen, Hans 'Jogi pozitivizmus és a természetjog doktrínája' [Positivisme juridique et doctrine du droit naturel] trans. / ford. Varga Csaba in *Jog és filozófia*, 351–357

Krawietz, Werner 'A jog lépcsős felépítésének tana – a politikai teológia szekularizációja?' [Die Lehre vom Stufenbau des Rechts – eine säkularisierte politische Theologie?] in *Jog és filozófia*, 417–428

Leclerq, Jacques 'A pozitív jog természetjogtól való függése' [La dépendance du droit positif vis-à-vis du droit naturel] trans. / ford. Turgonyi Zoltán in *Természetjog*, 36–37

Maihofer, Werner 'Természetjog mint létjog' [Naturrecht als Existenzrecht] trans. / ford. Szabó József in *Jog és filozófia*, 358–382

Maritain, Jacques 'A személy jogai' [Les droits de la personne] trans. / ford. Turgonyi Zoltán in *Természetjog*, 38–57

Maritain, Jacques 'A szuverenitás fogalma' [The concept of sovereignty] trans. / ford. Tattay Szilárd in *Államtan* Írások a XX. századi általános államtudomány köréből, ed. / szerk. Takács Péter (Budapest: Szent István Társulat 2003), 615–633 [Jogfilozófiák]

Messner, Johannes 'A természetjog fogalma' [Das Naturrecht] trans. / ford. Varga Judit in *Természetjog*, 69–74

Nelson, Daniel Mark 'A prudencia elsődlegessége' [The priority of prudence] trans. / ford. Hörcher Ferenc in *Természetjog*, 195-213

Pieper, Josef *A négy sarkalatos erény* [Das Viergespann] trans. / ford. Körber Ágnes (Budapest: Vigilia 1996) 195 [XX. századi keresztény gondolkodók]

Seidler, Grzegorz Leopold *Politikai gondolkodás* az ókorban és a középkorban [Mysl polityczna starozytnosci – Mysl polytczna sredniowiecza] trans. / ford. Zsembery Teréz (Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1967), 409–417

Simon, Yves R. *Tekintély és társadalom* Az autoritás fogalma [A general theory of authority] trans. / ford. Kovács Benedek (Budapest: Szent István Társulat 2004) 206

Tongeren, Paul van 'A tulajdonos erényei (Arisztotelész és Aquinói Tamás az igazságosságról, gazdagságosságról és szegénységről)' [De deugden van de eigenaar (Aristoteles en Thomas van Aquino over rechtvaardigheid, rijkdom en armoede)] *Magyar Filozófiai Szemle* XXXIII (1989) 2–3, 273–286

Verdross, Alfred 'Mi a jog? avagy a jogpozitivizmus válsága és a természetjog' [Was ist Recht? Die Krise des Rechtspositvismus und das Naturrecht] trans. / ford. Loss Sándor in *Természetjog*, 75–82

Verdross, Alfred 'A materiális jogfilozófia megújulása' [Die Erneuerung der materialen Rechtsphilosophie] trans. / ford. Szabó József in *Jog és filozófia*, 267–288

Villey, Michel 'A klasszikus természetjog egy történész szemével' [Observations d'un historien sur le droit naturel] trans. / ford. Tattay Szilárd in *Természetjog*, 130–140

II.

VÁLOGATÁS AZ ELSŐDLEGES ÉS MÁSODLAGOS MAGYAR HORVÁTH SÁNDOR O.P.-IRODALOMBÓL / A SELECTION FROM THE PRIMARY AND SECONDARY LITERATURE RELATING TO ALEXANDER HORVÁTH OP

A.
Bibliográfiák és enciklopédiacikkek / Bibliographies and Encyclopedy Entries

'Horváth Sándor főbb műveinek rövid ismertetése a művek megjelenésének sorrendjében' {A short presentation of Horváth Sándor's main works in chronological order} in *Horváth Sándor O. P. emlékkönyv* Örök eszmék Aquinói Szent Tamásnál [= *Horváth-emlékkönyv*] összeáll. / coll. Dabóczi Mária – Fila Béla – Fila Lajos (Budapest: Szent István Társulat 1985), 319–355

'Horváth Sándor O.P. művei' {Horváth Sándor OP's works} in *Horváth-emlékkönyv*, 356–357

Bathen, Norbert 'Horváth, Alexander' in *Lexikon für Theologie und Kirche* V hrsg. W. Kasper (Freiburg: Herder-Verlag ³1996), col. 282

Berger, David 'Horváth, Alexander/Sándor Mária' in *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* XIX, hrsg. F. W. Bautz (Nordhausen 2001), col. 713–716

Gulyás, Pál 'Horváth Sándor (Imre)' in *Magyar írók élete és munkái* {Life and works of Hungarian authors} XIV (1993), 528–530

Tarnay, Brúnó OSB 'Ungarn' in *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* II, hrsg. E. Coreth SJ et al. (Graz 1988), 829–836

'Index 1880–1979' *Divus Thomas* LXXXV (1982), 183

Bourke, Vernon J. 'Thomistic bibliography 1920–1940' *The Modern Schoolman* Supplement to volume XXI (1945), 293

B.
Saját művei / Primary Literature

1. Monográfiák / Monographies

a) Aquinói Szent Tamásról / On Saint Thomas Aquinas

Aquinói Szent Tamás világnézete {Saint Thomas Aquinas' worldview} (Budapest: Szent István Társulat 1924, ²1926) 232 [Szent István Könyvek 21]; republished / újraközölve in *Horváth-emlékkönyv*, 105–283

Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál Bölcseleti és hittudományi tanulmányok {Perennial ideas and spiritual seeds in Saint Thomas: Studies in philosophy and theology} (Budapest: Szent István Társulat 1944) 446

La sintesi scientifica di San Tomaso d'Aquino I–II, trad. dal latino Ceslao Pera (Torino & Roma: C. Pera Marietti 1932) XVI + 562

b) Jogbölcseletről, tulajdonjog-elméletről és erkölcsfilozófiáról / On Legal Philosophy, Doctrine of Property and Moral Philosophy

Állameszme és a népek önrendelkezési joga {The idea of the state and the peoples' right to self-determination} [*Religio* 77 (1918), 256–279 + 356–379] (Budapest: Stephaneum 1918) 52

A haza és a hazaszeretet bölcseleti alapjai {Philosophical foundations of the patria and of the loyalty to it} (Budapest 1922) 24 [Székfoglaló a Szent István Akadémiában]

Katolikus közélet Erkölcsbölcseleti tanulmány {Catholic public life: A study in moral philosophy} (Budapest 1928) 56

Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin (Graz: Ulrich Moser 1929) VIII + 240

De voluntate humana Annotationes ad primam secundae partis Quest[ionum] 1–17 (Roma 1930) 24 [Institutum Pontificium Internationale Angelicum 112]

De moralitate Annotationes in I–II Partis a quest. 18 ad 21. (Roma 1930) 88 [Pro manuscripto]

A természetjog rendező szerepe {The ordering function of natural law} (Budapest: Jelenkor 1941) 86

Társadalmi alakulások és a természetjog {Societal formations and natural law} (Budapest: Jelenkor 1942) 40

c) Egyéb feldolgozások / Miscellanea

A fizikai és pszichikai világ egymásrahatása {The mutual effects of the physical and the psychical world} (Budapest 1914) 116

Metaphysik der Relationen (Graz: Ulrich Moser 1914) XVI + 204

A jámbor harcos imakönyve Katolikus katonák számára összeállította H. S. {The pious solder's prayer book, collected for Catholic solders by A. H.} (Graz 1915)

Ismereteink egyneműsége és a hittételek {The homogeneity of our knowledge and the dogmas} (Budapest 1925) 88

Intuició és átélés {Intuition and introspection} [*Religio* LXXXIV (1925) 3, 195–212] (Budapest 1926) 48; republished / újraközölve in *Örök eszmék és eszmei magvak*, 115–184

Krisztus Királysága {Christ's kingdomship} (Budapest 1926) 272; a fragment republished / részlete újraközölve: 'A világtörténelem középpontja' {The centre of the universe} in *Horváth-emlékkönyv*, 285–297

A Szentlélek hárfája Prohászka mint mystikus {The harp of the Holy Spirit: Prohászka as a mystic} (Budapest: Credo 1927) 48

De virtute religionis (Roma 1929) 170

Studien zum Gottesbegriff ['Der thomistische Gottesbegriff' *Divus Thomas* XVIII (1940), 141–210 & (1941) 180] (Freiburg in der Schweiz: Paulusdruck 1943) XII + 316 + IV Tabellen [Thomistische Studien 6] & (^{2}1954) XII + 316

A házasság és jövőnk {Marriage and our future} (Budapest 1943) 16

Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie (Freiburg in der Schweiz: Paulusdruck 1943) XII + 383 [Thomistische Studien 1]

Hitvédelmi tanulmányok {Apologetical studies} (Budapest: Jelenkor 1943) 283

A bűnszenny lélektani meghatározása {Psychological definition of the sin} [*Theologia* XI (1944) 2, 205–228] (Budapest: 1944) 28

Synthesis theologiae fundamentalis seu conspectus obiectorum apologeticae scientificae secundum dependentiam a subiecto Theologiae et secundum ordinationem systematicam eorum inter se per rectam rationem cognoscendi (Budapest: Szent István Társulat 1947) 212

Mulier amicta sole Szűz Mária Krisztus fényében {Virgin Mary in Christ's light} [1944??] (Budapest 1948) 176

Tractatus philosophici Aristotelico–Thomistici Tomus 1: Quaestiones ad logicam et ad cognitionem humanam referibiles (Budapest: Szent István Társulat 1949) 380

A pápaság, mint a vándoregyház világossága és erőssége {The papacy as the light and force of a wandering Church} (Budapest: Szent István Társulat 1987) 77

2. Tanulmányok és szemlecikkek / Papers and Reviews

a) Általános témákról / In General

'Krisztus Istenemberségének malasztjellege' {The graceful character of Christ as Godman} *Religio* LXIX (1910) 13–16, 193–197 + 210–215 + 226–232 + 243–249

'Die Grundfesten des Thomismus' *Divus Thomas* II (1915) 3, 261–308

'Aquinói Szent Tamás írói egyénisége' {The writer's personality of Saint Thomas Aquinas} *Katholikus Szemle* 37 (1923) 9, 513–526

'A hit előzményeinek, tárgyának és következményeinek megismerő tényezői' {Cognitive factors of the antecedents, object and consequences of belief} *Religio* LXXXIII (1924) 2, 89–111

'Influxus Christi in evolutione imaginis Dei' *Angelicum* VI (1929), 125–142

'A kétirányú megismerés jelentősége a teológiában' {The significance of the doble-way cognition in theology} *Bölcseleti közlemények* VI (1940), 84–103; republished / újraközölve in *Örök eszmék és eszmei magvak*, 77–114 & *Horváth-emlékkönyv*, 59–104

'Emberi és isteni tekintély' {Human and godly authority} *Bölcseleti közlemények* (1942) 8, 19–49

'Szűz Mária a keresztény világnézetben' {Virgin Mary in the Christian worldview} *Theologia* X (1943) 4, 293–307; republished / újraközölve in *Horváth-emlékkönyv*, 299–318

'Az exisztencializmus mibenléte és kilengései' {The basic idea and extremities of existentialism} *Vigilia* XII (1947), 202–208

'Der wissenschaftliche Charakter der Apologetik' *Divus Thomas* XXV (1947), 29–53 + 177–191 + 395–408

'Das Geheimnis und die natürlichen Erkenntnismittel' *Divus Thomas* XXVI (1948), 205–220 + 251–270 + 435–452

'Az egyház szerepe és jogi helyzete a nevelésben' {The role and legal position of the Church in education} *Vigilia* XIII (1948), 321–329 + 513–531

'Das objektive Erkenntnis-licht' *Divus Thomas* XXIX (1951), 284–306 + 429–456 & XXX (1952), 201–232

b) Aquinói Szent Tamásról / On Saint Thomas Aquinas

'Die Grundfesten des Thomismus' *Divus Thomas* 2 (1915), 261–308

'Boldog Nagy Albert és Aquinói Szent Tamás' {Beatic Albert the Great and Saint Thomas Aquinas} in *A Szent Domonkos-rend múltjából és jelenéből* A szerzet 700 éves jubileuma alkalmából kiadta dr. Horváth Sándor (Budapest: Stephaneum 1916), 126–176 / 'Albert der Grosse und der hl. Thomas von Aquin, als Begründer der christlichen Philosophie' *Divus Thomas* III (1916) 4, 591–634

'Kampf um den heiligen Thomas' *Divus Thomas* III (1917) 4, 186–243

'Die Mässigung in der Tugendlehre des hl. Thomas von Aquin' *Katholische Kirchenzeitung* [Salzburg] (1917) 12–14, 1–57

'Von der Soziologie des hl. Thomas von Aquin' *Schönere Zukunft* IV (1928–1929) [= *Schönere Zukunft* 28/29], 175–177
'Thomas von Aquin über die Würde des Menschen in der Volkswirtschaft' *Schönere Zukunft* 28/29, 221–232
'Besitz und Arbeit nach Thomas von Aquin' *Schönere Zukunft* 28/29, 239–242
'Thomas von Aquin über die Grenzen des Eigentumsrechts' *Schönere Zukunft* 28/29, 265–266
'Thomas von Aquin über des Sondereigentum und seine soziale Belastung' *Schönere Zukunft* 28/29, 310–311
'Thomas von Aquin über Ueberfluss und Besitzverteilung' *Schönere Zukunft* 28/29, 331–332
'Bestimmung des rechten Lebensstandards nach dem hl. Thomas von Aquin' *Schönere Zukunft* 28/29, 372–374 + 392–394
'Zum Ringen um den rechten Eigentumsbegriff' *Schönere Zukunft* V (1929–1930) [= *Schönere Zukunft* 29/30], 56–58
'Was ist nach Thomas von Aquin abzugebender Ueberfluss?' *Schönere Zukunft* (29/30), 83–84
'Ist die Abgabe des Ueberflusses nur Liebes- oder auch Naturrechtspflicht?' *Schönere Zukunft* 29/30, 110-113
'Verwaltung des Eigentums und Staat' *Schönere Zukunft* 29/30, 163–165
'Der Möglichkeitsbeweis in der Theologie' *Divus Thomas* LXIV (1950), 63–78 + 129–146 + 274–292
'La sintesi scientifica di S. Thommaso' Appendix in C. Pera OP *Le opere di S. Tommaso* (Turin 1932), 513–541

c) Jogbölcseleti témákról / On Legal Philosophy

'Szent Tamás állameszméje' {The idea of the state in Saint Thomas} (Budapest 1918); újraközölve / republished in *Örök eszmék és eszmei magvak,* 269–336
'A szociáletika alapvető problémája: a tulajdonjog Szent Tamásnál' {The fundamental problem of social ethics: the property according to Saint Thomas} *Jelenkor* IV (1942) 8, 1–5
'Rationes seminales: Eszmei magvak Szent Tamás világnézetében' {Spiritual seeds in Saint Thomas' worldview} *Bölcseleti közlemények* IX (1943), 14–27; újraközölve / republished in *Örök eszmék és eszmei magvak,* 53–76 & in *Horváth-emlékkönyv,* 29–104
'Az örök törvény – a természetjog' {Eternal law – natural law} *Vigilia* XIII (1948), 513–521
'Az értelmi fény' {The light of reason} *Bölcseleti közlemények* XII (1948) 11, 1–11
'Angyalok – démonok' {Angels – demons} *Vigilia* XIII (1948), 591–602 + 713–724 & XIV (1949), 82–96
'A természetjog' {Natural law} *Vigilia* XIV (1949), 218–234

d) Szemlecikkek / Reviews

'Die Summa theologica des hl. Thomas von Aquin als Textbuch' *Divus Thomas* II (1915), 173–195
'Aus der philosophischen und theologischen Literatur der letzten Jahre' *Divus Thomas* III (1916), 71–92

C.
Másodlagos irodalom / Secondary Literature

a) Életéről és munkásságáról / On his Life and Oeuvre

Csefkő József *Nagy magyar szenttamáskövető* (H. S.) {A great Hungarian student of Saint Thomas} (Budapest 1942) 16

Dabóczi Márta 'A harmónia tanítómestere' {The teacher of harmony} *Vigilia* IL (1984) 8 [= *Horváth emlékszám*], 602–606

Fila Lajos 'In memoriam Horváth Sándor' in *Horváth-emlékkönyv*, 9–27

Häfele, Gallus M. & Szabó Szádok OP 'Horváth OP: In piam et gratam memoriam' *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* III (1956), 131–136

Mezey László 'Skolasztika – misztika – literatúra' {Scholastics, mystics, literature} in *Horváth emlékszám*, 597–901

Nemeskürty István 'Horváth Sándor áldott emléke' {The blessed memory of Alexander Horváth} in *Horváth emlékszám*, 606–608

Pieper, J. 'Semmiféle izmus nem lehetséges, amely Tamást tehetné mesterének' {No ism is conceivable with Thomas as the master} *Mérleg* (1974) 3, 293–310

Szalai Miklós 'Szent Tamás az Ugaron: Horváth Sándor arcképéhez' {Saint Thomas in the middle of nowhere: To the portrait of Alexander Horváth} *Beszélő* VIII (2003) 7–8, 116–124 <http://beszelo.c3.hu/03/0708/13szalai.htm>

Szennay András 'Horváth Sándor OP' in *Horváth emlékszám*, 596–597

Zemplén György 'Horváth Sándor emlékezete' {The Memory of Horváth Sándor} *Vigilia* 22 (1957), 193–201

b) Filozófiájáról / On his Philosophy

Beaudouin, Reginald OP 'Tractatus de conscientia' *Divus Thomas* (1914), 212–214

Berger, David 'Ratio fidei fundamenta demonstrat' in *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland* 1870–1962, hrsg. Hubert Wolf (Paderborn: Schöningh 1999) [= *Die katholisch-theologischen Disziplinen*], 117–118

Berger, David 'Die Rolle französischer Thomisten aus dem Dominikanerorden in der Entwicklung der deutschsprachigen Fundamentaltheologie des 20. Jahrhunderts' *Angelicum* LXXVII (2000), 579–616

Czakó, Ambrus 'A vallás lélektana' {Psychology of the religion} *Magyar Kultúra* III (1915) 15–16, 129–135

Fabro, Cornelio *La nozione metafisica di partecipazione* secondo S. Tomasso d'Aquino [1939] (Turin ^{2}1963), 10–12 + 140–143

Fila Béla 'Horváth Sándor létfogalma' {The notion of being according to Horváth} in *Horváth emlékszám*, 608–614

Frick, Carolus SJ 'Ontologia, sive Metaphysica generalis in usum scholarum' *Divus Thomas* I (1914) 4 [= *Divus Thomas* (1914)], 204–206

Hanák Tibor *Az elfelejtett reneszánsz* A magyar filozófiai gondolkodás a század első felében {Forgotten renessaince: The Hungarian philosophical thought during the first part of the century} [1981] (Budapest: Göncöl Kiadó 1993), 125–128

Horváth Pál 'Modern neotomizmus – Magyarországon' {Modern neo-Thomism in Hungary} in *Vallásfilozófia Magyarországon* A hazai egyházak szellemi helyzete (Budapest: MTA Filozófiai Intézete – Áron Kiadó 1995), 79–96

Kecskés Pál *A bölcselet története* {History of philosophy} [^{2}1943] (Budapest: Szent István Társulat ^{3}1981), 533

Nebel, Dorothea 'Die Lehrstuhlinhaber für Apologetik: Fundamentaltheologie und Dogmatik im deutschsprachigen Raum zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien' in *Die katholisch-theologischen Disziplinen*, 203

Nyíri Tamás *A filozófia gondolkodás fejlődése* {The development the philosophical thought} (Budapest: Szent István Társulat ^{5}1973), 490

Reinstadler, Sebastian 'Elementa philosophiae scholasticae' *Divus Thomas* I (1914), 200–202

Schultes, Reginald OP 'Die Gottheit Christi' *Religio* LXIX (1910) 6, 94–95

Schultes, Reginald OP 'I. Summarium theologiae dogmaticae II. Dogmatika, a katolikus hitigazságok rendszere' *Religio* LXXXII (1923) 3, 227–230

Schultes, Reginald OP 'Introductio in historiam dogmatum: Praelectiones habitae in Collegio Pontifico »Angelico« de Urbe' *Religio* LXXXIV (1925) 2, 164–167

Schütz, Antal OSchP 'Az Isten-bizonyítás logikája' {The logic of the proof of God} *Magyar Kultúra* II (1914) 12, 568–569

Stirnimann, Heinrich 'Erwägungen zur Fundamentaltheologie' *Freiburger Zeitschrift für philosophie und Theologie* XXIV (1977), 309–311

Stuhlmann, Patrik OPraem 'A filozófia mivolta és jelentősége' {The notion and significance of philosophy} *Religio* LXXV (1916) 10, 800–802

Szelényi, Ödön 'Fichte vallásphilosophiai fejlődése, némi tanulsággal napjaink philosophálására' {On development of Fichte's philosophy of religion, with some conclusion to contemporary philosophising} *Religio* LXXV (1916) 3, 249–251

Vidrányi Katalin 'Teológiai relikviák. Magyar katolikus teológia 1945 előtt' {Theological relics: Hungarian Catholic theology before 1945} *Világosság* XI (1970), 8–13; republished / újraközölve in her *Krisztológia és antropológia* (Budapest: Osiris 1998) [= *Krisztológia és antropológia*], 79–90

Vidrányi Katalin 'Mit tehet egy skolaszta a XX. században?' {What can a scholastic thinker do in the XXth century?} *Világosság* XI (1970), 577–585; republished / újraközölve in her *Krisztológia és antropológia*, 105–124

Zivuska Jenő 'A filozófia története Thalestől Platonig' {The history of philosophy from Thales to Platon} *Religio* LXXIII (1914) 6, 564–567

c) Jogfilozófiájáról / On his Legal Philosophy

'Eigenthumsrecht [sic!] nach dem hl. Thomas von Aquin' *Divus Thomas* (1931), 307

Biederlack, Joseph SJ 'Zu P. Horvaths Buch: Eigentumsrecht nach hl. Thomas von Aquin' *Theologische-praktische Quartalschrift* LXXXIII (1930), 524–535

Csertő György '»Társadalmi alakulások és a természetjog«' *Bölcseleti közlemények* (1945) 8, 153–154

Kecskés Pál '»A természetjog rendező szerepe«' *Bölcseleti közlemények* (1944) 7, 127–128

Kuminetz Géza *A jogrend filozófiai megalapozása* Horváth Sándor OP. műveiben {The philosophical foundation of legal order in Alexander Horváth OP's works} (Budapest: JEL ^{2}2000) 124

Mihelics Vid 'A tulajdonjog és Aquinói Szent Tamás' {Property right and Saint Thomas Aquinas} *Magyar Szemle* X (1930) 9, 45–52

Mitterer, Albert 'Was lehrt St. Thomas, was lehrt p. Horvath über das Eigentumsrecht?' *Das Neue Reich* I (1930), 379–381

Nell-Breuning, Oswald von SJ 'Eigentum vor Gott' *Das Neue Reich* I (1930), 18

Rohner, A. OP 'P. Horvaths Buch: Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin' *Schönere Zukunft* (29/30), 540–542 + 568–569

Schmutz, Stephan 'Nach der Lehre des hl. Thomas' *Benediktinische Monatsschrift* XIII (1931), 60–70 [Darstellung der Diskussion um »Das Eigentumsrecht«]

Szabadfalvi József 'Neoskolasztikus természetjog a két világháború közötti Magyarországon' {Neo-scholastic natural law in Hungary between the two world wars} *Vigilia* LXVII (2002) 8, 586–594

Szabadfalvi József 'Természetjog és pozitivizmus: Széljegyzetek egy örökzöld vita két világháború közötti hazai jogbölcseleti irodalmához' {Natural law and legal positivism: Marginal notes to the literature of an evergreen debate in Hungarian legal philosophising between the two world wars} in *Natura Iuris*, 9–30 [Prudentia Iuris 17]

Zemplén György '»Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál«' *Bölcseleti közlemények* (1947) 10, 114–117

PHILOSOPHIAE IURIS

redigit

CSABA VARGA

Csaba VARGA *Law and Philosophy* Selected Papers in Legal Theory (Budapest: ELTE "Comparative Legal Cultures" Project 1994) xv + 530 & <http://drcsabavarga.wordpress.com/2010/10/25/varga-law-and-philosophy-%E2%80%93-papers-in-legal-theory-1994/>

Csaba VARGA *Études en philosophie du droit / Estudios de filosofía del derecho* (Budapest: ELTE "Comparative Legal Cultures" Project 1994) xii + 332 & <http://drcsabavarga.wordpress.com/2010/10/24/varga-etudes-en-philosophie-du-droit-estudios-en-filosofia-del-derecho-1994/>

Csaba VARGA *Rechtsphilosophische Aufsätze* (Budapest: ELTE "Comparative Legal Cultures" Project 1994) x + 292 & <http://drcsabavarga.wordpress.com/2010/10/24/varga-rechtsphilosophische-aufsaetze-1994/>

Csaba VARGA *Право* Теория и философия [Law: theory and philosophy] (Budapest: ELTE "Comparative Legal Cultures" Project 1994) xv +281 & <http://drcsabavarga.wordpress.com/2010/10/24/ varga-pravo-teoriya-i-filosofiya-1994/>

Csaba VARGA *Transition to Rule of Law* On the Democratic Transformation in Hungary (Budapest: ELTE "Comparative Legal Cultures" Project 1995) 190 & <http://drcsabavarga.wordpress.com/2010/10/24/transition-to-rule-of-law-on-the-democratic-transformation-in-hungary-1995/>

Ferenc HÖRCHER *Prudentia iuris* Towards a Pragmatic Theory of Natural Law (Budapest: Akadémiai Kiadó 2000) 176

Historical Jurisprudence / Történeti jogtudomány ed. József SZABADFALVI (Budapest: [Osiris] 2000) 303

Scandinavian Legal Realism / Skandináv jogi realizmus ed. Antal VISEGRÁDY (Budapest: [Szent István Társulat] 2003) xxxviii + 159

Ius unum, lex multiplex Liber amicorum: Studia Z. Péteri dedicata (Studies in Comparative Law, Theory of State and Legal Philosophy) ed. István H. SZILÁGYI - Máté PAKSY (Budapest: Szent István Társulat 2005) 585

Theatrvm legale mvndi Symbola Cs. Varga oblata, ed. Péter CSERNE et al. (Budapest: Societas Sancta Stephani 2007) xv + 674 [also in: Bibliotheca Ivridica: Libri amicorvm 24]

Csaba VARGA *Comparative Legal Cultures* On Traditions Classified, their Rapprochement & Transfer, and the Anarchy of Hyper-rationalism (Budapest: Szent István Társulat 2011) {forthcoming}

Csaba VARGA *Theory of Law* Norm, Logic, System, Doctrine & Technique in Legal Processes, or Codifying versus Jurisprudentialising Law, with Appendix on European Law (Budapest: Szent István Társulat 2011) {forthcoming}

Contemporary Legal Philosophising Schmitt, Kelsen, Hart, & Law and Literature, with Marxism's Dark Legacy in Central Europe (Budapest: Szent István Társulat 2011) {forthcoming}

[EXCERPTA HISTORICA PHILOSOPHIAE HUNGARICAE IURIS]

Aus dem Nachlass von Julius MOÓR Gyula hagyatékából hrsg. Csaba Varga (Budapest: ELTE "Comparative Legal Cultures" Project 1995) xvi + 158 & <http://philosophyoflaw. wordpress.com/>

Felix SOMLÓ *Schriften zur Rechtsphilosophie* hrsg. Csaba Varga (Budapest: Akadémiai Kiadó 1999) xx + 114

István LOSONCZY *Abriß eines realistischen rechtsphilosophischen Systems* hrsg. Csaba Varga (Budapest: Szent István Társulat 2002) 144

Die Schule von Szeged Rechtsphilosophische Aufsätze von István BIBÓ, József SZABÓ und Tibor VAS, hrsg. Csaba Varga (Budapest: Szent István Társulat 2006) 246

Barna HORVÁTH *The Bases of Law / A jog alapjai* [1948] ed. Csaba Varga (Budapest: Szent István Társulat 2006) liii + 94

Julius MOÓR *Schriften zur Rechtsphilosophie* hrsg. Csaba Varga (Budapest: Szent István Társulat 2006) xxii + 485 [also in: Bibliotheca Iuridica: Opera Classica 3] & <http://philosophyoflaw.wordpress.com/>

Barna HORVÁTH *Schriften zur Rechtsphilosophie* I 1926–1948: Prozessuelle Rechtslehre; II 1926–1948: Gerechtigkeitslehre; III 1949–1971: Papers in Emigration, hrsg. Csaba Varga (Budapest: Szent István Társulat 2012) {forthcoming}

Also
by
Csaba Varga

Authored

The Place of Law in Lukács' World Concept (Budapest: Akadémiai Kiadó 1985, reprint 1998) 193 & <http://drcsabavarga.wordpress.com/2010/10/25/varga-the-place-of-law-in-lukacs%E2%80%99-world-concept-1985/>; 2nd reprint with a postscript (Budapest: Szent István Társulat 2011) {forthcoming}

Codification as a Socio-historical Phenomenon (Budapest: Akadémiai Kiadó 1991) viii + 391 & <http://drcsabavarga.wordpress.com/2010/10/25/varga-codification-as-a-socio-historical-phenomenon-1991/>; reprint with an annex & postscript (Budapest: Szent István Társulat 2011) {forthcoming}

A Theory of the Judicial Process The Establishment of Facts (Budapest: Akadémiai Kiadó 1995) vii + 249 & <http://drcsabavarga.wordpress.com/2010/10/24/theory-of-the-judicial-process-the-establishment-of-facts-1995/>; reprint with a postscript (Budapest: Szent István Társulat 2011) {forthcoming}

Transition? To Rule of Law? Constitutionalism and Transitional Justice Challenged in Central & Eastern Europe (Pomáz: Kráter 2008) 292 [PoLíSz Series 7] & <http://drcsabavarga.wordpress.com/2010/10/25/varga-transition-to-rule-of-law-%E2%80%93-constitutionalism-and-transitional-justice-challenged-in-central-and-eastern-europe-2008/>

Edited

Tradition and Progress in Modern Legal Cultures / Tradition und Forschritt in der modernen Rechtskulturen Proceedings of the 11th World Congress in Philosophy of Law and Social Philosophy in Helsinki, 1983 [hrsg. mit Stig Jörgensen & Yuha Pöyhönen] (Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1985) 258 [Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 23]

Rechtsgeltung Ergebnisse des Ungarisch-österreichischen Symposiums der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie 1985 [hrsg. mit Ota Weinberger] (Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1986) 136 [Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 27]

Rechtskultur - Denkkultur Ergebnisse des Ungarisch-österreichischen Symposiums der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie 1987 [hrsg. mit Erhard Mock] (Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1989) 175 [Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 35]

Biotechnologie, Ethik und Recht im wissenschaftlichen Zeitalter Proceedings of the World Congress in Philosophy of Law and Social Philosophy in Kobe, 1987 [hrsg. mit Tom D. Campbell, Robert C. L. Moffat & Setsuko Sato] (Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1991) 180 [Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 39]

Theoretische Grundlagen der Rechtspolitik Ungarisch-österreichisches Symposium der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie 1990 [hrsg. mit Peter Koller & Ota Weinberger] (Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1992) 185 [Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 54]

Comparative Legal Cultures (Aldershot, Hong Kong, Singapore, Sydney: Dartmouth & New York: New York University Press 1992) xxiv + 614 [The International Library of Essays in Law & Legal Theory: Legal Cultures 1]

Marxian Legal Theory (Aldershot, Hong Kong, Singapore & Sydney: Dartmouth & New York: New York University Press 1993) xxvii + 530 [The International Library of Essays in Law & Legal Theory: Schools 9]

Coming to Terms with the Past under the Rule of Law The German and the Czech Models (Budapest 1994) xxvii + 176 [Windsor Klub]

European Legal Cultures [ed. with Volkmar Gessner & Armin Höland] (Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney: Dartmouth 1995) xviii + 567 [TEMPUS Textbooks Series on European Law and European Legal Cultures I]

On Different Legal Cultures, Pre-Modern and Modern States, and the Transition to the Rule of Law in Western and Eastern Europe [ed. with Werner Krawietz] (Berlin: Duncker & Humblot [2003]) xi + 139–531 [Rechtstheorie 33 (2002) 2-4: II. Sonderheft Ungarn]

Auf dem Weg zur Idee der Gerechtigkeit Gedenkschrift für Ilmar Tammelo [hrsg. mit Raimund Jakob, Lothar Philipps & Erich Schweighofer] (Münster, etc.: Lit Verlag 2009) 321 [Austria Forschung und Wissenschaft: Rechtswissenschaft 3]

Terjeszti / Distributor

Stephanus internetes könyváruház / e-bookshop: www.stephanus.hu
Szent István Társulat Iustinianus Egyetemi Könyvesboltja
1088 Budapest, Szentkirályi utca 30. Telefon: 327-0781

„TAMÁS (AQUINÓI), O. P., szent, egyháztanító, »doctor angelicus« vagy »communis«, a keresztény tanrendszer legzseniálisabb tudományos összefoglalója, minden idők egyik legnagyobb gondolkodója. Született 1225/26 Roccaseccában, az aquinói grófok családjából. Ötéves korában Montecassinóra került nevelésre. Tudományos kiképzést először a nápolyi domonkosoknál nyert, MARTINUS és PETRUS DE HIBERNIA voltak mesterei. 1243(40?): dominikánus lett. 1244-ben Párisba (vagy egyenest Kölnbe?) küldte rendfőnöke NAGY SZENT ALBERT iskolájába. 1245–1252 közt Kölnben tanult, 1256-ban Párisban a hittudományok magistere lett, de csak 1257-ben kezdte meg BONAVENTURÁval együtt előadásait. 1259-ben Itáliába ment, 1261–1264 közt IV. ORBÁN udvarában élt Orvietóban. MOERBEKEI VILMOSsal itt készíttette az új ARISTOTELES-fordításokat. 1265-ben a domonkos-rend római főiskolájának igazgatója lett. 1269-ben újra Párisba került. A koldulórendek s világi pap-tanárok küzdelmében az előbbiek vezére volt s a BRABANTI SIGER által előtörő AVERRHOizmust is erősen támadta. 1272-ben Nápolyba küldték. A második lyoni zsinatra való utaztában a fossanuovai ciszterci apátságban meghalt 1274. március 7-én. 1323-ban avatták szentté, 1567-ben egyháztanítóvá, 1880-ban a katolikus egyetemek és iskolák védőszentjévé nyilvánították. Ünnepe március 7."

*

„TAMÁS a tudósnak és a szentnek csodálatosan összehangzó tökéletessége. Mélységes hit és alázatosság, imádság, munka, a kereszt tövében való eszmélődés, a lélek benső békéje, egyensúlya teszik személyét és munkáját naggyá. Még mint költő is megkapó erejű és dogmatikai mélységű (pl. *Adoro te devote* és *Pange lingua*). Mint bölcselő és hittudós az igazságot keresi egyedül; a bölcseletben a tekintély nála nem föltétlen, az igazságot önmagáért keresi. A hit a kiindulópontja, a hit és tudás harmóniájára törekszik és ezt halhatatlan műveiben el is éri. A középkornak ő a legvilágosabb, legegységesebb elméje; rendszerében benne él a gyökeres átgondoltság, a módszer alaki tökéletessége, az összes problémákat átfogó egyetemesség. Alig van modern társadalmi, bölcseleti kérdés, melyre ő már választ nem adott volna ezelőtt hétszáz évvel. Nem a részletkutatásban nagy, hanem az összefoglaló rendszer az ő érdeme, melyet találóan hasonlítanak a gótikus dómokhoz. ARISTOTELEST ő bányászta ki következetesen a keresztény gondolkozás számára mestere, NAGY SZENT ALBERT nyomán; megmentette egyúttal a patrisztikus hagyománynak, SZENT ÁGOSTONnak és a korát megelőző skolasztikának értékeit."

Szabó Szádok szómonográfiájából
in *Magyar Katolikus Lexikon* IV, szerk. Bangha Béla
(Budapest: Magyar Kultúra 1933), 306. o.

Kötetünkben a *Summa Theologiae* I-II, qq. 90–108 és II-II, qq. 57–62 fordítása, valamint magyar bibliográfiája található.

Ára: 2900 Ft

9 789632 772400