GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

ISTEN IGAZ ÜGYÉnek védelme
igazságosságának többi attribútumával s valamennyi cselekedetével történő kibékítése révén[1]

Amsterdam: Isaac Trojel, 1710.

[439] 1. Isten ügyének apologetikai tárgyalása nemcsak az isteni dicsőség, de a számunkra várható haszon szempontjából is fontos, hogy mind fenségét (azaz hatalmát és bölcsességét) tiszteletben részesítsük, mind pedig jóságát s ennek következményeit – igazságosságát és szentségét – szeretettel illessük, illetve tőlünk telhetően utánozzuk. A kérdés tárgyalása két részre oszlik. Az első inkább előkészítő jellegű, a másikat tekinthetjük a lényegi résznek. Az első tárgya az Isteni fenség és jóság külön-külön, a második olyasmikkel foglalkozik, amelyek e kettőre együttesen tartoznak. Ilyen a teremtmények összességére kiterjedő gondviselés és az értelmes teremtmények kormányzása, különösen a jámborság és az üdvösség dolgában.

2. A szigorúbb teológusok inkább Isten fenségére, semmint jóságára voltak tekintettel, míg az engedékenyebbek fordítva. Mindkét tökéletességre egyformán gondot fordítanak a valóban ortodox teológusok. Azoknak a tévedését, akik Isten fenségét gyengítik, antropomorfizmusnak, azokét pedig, akik jóságát szüntetik meg, despotizmusnak nevezhetjük.

3. Isten fenségét elsősorban a szociniánusok és bizonyos szemiszociniánusok ellen kell gondosan védelmezni, akik közül kiváltképp Conrad Vorstius vétkezett e téren.[2] Isten fensége két fő fejezetre osztható, a mindenhatóságra és a mindentudásra.

4. A mindenhatóság tartalma egyrészt: Isten minden mástól független; másrészt: minden tőle függ.

5. Isten függetlensége létezésében és cselekvésében mutatkozik meg. Létezésében tudniillik, amennyiben szükségszerű, örök, s ahogyan közismert kifejezéssel mondják: Önmagától való létező, amiből mérhetetlensége is következik.

---

[1] Leibniz *De causa Dei* című írása a *Teodíceá*val *(Essais de théodicée)* egy évben, 1710-ben jelent meg ugyanannál az amszterdami kiadónál, amely korábban a francia nyelvű teodíceai tanulmányokat is közölte. E rövid, latin értekezés, amely az 1712-es második kiadástól a *Teodícea* függelékéhez tartozik, a szélesebb olvasóközönségnek írt eredeti tanulmányok érveit kívánja módszeres formában összefoglalni egy szűkebb szakmai közönség (teológusok és filozófusok) számára. A *De causa Dei* ily módon világos bepillantást enged a leibnizi teodícea érvrendszerébe, amely a neves hugenotta filozófus, Pierre Bayle (1647–1706) argumentumait kívánta cáfolni a rossz realitásával kapcsolatban. A jelen fordítás a C. I. Gerhardt-féle *editio* alapján készült (a zárójelbe tett számok e kiadás oldalszámai): *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz,* Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1875–1890, 7 vols., repr. Hidesheim: Georg Olms, 1965, VI. vol. 439–460. o. A jegyzetek elkészítésében segítségünkre volt a J. Brunschwig-féle francia kiadás (*Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal,* Paris: Garnier–Flammarion, 1969.), valamint a P. Schrecker által készített latin-francia kiadás apparátusa *(Opuscules philosophiques choisis*, Paris: J. Vrin, 2001). A fordítás a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj, valamint az OTKA T 049541 és T 046757, illetve az NKTH NKFP6-00127/2005 számú programjának támogatásával készült.

[2] Conrad Vorstius (Konrad von der Vorst, 1569–1622) arminiánus teológus, Arminius utóda Leidenben.

6. Cselekvésében természetes és erkölcsi értelemben független. Természetes értelemben, amennyiben a legteljesebb mértékben szabad, s csakis önmaga késztetheti magát cselekvésre, erkölcsi értelemben pedig, amennyiben ἀνυπεύθυνος, vagyis senki nem áll felette.

7. A dolgok Istentől való függősége kiterjed egyrészt minden lehetségesre, vagyis mindarra, ami nem foglal magában ellentmondást, másrészt valamennyi tényleges létezőre is.

[440] 8. A dolgok puszta lehetőségének realitása – amikor ténylegesen nem léteznek – az isteni létezésben van megalapozva: tudniillik ha Isten nem létezne, semmi sem volna lehetséges, s a lehetőségek öröktől fogva az isteni értelem ideáiban vannak.

9. A ténylegesen létező dolgok mind létezésük, mind cselekvésük tekintetében Istentől függenek, s nemcsak Isten értelmétől, hanem az akaratától is. Létezésük tekintetében: amennyiben minden dolgot Isten teremtett szabadon, s Isten tart fenn; s helyesen mondják, hogy a dolgok Isten általi fenntartása folyamatos teremtés, ahogyan a fény folyamatosan áramlik ki a Napból, jóllehet a teremtmények nem Isten lényegéből, s nem is szükségképpen áradnak ki.

10. Cselekvésük tekintetében a dolgok Istentől függenek, minthogy Isten részt vesz a dolgok tevékenységében, amennyiben ezek valamilyen tökéletességet tartalmaznak, amelynek mindenképpen Istentől kell erednie.

11. Isten részvétele (rendszeres, azaz nem csodálatos részvétele is) egyszerre közvetlen és speciális. Közvetlen, mivel a hatás nemcsak azért függ Istentől, mivel az oka Istentől ered, hanem mivel Isten nem kevésbé és semmivel sem távolabbról vesz részt magának a hatásnak, mint az oknak a létrehozásában.

12. Speciálisnak pedig azért nevezhető a részvétele, mert nemcsak a dolog létére és tevékenységeire irányul, hanem a létezés módjára és minőségeire is, amennyiben ezek valamiféle tökéletességet hordoznak, amely mindig Istenből fakad, aki a világosság atyja és minden jó szerzője.

13. Ennyit Isten hatalmáról, most pedig a bölcsessége következik, amelyet mérhetetlensége folytán mindentudásnak nevezünk. Minthogy ez maga is a lehető legtökéletesebb (nem kevésbé, mint a mindenhatóság), minden ideát és minden igazságot magában foglal, azaz tartalmaz minden egyszerű és összetett kifejezést, amelyek csak az Isteni értelem tárgyai lehetnek, s a lehetséges dolgokra éppúgy kiterjed, mint a ténylegesen létezőkre.

14. A lehetőségekkel kapcsolatos tudást egyszerű megértésnek nevezzük, amely kiterjed egyrészt a dolgokra, másrészt a dolgok kapcsolataira, s mindkettő lehet mind szükségszerű, mind pedig esetleges.

15. Az esetleges lehetőségeket tekinthetjük hol külön-külön, hol pedig végtelen számú, teljes lehetséges világokba rendezve, melyek közül Isten bármelyiket tökéletesen ismeri, jóllehet csak egyetlen egy jöhet létre. Mit sem számít ugyanis, ha több ténylegesen létező világot képzelünk, hiszen számunkra egy is magában foglalja a teremtmények összességét, bármely helyen és időben, s itt ebben az értelemben használjuk a „világ” kifejezést.

[441] 16. Azt a tudást, amelynek tárgyai a ténylegesen létező dolgok, vagyis a létrehozott világ, s benne minden elmúlt, jelen való és eljövendő, szemléleti tudásnak nevezzük, s csak annyiban különbözik az ugyanerre mint lehetségesnek tekintett világra vonatkozó, egyszerű megértéstől, hogy egy reflexív ismeret is járul hozzá, amely által Isten tudatában van e világ létrehozásáról hozott saját döntésének. S nincs szükség egyéb alapzatra Isten előzetes tudása számára sem.

17. A közönségesen közbülső tudásnak nevezett tudást az egyszerű megértés tartalmazza abban az értelemben, ahogyan kifejtettük. Ha valaki mégis szeretne valamilyen közbülső tudást illeszteni az egyszerű megértés és a szemléleti tudás közé, megteheti, hogy mind azt, mind pedig a közbülső tudást más értelemben veszi, mint közönségesen szokták, úgy tudniillik, hogy a közbülső ne csak a feltételes jövőre, hanem egyetemesen minden esetleges lehetőségre vonatkozzon. Így az egyszerű megértést szűkebb értelemben fogjuk venni, nevezetesen, hogy a lehetséges és szükségszerű igazságokra vonatkozzon, míg a közbülső tudás a lehetséges és esetleges, a szemléleti tudás pedig az esetleges és tényleges igazságokra terjedjen ki. A közbülső tudás az elsővel abban fog megegyezni, hogy a lehetséges, az utóbbival pedig abban, hogy az esetleges igazságokra vonatkozik.

18. Ennyit Isten fenségéről, most pedig beszéljünk az isteni jóságról. Amint a bölcsesség, vagyis az igazság megismerése az értelem tökéletessége, úgy a jóság, azaz a jóra való törekvés az akaraté. Minden akaratnak a jó tárgya, ha más nem, a látszólagos, az isteni akaratnak azonban az, ami egyszerre jó és igaz.

19. Szemügyre fogjuk tehát venni mind az akaratot, mind pedig annak tárgyát (nevezetesen a jót és a rosszat), ami az akarás és a nem akarás alapját adja. Az akaratban pedig megvizsgáljuk annak természetét és fajtáit.

20. Az akarat természete szabadságot követel, amely abban áll, hogy az akaratlagos cselekvés spontán és mérlegelésen alapul, s ezért kizárja azt a szükségszerűséget, amely megszünteti a mérlegelést.

21. A metafizikai szükségszerűséget zárja ki, amelynek az ellentéte lehetetlen, vagyis ellentmondást implikál, de nem zárja ki az erkölcsit, amelynek az ellentéte az alkalmatlan. Mert Isten ugyan nem tévedhet választásában, s ezért mindig azt választja, ami a legalkalmasabb, ez azonban olyannyira nem akadálya szabadságának, hogy inkább a lehető legtökéletesebbé teszi azt. Akkor volna akadály, ha csak egy lehetséges tárgya volna az akaratnak, vagyis ha a dolgok csak egyféleképpen nézhetnének ki, ebben az esetben ugyanis megszűnne a választás, és sem a cselekvő bölcsességét, sem pedig a jóságát nem illethetné dicséret.

[442] 22. Ennélfogva tévednek – vagy legalábbis ugyancsak helytelenül fogalmaznak – azok, akik azt mondják, hogy csak az lehetséges, ami ténylegesen megvalósul, vagyis amit Isten választ. Ez volt a sztoikus Diodórosz tévedése Cicerónál,[3] a keresztények között pedig Abélard-é, Wycliffé és Hobbesé. De később bővebben lesz még szó az akaratról, amikor az emberi akaratot fogjuk megvizsgálni.

23. Ennyit az akarat természetéről. Következik az akarat felosztása, amely jelen célunknak megfelelően leginkább csak kétféle. Az egyik felosztás szerint *előzetes* és *következményszerű*, a másik szerint *létrehozó* és *megengedő* akaratról beszélünk.

24. Az első felosztás szerint az akarat lehet *előzetes* vagy megelőző, illetve *következményszerű* vagy végleges – vagy pedig (ami ugyanazt jelenti) szándék jellegű vagy elhatározó. Az előbbi nem teljes, az utóbbi teljes vagy feltétlen. Az igazat megvallva, vannak akik másként is szokták e felosztást magyarázni – legalábbis első pillantásra. Oly módon, hogy Isten előzetes akarata (például, hogy mindenki üdvözüljön) megelőzi a teremtmények tettének figyelembevételét, következményszerű akarata viszont (hogy egyeseket, mondjuk, kárhozatra ítél) követi azt. Ám az előbbi

[3] Cicero: *Epist. ad fam.* 9.4.

más isteni akaratokat is megelőz, emez pedig követi azokat, hiszen a teremtmények tettének figyelembevétele nemcsak feltétele egyes isteni akaratoknak, hanem maga is feltételezi Isten bizonyos akarati aktusait, amelyek nélkül a teremtményi tett nem feltételezhető. Így Tamás, Scotus és mások abban az értelemben veszik ezt a felosztást, amelyben most mi használjuk, vagyis hogy az előzetes akarat valamely önmagában vett és külön-külön tekintett jóra irányul annak mértéke szerint (s így ez az akarat mindig relatív csupán), a következményszerű akarat azonban az egészre tekint, s a végső elhatározást tartalmazza, ezért *független* vagy *elhatározó*. S minthogy isteni akaratról beszélünk, ez mindig el is éri teljes hatását. Egyébként, ha valakinek a mi magyarázatunk nem felel meg, szavakon nem fogunk civakodni, mondjon helyettük, ha tetszik, megelőző és végleges akaratot.

25. Az előzetes akarat teljes egészében komoly és őszinte, s nem szabad összekeverni az óhajjal (amikor valaki akarná, ha tudná, s szeretné, hogy tudja), ami Istenben nincsen; sem pedig a feltételes akarattal, amelyről e helyütt nem beszélünk. Az előzetes akarat arra irányul Istenben, hogy minden jóról gondoskodjon, s elhárítson minden rosszat, abban a mértékben, amennyiben ezek ilyenek, s abban az arányban, amelyben jók vagy rosszak. Ennek az akaratnak a komolyságát pedig maga Isten nyilvánította ki, midőn teljes súllyal azt állította, hogy nem akarja a bűnös halálát, mindenkit üdvözíteni akar, s gyűlöli a bűnt.

26. A következményszerű akarat az előzetes akaratok összességének összeütközéséből ered, oly módon, hogy amikor valamennyinek a hatása nem állhat fenn együtt [443], a lehető legnagyobb hatás valósuljon meg belőle, ami bölcsessége és hatalma révén megvalósulhat. Ezt az akaratot elhatározásnak is szokás nevezni.

27. Ezek alapján világos, hogy az előzetes akaratok sem hiúsulnak meg egészen, ezeknek is megvan a maguk hatékonysága, jóllehet az a hatásuk, amely megvalósul, nem mindig teljes, hanem más előzetes akaratokkal való összeütközés által korlátozott. Annak az elhatározó akaratnak azonban, amelyet a hajlamok összessége eredményez, mindig megvan a teljes hatása, valahányszor az akaró rendelkezik hatóképességgel, amiként ez Istenből biztosan nem hiányozhat. Természetesen csak az elhatározó akarattal kapcsolatban van helye az axiómának: „az cselekszik, aki képes és akar”; hiszen ha a cselekvéshez szükséges tudást a képesség alá foglaljuk, *eo ipso* feltételezzük, hogy semmilyen külső vagy belső tényező nem hiányzik a cselekvéshez. Isten boldogságából, illetve tökéletességéből ugyanakkor mit sem von le, hogy nem minden akarata tesz szert teljes hatására: minthogy a javakat csak a bennük foglalt jóság mértékével arányosan akarja, akaratát az elégíti ki a legteljesebben, ha a legjobb eredmény jön létre.

28. Az akarat a második felosztás szerint létrehozó a saját, és megengedő a mások tevékenységeivel kapcsolatban. Bizonyos dolgok ugyanis, amelyeket nem szabad megtenni – például a bűn, amiről később lesz szó – olykor megengedhetőek (vagyis nem kell őket megakadályozni). A megengedő akarat tulajdonképpeni tárgya pedig nem az, amit megenged, hanem maga a megengedés.

29. Ennyit az akaratról, most pedig térjünk át az akarat ésszerű alapjának, vagyis a jó és a rossz kérdésének tárgyalására. Mindkettő háromféle lehet: metafizikai, fizikai és erkölcsi.

30. A metafizikai jó és rossz általánosságban a dolgok tökéletességében és tökéletlenségében áll, az értelmetlen dolgokat is ideértve. Krisztus szavai szerint mennyei atyánknak gondja van a mező liliomaira és a verebekre, Jónásnál pedig Isten az állatokat is számon tartja.

31. A fizikait sajátosan az értelmes szubsztanciák jó vagy rossz sorával kapcsolatban értjük, ide tartozik a büntetésből származó rossz.

32. Az erkölcsi jó és rossz ezen értelmes szubsztanciák erényes vagy erkölcstelen cselekedeteivel kapcsolatos: ide tartozik a vétekből fakadó rossz. A fizikai rossz ebben az értelemben rendszerint az erkölcsiből ered, bár nem mindig ugyanazokban az alanyokban. Ezt azonban – jóllehet eltévelyedésnek tűnhet – a belőle fakadó gyümölcs teszi jóvá úgy, hogy még az ártatlanok se akarjanak kimaradni a szenvedésből. Lásd alább (55. §).

33. Mindazt, ami jó, Isten önmagában véve akarja, legalábbis előzetesen tekintve. Éppúgy akarja tehát a dolgok tökéletességét általában, mint ahogy külön-külön is akarja valamennyi értelmes szubsztancia boldogságát és erényét, illetve minden egyes jót a benne foglalt jóság mértéke szerint, amint azt már mondtuk.

[444] 34. Jóllehet Isten előzetes akaratának csak annyiban tárgya a rossz, amennyiben az elhárítására törekszik, a következményszerű akaratnak – noha közvetve csupán – olykor tárgya, hiszen előfordul, hogy valamely nagyobb jó nem érhető el, ha e rosszat eltávolítjuk, s ez esetben a rossz dolgok eltávolításának szándéka nem tesz szert teljes hatására, s az előzetes akaraton belül rekedve nem tör felszínre a következményszerű akaratban. Ezért Aquinói Tamás Ágostont követve igen találóan mondta, hogy Isten megenged néhány rosszat, nehogy megakadályozzon sok jót.

35. A metafizikai és fizikai rossz (miként a dolgok tökéletlensége, s a büntetésből eredő rossz a személyek esetében) olykor segítségként tekintett jóvá, mintegy nagyobb javak eszközévé válik.

36. Az erkölcsi, vagyis a vétekből fakadó rossz ugyanakkor sohasem tekinthető eszköznek, mert amint az apostol figyelmeztet, nem szabad rosszat tenni jó cél érdekében.[4] Olykor azonban olyan feltételnek minősül, amelyet *'sine qua non'*-nak, vagyis a dologtól elválaszthatatlan és azzal együtt járó feltételnek szoktak nevezni, olyannak tehát, amely nélkül a kellőképpeni jó nem elérhető. A kellőképpeni jó pedig a rossz kellőképpeni hiányát is tartalmazza. Ugyanakkor a rossz nem az abszolút szükségszerűség, hanem az alkalmasság elve alapján válik megengedhetővé. Kell hogy legyen ugyanis ésszerű alapja annak, amiért Isten valamit inkább megenged, mint nem enged meg: márpedig az isteni akarat ésszerű alapja csak a jóból vehető.

37. A vétekből fakadó rossz soha sem lehet a létrehozó akarat tárgya Istenben, legfeljebb olykor a megengedő akaraté, Isten ugyanis soha nem vétkezik, legfeljebb megengedi olykor a vétket.

38. Általános, mind Isten, mind pedig az ember számára közös szabály a vétek megengedésében, hogy senki se engedje meg valaki másnak a vétkét, hacsak maga nem kell hogy helytelen cselekedetet kövessen el a megakadályozása által. Röviden szólva, a bűnt sohasem szabad megengedni, csak amikor meg *kell* engedni, amiről pontosabban is szó lesz alább a 66. paragrafusban.

39. Isten akaratának tárgyai között tehát a legfőbb jó mint végcél, a jó pedig mint általában vett cél szerepel (ez akár alárendelt is lehet), a közömbös dolgok pedig, s ugyanígy a büntetésből fakadó rossz is mint közbülső eszközök jelentkeznek. A vétekből eredő rossz ezzel szemben csak úgy szerepel, mint egy egyébként szükséges dolog elengedhetetlen feltétele, abban az értelemben, ahogyan Krisztus szavai szerint szükség van a botrányokra.

40. Eddig azokat a dolgokat mondtuk el a fenségről és jóságról külön-külön, amelyek a jelen értekezés előkészítő részének tekinthetők; most azokról a jegyekről ejtsünk szót, amelyek mind-

[4] Vö. Róm 3,8.: „S miért ne tennék rosszat, hogy jó származzék belőle, mint némelyek rágalmaznak bennünket, hangoztatva, hogy effélét állítunk."

kettőhöz együttesen tartoznak. A fenség és a jóság közös jegyei itt azok, amelyek nem pusztán a jóságból, hanem egyszersmind a fenségből (azaz a bölcsességből és a hatalomból) is erednek: a fenség eredménye ugyanis, hogy [445] a jóság nem marad hatástalan. A jóság pedig vagy egyetemesen a teremtményekre, vagy sajátos módon az értelmes lényekre vonatkozik. A fenséggel együtt az előbbi értelemben a világegyetem teremtésében és igazgatásában megmutatkozó gondviselést, az utóbbi módon sajátosan az értelmes szubsztanciák kormányzásában tanúsított igazságosságot alkotja.

41. Minthogy Isten jóságát, amely a teremtményekben általánosan kinyilvánítja magát, a bölcsesség irányítja, következésképpen az isteni gondviselés a világegyetem eseményeinek teljes sorozatában megmutatkozik, s azt kell mondanunk, hogy Isten a dolgok végtelen számú lehetséges sorozatából a legjobbat választotta, mely ilyenformán épp azzal azonos, amely ténylegesen fennáll. A világegyetemben ugyanis minden harmóniában áll egymással, s a legbölcsebb lény csak valamennyi lehetőség áttekintése után, következésképpen csakis az egészről dönt. Ha a részeket egyenként tekintjük, beszélhetünk előzetes akaratról, ám az egésszel kapcsolatban csak elhatározó akaratot érthetünk.

42. Ezért – pontosan fogalmazva – nincs szükség az isteni határozatok rendjére, hanem azt mondhatjuk, hogy Istennek csupán egyetlen határozata volt, az tudniillik, hogy a dolgoknak ez a sorozata jusson el a létezésig. Ezt azonban csak azután hozta meg, miután a sorozat valamennyi összetevőjét megvizsgálta, s az egyéb sorozatokat alkotó dolgokkal összehasonlította.

43. Így Isten határozata egyszersmind megingathatatlan is, mivel mindazokat a megfontolásokat, amelyeket ellene lehetne vetni, már tekintetbe vette. Ebből azonban nem fakad másféle szükségszerűség, mint a következtetés szükségszerűsége, amelyet hipotetikusnak hívnak, tudniillik csak egyfajta előrelátás és előzetes elrendezés mellett ilyen. Ám semmiféle abszolút vagy a következményre vonatkozó szükségszerűség nem rejlik benne, mivel a dolgok egy másféle rendje is lehetséges volt mind az egyes részek, mind pedig az egész tekintetében. Isten esetleges tárgyak sorozatát választván ki esetleges jellegükön nem változtatott.

44. S a dolgok bizonyossága a fohászokat és az erőfeszítéseket sem teszi feleslegessé azoknak az eljövendő javaknak az elérése szempontjából, amelyekre áhítozunk. Mert a dolgok e lehetségesként tekintett sorozatának Isten előtti megjelenítése feltétlenül magában foglalta mind azokat az imákat, amelyeknek e sorban (ha erre esnék a választás) eljövendőknek kellett lenniük, mind pedig az ebbe a sorozatba foglalandó hatások egyéb okait is. Így, amint illő, mindezek hatással voltak e sorozat kiválasztására, s következésképpen a benne foglalt eseményekre is. S amik most Istent a cselekvésre vagy a megengedésre indítják, már akkor annak eldöntésére indították, hogy mit fog tenni és mit fog megengedni.

45. Már korábban felhívtuk a figyelmet arra, hogy az isteni előretudás és gondviselés nem feltétlenül határozza meg a dolgokat – akármit tegyünk vagy ne tegyünk –, hanem a saját okaikon vagy ésszerű alapjaikon keresztül. Így ha valaki haszontalannak mondaná akár az imádságot, akár az igyekezetet és a munkát, annak a szofizmának a csapdájába esnék, amelyet már a régiek „lusta ember” érvnek neveztek. Lásd még alább a 106., 107. paragrafusokat.

[446] 46. A Mindenható végtelen bölcsessége mérhetetlen jóságával párosulva azt eredményezte, hogy mindent összevetve nem lehetséges jobb annál, mint amit Isten létrehozott. Olyannyira, hogy minden tökéletes harmóniában, s a legszebb összhangban áll egymással: a formai okok,

vagyis a lelkek az anyagi okokkal (azaz a testekkel), a ható vagy természetes okok a célokokkal (vagyis erkölcsi okokkal), a kegyelem uralma a természet uralmával.

47. Ebből kifolyólag valahányszor valami kifogásolhatónak tűnik Isten műveiben, úgy kell ítélnünk, hogy nincs bennünk elég ismeret a dologgal kapcsolatban, egy bölcs azonban, aki megértené, úgy ítélne, hogy kívánni sem lehet jobbat.

48. Amiből továbbá az következik, hogy nincs nagyobb boldogság, mint egy ennyire jó úrnak szolgálni, s emellett Istent mindenek felett kell szeretnünk, és teljesen meg kell bíznunk benne.

49. A dolgok legjobb sorozatának (nevezetesen e jelen sorozatnak) a kiválasztása mellett a legfőbb ésszerű indíték Krisztus volt, a Θεάνθρωπος,[5] aki azonban, miután teremtményként a legnagyobb méltóságra emeltetett, benne kellett hogy foglaltassék a dolgok e legnemesebb sorozatában mint a teremtett világ része, vagy – még inkább – feje. Neki adatott át végül minden hatalom a földön és az égben, őbenne kellett hogy áldást nyerjen minden nép, s ő fog megszabadítani minden teremtményt a romlás rabságából az Isten gyermekeinek dicsőséges szabadságára.[6]

50. Eddig az általános gondviselésről. Továbblépve, a jóság, amennyiben sajátosan az eszes teremtmények vonatkozásában nézzük, a bölcsességgel párosítva igazságosságot eredményez, amelynek legfelsőbb foka a szentség. Az igazságosság tehát ebben a tág jelentésben nemcsak a szigorú értelemben vett jogot, hanem a méltányosságot, sőt azt a könyörületességet is magában foglalja, amely dicséretet érdemel.

51. Az általánosságban vett igazságosság pedig egyrészt egy szűkebb értelemben vett igazságosságra, másrészt a szentségre osztható. A szűkebb értelemben vett igazságosság – a többi eszes lény vonatkozásában – a fizikai jóval és rosszal kapcsolatos, a szentség az erkölcsi jóra és rosszra vonatkozik.

52. Fizikai jó és rossz éppúgy előfordul ebben az életben, mint az eljövendőben. Ebben az életben sokan panaszkodnak általánosságban, hogy az emberi természet számos rossznak van kitéve, de nemigen fontolják meg, hogy ezek nagy része az emberi bűnből ered, hogy valójában nem adózunk kellő hálával Isten jótéteményeiért, s hogy szándékát inkább fordítjuk a saját kárunkra, mint a javunkra.

53. Másoknak különösen az nem tetszik, hogy a fizikai jó és rossz eloszlása nem követi az erkölcsi jót és rosszat, vagyis hogy a jóknak gyakran rosszul, a rosszaknak pedig jól megy a soruk.

[447] 54. Ezekre a panaszokra kettős választ kell adni: Egyrészt, amit az apostol mondott, hogy a jelenvaló időben elszenvedett gyötrelmek nem mérhetők össze az eljövendő dicsőséggel, amely majd feltárul előttünk;[7] másrészt, amit csodálatos hasonlatával maga Krisztus felelt, hogy ha a földre hulló gabonaszem el nem hal, nem fog termést hozni.[8]

55. Így hát nem csupán bő kárpótlást kapunk a gyötrelmekért, de ezek egyszersmind a boldogság gyarapítását is szolgálják. Nem csupán hasznosak, de szükségesek is e rosszak. Lásd 32. §.

56. Az eljövendő élettel kapcsolatban még nagyobb a nehézség, mert egy ellenvetés szerint ott is messze felülmúlja a rossz a jót, mivel „kevesen vannak a választottak”.[9] Igaz, Órigenész teljes

[5] Istenember
[6] Vö. Kol 1,18–19; Mt 28,18; Ef 1,20–21; Ter 12,3; ApCsel 3,25; Gal 3,8; Róm 8,21.
[7] Róm 8,18.
[8] Jn 12,24.
[9] Mt 22,14.

egészében elvetette az örök kárhozatot. – Néhányan a régiek közül (közéjük tartozott Prudentius is) úgy hitték, hogy legalább néhányan örök kárhozatra ítéltetnek; egyesek azon a véleményen voltak, hogy végül minden keresztény üdvözülni fog. Jeromos, úgy tűnik, olykor hajlott e nézet felé.

57. Semmi okunk azonban, hogy ezekhez a bevett tanokkal ellentétes, téves nézetekhez meneküljünk. Az igaz válasz a következő: Nem szabad a mennyek országa teljes terjedelmét a mi gondolkodásunkkal mérni. Lehetséges ugyanis, hogy oly nagy az üdvözültek boldogsága az isteni színelátás által, hogy e jóhoz az összes elkárhozott szenvedései sem hasonlíthatók. A Szentírás pedig az üdvözült angyalok hihetetlen sokaságáról beszél, továbbá maga a természet is a teremtmények roppant változatosságát tárja fel előttünk az új találmányok révén. Minek következtében könnyebben meg tudjuk védeni a jó túlsúlyát a rossz felett, mint Augustinus és más régiek.

58. Földünk ugyanis nem egyéb, mint egyetlen nap egy bolygója csupán, s annyi nap létezik, ahány állócsillag. És hihető, hogy óriási tér van minden állócsillagon túl. Semmi sem tiltja tehát, hogy a napokat – vagy még inkább a napokon túli vidékeket – boldog teremtmények lakják; ámbár a bolygók is boldogok lehetnek, vagy azzá válhatnak a paradicsom mintájára. Atyánk házában sok szállás van – Krisztus ezt tulajdonképpeni értelemben a boldogok egéről mondta, amit némely teológus Empyreumnak hív, és a csillagokon vagy napokon túlra helyez, ámbár semmi biztosat nem állíthatunk az üdvözültek helyéről. Mindazonáltal a látható világban is valószínűnek ítélhetjük, hogy sok szállása van az eszes teremtményeknek, amelyek különböző mértékben boldogok.

59. Így hát a kárhozottak nagy számából merített érv egyedül a tudatlanságunkon alapul, s azon egyetlen válasz által megsemmisül, amelyet fentebb jeleztünk: Ha mindenről teljes áttekintéssel rendelkeznénk, kiderülne, hogy kívánni sem lehet jobbat annál, amit Isten alkotott. A kárhozottakat sújtó büntetésnek gonoszságukban való megátalkodottságuk miatt nem szakad vége. Így Johannes [448] Fechtius, a jeles teológus,[10] helyesen cáfolja a kárhozottak állapotáról írott éleselméjű munkájában azoknak a véleményét, akik tagadják, hogy az eljövendő életben a vétkek büntetést érdemelnének – mintha az Isten lényegéhez tartozó igazságosság bármikor megszűnhetne.

60. A legsúlyosabb nehézségek mindazonáltal Isten szentségével, vagyis azon tökéletességével kapcsolatban állnak fenn, amellyel a másokban megnyilvánuló erkölcsi jóhoz és rosszhoz viszonyul, s amely arra készteti őt, hogy másokban is szeresse az erényt és gyűlölje a vétket, illetve ami a lehető legnagyobb mértékben eltávolítja őt a bűn minden szennyfoltjától. És mégis: léptennyomon a gonoszság országol a mindenható Isten uralmának közepén. Ám bármiféle nehézséget jelentsen is ez, az isteni világosság segedelmével már ebben az életben legyőzhető, úgy, hogy akik félik és szeretik az Istent, kellő mértékben megnyugodhassanak benne.

61. Azt az ellenvetést teszik tudniillik, hogy Isten túlságosan kiveszi a részét a bűn létéből, az ember pedig nem eléggé. Isten az erkölcsi rosszban – mondják – fizikai és erkölcsi értelemben is túlságosan részt vesz mind létrehozó, mind pedig a bűnt megengedő akarata révén.

62. Erkölcsi részvételről is beszélnünk kell – jegyzik meg – (noha Isten cselekvőleg nem vesz részt a bűnben), mindaddig legalábbis, amíg megengedi, illetve nem akadályozza meg, noha képes volna rá.

63. Voltaképpen azonban – mondják – Isten erkölcsileg és egyszersmind fizikailag is részt vesz a bűnben, mivel nemcsak nem akadályozza meg a bűnösöket, de valamiképpen segíti is őket,

[10] Johannes Fechtius (1636–1716) református teológus, a *Consideratio status damnatorum* (1683) című mű szerzője.

hiszen erőt ad és alkalmat nyújt nekik. Innét a Szentírás kifejezései, hogy Isten megkeményíti és buzdítja a bűnösöket.

64. Ebből némelyek nem átallják levonni azt a következtetést, hogy Isten mindkétféleképpen, de legalább is az egyik módon tettestárs a bűnben, sőt ő a bűn szerzője, s így megsemmisítik Isten szentségét, igazságosságát és jóságát.

65. Mások inkább az isteni mindentudásnak és mindenhatóságnak, egyszóval Isten fenségének gyengítésére hajlanak, mintha nem tudna a rosszról vagy nem törődne vele, vagy nem volna képes ellenállni a rossz sodrásának. Ez az epikureisták, illetve manicheusok véleménye volt, s valami ehhez hasonlót tanítanak (jóllehet szelídebb formában) a szociniánusok is, akik helyesen próbálnak ugyan ügyelni arra, hogy be ne szennyezzék az isteni szentséget, Isten egyéb attribútumairól azonban – helytelenül – lemondanak.

66. Hogy először is arra az ellenvetésre válaszoljunk, amely a megengedésből származó erkölcsi részvétellel kapcsolatos, folytatnunk kell, amiről korábban kezdtünk beszélni: a bűn megengedésének nincs akadálya (azaz erkölcsileg lehetséges), midőn úgy találjuk, hogy meg *kell* történnie (vagyis erkölcsileg szükségszerűnek tűnik). Akkor tudniillik, amikor egy idegen bűnt nem vagyunk képesek saját kárunk, azaz azon kötelezettségek megsértése nélkül megakadályozni, amelyekkel másoknak vagy önmagunknak tartozunk. Egy őrségbe állított katona például – különösen veszedelmes körülmények között – nem hagyhatja el az őrhelyét, hogy két, párbajra készülő barátját [449] visszatartsa a verekedéstől. Vö. feljebb a 36. paragrafussal. Isten esetében azonban nem az emberi szokás szerint értjük azt, hogy valamit 'megtenni tartozik', hanem θεοπρεπῶς:[11] midőn az ellenkező eset csorbítaná a tökéletességeit.

67. Továbbá, ha Isten választása nem a Világegyetem legjobb sorozatára esett volna (amelyben a bűn is felbukkan), valami olyasmit engedett volna meg, ami rosszabb a teremtmények minden bűnénél, mert önnön, s – ami ennek következménye – mások tökéletességét is csorbította volna, hiszen az isteni tökéletesség nem állhat el attól, hogy a legtökéletesebbet válassza, a kevésbé jó ugyanis rossznak minősül. Megsemmisülne Isten, s megszűnnének mindenek, ha Isten akár tehetetlenségtől szenvedne, akár értelmével tévedne, akár az akarata volna gyenge.

68. A bűnben való fizikai részvétel eredményeképpen némelyek a bűn okának és szerzőjének tették meg az Istent: így a vétekből fakadó rossz egyszersmind Isten létrehozó akaratának is a tárgya volna. Ezen a területen leginkább az epikureisták és a manicheusok fenekednek ellenünk. Isten azonban, aki megvilágítja elménket, itt is megvédelmezi önmagát az istenfélő és igazságot kereső lélekben. Ki fogjuk tehát fejteni, mit jelent az, hogy Isten részt vesz a bűn materiális oldalában, azaz abban, ami a bűnben jó, de nem vesz részt a formálisan tekintett bűnben.

69. Azt kell felelnünk tudniillik, hogy semmiféle tökéletesség és tisztán pozitív realitás nincs a teremtményekben, s a teremtmények jó vagy rossz cselekedeteiben, amiért ne Istennek tartoznánk köszönettel. A cselekvés tökéletlensége ugyanakkor priváció, s a teremtményeknek abból az eredendő korlátozottságából fakad, amely lényegüknél fogva már a tiszta lehetőség állapotában (azaz az örök igazságok birodalmában avagy az isteni értelem számára adott ideákban) is megilleti őket. Ha ugyanis valamiben nem volna korlátozás, az nem teremtmény, hanem Isten lenne. A teremtményt pedig azért nevezzük korlátozottnak, mert fenségének, hatalmának, tudásának, illetve bármely tetszőleges tökéletességének határai vannak. A rossz alapzata így szükségszerű, létrejötte

[11] Istenhez illő módon.

azonban esetleges, azaz a rossz dolgok lehetősége szükségszerű, az azonban esetleges, hogy ténylegesen megvalósulnak-e. Ami pedig a dolgok közötti harmóniának köszönhetően nem esetleges, az a dolgok legjobb sorozatával való összhangja miatt – amelynek a részét képezi – átlép a lehetőségből a megvalósultságba.

70. Minthogy mindaz, amit a rossz privatív természetéről Augustinus, Tamás, Lubinus,[12] illetve más régi és újabb szerzők nyomán előadunk, sokak számára semmitmondónak, vagy legalábbis igen homályosnak tetszik, úgy fogjuk mindezt megvilágítani a dolgok természete alapján, hogy a lehető legszilárdabbnak tűnjön. Hasonlat gyanánt egy érzékelhető és anyagi dologra utalunk, amely maga is priváció, s amit Kepler, e jeles természetkutató, a „testek természetes tehetetlenségének" nevezett el.

[450] 71. Amikor egy folyó vize – hogy egyszerű példával éljünk – hajókat visz lefelé, kétségtelenül közli velük a saját sebességét, amelyet ugyanakkor a hajók tehetetlensége oly módon korlátoz, hogy amelyik nehezebb, az – ha minden más tényező változatlan – lassabban sodródik. Így a sebesség a folyótól, a lassúság a tehertől ered. A pozitív mozzanat a mozgató erejéből, a privatív a mozgatott tárgy tehetetlenségéből fakad.

72. Ehhez hasonlóan azt kell mondanunk, hogy Isten a teremtményeknek tökéletességet ad, ám ezt a tökéletességet befogadóképességük korlátozza: Így a jó az eleven isteni erőből, a rossz a teremtmény tehetetlenségéből ered.

73. Ily módon a figyelem fogyatkozása miatt az értelem gyakran tévedni fog, az igyekezet fogyatkozása miatt az akarat gyakran megtörik; az elme pedig mily gyakran tapad tehetetlensége folytán a teremtményekhez, bár egészen Isten avagy legfőbb jó felé kellene tartania!

74. Mindezidáig azoknak válaszoltunk, akik szerint Isten túlságosan részt vesz a rosszban. Most azoknak fogunk megfelelni, akik szerint az ember részvétele nem elégséges, vagyis az ember nem igazán hibáztatható – amit tudniillik azért mondanak, hogy ismét Istenre hárítsák a vádat. Ellenfeleink ezt részint az emberi természet gyöngeségével, részint a természetünk megsegítéséhez szükséges kegyelem hiányosságával igyekeznek bizonyítani. Így az emberi természetben szemügyre fogjuk venni mind a romlottságot, mind pedig azt az istenképmásiságot, amely a bűnbeesés előtti állapotból maradt meg.

75. Megvizsgáljuk továbbá az emberi romlottságnak mind az eredetét, mind pedig a mibenlétét. Eredete szerint részint az elsőként megalkotott emberpár bukásából, részint a romlás továbbadásából származik. A bukásnak meg kell vizsgálni az okát és a természetét.

76. A bukás okát, vagyis, hogy az ember miért bukott el Isten tudtával, jóváhagyásával és részvételével, nem szabad Isten valamiféle zsarnoki hatalmában keresni, mintha az igazságosság vagy szentség nem lenne Isten attribútuma – ami tényleg igaz is lenne, ha az igazságosság és a helyesség semmiféle megfontolás tárgyát nem képezné előtte.

77. Ugyanakkor a bukás okát abban sem kereshetjük, hogy Isten közömbös a jóval, rosszal, igazságossággal és igazságtalansággal szemben, mintha ezeket saját kénye-kedve szerint ő maga állapította volna meg. E feltételezés alapján az következne, hogy bármit megállapíthatna ugyanolyan joggal és ugyanazon az alapon – vagyis mindenféle alap nélkül –, ami ismét csak megsemmisítené

[12] Eilhardus Lubinus (Eilart Lübben 1565–1621) matematikus, filológus és teológus. A rosszról szóló művének címe: *Phosphorus sive de prima causa mali tractatus hypermetaphysicus* (1596).

mindazt a dicséretet, amivel igazságosságát és bölcsességét illetjük, hiszen cselekedeteiben semmiféle választás nem lenne, illetve választásnak semmiféle alapzata nem volna.

78. De egy olyan képzelet szülte isteni akarat sem tekinthető a bukás okának, amely minden szentséget nélkülöz és legkevésbé sem szeretetre méltó – mintha saját fenségének dicsőségén kívül semmivel sem törődvén mindenféle jóság nélkül csupán azért alkotott volna kegyetlen irgalmában nyomorultakat, hogy legyen, akiknek megkegyelmezhessen, és sarkaiból kiforgatott igazságossággal azért akart volna [451] bűnösöket, hogy legyen, akiket büntethessen.

79. Hanem a bukás valódi gyökere a teremtmények eredendő tökéletlenségéből vagy gyöngeségéből ered, amelynek következtében a bűn benne kellett hogy foglaltassék a dolgok ama legjobb lehetséges sorozatában, amelyről már szóltunk. Így történt, hogy, miután sem az isteni erény, sem a bölcsesség nem ellenkezett, Isten joggal megengedte a bukást, sőt e kettő megsértése nélkül meg sem tehette volna, hogy ne így tegyen.

80. A bűnbeesés természetét nem szabad Bayle-hez hasonlóan úgy fognunk fel, mintha Isten Ádámot bűne büntetéseképpen arra ítélte volna, hogy utódaival együtt további bűnöket kövessen el, s ítéletét végrehajtandó bűnre való hajlamot oltott volna belé; hiszen a bűnre való hajlam sokkal inkább az első bűn saját erejének következménye volt, amely csaknem természeti kölcsönhatással adódott át, úgy, ahogyan a részegségből születik sok más bűn is.

81. Következik az elsőként alkotott emberek bukásából eredő romlás továbböröklődése, amely utódaik lelkét is megfertőzi. Úgy tűnik, ezt nem lehet kézenfekvőbben megmagyarázni, mint annak kijelentésével, hogy az utódok lelke már Ádámban megfertőződött. Hogy ezt jobban megértsük, tudnunk kell, hogy (amint az az újabb természettudósok megfigyeléseiből és következtetéseiből kitűnik) az állatok és a növények formájának kialakulása nem valamiféle zavaros masszából, hanem egy előzetesen már nagy vonalaiban megformált testből történik, amely a magban rejtőzik, s amely már jó ideje lélekkel bír. Miből is az következik, hogy az eredeti isteni áldás erejénél fogva valamennyi élőlény bizonyos szerves kezdeményei (ami pedig az állatokat illeti, az állatok – meglehet, tökéletlen – alakja), illetve valamiképpen maguk a lelkek is már régen megvoltak az adott nem alatt elsőként megalkotott lényben, s ezek azután idővel mind kibomlottak. Azt kell azonban mondanunk, hogy azok a lelkek és élőlények, amelyek az emberi testeknek szánt magokhoz tartoznak, mindaddig az érzéki természet fokán maradnak a többi magállatkákkal együtt, amelyeknek nem ez a rendeltetése, míg végül a legutolsó fogantatás révén a többitől külön nem választatnak, s egyszersmind a szerves test is az emberi alaknak megfelelő elrendeződést nem nyer, a lelke pedig (hogy Isten természetes vagy természetfeletti működésével-e, afelől nem foglalok állást) a racionalitás fokára nem emeltetik.

82. Ebből az is világosan kiderül, hogy nem a racionalitás preegzisztenciáját állítottam, ám joggal gondolhatjuk, hogy a korábbi létezőkben Isten nemcsak az emberi szervezetet, hanem – egy, a ténylegesen gyakorolt aktust megelőző, hogy így mondjam, „jelzett” aktussal – magát a racionalitást is előre megállapította, s előkészítette arra, hogy egy napon kifejlődjön; valamint hogy ezzel együtt az a romlottság is, amelyet Ádám bukása ültetett el a – meglehet, még nem emberi – lélekben, később, midőn az a racionalitás fokára emelkedik, végül az eredendő bűnösség [452] erejére tesz szert. Egyébként a legutóbbi felfedezésekből az is kiderül, hogy az élőlény és a lélek kizárólag az apától származik, míg az anya a fogantatásban csak mintegy burokkal látja el – egy apró pete formájában, mint feltételezik –, s az új szerves test kifejlődéséhez szükséges növekedést adja.

83. Így megszűnnek egyrészt azok a filozófiai nehézségek, amelyek a formák és a lelkek eredetével, illetve a lélek anyagtalan, vagy – még inkább – oszthatatlan természetével kapcsolatosak, ami lehetetlenné teszi, hogy az egyik lélek a másikból szülessen.

84. Megszűnnek másrészt a lelkek romlottságával kapcsolatos teológiai nehézségek, nehogy valaki azt mondja, hogy a tiszta eszes lelket – akár preegziztenciája van, akár újonnan teremtetett – Isten taszítja bele a megromlott anyagba, hogy maga is megromoljon.

85. Beszélhetünk tehát valamiféle átszármazásról, amely azonban némiképp kezelhetőbb lesz, mint amit Augustinus és más jeles férfiak állapítottak meg, mert nem az egyik léleknek a másikból való eredetét – amit a régiek (miként az Prudentiusból kiderül) elvetettek, s ami nem is áll összhangban a dolgok természetével –, hanem az egyik lelkes lénynek a másikból való leszármazását jelenti.

86. Ennyit romlottságunk okáról, most pedig következzék a dolog természete és mibenléte. Romlottságunk az eredendő és a származékos bűnből áll. Az eredendő bűn oly erős, hogy az embereket természetes képességeikben gyengévé, szellemiekben pedig – újjászületésünk előtt – holttá teszi. Értelmünk az érzéki világ, akaratunk a testi valóság felé fordult úgy, hogy természetünknél fogva a harag fiai vagyunk.[13]

87. Azt azonban nem szabad Bayle-nek és az isteni jóság ellen hadakozó – vagy legalábbis az isteni jóságot egyes ellenvetéseikkel elhomályosító – egyéb ellenfeleinknek megengedni, hogy azokat, akik csak az eredendő bűn hatásának vannak kitéve, s aktuális bűn nélkül, értelmük elégséges használata előtt halnak meg (mint azok a csecsemők, akik keresztség nélkül, az egyházon kívül távoznak el), szükségképpen örök tűznek adják. Helyesebb ugyanis az ilyeneket az isteni irgalom számára fenntartani.

88. Ebben a kérdésben Johannes Hulsemannus, Johannes Adam Osiander[14] s több más, ágostai hitvallású jeles teológus mértéktartását tartom dicsérendőnek, akik időről-időre ebbe az irányba hajlottak.

89. De az istenképmásiság szikrái sem hunytak ki teljesen – ezekről a későbbiekben fogunk beszélni –, hanem Isten megelőző kegyelme révén ismét lángra lobbanhatnak a szellemi dolgok iránt, de csak úgy, hogy a megtérést csakis a kegyelem hozza létre.

90. Az eredendő bűn sem távolítja el teljesen az emberi nem romlott tömegét Isten egyetemes jóakaratától. Mert bár a világ a bűn rabja volt, Isten mégis úgy szerette a világot, hogy egyszülött fiát adta az emberekért.

[453] 91. A származékos bűn kettős: aktuális és habituális, s ezekben áll a romlottság működése, hogy tudniillik különböző fokai és módozatai szerint váltogatja ezeket, s különbözőképpen tör felszínre a cselekvésben.

92. Az aktuális bűn pedig hol pusztán belső, hol belsőből és külsőből összetett cselekvésekben áll; hol tettel, hol mulasztással megy végbe; hol véteknek minősül a természet gyengeségéből fakadóan, hol pedig rosszindulatról tanúskodik a lélek elferdültségéből eredően.

93. A habituális bűn a gyakran ismétlődő vagy súlyos rossz cselekedetekből jön létre a benyomások gyakorisága vagy nagysága miatt. S így a habituálissá vált rosszindulat újabb gonoszsággal súlyosbítja az eredeti romlottságot.

---

[13] Vö. Ef 2,3.

[14] Johannes Hulsemannus (Johann Hülsemann 1602–1661) és Johannes Adam Osiander (1622–1697) lutheránus teológusok.

94. Jóllehet a bűn rabságának való alávetettség az újjászületésben nem részesült ember egész életét átjárja, ezt azonban mégsem szabad annyira eltúlozni, hogy azoknak, akik nem születettek újjá, semmiféle valóban erényes, sőt még csak ártatlan cselekedete se lehessen, hanem minden tettük formálisan vétkes legyen.

95. Olykor ugyanis azok is képesek a polgári ügyekben az erény és a közjó szeretete alapján, a józan ész indíttatására, vagy akár Istenre való tekintettel is cselekedni, akik nem születtek újjá, s cselekedetükhöz még csak az érvényesülés, egyéni javuk, illetve testi affektusaik torz szándéka sem vegyül.

96. Cselekedeteik gyökere azonban mindig romlott, s – ha csak habituálisan is – valami torz szándék keveredik hozzá.

97. Ez az emberi romlottság és elfajzás egyébként, bármily mélyre hatoljon is, mégsem szolgálhat mentségül, s nem ment fel a bűn alól, mintha nem egészen önszántunkból és szabadon cselekedtünk volna, mert az istenképmásiság maradéka továbbra is megvan bennünk, minek következtében Isten igazságossága nem csorbul, amikor a bűnösöket megbünteti.

98. Az istenképmásiság maradéka részint értelmünk velünk született világosságában, részint akaratunk elválaszthatatlan szabadságában áll. Ahhoz, hogy egy cselekedet erényes vagy vétkes legyen, mindkettőre szükség van: hogy tudniillik tudva és akarva cselekedjünk, s egyszersmind képesek legyünk arra is, hogy kellő erőfeszítéssel megtartóztassuk magunkat attól a bűntől, amelyet elkövetünk.

99. A velünk született világosság részint az egyszerű ideákban, részint pedig az ezek összekapcsolásából születő ismeretekben áll. Ennek köszönhetően Isten és Isten örök törvénye a szívünkbe íratott, jóllehet nemtörődömségünk és érzéki affektusaink gyakran elhomályosítják őket.

100. E világosságot igazolja néhány újabb szerzővel szemben mind a Szentírás,[15] amely tanúsítja, hogy Isten törvénye a szívünkbe van írva [454], mind pedig az ész, hiszen a szükségszerű igazságok kizárólag az elménkbe beleültetett alapelvek által, nem pedig érzékekből nyert indukció segítségével bizonyíthatók. Az egyedi dolgokból nyert indukcióból ugyanis soha nem következik egyetemes szükségszerűség.

101. A szabadság is csorbítatlan marad (bármekkora légyen is az emberi romlottság), úgyhogy az ember, bár kétségkívül vétkezni fog, mindazonáltal sohasem szükségszerűen követi el az általa végrehajtott bűnös cselekedetet.

102. A szabadság mentes mind a szükségszerűségtől, mind pedig a kényszertől. Sem az igazságok jövővé válása, sem Isten előzetes tudása és elrendelése, sem pedig a dolgok előzetes elrendezése nem teremt szükségszerűséget.

103. Sem a jövővé válás: Bár a jövőbeli esetleges kijelentések igazsága meghatározott, mégis az objektív bizonyosságot, avagy az igazság tévedhetetlen megállapítását, amiről ezek esetében szó van, a legkevésbé sem szabad összekeverni a szükségszerűséggel.

104. Isten előzetes tudása avagy elrendelése nem ró a dolgokra szükségszerűséget, jóllehet maga is tévedhetetlen. Isten ugyanis a lehetőségek egy eszmei sorozatában úgy látta a dolgokat, ahogyan azok eljövendők voltak (köztük az embert, amint szabadon bűnt követ el), ám azzal, hogy e sorozat létrejötte felől határozott, nem változtatta meg a dolog természetét, illetve nem tette szükségszerűvé azt, ami esetleges volt.

---

[15] Utalás az innátizmus locke-i kritikájára.

105. S a dolgok vagy az okok előzetes elrendezése sem árt a szabadságnak. Jóllehet semmi sem történik, aminek ne lehetne megadni az ésszerű magyarázatát, és soha nincs olyan közömbösség, amely teljes egyensúlyban állna (mintha bizony a szabadsággal rendelkező szubsztanciában és azon kívül valaha is minden egyformán viszonyulna a két ellentétes lehetőséghez), hiszen a hatóokban és a vele együtt ható okokban mindig vannak bizonyos előkészítő mozzanatok, amelyeket egyesek előzetes meghatározásnak neveznek, mégis azt kell mondanunk, hogy ezek a meghatározások pusztán hajlamosítanak, de nem tesznek szükségszerűvé semmit, úgyhogy mindig marad valamiféle közömbösség vagy esetlegesség, amit ezek nem csorbítanak. Soha nincs ugyanis bennünk akkora affektus vagy vágy, hogy a cselekedet szükségszerűen következzen belőle. Mert amíg az ember ura az elméjének, még ha a harag, a szomjúság vagy más hasonló ok a leghevesebben ösztökéli is, mindig lehet találni valami ésszerű alapot arra, hogy rohamuknak ellenálljon, s nemegyszer már az is elég, ha arra gondol, hogy gyakorolja szabadságát és az affektusok feletti hatalmát.

106. Így hát az okok általi előzetes meghatározás vagy előre elrendezés az általunk kifejtett értelemben oly távol áll attól, hogy az esetlegességgel, a szabadsággal vagy az erkölcsiséggel ellentétes szükségszerűséggel járjon, hogy sokkal inkább éppen az különbözteti meg a mohamedán fátumot a kereszténytől (a képtelent az ésszerűtől), hogy a törökök az okokkal nem törődnek. A keresztények azonban, s mindazok, akik ésszel élnek, a hatást az okból vezetik le.

107. A törökökről tudniillik az a hír járja (ámbár nem hinném, hogy mind ennyire ostoba volna) [455], hogy szerintük hiábavaló próbálkozás elkerülni a pestist és más bajokat – mégpedig azon megfontolás alapján, hogy a jövendő vagy meghatározott dolgok megtörténnek, bármit teszünk vagy nem teszünk is, ami nem igaz, hiszen az ész azt sugallja, hogy akinek biztosan pestisben kell meghalnia, az egészen biztos, hogy a pestis okait sem fogja kikerülni. Ahogy tudniillik helyesen mondja a német közmondás: „a halál okot keres.” Ugyanez érvényes más eseményekre is. Vö. feljebb a 45. paragrafussal.

108. Az akaratlagos cselekedetekben kényszer sincsen. Mert jóllehet a külső dolgok megjelenítésének igen nagy ereje van az elmében, mindazonáltal az akaratlagos cselekvésünk mindig spontán, abban az értelemben, hogy kiinduló elve a cselekvőben van. Mindezt a korábbiaknál jobban megvilágítja az a harmónia, amelyet Isten a test és a lélek között kezdettől fogva előre megállapított.

109. Eddig az emberi természet gyengeségét tárgyaltuk, most az isteni kegyelem segítő erejéről kell szót ejtenünk, mert ellenfeleink ennek elégtelen voltát szegezik velünk szembe, hogy a vétket az emberről ismét az Isten vállára helyezzék át. A kegyelem azonban kétféleképpen érthető. Az egyik az a kegyelem, amelyik elégséges annak számára, aki akar, a másik azt teszi lehetővé, hogy akarjunk.

110. Arról a kegyelemről, amely elégséges annak számára, aki akar, azt kell mondanunk, hogy ez senkitől nincs megtagadva. Régi mondás, hogy ha valaki megteszi azt, ami rajta áll, attól a szükséges kegyelem sem marad távol, s Isten csak azt hagyja el, aki őt elhagyja, ahogyan régebbi szerzők nyomán maga Ágoston is megjegyezte. Ez az elégséges kegyelem vagy rendes (az Igén, illetve a szentségeken keresztül), vagy rendkívüli: ezt Istennek kell fenntartanunk – ilyen az amilyennel Pál irányában élt.

111. Mert jóllehet sok nép soha nem kapta meg Krisztus üdvözítő tanítását, s aligha hihető, hogy mindazoknál, akik nem részesültek belőle, hiábavaló lett volna (maga Krisztus állította ennek

ellenkezőjét Szodomáról),[16] mindazonáltal nem szükségszerű, hogy Krisztus nélkül akár üdvözüljön, akár elkárhozzon valaki, ha mindent megtett, amire természeténél fogva képes volt. Nem ismerjük ugyanis Isten valamennyi útját, s nem tudjuk, nem ad-e valamit valami rendkívüli ok alapján akár a haldoklóknak is. Biztosra vehetjük ugyanis Cornelius példája alapján is,[17] hogy akik jól használták az osztályrészükül jutott világosságot, azoknak megadatik az a hiányzó világosság is, amit még nem kaptak meg, még ha a halál pillanatában kell is, hogy megadassék.

112. Amint ugyanis az ágostai hitvallású teológusok elismerik, hogy a hívek csecsemőiben, miután a keresztségben megtisztultak, van némi hit, jóllehet ennek semmiféle nyoma nincsen, ugyanígy semmi akadálya sem volna annak, hogy Isten azoknak az embereknek, akikről beszélünk (jóllehet még nem keresztények), haldoklásuk alatt rendkívüli módon megadja a szükséges világosságot, amelyet azelőtt egész életükben nélkülöztek.

113. [456] Azokat is Isten kegyelmére és igazságosságára kell tehát bízni, akik οι ἔξω,[18] s akiktől csupán a külső igehirdetés van megvonva, bár nem tudjuk, hogy kik azok, akiknek Isten a segítségére siet, és azt sem, hogy adott esetben milyen ésszerű indok alapján teszi ezt.

114. Minthogy azonban legalább annyi bizonyos, hogy az akarás kegyelmét nem mindenki kapja meg – s különösen azt nem, amelyet szerencsés kimenetel koronáz –, ezen a ponton embergyűlöletet vagy legalábbis személyválogatást vetnek Isten szemére azok, akik az igazság ellen hadakoznak, mivel – úgymond – nyomorúságban részesíti az embereket, s nem mindenkit üdvözít (jóllehet képes volna rá), s persze nem az arra érdemeseket választja ki.

115. Kétségkívül: ha Isten az emberiség legnagyobb részét pusztán azért teremtette volna, hogy örök gonoszságuk és nyomorúságuk által vívja ki magának az igazságosság dicsőségét, sem jóságát, sem bölcsességét, de még csak valódi igazságosságát sem dicsérhetnénk.

116. S hiába felelik erre, hogy őelőtte semmik vagyunk, s nem számítunk többet, mint nekünk a kicsiny férgek – e mentség nemhogy enyhítené, hanem még növelné is a kegyetlenségét, hiszen az emberszeretet teljes egészében megszűnne, ha Isten nem törődne jobban az emberrel, mint mi a férgekkel, akikkel nem tudunk, de nem is akarunk törődni. Az isteni gondviselés figyelmét ellenben semmi sem kerüli el kicsinységénél, és semmi sem zavarja össze sokaságánál fogva. A verébfiókákat táplálja, az embereket szereti, ezeknek táplálékukról gondoskodik, amazoknak boldogságot készít, amennyire rajta múlik.[19]

117. Ha pedig valaki még tovább menne, és amellett kardoskodna, hogy Isten hatalma oly mértékben korlátlan, kormányzata pedig olyannyira híján van minden szabálynak, hogy az ártatlant is elítélheti, mégpedig jogosan, érthetetlenné válna, hogy mit jelent Isten igazságossága, vagy hogy a világegyetem egy ilyen irányítója mennyiben különbözne a legfőbb hatalomra jutott gonosz princípiumtól, akinek aztán joggal tulajdoníthatnánk embergyűlöletet és zsarnokságot is.

118. Világos, hogy ezt az Istent félnünk kellene fensége miatt, de nem szeretnénk a jóságáért. Egészen bizonyos, hogy a zsarnoki tettek nem szeretetet, hanem gyűlöletet váltanak ki, bármekkora hatalom legyen is a cselekvőben, sőt, minél nagyobb e hatalom, annál inkább, még ha a gyűlölet megnyilvánulásait elfojtja is a félelem.

---

[16] Mt 11,23.
[17] Vö. ApCsel 10.
[18] Akik az egyházon kívül vannak.
[19] Vö. Lk 12,6.

119. Azokat az embereket pedig, akik egy ilyen urat tisztelnek, nem a szeretet, hanem a kegyetlenség és a könyörtelenség irányába indítaná az ő utánzása. Így tehát Isten korlátlan jogának ürügyén egyesek helytelenül tulajdonítanak neki olyan cselekedeteket, amelyekről, ha ember követné el őket, kénytelenek volnának beismerni, hogy a lehető leghelytelenebbül tenné. Amint egyesek száján az is kiszaladt, hogy ami mások esetében helytelen, az Isten esetében nem az, mivel számára nincsen törvény szabva.

120. Az ész, a jámborság és az Isten parancsára egészen mást kell hinnünk Isten felől. Ő a legfőbb bölcsesség hatására – amely benne a legnagyobb jósággal párosult – a legmesszebbmenőkig betartja az igazságosság, a méltányosság és az erény törvényeit. Úgy, hogy gondját viseli mindeneknek, leginkább azonban az eszes teremtményeknek, akiket önnön képmására [457] teremtett, s annyi boldogságot és erényt hoz létre, amennyinek befogadására a világegyetem legjobb példánya képes, a vétekből és a nyomorúságból viszont nem enged meg többet, mint amit a legjobb sorozat megkövetelt.

121. S ámbár a végtelen Istennel szemben semminek látszunk, épp abban áll a végtelen bölcsesség előjoga, hogy képes a lehető legtökéletesebben gondját viselni azoknak, akik végtelenül kisebbek nála. Jóllehet e dolgok semmiféle megadható arányban nem állnak vele, maguk közt mégiscsak megőrzik az arányokat, s megkövetelik azt a rendet, amellyel Isten ruházza fel őket.

122. Valamiképpen Istent utánozzák ebben a geometria művelői, akik végtelenül kicsiny és megadhatatlan mennyiségeket hasonlítanak össze az infinitezimális analízis révén, s ebből az összehasonlításából nagyobb és hasznosabb következtetésekre jutnak magukkal a megadható mennyiségekkel kapcsolatban, mint hinnénk.

123. Magunk tehát, elvetetvén a *mizantrópiát*, mely gyűlöletet szül, méltán védelmezzük Istenben a legfőbb *filantrópiát*, hiszen ő ténylegesen azt akarta, hogy minden ember eljusson az igazság ismeretére, s az erényhez térve elforduljon a bűntől, s valóban azt kívánta, hogy minden ember üdvözüljön, e szándékát pedig kegyelme sokféle segítségével is kinyilvánította. Azt pedig, hogy szándéka nem mindig teljesült, mindenképpen az akaratával szembeszegülő emberi gonoszságnak kell tulajdonítani.

124. Ám – fogják mondani – e gonoszságon felülkerekedhetett volna legfőbb hatalma. Elismerem – felelem –, de semmiféle törvény nem kötelezte arra, hogy ezt megtegye, és másféle ésszerű ok sem kívánta ezt.

125. De továbbra sem tágítanak: Egy oly mértékű jóindulatnak, amelyet méltán tulajdonítunk Istennek, túl kellett volna lépnie azon a határon, amit adni tartozott. Sőt, Istennek, aki a legfőbb jó, a legjobbat kellett adnia, legalábbis természetének jósága miatt.

126. Ezen a ponton végül Pállal együtt a legfőbb bölcsesség gazdagságához kell tehát menekülnünk,[20] amely kétségkívül nem engedte, hogy Isten törvény és mérték nélkül erőszakot kövessen el a dolgok rendjén és természetén, s így felborítsa a világ harmóniáját, s ne a dolgok legjobb sorozatát válassza. E sorozat pedig azt is tartalmazta, hogy ki-ki a maga szabadságára, s következésképpen némelyek a saját gonoszságukra vannak hagyatva, ami a dolog tényszerűségéből is megállapítható. Lásd ehhez a 142. paragrafust.

127. Egyébként Isten egyetemes emberszeretete, vagyis azon szándéka, hogy mindenkit üdvözítsen, mindazon segítségekből is kiderül, amelyeket mindenkinek, még az elvetetteknek is elég-

[20] Vö. Róm 11,33.

séges mértékben, sőt igen gyakran bőségesen is megad, jóllehet nem mindenkiben győzedelmeskedik a kegyelem.

128. Mellesleg nem látom, miért volna szükségszerű, hogy, mihelyt a kegyelmet teljes hatás követi, e hatás a kegyelem természetéből fakadjon, azaz hogy mindig hatékony legyen, hiszen lehetséges, hogy az egyik emberben az illető ellenállása [458] vagy a körülmények miatt ugyanazt a kegyelmet nem követi az a hatás, amelyre egy másikban szert tesz. Nem látom be, hogy miként lehetne akár észérvekkel, akár a kinyilatkoztatás alapján igazolni, hogy egy győzedelmes kegyelem mindig akkora, hogy bármekkora ellenállás és a körülmények bármely alkalmatlansága felett is győzelmet aratott volna. A bölcs nem alkalmaz felesleges erőt.

129. Nehogy azonban azt gondoljuk, hogy bárkiről is le kell mondanunk, nem tagadom: olykor előfordul, hogy Isten a legnagyobb akadályok és a legeltökéltebb megátalkodottság ellen is győzedelmesen alkalmazza ezt a kegyelmet – ámbár ebből nem szabad szabályt csinálni.

130. Sokkal súlyosabb azoknak a tévedése, akik egyedül a választottaknak tulajdonítanak kegyelmet, hitet, megigazulást és újjászületést, mintha – a tapasztalattal ellentétben – a πρόσκαιροι[21] mind képmutatók lennének, és sem a keresztségből, sem az eukharisztiából, sem általánosságban az igéből és a szentségektől nem kapnának lelki támogatást; vagy mintha egyetlen kiválasztott és egyszer már megigazulást nyert személy sem csúszhatna vissza a bűn és a szándékos vétek állapotába; vagy – miként némelyek gondolják – mintha a kiválasztott a bűnök között sem veszítené el az újjászületés kegyelmét. Ugyanezek az ember végső hite felől való legbiztosabb meggyőződést szokták követelni a hívőtől, miközben tagadják, hogy az elvetetteknek hinniük kell, vagy azt állítják, hogy hamis dologban való hitre szólíttatnak.

131. E szigorú és teljesen önkényes tanítás azonban, amely semmiféle alapra nem támaszkodik, s az ősegyház tanaitól, valamint magától Ágostontól is teljesen idegen, befurakodhat a gyakorlatba, és jövendő üdvösségével kapcsolatban elhamarkodott meggyőződést szülhet még a gonosztevőben is, vagy bizonytalan kételkedést ébreszthet kegyelmi befogadottságának jelenlegi állapotával kapcsolatban az istenfélőben. Mindkét dolog vagy a biztonságtudat, vagy az elkeseredettség veszélyét hordozza. Így a zsarnokság után leginkább erről a fajta partikularizmusról beszélném le az olvasót.

132. Szerencse, hogy a legtöbben enyhítik e roppant s igencsak meghökkentő újítás szigorát, azok pedig, akik mégis e könnyen veszedelmessé váló tanítást védelmezik, a puszta elmélet határain belül maradnak, s nem vonnak le belőle káros következtetéseket a gyakorlati életre vonatkozóan. Eközben pedig a soraikban levő jámbor emberek – ahogyan azt egy helyesebb tanítás alapján illene – gyermeki félelemmel és a szeretet bizalmával munkálkodnak üdvösségükön.

133. A hit, a kegyelem és a megigazulás jelenlegi állapotában bizonyosak lehetünk, amennyiben tudatában vagyunk annak, ami bennünk történik; jövőbeni kitartásunk felől pedig jó reménységünk van, amelyhez azonban gond is járul, hiszen az Apostol is figyelmeztet, hogy aki áll, vigyázzon, hogy el ne essék. Mindazonáltal a kiválasztottságunkkal kapcsolatos meggyőződésünk miatt a legkevésbé sem szabad, hogy a jámbor életre való törekvésben alábbhagyjunk, s egy eljövendő bűnbocsánatban bízzunk.

134. Ennyi talán elegendő az Istennek tulajdonított embergyűlölet ellen, most [459] pedig azt kell megmutatnunk, hogy személyválogatást sem lehet joggal az Isten szemére vetni, mintha

[21] akik csak egy ideig hisznek

tudniillik a kiválasztásnak semmiféle ésszerű alapja sem lenne. A kiválasztás fundamentuma Krisztus. Annak azonban, hogy egyesek kevésbé részesülnek Krisztusban, saját végső gonoszságuk az oka, amelyet Isten – midőn elvetette őket – előre látott.

135. Itt azonban újra felmerül a kérdés, hogy a különböző emberek miért kaptak különböző belső, vagy legalábbis különböző külső segítséget, amely az egyikben legyőzi a gonoszságot, a másikban alul marad. S ezen a ponton támadt a vélemények között meghasonlás: Egyesek ugyanis úgy vélték, hogy azokat, akik kevésbé rosszak, vagy legalábbis akik kevésbé fognak vonakodni, Isten jobban segítette, mások véleménye szerint ugyanaz a segítség ezekben nagyobb hatást ért el, megint mások ellenben azt tartják, hogy Isten előtt egyetlen ember sincs így vagy úgy kitüntetve jobb, vagy legalábbis kevésbé rossz természetének előjogán.

136. Ahhoz mindenesetre semmi kétség sem fér, hogy egy bölcs esetében a kiválasztás alapját képező megfontolások között helyet kap a tárgy minőségeinek figyelembevétele. Mindazonáltal a tárgy önmagában vett kiválósága nem mindig képez ésszerű alapot a kiválasztására, hanem gyakran nagyobb súllyal esik latba az, hogy a tárgy összhangban áll-e a dolgok egy meghatározott hipotézisében adott céllal.

137. Így előfordulhat, hogy egy építkezésben vagy a díszítés során nem a legszebb vagy legértékesebb kőre esik a választás, hanem arra, amelyik az üresen maradt helyet legjobban tölti ki.

138. A legbiztosabb az a kijelentés, hogy miután lelki értelemben holtak vagyunk,[22] minden ember egyaránt, de nem egyformán rossz. Így tehát hajlamaik tekintetében az emberek különbözni fognak, s előfordul majd, hogy olyanok részesíttetnek előnyben, akik a dolgok sorozatának köszönhetően kedvezőbb körülményekkel találkoznak, amelyek között saját romlottságuk kimutatására (legalábbis a vég pillanatában) kevesebb, a számukra megfelelő kegyelem befogadására pedig több alkalmat találtak.

139. Így a tapasztalatot követve a mi teológusaink is elismerték, hogy – még ha a belső kegyelem egyenlő is – az üdvösséghez vezető külső segítség terén szembeszökő különbség van az emberek között, s a ránk hatással lévő külső körülmények elrendezésének kérdésében a Pál-féle βάθος-hoz menekülnek,[23] hiszen a születés, a neveltetés, a társaság, az életforma és a véletlen események alapján osztályrészül jutó sors gyakran megrontja vagy jobbá teszi az embereket.

140. Így azután Krisztuson és az üdvözítő állapotban való végső kitartáson kívül (amellyel az illető megmarad Krisztusban) a kiválasztásnak vagy a hit megadásának semmilyen más alapja nem ismeretes előttünk, s nem szabad olyan szabályt felállítani, amelynek alkalmazását ismernénk, s amely lehetővé tenné, hogy az emberek önmaguknak hízeleghessenek, vagy másokon gúnyolódhassanak.

141. Isten ugyanis olykor a kirívó romlottságot, és – amit Pál magáról állít –[24] az ellenállásban való legvégső megátalkodottságot is legyőzi, nehogy bárki kétségbe essék az irgalom felől, [460] olykor azoknak is elfogy az ereje a pálya közepén, akik hosszan voltak jók, nehogy bárki túlságosan bízzon önmagában; ám legtöbbször azok ízlelik meg az isteni kegyelem nagyobb gyümölcsét, akikben kisebb a gonosz ellenállás, s akik nagyobb igyekezettel törekednek az igazra és a jóra, nehogy valaki azt higgye, teljesen mindegy az üdvösség szempontjából, hogy az emberek hogyan élnek. Lásd a 112. paragrafust.

---

[22] Kol 2,13.
[23] mélység
[24] Vö. pl. Gal 1,13.

142. E βάθος pedig az isteni bölcsesség tárházában vagy a rejtőző Istenben és – ami ugyanazt jelenti – a dolgok egyetemes harmóniájában rejlik, aminek eredményeképpen Isten a világegyetem e sorozatát, amely magában foglalja mindazokat az eseményeket, amelyeket csodálunk, és mindazon ítéleteket, amelyeket imádunk, a legjobbnak, és minden más sorozattal szemben előnyben részesítendőnek ítélte. Vö. a 126. paragrafussal.

143. A testi világ teátruma a természetes világosság révén már ebben az életben is mind jobban és jobban kinyilvánítja előttünk önnön szépségét, amint az újabb gondolkodók felfedezései nyomán kezd feltárulni a makro- és mikrokozmosz rendszere.

144. Ám a világegyetem legkiválóbb része, Isten országa, olyan látványosság, amelyhez – hogy szépségét megismerjük – majd csak az isteni dicsőség fényétől megvilágosítva fogunk egykor közelebb bocsáttatni. Most ugyanis csak a hit szemével, vagyis az Isten tökéletes voltába vetett rendíthetetlen bizalmunkkal érhetjük ezt el, s minél inkább megértjük, hogy nemcsak hatalma és bölcsessége, de az isteni elme jósága is ott működik, annál nagyobb szeretetre gyúlunk iránta, s annál nagyobb lángra lobban bennünk az isteni jóság és igazságosság utánzásának vágya.

(Schmal Dániel fordítása)