

## A filozófiai és a keresztény Isten- fogalom találkozása

Pascal sokat idézett mondása ma is elgondolkodtató, midőn „Ábrahám, Izsák és Jákob Istenét” szembeállítja a „filozófusok és tanultak istenével”. Ezek szerint — úgy tűnik — a filozófiai istenfogalom összeegyeztethetetlen a keresztény Isten-fogalommal. Napjainkban is sok keresztény hivatkozik arra, hogy Istenről nem gondolkodni kell, hanem akarata szerint cselekedni. Létét nem bizonyítani kell úgynevezett istenérvek segítségével, hanem életszerűen találkozni vele a Biblia tanításában. Am az is igaz, hogyha Isten létét filozófiai módszerrel bizonyítani nem tudjuk, akkor hol marad hitünk alaptételének értelmi alátámasztása? Továbbá, milyen hit az, mely az értelem ítélőszéke előtt nem képes megállni? Ugyanakkor igaz az az ellenvetés is, mely szerint milyen lehet az olyan Isten, akinek létét ingatag emberi gondolkodás talajára kell építeni? Ha így áll a dolog, akkor bele kell nyugodnunk abba, hogy „két Isten” van, a filozófusok és a Biblia Istene? Vagy, egy Isten van ugyan, de megismerésének két egymástól eltérő útján kell haladni: a hit vagy a gondolkodás útján?

A felvetett kérdésekre csak akkor találhatunk megnyugtató választ, ha röviden áttekintjük történelmi összefüggésben a filozófiai istenmegismerés és a keresztény Isten-fogalom találkozási fázisait, hogy ebből napjainkra is érvényes és iránymutató következtetéseket vonhassunk le.

### Találkozás a filozófiával

Az apostoli igehirdetésnek kezdetben nem volt közvetlen kapcsolata az antik filozófiával. Elsősorban a zsidóknak hirdették az evangéliumot, akiknek az ószövetségből kiindulva azt kellett bizonyítani, hogy Jézus a Messiás. A pogánymisszió beindulása azonban ráébresztette az ősegyházat arra, hogy a „nemzeteknek” más módon kell hirdetni az evangéliumot, mint a zsidóknak. Jézus személyét és küldetését az ő isten-tapasztalásukból és üdvösségvárásukból kiindulva kellett megközelíteni. A korabeli pogány vallásosság számos babonát tartalmazott. A kereszténységnek ezzel is meg kellett küzdenie.<sup>1</sup> S itt jelenik meg először az ókori görög *bölcsélet*, melyet a kereszténység felhasznált az evangélium hatékonyabb hirdetéséhez.

Ismeretes, hogy az antik görög filozófia oly korban indult virágzásnak, midőn a vallási és politikai élet válságba jutott. A mitikus-archaikus életrend, továbbá a népi vallásosság politeizmusa elveszítette hitelét. Ez az időszak kronológiailag épp egybeesik Izrael fogság utáni vallási megújulásának korával.<sup>2</sup> A görög *természetbölcselek* a világ rendjét (τὰ ὄντα) és végső létalapját (ἀρχή) keresték. Ők a létezők alapját már mindent-átfogó és meghatározó halhatatlan „isteni” valóságnak tekintik. Gondolkodásukban a népi-politeizmus helyét az egy, örök, egyetlen istenség tölti be. Ezt a meggyőződést *Xenophanész* már Kr. e. 540 körül világosan meg is fogalmazza. A kezdeti „teológiai” gondolkodást tovább gazdagítja az emberi lélek „felfedezése”, és az a felismerés, hogy a lélek szellemi természetű és halhatatlan, továbbá rokon vonásokat sejtet az istenséggel. E felismerések *Szokratész* tanításában oly erősen fogalmazódnak meg, hogy a nagy bölcselethez ezért

életével kellett fizetnie. Tanítványát, *Platónt* még inkább foglalkoztatja az isteni és emberi kapcsolata, sőt kései műveiben már teremtőként ismeri el e filozófiailag „kikövetkeztetett” istent. Az előbbi metafizikai spekuláció útján halad tovább *Arisztotelész*, aki a legfőbb lényt minden mozgás létesítőjének nevezi. Ő maga a tiszta ténylegesség, de az erőteljességet önmagában hordozza, nincs szüksége „külső” mozgatóra. Boldog, mert önmagát szemléli. Az emberi értelem képes arra, hogy isteni természetének részese legyen.

A *hellenizmus* idején a korábbi helyzet megváltozik. A kozmopolitizmus szelleme járja át ezt a kultúrát. A helyi bálvány-istenségek kultuszát a kozmikus egyetemes istenség iránti tájékozódás helyettesíti. Pál apostol Tarzusban már e szellemiséggel találkozik. E kort nem annyira Isten léte, hanem az „istenek természete”<sup>3</sup> érdekli. Isten léte, a *kozmosz világ alapjaként*, közvetlen értelmi belátással felismerhető, vallják. Erre utalnak Pál apostol szavai: „Ami Istenről megismerhető, az világos előttük... Ami benne láthatatlan, örök ereje és isteni mivolta, a világ teremtése óta, művei alapján értelemmel felismerhető.”<sup>4</sup> Ugyanezt a (hellenista vallási) beállítottságot tükrözi az egy évszázaddal korábban megfogalmazott ószövetségi szemlélet: „Mert a teremtmények nagyságából, szépségéből nyilván meg lehet ismerni azok teremtőjét.” (Bölcs 13, 5) A kereszténység terjedésének a hellenizmus korában az is kedvezett, hogy a kortárs gondolkodók az istenkérdést nem annyira elméletileg, hanem gyakorlatilag közelítették meg. A *sztóikusok* elfogadják a „filozófusok istenét” a világ létalapjának, de őket inkább a praktikus etikai életszabályok érdeklik, jóllehet hittek a természet isteni értelmességében és vallották, hogy a kozmoszt olyan isteni eredetű szellemi tűz járja át, ami az emberi értelmet lángra lobbantja. Ezért az ember feladata, hogy igazodjék a *természet* értelmes rendjéhez. Valóban, e kort valamiféle monoteista vallási pátozzsal átítatott, naturalista világkép jellemzi.<sup>5</sup> Az ApCsel 14, 17 kk. szerint Isten a pogányokat sem hagyta, létét illetően bizonytalanságban. Ezért hirdetheti szent Pál Athénban az Areiopagoszon: „Benne élünk, mozgunk és vagyunk... az ő gyermekei vagyunk.” (ApCsel 17, 27–28) Az ősegyház ezek alapján hirdethette, hogy a bálványimádás balgaság, mert az *értelem* ellen van. A világalapot elfogadó, korabeli filozófusok „istene” pedig nem más, mint a keresztény hit *teremtő* Istene. Ez a személyes teremtő az egy, és egyetlen Isten. Ezzel *Isten megismerhetőségének* két lehetősége is adva van. *Ésszel* felismerhető mint világalap, a kinyilatkoztatásba vetett *hittel* pedig mint teremtő és gondviselő. De a teremtő Isten a teremtett világából ésszel kikövetkeztethető. S e ponton kapcsolódik össze a filozófiai és keresztény Isten-fogalom. A biblia és a filozófia e korai *találkozása* tette lehetővé az ókori *egyházatyák* munkásságát. Az antik filozófia és a korai kereszténység szerencsés találkozása szépen tükröződik *Szent Ágoston De civitate Dei* című művében, ahol a nagy nyugati egyházatya az ókori világ vallási és erkölcsi összeomlását ecsetelve nem kíméli az antik világ bölcséletét sem, az egy Platón kivételével. Szembefordítja a „természetes teológiát” (Isten természetes ésszel történő megismerését) az ókori Varro mitikus politikai teológiájával, vagyis a természetben megalapozott és a kinyilatkoztatásban felemelt istenismeretet az emberek által kitalált babonás, „mesterséges” istenismerettel.<sup>6</sup> Így válhatott az előbbi értelemben vázolt ókori keresztény „természetes teológia” a középkori „természetfeletti teológia” alapjává.

### Találkozás a kereszténységgel

Mit örökölt a keresztény középkor az ókortól? Az előbbiekből könnyen adódik a válasz: *a filozófiát*. Csakhogy míg a filozófia az ókori keresztény világban a hit előkészítését jelentette, addig a középkorban a már meglévő hit értelmi alátámasztását kellett szolgálnia. *Canterbury Szent Anzelm*, a skolasztika atyja ezt szinte programszerűen így

fogalmazta meg: „Nem érteni akarok, hogy higgyek, hanem hinni, hogy értsek.”<sup>7</sup> Mármost *ebben* az összefüggésben fogalmazza meg híres, Isten létét bizonyító észérvét. Anzelm istenérvei valójában meditációk. Egy hívő, imádkozó ember elmélkedései a hit igazsága értelmi beláthatóságának lehetőségeiről. Ezt azért tartja fontosnak, mert szerinte „hitvány az az ember, aki hitében ugyan erős, de mégsem fáradozik azon, hogy amit hittel elfogadott, azt értelmével is alátámassza.”<sup>8</sup> Ezért tárja fel a platóni és ágostoni hagyományra támaszkodva azokat az értelmi alapokat, melyek Isten létének elfogadását, pusztán filozófiai szempontból nézve, kétségbevonhatatlanná teszik. Ám Anzelm érvelése nem a hittől idegen eszmefuttatás, hanem a keresztény meditáció elmélyítését szolgáló eszköz. Ahhoz, hogy a hit igazságát az ész számára elfogadhatóvá tegyék — tanítja Anzelm —, ki kell lépniük a hívő összefüggésből és a hiten kívüli állapotba kell helyezkedniük. Csakhogy itt Anzelm nem az ókori pogány görögökkel vitatkozik, hanem a bibliai „balga” emberrel, aki „szívében így szól: Nincs Isten”. (Zsolt 13, 1) Ez a balga pedig a keresztények Istenének létét tagadja. Őt szólítja meg Anzelm a Proslogionban olvasható híres úgynevezett *ontológiai istenérvével*. Vele kívánja beláttatni, hogy az ilyen Isten-tagadó a tagadás során nemhogy már mindig is rendelkezett gondolkodásában egy megelőző istenfogalommal, hanem erre az Istenre úgy, és csak úgy gondolhat, mint valamire, ami létezik. Csakhogy itt nem valamely fogalomba zárható világ-alap, vagy legfőbb-lény istenségről van szó, hanem a keresztények felfoghatatlan Istenéről. Anzelm így érvel: „Hiszük felőled, hogy nálad nagyobbat nem tudunk elgondolni.”<sup>9</sup> Ez az Isten pedig több mint a „legfőbb fogalom”. Az érv inkább aktív szellemi ösztönzést sugall, mely a gondolkodást arra készíti, hogy az értelem „behozza” a „behozhatatlant”. Isten fogalma a logikai rendben nem felfoghatatlan (ez lenne a „filozófusok istene”), ám felfoghatatlan az ontológiai rendben (s ez lenne a „keresztények Istene”). Isten tényleges, ontológiai valóságát az értelem nem tudja „becserkészni” s valamely evilági fogalom Prokrusztesz-ágyába gyömöszölni. A balga tehát valóban helytelen úton jár, amikor a balgaság módjára evilági szinten akarja Istent elgondolni. Ilyen Isten valóban nincsen. De van olyan Isten, akinek létezését épp fogalom-felettsége jelzi, akinél „nagyobbat” nem lehet elgondolni. Ám a hit segítségünkre siet, mert a keresztény kinyilatkoztatásban Isten megszólal, és kilépve felfoghatatlanságából, „annyira” felfoghatóvá teszi magát, amennyire az ember üdvösségéhez kell. Ha tehát nem ragadjuk ki Anzelm istenérvét a maga korának összefüggéseiből, akkor gyengének bizonyul az az ismert ellenérv is, hogy „illetéktelenül lép át a logikai rendből az ontológiai rendbe”. A logikai rend és az ontológiai rend metafizikai szinten átfedik egymást. Hiszen a gondolkodás is létezik, és a tárgyi rend is létezik, csak más és más módon, de nem kibékíthetetlen különbözőségben. Ha pedig az ész a felfoghatatlanra gondol, akkor annak léteznie is kell, mert máskülönben nem is gondolhatnánk rá. Tagadni is csak azt lehet, ami valamilyéppen van. Így Isten tagadása is bennfoglaltan Isten létezését állítja.

A középkori Isten-bizonyítás másik nagy mestere *Aquinói Szent Tamás*. Az ő érvelésének „Sitz im Leben”-je más, mint Anzelmé. Tamás a kortárs zsidó és arab gondolkodókkal vitatkozik. Módszere az, hogy a „kevésbé ismertet a jobban ismerttel való összefüggése alapján tegye ismertté”.<sup>10</sup> Tamás azt kívánja hangsúlyozni, hogy a keresztény hit nem mond ellent az értelemnek. Rámutat arra, hogy „miképpen egyezik meg a bizonyítható ész-igazság a keresztény hit tartalmával”.<sup>11</sup> Érvelése során a közös nevező számára is a *filozófia*. S mivel vitapartnerrei többnyire arisztotelianusok, az arisztotelészi filozófia. Tamás abból indul ki, hogy az első hitigazság *Isten léte*. Az *ész öt útvjáról* beszél, mely Isten létének felismeréséhez vezethet. Mindegyik út egy metafizikai Nagysághoz, az első és feltétlen (abszolút) valósághoz vezet, akit hol első mozgatónak, hol első létesítő oknak, hol felülmúlhatatlan létezőnek (maxime ens), hol végső cél-oknak avagy szükségserű létnek nevez. Majd bizonyítékai befejezéseként mindegyik érvet azzal fejezi

be, hogy „ezt nevezi mindenki Istennek”. E záróformula nem elhanyagolandó. Figyelmeztet az ember megismerőkéességének hatáira. Mert Isten lényegét, hogy mi az Isten (quid sit), természetes ésszel nem tudjuk megismerni. Ám Isten világban való működéséből, aktivitásának oksági hatásaiból, az ok és az okozat közös természetűsége alapján, vissza tudunk *következtetni* létezésére (an sit).<sup>12</sup> Jóllehet az így kikövetkeztetett végső okon Tamás Istent érti, ezt kifejezetten mégsem állítja, mert a végső okság nem fejezi ki egészen Isten lényegét. Ha viszont az így felismert végső okot a hit által azonosítják a keresztények Istenével, akkor Tamás istenérvei szolid *értelmi megalapozottságot* nyújtanak a *hithez*, vagyis a „filozófusok istene” és a „keresztények Istene” ellentét feloldódik. Ily módon épp az antik filozófia istenbizonyítási módjának felelevenítése tette a keresztény Isten-megismerést, a megváltozott középkori szituációban, újra jelentőssé. Mert míg az ókorban a bizonyítás útja a pogány isteneknek „kívül álló”, igaz, egy isteni lényeg felismeréséhez vezetett, addig a keresztény középkor, az így kikövetkeztetett Isten-fogalmat, az önmagát kinyilatkoztató egy, igaz Isten világhosszába helyezte.

### Találkozás az ésszel

Míg a középkori gondolkodás tudott különbséget tenni a bölcséleti és teológiai Isten-fogalom között, jóllehet a kettő egymásra-hangoltságát vallotta, addig az újkori filozófia nem tud mit kezdeni a teológiai Isten-fogalommal és az Isten-eszmét igyekszik mindenestül alávetni az ész követelményének. Ebben az összefüggésben nagyon is megalapozott a kortárs *Pascal* tiltakozása az ilyen eljárás ellen. *Pascal* racionalista ellenfeleinek szól a figyelmeztetés, hogy mily veszélyekkel járhat a hit és az ész szétválasztása, majd később kibékíthetetlen ellentétbe állítása. Mert ha Istenről a racionalista gondolkodás összefüggésében kimerítő „tudományos” fogalom alkotható — s *Descartes* ilyen következtetésre jut, hisz nála Isten pusztán az ő módszeres kételkedésének végső garanciája —, akkor ettől már csak egy lépésre van *Kant*, aki megkérdőjelezi a tudományosság cartesianus feltétlen bizonyosságát, melyre *Descartes* filozófiai istenfogalma épül, s akkor Isten többé nem lehet a tudományos vizsgálódás témája, hanem valamiféle tudományon kívüli postulátum, amit vagy elfogad az ember, vagy nem. Hogy az európai filozófiai gondolkodás idáig jutott, abban nagy szerepe volt annak is, hogy a nyugati ember fokról fokra *elveszített* minden olyan biztos objektív *alapot*, melynek háttérében könnyen feltételezhetette azt a végső bizonyosságot, amit hitének fényében Istennek nevezhetett. A reneszánsz individualizmusa megkérdőjelezi a szilárd közösségi rendet. Amerika felfedezése elveszi az Európa-központúság öntudatát. A kopernikuszi fordulat megszünteti a Föld kitüntetett helyzetét. A protestantizmus a „mindenható”, egyeduralkodó egyház hegemoniájának biztonságát rendíti meg. A Galilei-féle új természettudományos módszer a maradandónak tűnő arisztotelészi természeti fogalmak érvényét teszi viszonylagos értékűvé. Az első törvényes királygyilkosság Angliában a megfellebbezhetetlen uralkodói tekintélyt tépázza meg. Milyen *bizonyosság* és *biztonság* maradhat ezek után az ember számára. Vagy a racionalista-tudati bizonyosság — eszemben, matematizálható fogalmaimban nem csálódhatok —, vagy az empirizmus tárgyi bizonyossága, mely majd a materializmus, továbbá a pozitívizmus fizikai tapasztalást abszolutizáló látszatbizonyosságához vezet.

Azzal, hogy *Descartes*, a maga rendszerének alátámasztására, „eltorzított” formában felelevenítette az *anzelmi istenérvet*, azt sugallta a későbbi gondolkodóknak, hogyha valamiről a racionalizmus elvárásainak megfelelően „kimerítő” fogalmat alkotunk, akkor az már létezik is. Vagyis nem az a lényeg, hogy van-e Isten, hanem az, hogy lényegét kellőképpen meg tudjuk-e fogalmazni. S mivel a keresztények Istene nem fér bele egyetlen filozófiai kategóriába, de nem ragadható meg a fizika megfigyelő eszközeivel sem, így

kiesik a tudományos tárgyalhatóság szférájából. A *félvilágosodás* kora már önkényesen kezeli az isteneszmét, a maga apriori rendszereinek megfelelően, akár a deizmus, akár a panteizmus, akár az úgynevezett „természetes vallás” eszméinek összefüggésében.

Ettől pedig már csak egy lépés az *ateizmus*. Hiába próbál még *Hegel* egy utolsó kísérletet tenni arra, hogy Isten létezését grandiózus rendszerének részeként objektíve megalapozza. Ez az „Isten” már csak nevében keresztény. Valójában inkább *Hegel* istene. Nem kétséges, hogy *Kant* azzal, hogy önkényesen megszabta az emberi megismerés tudományos értelemben vett határait, az ésszel alátámasztott apologetikus Isten-bizonyítás *válságba* jutott. A romantika korában ugyan voltak kísérletek, melyekkel megpróbálták Isten létét valamiféle őskinyilatkoztatásból (*tradicionálizmus*) vagy alapvető hit-élményből (*fideizmus*) bizonyítani, de ezt az apologetikát elvetette az *I. Vatikáni zsinat* tanítása, mely a már idézett Római-levél szövegre alapozva tanítja, hogy az ember még e büntől sebzett természeti állapotban is képes arra, hogy pusztán a természetes ész fényénél bizonyossággal és tévedésmentesen a teremtett világból mint okozatból a teremtő Istenre mint a világ végső létesítő és cél-okára következtethessen.<sup>13</sup> E felismerés lehetőségéhez kapcsolódik aztán az újszolasztikus bölcelet *transzcendentál-filozófiai* Isten-bizonyítása, mely kitágítva a kanti transzcendentális módszer határait, az ember szellemi megismerőkéességének aktivitását elemezve eljut ezen aktivitás végső transzcendentális lehetőségi feltételének felismeréséhez és kijelenti, hogy ez a feltétel csak olyan Lét lehet, mely képes hordozni az isteni attribútumokat. Végül elemzése során arra is rámutat, hogy az emberi szellem az Isten-látásra van betájolva, s e ponton a filozófiai és keresztény Isten fogalom újra egymásra talál.

## Találkozás az emberrel

Az *I. Vatikáni zsinat* tanítása Isten megismerésének lehetőségéről gondviselészerű volt, mivel a *posztbegeiánus* irányzatok mindenestül elvetették Isten értelmi megismerhetőségének lehetőségét, s azt egyszerűen a „kivetítések” és a „hamis tudat” szférájába helyezték, amint ez *Feuerbach*, *Marx*, *Nietzsche* s *Freud* munkássága nyomán észlelhető. Napjainkban eljutottunk odáig, hogy mindazt, amit az emberi gondolkodás az Isten-megismerés területén eddig felfedezett, azt a „gyanú mesterei” mint a gondolkodás pusztá tudati termékét leplezték le.

Úgy tűnik tehát, hogy visszajutottunk oda, ahonnan az ókori görög bölcselők elindultak. Ám azóta a szellemi légkör alapvetően megváltozott. Értelmünk számára *újra meg kell alapoznunk Isten létét*, de most már nem a politeizmus babonáival, hanem egy zárt ideológiával megalapozott gyakorlati materializmussal szemben. Ennek lehetséges *módjai* pedig a következők:

Elsősorban át kell mentenünk az európai filozófia *modell-jellegű* értékeit, s újra átgondolva, megfogalmazva, alkalmazni a mai helyzetre. Ebben az összefüggésben nem jár helytelen úton az újszolasztika, amikor Szent Tamás öt útjának időfeletti bizonyító érvényt tulajdonít. Tudnunk kell azt is, hogy napjaink *kozmológiai* világképe oly nyitott (vö. *táguló világegyetem*), hogy — ellentétben az ókori és középkori gondolkodással — nem mutakozhatik meg folytonos változásában, úgy mint a változatlan őselvire utaló valóság. A világ-értelmezési fordulatok a történelem folyamán *antropológiai* fordulathoz vezettek. Az *ember belső világa* felé fordul. Keresi a biztos szellemi és erkölcsi értékeket. S mivel ezt teljességgel sem a személyi, sem a közösségi kapcsolatokban nem fedezheti fel tartós bizonyossággal, a természetben — emberen, sőt emberiségen „túli” valóságban kell keresnie. Ma már a *filozófia* sem lehet olyan magabiztos, mint amilyen korábban volt. Fel kell ismernie lehetőségeit és határait, de úgy, hogy határainak végső lehetőségi feltételeire is

rá merjen kérdezni. A filozófiai istenfogalmat is ilyen kritikával kell vizsgálnia. S épp ezen a ponton találkozhat a *teológia kritikájával*, mely akárhányszor radikális kérdésfeltevessel kérheti tőle számon az Isten-fogalom helyes értelmi megalapozását és azt az alázatot, mellyel a teológiai Isten-eszme felé kell közelítenie (vö. Kierkegaard, K. Barth).

Ha ma a „filozófusok istenéről” beszélünk, akkor nem egy előre definiált istenfogalom létét kívánjuk bizonyítani, nem is valamely tökéletesen körülhatárolt Isten-eszmehez kívánunk eljutni. Manapság a *filozófiai istentan feladata* inkább az lehet, hogy bölcselileg feltárja az emberi lét minden olyan dimenzióját, melyben találkozhatunk az élő Istennel. Amikor az ember a maga műveinek lényegi befejezetlenségével, a saját esetlegességével, a szenvedés, a bűn, a halál, de akárhányszor a tiszta öröm váratlan élményével szembesül, akkor az élő Istennel való találkozás dimenziói tárulnak fel előtte. Ám Isten „neve” még így is homályban marad. A kérdés, az elérhetetlen távolság, a lehatároltság élménye olyan egyetemes emberi tapasztalás, melyben nyilvánvalóvá lesz az, hogy Isten a *saját* létünk szempontjából nézve is *fontos* lehet számunkra. Így egzisztenciánkat fokozatosan áthatja az a hallgató *várakozás*, melyben oda kell figyelnünk Isten kinyilatkoztatott szavára. Ma a teológia joggal várhatja a filozófiától, hogy bemutassa az „Isten” szó helyes jelentését. Mert akkor, és csak akkor lesz *nekem* fontos, hogy Isten létezik-e vagy sem, ha ez a szó számomra is jelent valamit, és ezt a jelentést pusztán emberi képességeimmel fel is tudom fogni.

A „filozófusok Istenére” ma is szükség van. Hiszen ez a fogalom — helyesen értelmezve — épp azt fejezi ki, hogy minden idők embere meg van hívva az élő Istennel, és az ő Krisztusban adott kinyilatkoztatásával való találkozásra.

## Jegyzetek

1. Vö. Kol 2, 8—23; — 2.Vö. W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart, 1953; — 3. H. U. von Balthasar: Herrlichkeit 3/I. Im Raum der Metaphysik. Einsiedeln 1965. 206—207; — 4. Róm 1, 19—20; — 5. H. U. von Balthasar: Herrlichkeit, ugyanott; — 6. Aurelius Augustinus: De civitate Dei, VI, cap. 6; — 7. Anselmus: Prosligion, cap. 1; — 8. Anselmus: Cur Deus homo, cap. 1; — 9. Anselmus: Prosligion, cap. 2; — 10. S. Thomas Aquin.: S. contra gentiles, I, cap. 9; — 11. Contra gentiles, I, cap. 2; — 12. Contra gentiles, I, cap. 12, Summa Theologiae I, q. 2. a. 2. ad 2; — 13. DS 3004, 3026.

## GEORGE HERBERT

### Erény

*E nap édesség nappala,  
Az ég a földet jegyzi el,  
Harmat sirat el, éjszaka,  
Mert balnod kell.*

*Rózsa, kinek heves színét  
A szem könnyezve tűri el,  
Gyökereid ön-sirodba tér,  
És balnod kell.*

*Édes rózsáju kikelet,  
Doboz, hol édesség hever,  
Muzsikám jelzi végedet,  
Meghalni kell.*

*Lélek, miben él az erény,  
Edzett szálfá, nem ernyedő;  
A világ égbet, mint a szén,  
Túléli ő.*

Károlyi Amy fordítása